



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

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

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

### **Usage guidelines**

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

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

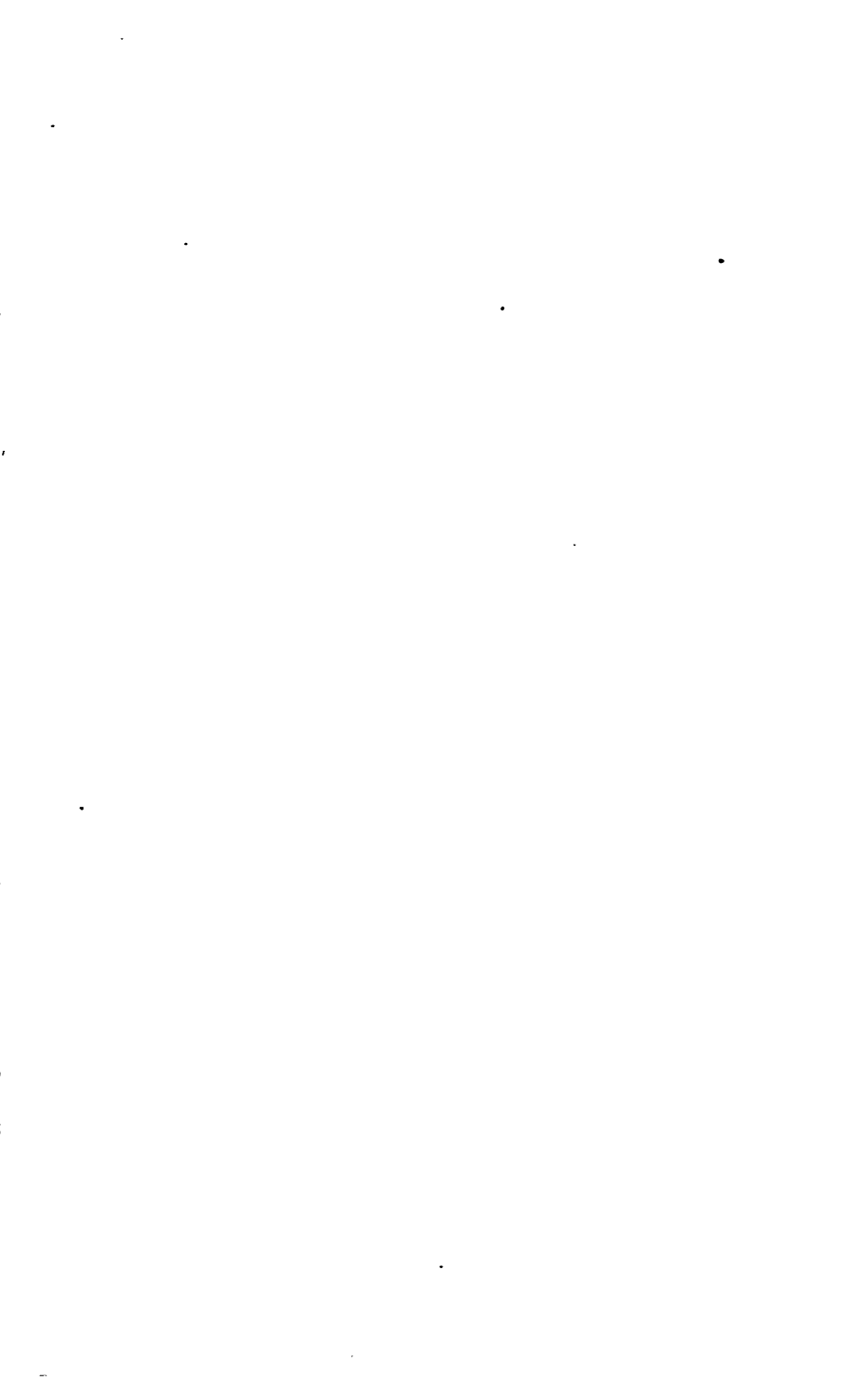
### **About Google Book Search**

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

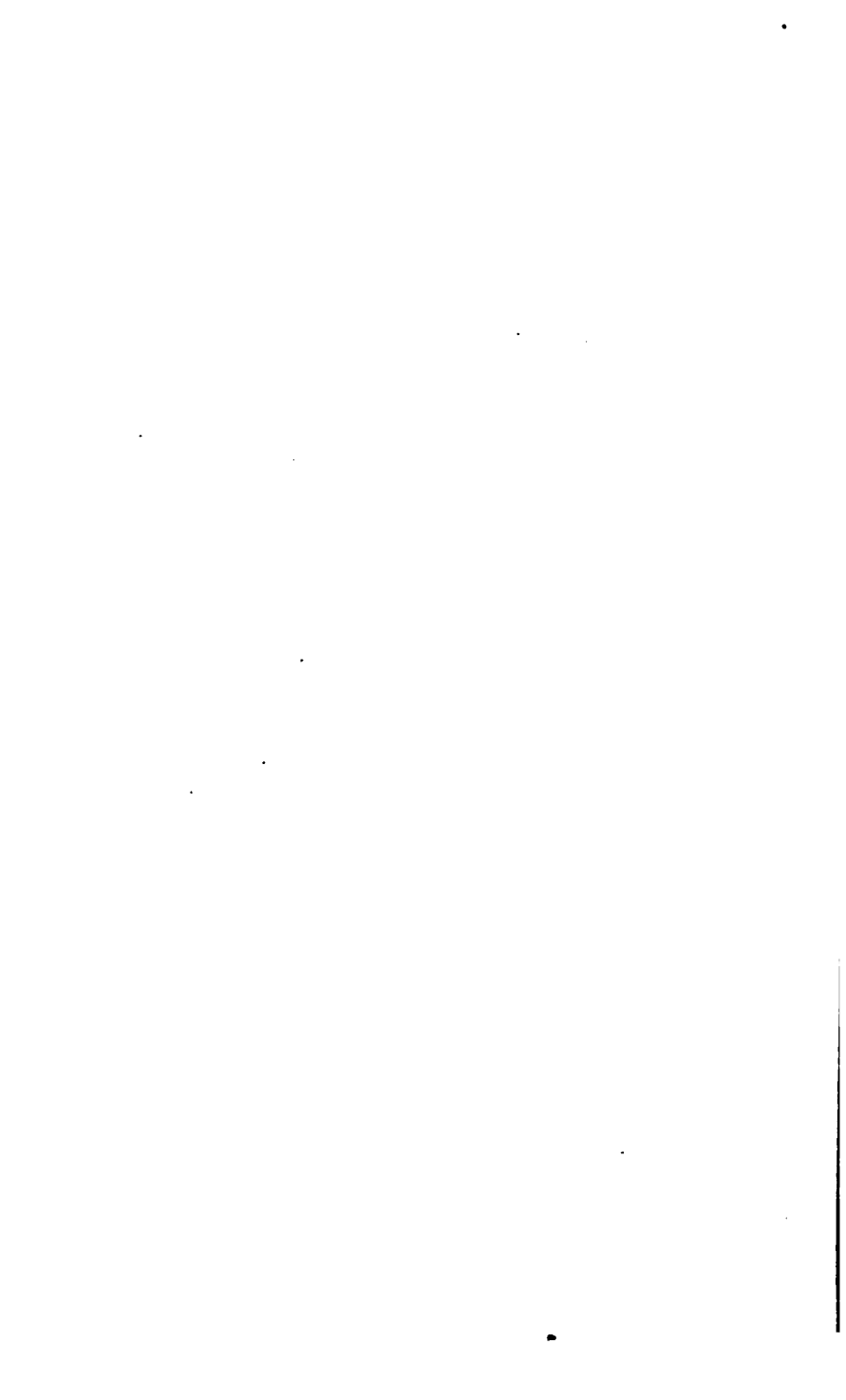


35. 858.











Die  
**christliche Gnosis**

oder

Die **Christliche Religions-Philosophie**

in

ihrer geschichtlichen Entwicklung.

---

Von

**D. Ferdinand Christian Baur,**

ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität  
zu Tübingen.

---

**Tübingen,**

Verlag von C. F. Osiander.

**1835.**





Zübingen, gedruckt bei Gousser de l'Orme.

---

## V o r r e d e .

---

Eine neue Untersuchung der Systeme der alten Gnosis, womit sich die vorliegende Schrift zunächst und ihrem hauptsächlichsten Inhalte nach beschäftigt, möchte nach den berühmten Werken, durch welche in der neuern Zeit die Untersuchung dieses Gegenstandes mit so großem Erfolg weiter gefördert worden ist, Manchem als ein ziemlich überflüssiges Unternehmen erscheinen. Waram ich, bei aller Achtung, und Dankbarkeit gegen die Werke meiner Vorgänger diese Ansicht nicht theilen kann, und gerade jetzt, nachdem die bisherigen Untersuchungen so weit fortgeführt waren, noch einen weitem Schritt thun zu müssen glaubte, darüber mag sich die gegenwärtige Schrift, die ich in jedem Falle als das Resultat vieljähriger Studien der öffentlichen Beurtheilung übergebe, vor kundigen Richtern selbst rechtfertigen.

•

Wie in meinen bisherigen historischen Untersuchungen ist es auch in der gegenwärtigen mein Hauptbestreben gewesen, den Gegenstand der Untersuchung nicht bloß seiner äußern Erscheinung nach, sondern vor allem in seinem innern Zusammenhang, in der eignen innern Bewegung seines Begriffs und der Totalität der Momente desselben, aufzufassen. Eine schärfere und umfassendere Bestimmung des Begriffs der Gnosis und ihrer verschiedenen, aus dem Begriffe selbst genetisch zu entwickelnden, Hauptformen schien mir die erste und nothwendigste Aufgabe für jeden neuen Bearbeiter dieses Gegenstandes zu seyn, da gerade hierüber die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen am wenigsten befriedigen können. Der erste Entwurf dieser Schrift beschränkte sich zunächst auf diesen Zweck, auf diejenigen Punkte, auf welche sich der erste Abschnitt bezieht. Da ich mich jedoch bald überzeugte, daß die genauere Bestimmung, die ich dem Begriffe der Gnosis zu geben suchte, nicht nur auf die Darstellung der einzelnen Systeme, in deren Entwicklung ich ohnedieß in mehreren Punkten von den bisherigen Darstellungen abgehen zu müssen glaubte, einen nicht unbedeutenden Einfluß haben müsse, sondern auch nur auf diesem Wege rein und vollständig durchgeführt werden könne, und da überdieß eine Hauptform der Gnosis, ohne welche der Begriff der Gnosis selbst in der Totalität seiner Momente nicht aufgefaßt werden kann, bisher noch gar nicht in den eigentlichen Kreis

dieser Untersuchungen gezogen war, so erhielt mein ursprünglicher Plan diejenige Erweiterung, in welcher er nun in dem zweiten Abschnitt dieser Schrift ausgeführt ist. Die vorliegende Schrift enthält somit auch eine ins Einzelne gehende Darstellung der gnostischen Systeme, nur erwarte man nicht, in ihr eine solche Darstellung auch von denjenigen Systemen zu finden, die nur als eine minder bedeutende Modification einer der verschiedenen Hauptformen anzusehen sind, da die Vollständigkeit, die ich bezweckte, mir nicht zur Aufgabe machen konnte, dem grossen Stamme der gnostischen Systeme nach allen seinen Verzweigungen zu folgen, sondern nur diejenigen Hauptformen der Gnosis, die als wesentliche Momente ihres Begriffs betrachtet werden müssen, von diesem Gesichtspunct aus darzustellen. Auch Anderes, was mit dem Hauptzweck der Schrift nicht in unmittelbarem Zusammenhang stand, habe ich absichtlich übergangen, wie namentlich eine genauere und ins Einzelne gehende Erörterung der so oft besprochenen Frage: ob schon im N. T. die Anfänge der Gnosis wahrzunehmen seyen? eine Frage, über welche ich die Ueberzeugung gewonnen habe, daß sie auf einem ganz andern als dem bisher gewöhnlichen Wege zu beantworten ist. Was sich mir hierüber aus Veranlassung dieser Untersuchungen, als Zugabe zu ihnen, und als Beitrag zur Beantwortung jener Frage überhaupt, ergeben hat, werde ich in einer eigenen, demnächst erscheinenden, kritischen Ab-

handlung über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus auszuführen versuchen.

Dagegen habe ich, wie in meiner Darstellung des manichäischen Religionsystems, auch auf die Polemik gegen die Gnostiker, sowohl die kirchliche als die aufferkirchliche, nähere Rücksicht nehmen zu müssen geglaubt. Soll die Gnosis in ihrer ganzen Bedeutung und Wichtigkeit erkannt werden, so genügt es nicht, sie bloß als eine einzelne, für sich stehende, Erscheinung zu nehmen. Zu einer Geschichte der Gnosis wird die Darstellung der gnostischen Systeme erst dann, wenn sie der durch sie hervorgerufenen Bewegung so viel möglich in ihrem ganzen Umfange folgt. Ist daher die Gnosis schon innerhalb ihrer eigenen Sphäre nicht als geschichtliche Erscheinung im wahren Sinne aufgefaßt, wenn nicht die einzelnen Systeme, als die nothwendigen sich selbst gegenseitig bedingenden Momente, in welche der Begriff in seiner innern lebendigen Bewegung sich selbst auseinanderlegt, hervortreten, so muß dieselbe Bewegung auch in der weitern Sphäre, auf welche sie sich erstreckt, in der Polemik, die sich gegen die Gnosis erhob, und selbst nur eine Fortsetzung der von ihr ursprünglich ausgegangenen Bewegung war, zum Gegenstand der historischen Betrachtung gemacht werden. Diese Polemik, deren nicht geringer Werth an sich schon genauer gewürdigt zu werden verdient, ist auch die nothwendige

Bermittlung, wenn alle jene Fragen, deren Lösung die Gnosis so lange und mit so grossem Ernste beschäftigt, wie doch nicht geläugnet werden kann, ein inneres, für die folgende Zeit bleibendes, und selbst auf die Gegenwart sich erstreckendes Interesse haben sollen. — In dem eben dahin gehörenden Abschnitt über Plotin war es mir sehr erwünscht, die S. 417. genannten Hilfsmittel benützen zu können, oft genug aber ließen mich die Schwierigkeiten, die dieser noch so wenig bearbeitete, und kritisch wiederhergestellte Schriftsteller darbietet, die von dem berühmten Meister deutscher Philologie zwar längst vollendete, aber von dem Auslande noch immer zurückgehaltene neue oder neuer Ausgabe gar sehr vermissen.

Wie von dem Standpunct aus, auf welchen ich mich bei der Bestimmung des Begriffs der Gnosis stellte, mein Gesichtskreis schon auf dem Gebiete der alten Gnosis über die bisher für diese Untersuchungen gezogenen Grenzen hinaus sich erweitern mußte, so ließ mich eben jener Begriff der Gnosis, welcher für mich kein anderer ist, als der Begriff der Religions-Philosophie, den natürlichen Ruhepunct für diese ganze Reihe von Untersuchungen erst in der neuern Religions-Philosophie und auch in dieser erst in der neuesten so bedeutungsvollen Erscheinung derselben finden, so wie mir hinwiederum auch schon für die richtige Auffassung des innern Organismus der gnostischen

Systeme und eine tiefergehende Würdigung derselben die neueste Religions-Philosophie besonders, wie ich gerne gestehe, von wesentlichem Nutzen gewesen ist. Auf diese Weise schritt die Geschichte der Gnosis, die der nächste und hauptsächlichste Gegenstand dieser Untersuchungen seyn sollte, von selbst zu einer Geschichte der Religions-Philosophie fort, und aus diesem Gesichtspuncte vorzüglich wünsche ich die vorliegende Schrift, wie auch ihr Titel sie bezeichnet, betrachtet zu sehen. Eine Geschichte der Religions-Philosophie, an welcher es bisher noch immer gefehlt hat, ist nach meiner Ansicht nicht möglich, ohne daß man auf die Erscheinungen zurückgeht, die die alte Gnosis auf ihrem so fruchtbaren Boden erzeugt hat: hat man sich aber einmal dieses Standpuncts in seinem ganzen Umfange bemächtigt, und mit dem Begriff der Gnosis auch den Begriff der Religions-Philosophie gewonnen, so eröffnet sich von diesem Standpuncte aus sogleich auch der Blick auf eine zusammenhängende Reihe gleichartiger Erscheinungen, in welchen derselbe Begriff durch den innern Zusammenhang seiner Entwicklungs-Momente sich fortbewegt. Wie in einem solchen Zusammenhang jedes einzelne Glied durch alle andere bedingt ist, so kann eine umfassendere historische Betrachtung, wie sie hier wenigstens versucht worden ist, eine Geschichte der Religions-Philosophie, in welcher das Alte durch das Neue, und das Neue durch das Alte vermittelt erscheint, und das Eine

sein Licht auf das Andere zurückschleudern läßt, wie ich glaube, auch dazu dienen, eine richtigere Auffassung und Würdigung der neuesten Religions-, Philosophie und ihres Verhältnisses zur Theologie zu begründen.

Was diese Schrift über die Schleiermacher'sche Glaubenslehre enthält, mußte in ihr von selbst seine Stelle finden, zugleich ist es die Wiederaufnahme eines frühern kritischen Versuchs, auf welchen noch einmal zurückzukommen ich mich schon längst, obgleich meine Ansicht dieselbe geblieben ist, durch die bekannten Sendschreiben des verehrten, seinem irdischen Wirkungskreise nunmehr entrückten Mannes aufgefordert sehen mußte. Diese neue kritische Analyse der wesentlichsten Elemente der Schleiermacher'schen Glaubenslehre trifft nun mit einer andern Kritik derselben (H. Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre, mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipzig, 1835.) zusammen, deren Vergleichung und Berücksichtigung mir nicht mehr möglich war. Ebenso konnte ich auch Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch alexandrinischen Religions-Philosophie (Halle 1834.) in den beiden ersten Abschnitten, bei welchen sie zunächst zu vergleichen gewesen wäre, noch nicht benutzen. Auch dadurch, wie durch anderes, sah ich mich zu einigen Zusätzen (theils im Register, theils am Ende) veranlaßt.



Möge das rege Interesse für solche Untersuchungen, das Werke, wie die genannten, neben so vielen andern, beurfunden, und die hohe Bedeutung, die die Religions-Philosophie insbesondere durch das Hegel'sche Werk gewonnen hat, auch die vorliegende Schrift, bei welcher ich mir selbst wohl bewußt bin, mit welchen Schwierigkeiten die Lösung einer solchen Aufgabe, wenn sie auch nur theilweise den Anforderungen der Wissenschaft genügen soll, zu ringen hat, eine wohlwollende Aufnahme finden lassen.

---

---

# Uebersicht des Inhalts.

---

## Einleitung.

	Seite
Der Gegenstand der Untersuchung und seine bisherige Behandlung; Massuet, Meihelm, Neander . . .	1—9

## Erster Abschnitt.

Begriff und Ursprung der Gnosis. Eintheilung der Gnosis nach ihren verschiedenen Hauptformen und Bestimmung derselben im Allgemeinen . . .	10—121
Begriff der Gnosis . . . . .	10—36
Unbestimmtheit der neuesten Bestimmungen des Begriffs und Wesens der Gnosis. Neander und Matter . . .	10—18
Die Beziehung der Gnosis auf die Religion. Religionsgeschichte und Religions-Philosophie die wesentlichen Elemente der Gnosis . . . . .	18—25
Die religionsgeschichtlichen Bestandtheile der Gnosis sind auf die drei Hauptformen der Religion Heidenthum, Judenthum und Christenthum zurückzuführen . . .	25—29
Der eigentliche Character der diese historischen Elemente organisch verbindenden Religions-Philosophie . . .	29—36
Ursprung der Gnosis . . . . .	36—68
Die ersten Elemente der Gnosis bildeten sich auf dem Gebiete der jüdischen Religionsgeschichte. Die alexandrinische Religions-Philosophie, Philo, die alex. Uebersetzung des A. T., die Apokryphen des A. T., die Therapeuten und Essener, doppeltes Judenthum. Das	

	Seite
Das Christenthum die Religion der Freiheit von der Materie . . . . .	267—276
Der Dualismus Marcions: seine Lehre von den Grundwesen . . . . .	276—282
Allgemeine Betrachtung seines gnostischen Standpunkts	
Subjectivität desselben . . . . .	282—295
Die Bedeutung Marcions für seine Zeit und seine reformatorische Tendenz . . . . .	295—300
III. Die Christenthum und Judenthum identificirende, und beide dem Heidenthum entgegensehende Form der Gnosis . . . . .	300—414
Das pseudoclementinische System	300—403
Form und Character der elementarischen Homilien	301—312
Antimarcionitische Seite des pseudoclementinischen Systems . . . . .	313—317
Anerkennung des Wahren in Marcions Dualismus in Beziehung auf das A. L. . . . .	317—321
Gegensatz gegen den marcionitischen Dualismus in Beziehung auf die Principien: Verhältniß der Materie zu Gott, Ursprung des Bösen . . . . .	321—325
Positive Seite des Systems . . . . .	325—345
Monothelismus: Gott ist Welterschöpfer. Lehre von der Natur Gottes und dem göttlichen Ebenbild und dem darauf beruhenden ethischen Verhältniß des Menschen zu Gott . . . . .	326—336
Gnostischer Inhalt des Systems: Lehre von den Syzygien: wahre und falsche Prophetie . . . . .	336—345
Das polytheistische Heidenthum die Religion des Irthums und der Sünde . . . . .	345—359
Dämonischer Ursprung des Heidenthums . . . . .	345—351
Das Heidenthum keine sittliche Religion . . . . .	351—359
Widerlegung der Gründe für die Aufrechterhaltung der heidnischen Religion . . . . .	359—361

	Seite
Das monotheistische Judenthum die wahre Religion und als solche mit dem Christenthum identisch . . .	361—365
Identität der Personen: Adam = Christus . . .	262—363
Identität des Inhalts . . . . .	363—365
Unterschied des Judenthums und Christenthums: das Christenthum die reinigende und erweiternde Reform des verfälschten und beschränkten Judenthums .	365—376
Gebrauche und Institutionen zur Sanctionirung und Befestigung des durch das Christenthum erneuerten Verhältnisses des Menschen zu Gott, als Welt schöpfer	371—376
Die Taufe . . . . .	371—372
Die monarchische Verfassung der Kirche . . .	373—374
Das eheliche Leben . . . . .	374—376
Einwirkung des Heidenthums auf das durch das Christenthum reformirte Judenthum: der gemöhnliche Gnosticismus eine heidnische Form des Christenthums oder eine neue Form des Heidenthums	376—386
Der Gnosticismus ist Polytheismus . . . . .	378—383
Der Doletismus dämonisch heidnischer Natur . .	383—386
Begriff und Wesen der Prophetie . . . . .	386—395
Allgemeine Würdigung des gnostischen Standpuncts dieses Systems. . . . .	395—403
Es steht vermittelnd zwischen der Objectivität der Systeme der ersten Form und der Subjectivität des marcionitischen Systems . . . . .	395—400
Ist sich der Aufgabe der Gnosis klarer bewußt . .	400—403
Erkennt auch ein Repräsentant der judaisirenden Form der Gnosis . . . . .	405—412
Schlußbemerkung zu diesem Abschnitt . . . . .	412—414

### Dritter Abschnitt.

Der Kampf der Gnosis mit dem Neuplatonismus und der Kirchenlehre: weitere Entwicklung der Gnosis vermittelt dieses Kampfes . . . . .	415—543
Heidnische und christliche Polemik gegen die Gnosis	415—417
1. Die Polemik der Neuplatoniker gegen die Gnosis . . . . .	417—459

<b>Plotins Polemik gegen die Gnostiker betrifft</b>	
1. die gnostische Lehre von den Principien . . . . .	418—422
2. die gnostische Weltansicht überhaupt . . . . .	422—427
3. die eigenthümlichen Vorstellungen, durch die sie die Gnostiker zu begründen suchten . . . . .	427—430
4. die Ansprüche und sittlichen Grundsätze, mit welchen die Gnostiker im practischen Leben auftraten	439—435
<b>Untersuchung der Frage: auf welche Gegner die Polemik Plotins sich bezieht . . . . .</b>	<b>435—449</b>
<b>Inneres Verhältniß der plotinischen und gnostischen Lehre: Verwandtschaft des plotinischen und valentinianischen Systems . . . . .</b>	<b>449—459</b>
<b>2. Die Polemik der christlichen Kirchenlehrer, des Irenäus, Tertullian und Elements von Alexandrien . . . . .</b>	<b>459—502</b>
<b>Hauptargumente des Irenäus gegen die Valentinianer</b>	<b>460—471</b>
Die übersinnliche und sinnliche Welt verhalten sich nicht wie Urbild und Nachbild zu einander . . . . .	461—462
Das Pleroma kann nicht das Princip der endlichen Welt in sich enthalten . . . . .	462—463
Der Welteschöpfer darf nicht von dem absoluten Gott getrennt werden . . . . .	464—466
Die Gnostiker schreiben Gott menschliche Affectionen zu	466—467
Ihre Anmaßung und ihr Widerspruch in Hinsicht der Erkenntnis des Absoluten . . . . .	467—468
Das valentinianische System ist aus heidnischen Elementen zusammengesetzt . . . . .	468—471
<b>Tertullians Polemik gegen Marcion . . . . .</b>	<b>471—488</b>
Die marcionitische Weltverachtung wird schon durch die heidnische Weltanschauung widerlegt . . . . .	472—473
<b>Widerlegung des marcionitischen Dualismus. Er widerstreitet dem christlichen Bewußtseyn von der Einheit Gottes . . . . .</b>	<b>474—475</b>
Das Unbekanntseyn ist mit dem Begriff Gottes unvereinbar . . . . .	475—478
<b>Die Güte kann nicht in dem Sinn, in welchem Mar-</b>	

	Seite
den sie dem höchsten Gott beilegt, als wesentliche Eigenschaft Gottes gedacht werden . . . . .	478—481
Das Gotteswürdige des Begriffs des Welt schöpfers, dargestellt durch das Verhältniß, in welchem die beiden Begriffe Gerechtigkeit und Güte zu einander stehen	482—484
Widerlegung der marcionitischen Christologie, insbesondere des marcionitischen Doketismus . . . . .	484—487
Wie kann Marcion sich über Christus stellen? . . . . .	487—502
<b>Element von Alexandrien, als Gegner der Gnostiker . . . . .</b>	<b>488—502</b>
Er macht besonders das sittliche Interesse geltend und bestreitet	
1. die gnostische Verkennung der sittlichen Willensfreiheit und des darauf beruhenden Verhältnisses des Menschen zu Gott . . . . .	489—493
2. die gnostische Weltverachtung und Verwerfung der Ehe . . . . .	493—502
<b>Element von Alexandrien als Gnostiker</b>	<b>502—543</b>
Sein Begriff von der Gnosis: die Gnosis das absolute Wissen . . . . .	502—506
Der Gnostiker nicht bloß der Wissende, sondern zugleich der practisch vollendete Weise . . . . .	506—512
Die Christologie des Element . . . . .	512—516
Das Verhältniß seines gnostischen Systems zu den Systemen der Gnostiker . . . . .	516—517
Das Verhältniß, in welches Element das Christenthum zum Judenthum und Heidenthum setzt . . . . .	517—543
Das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum	517—520
Das Verhältniß des mit dem Judenthum identischen Christenthums zum Heidenthum . . . . .	520—543
Die heidnische Philosophie ist durch den Logos von Gott gegeben . . . . .	520—526
Dagegen: sie ist dämonischen Ursprungs, durch Diebe und Räuber gegeben . . . . .	526—531
Angleichung dieser beiden Ansichten . . . . .	531—534
Sein System im Ganzen: das Christenthum die Vereini-	

gung aller vereinigten Strahlen der Wahrheit: gno-	
stischer Standpunct des Elements . . . .	534—540
Rückblick auf diesen Abschnitt . . . .	540—543

### Vierter Abschnitt.

Die alte Gnosis und die neuere Reli-	
gions-Philosophie . . . .	544—740
Uebergang von der alten Gnosis zu der neu-	
ern Religions-Philosophie . . . .	545—556
Der Manichäismus . . . .	545—548
Das augustinische System . . . .	548—549
Die Scholastik des Mittelalters . . . .	549—550
Die Reformation , . . . .	550—552
Der Katholicismus und Protestantismus in ihrem Ver-	
hältniß zur Gnosis . . . .	552—555
Trennung der Theologie und Philosophie seit der Re-	
formation . . . .	555—556
Die neuere Religions-Philosophie . . . .	557—635
1. Die J. Böhme'sche Theosophie . . . .	557—611
Die Dualität der Principien die Grundidee des Systems	558—562
Die Dreieinigkeit . . . .	562—564
Die sieben Quellgeister . . . .	564—567
Die Engel . . . .	567—569
Lucifer, sein Fall und seine Bedeutung in ethischer und	
physischer Beziehung . . . .	569—580
Dualismus und Monismus dieses Systems . . . .	580—582
Aus der Durchdringung der beiden ersten ewigen Prin-	
cipien geht die geschaffene endliche Welt hervor als	
drittes Princip . . . .	582—589
Die drei Welten drei Formen des Verhältnisses der bei-	
den Principien . . . .	589—591
Der Mensch, der Streit der Principien in ihm u. sein Fall	591—596
Die Erlösung: die Jungfrau und Christus . . . .	596—604
Böhme's mystische Theosophie ein höheres göttliches	
Wissen . . . .	604—609
Verhältniß des Christenthums zum Gesetz Moses	610—611

	Seite
<b>2. Die Schelling'sche Naturphilosophie</b>	611—626
Darstellung der Schelling'schen Lehre . . . . .	611—616
Ihr Verhältniß zur Endsis und die Beziehung ihrer speculativen Ideen auf die Religionsgeschichte, auf Heidenthum und Christenthum . . . . .	616—622
Widerspruch gegen den Schelling'schen Dualismus	622—626
 <b>3. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre</b>	 626—668
Ihre Aufgabe und die Subjectivität ihres Standpuncts	626—631
Ihr Verhältniß zum Pantheismus . . . . .	631—633
Das Christenthum eine bestimmte Form des in der Re- ligionsgeschichte sich entwickelnden Abhängigkeitsge- fühls, und als solche die absolute Religion, oder die Religion der Erlösung . . . . .	633—637
Der Begriff des Erlösers: die Unterscheidung des Ur- bildlichen und Geschichtlichen in ihm, und die Auf- fassung des Urbildlichen, als eines nicht schlechtthin Uebernatürllichen, geschieht im Interesse der Religions- Philosophie . . . . .	637—643
Das Urbildliche und Geschichtliche, die Idee und die hi- storische Realität, gehen in der Person des Erlö- sers in keine vollkommene Einheit zusammen	643—656
Der Schleiermacher'sche Antinomismus . . . . .	656—660
Vergleichung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre mit der Kant'schen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft . . . . .	660—668
 <b>4. Die Hegel'sche Religions-Philosophie</b>	 668—735
Der Schleiermacher'sche Standpunct der Subjectivität und der Hegel'sche der Objectivität . . . . .	668—670
Allgemeiner Ueberblick über das Hegel'sche System im Ganzen: seine Verwandtschaft mit den gnostischen Systemen . . . . .	670—675
Die erste Form des absoluten Geistes, oder die absolute ewige Idee Gottes, Gott im Element des reinen Denkens . . . . .	675—677
Die zweite Form, Gott im Element des Bewußtseyns und Vorstellens . . . . .	677—679



Die dritte Form, der Geist in seiner Rückkehr zum absoluten Geist, in seiner Versöhnung . . . . .	679—681
Die Idee des Processes in der Hegel'schen Religionsphilosophie, wie in der alten Gnosis . . . . .	681—682
Nähere Entwicklung der Hauptmomente des Systems	682—700
Der dreieinige Gott in den drei Formen seiner Selbstoffenbarung . . . . .	672—686
1. Das Reich des Vaters . . . . .	682—686
2. Das Reich des Sohnes . . . . .	686—695
Der endliche Geist, oder der Mensch und die Natur als Offenbarung Gottes . . . . .	686—689
Die Religions-Geschichte als integrierender Theil der Hegel'schen Religions-Philosophie . . . . .	689—692
Die Offenbarung Gottes im endlichen Geist, oder die Menschwerdung Gottes . . . . .	692—695
3. Das Reich des Geistes, oder die Idee im Element der Gemeinde . . . . .	695—700
Die Hauptgesichtspuncte zur Beurtheilung des Systems	700—735
1. Die Idee des Processes, die Ansicht der Gegner und ihre Beurtheilung . . . . .	700—706
2. Das Verhältniß der Hegel'schen Religions-Philosophie zum historischen Christenthum: die drei Momente der Hegel'schen Christologie, die Trennung des historischen und ideellen Christus, der historische Christus . . . . .	707—721
Das Verhältniß, in welches die Hegel'sche Religions-Philosophie das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum setzt . . . . .	721—734
Beurtheilung des Hegel'schen Begriffs des Heidenthums, das Heidenthum, oder die Naturreligion, die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns durch das Naturbewußtseyn . . . . .	721—727
Beurtheilung des Hegel'schen Begriffs des Judenthums. Das Judenthum die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns durch das Volks- und Staatsbewußtseyn	726—734
Das Christenthum die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns durch die Geschichte und Person eines Individuums . . . . .	734—735
Schluß des Ganzen . . . . .	735—740

## E i n l e i t u n g.

---

Es gibt kaum einen andern Gegenstand der Kirchengeschichte, welcher vielfacher durchforscht wäre als die merkwürdige Erscheinung, die in den verschiedenen Formen, in welchen sie auf dem Gebiete der ältesten Kirche hervorgetreten ist, und dasselbe nach verschiedenen Richtungen hin in scharfem feindlichem Gegensatz gegen das herrschende Dogma durchschnitten hat, mit dem allgemeinen Namen der Gnosis oder des Gnosticismus bezeichnet wird. Seitdem eine tiefer eindringende und selbstständigere Forschung auf dem weiten Felde der Kirchengeschichte begonnen hat, haben auch Untersuchungen über die Gnostiker, theils über ihre vielverzweigte Familie im Ganzen, theils über einzelne Glieder derselben, niemals mehr geruht, immer aufs neue wurde alles, was Fleiß und Gelehrsamkeit, eine scharfsinnige und geistreiche Combination darbieten konnte, angewandt, um das geheimnißvolle Dunkel, das, wenn auch auf einigen Punkten erhellt, durch sein dämmerndes Licht den Forschungsgeist nur um so mehr reizte, zu durchdringen, und so verschieden auch die Gesichtspuncte waren, von welchen man ausging, das gewonnene Resultat schien doch immer, wenn es auch den Gegenstand nicht erschöpfte, wenigstens ein Beitrag zu seyn, dessen

Werth zur Lösung der Aufgabe im Ganzen nie mehr verloren gehen konnte. Die berühmten Namen eines Massuet, Mosheim, Neander bezeichnen ebensoviele Epochen in der Geschichte der langen Reihe dieser Untersuchungen, bei welchen das leitende Interesse immer dahin zielte, für das Fremdartige und Abnorme, das die ganze Erscheinung zu haben schien, Anknüpfungspuncte zu finden, die ein allgemeineres Verständniß über sie möglich machten, und sie in den gegebenen historischen Zusammenhang der vorchristlichen Geschichte der Religion und Philosophie hineinstellen und aus ihm erklären ließen. In Massuet hatte sich der hergebrachte Abscheu vor dieser Classe von Häretikern, welcher als alte Ueberlieferung aus der Zeit ihrer ersten Bestreiter sich forterbte, wenigstens dahin gemildert, daß man an die Stelle einer verkehrten Richtung des Willens und eines absichtlichen Widerspruchs gegen die christliche Wahrheit, worin den Vätern der alten Kirche die letzte Quelle einer so tiefgehenden Opposition gegen das Christenthum der katholischen Kirche zu liegen schien, eine unselige Verirrung des Verstandes setzte, und die Gnostiker wurden wenigstens als Fanatiker betrachtet, welchen auch andere Zeiten ähnliche Erscheinungen einer wahnsinnigen Schwärmerei zur Seite stellen <sup>1)</sup>).

---

1) Massuet schließt seine Untersuchungen über den Gnostiker Valentin Dissert. praeviae S. XLVI. mit den Worten: *Jam, puto, nullus deinceps, nisi, qui veterum omnium auctoritatis jugum audacius excusserit, Valentinianos iis errorum portentis absolvere cogitabit, quibus insimulantur tum ab Irenaeo, teste omni exceptione majori, tum a ceteris Patribus. Immo stupebit cordatus quisque, eo usque temeritatis prorupisse quosdam recentiores, ut testium coaetaneorum oculatorumque auctoritate elevata, eos excusare vanis argutiolis nitantur, quos illi certis rationibus invictisque testimoniis reos esse probant; et, ne desipiant perdit*

Das ausgezeichnete Verdienst, das sich Massuet, als Herausgeber der fünf Bücher des Irenäus contra haereses (Paris 1710.), um die historische Erklärung der gnostischen Systeme erwarb, bestand in den genauen und gelehrten Nachweisungen, die er in seinen *Dissertationes praeviae in Irenaei libros, Dissert. I. de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus, eorumque actibus, scriptis et doctrina*, über den Zusammenhang der gnostischen Lehren mit dem Platonismus gab. Je weniger aber aus dieser Quelle allein, und zumal nach dem Gebrauch, welchen Massuet von ihr zu machen mußte, die ganze Erscheinung auf eine befriedigende Weise abgeleitet werden konnte, desto größer mußte noch immer das Uebermaas des Excentrischen und Abnormen bleiben, das nur auf Rechnung jenes fanatischen Überwitzes kommen konnte. Der nächste Fortschritt konnte daher nur dadurch geschehen, daß der Gesichtskreis, in welchen man sich zur Auffassung und Beurtheilung der Erscheinungen der Gnosis hineinstellte, so viel möglich erweitert und ausgedehnt wurde, um dem producirenden Vermögen, das sich hier kund that, einen um so größern Spielraum zu lassen, ohne doch in den Gebilden desselben, so viel Eigenes sie auch haben mochten, nur das regellose Spiel einer Kranken, vom Verstande verlassenen, Phantasie suchen zu müs-

---

*homines, immaniter desipuisse SS. Patres, innuere non vereantur. Attendant, quaeso, benigni illi haereticorum interpretes, quot et quanta postremis hisce seculis errorum monstra, stolidaque deliria pepererit in Anglia, Germania, Hollandia, immo paucis abhinc annis in Gallia male sanum Fanaticorum caput; quibus tamen sui non defuerunt assoclae, neque numero pauci, neque ordine et scientia infimi, et jam fidem superare non videbitur, quosdam primorum seculorum homines sic insaniisse, ut enarrant Patres.*

sen. Dieß ist es, was Mosheim <sup>2)</sup> bezweckte, wenn er nicht befriedigt durch die bloße Voraussetzung des Platonismus die eigentliche Quelle der gnostischen Systeme nur in der von ihm so genannten orientalischen Philosophie finden zu können glaubte. Schon der Name sollte sogleich die Forderung ausdrücken, daß man sich auf dem Gebiete dieser Forschungen in eine ganz neue und eigenthümliche Sphäre hineinzuversetzen, und für die Speculationen, die sich hier darstellen, einen ganz andern Maasstab als den gewöhnlichen unserer occidentalischen Vernunft und Phantasie mitzubringen habe. Es ist jedoch bekannt, wie wenig es Mosheim, so viele Mühe er sich gab, ein System des Orientalismus zu construiren, und so vieles ihm unstreitig die genauere Erforschung des innern Zusammenhanges der gnostischen Systeme zu verdanken hat, jemals gelingen wollte, mit der Idee einer orientalischen Philosophie auf festen historischen Grund und Boden zu kommen. So oft auch Mosheim darauf zurückkam, es wiederholte sich immer nur jenes „Tanzgekreise um den Altar eines unbekanntes Gottes, — der ewige in sich kehrende Zirkel der Orientalphilosophie ohne Fuß und Stellung“ wie Herder <sup>3)</sup> mit witzigem nicht ganz unverdient-

2) Die Hauptwerke Mosheim's, die hieher gehören, sind: *Institutiones historiae christianae majores, saeculum primum.* Helmstädt 1739. Versuch einer unpartheilichen und gründlichen Kezergeschichte 2te Aufl. Helmstädt 1748. *De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii.* Helmst. 1758.

3) *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts dritter Theil IV. Morgenländische Philosophie. Sämmtliche Werke. Zur Rel. und Theol. Stuttg. und Tüb. 1827. Th. VI. S. 206. 215.* Nur fragt sich, welches Recht Herder gerade hatte, seinen Spott über Mosheim zu ergießen, und den geistreichen Mann selbst gegen einen Walch herabzusetzen (S. 208). Oder ist denn das Licht so bedeutend, das Herder durch Erklärungen

tem Spotte den Mosheim'schen Orientalismus characterisirte. Jene Idee blieb immer eine unlebendige, der concreten Anschauung ermangelnde Abstraction, wie sich besonders auch darin zeigt, daß sich aus ihr so wenig ein genügender und natürlicher Eintheilungsgrund zur Unterscheidung und Classification der verschiedenen gnostischen Systeme ergeben wollte. Ja selbst von der Massuet'schen Vorstellung einer gnostischen Schwärmerei hatte sich Mosheim noch nicht so losgemacht, daß nicht auch ihm die Gnostiker mitunter wieder wenigstens phantastische, wie mit einem fanatischen Aussaße behaftete Metaphysiker zu seyn schienen <sup>4)</sup>. Demungeachtet war in der Mosheim'schen Idee der orientalischen Philosophie die Ahnung eines großartigen äußern und innern Zusammenhanges der gnostischen Systeme ausgesprochen, deren Wahrheit die folgenden Untersuchungen vollkommen bestätigten. <sup>5)</sup>. Denn

---

wie folgende gab (S. 200.): „Gnosis war eine Sündfluth alter träber Weisheit, die von Baktrien bis Arabien und Aegypten hinabrann, überall bei ihrem langen faulen Stillstande Land und Leim aufgelöst und sich also nach dem Boden jedes Erdstrichs garstig genug gefärbt hatte: da das Leimwasser in christliche Gefäße gefüllt wurde, konnte es überall in Asien und Afrika gleich aussehen? Konnte das Gefäß im Schlamme des Wassers, das noch nicht abgestanden war, etwas ändern? Nun ergibt sich der große Haß der Gnostiker gegen die Judenreligion und Moses“ u. s. w. „Sie hatten andere und höhere Auctorität! — Ihre Gnosis war Weisheitsquell, die älteste durch hundert Propheten hinabgeerbte Religion der Welt“ u. s. w.

4) *Homines puto fuisse non hobetes quidem et prorsus inertes, at nec satis tamen sanos, verbo, Metaphysicos fanatici quadam scabie infectos.* Instit. maj. p. 147.

5) Man vergleiche die theolog. Zeitschrift herausg. von Schleiermacher, de Wetze und Lücke 2tes H. Berl. 1820. die Abhandlung von Lücke S. 132. f.: Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker, bis auf die neuesten Forschun-

welches andere Resultat, als eben dieses, geben die Untersuchungen der gelehrten und scharfsinnigen Forscher, die nach einer langen Zwischenperiode, in welcher man sich nur damit begnügte, mit Walch'schem Fleiß und Verstand die Mosheim'schen Forschungen weiter zu verarbeiten <sup>6)</sup>, oder mit Semler'scher Keckheit neben dem alten Vorurtheil einer wahnwitzigen Schwärmerei zugleich den noch schlimmern Verdacht eines verschmizten Volksbetruges hinzuwerfen <sup>7)</sup>, die Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zurücklenkten, die Untersuchungen von Neander, <sup>8)</sup> Lenz, <sup>9)</sup> Giese-

---

gen darüber von Herrn Dr. Neander und Herrn Prof. Lenz. Die Abhandlung, die ein Bruchstück geblieben ist, beschäftigt sich nur mit Mosheim.

- 6) Ehr. M. F. Walch Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzerien u. s. w. Th. I. 1762. S. 217. f.
- 7) In der Einleitung zu Baumgarten's Untersf. theol. Streitigf. Th. I. 1771. S. 158. „Valentin habe so ein Lehrgebäude ersonnen, das seines geheimen wichtigen Inhalts wegen unter elusfältigen fanatischen Leuten viel Aufsehen machen konnte, ob er gleich selbst ohne Zweifel darüber gelacht habe, daß man so leicht die Wirklichkeit solcher Einfälle geglaubt habe.“ Dagegen fällt Semler auch wieder das Urtheil S. 119.: „In der That kann man sich wohl schwerlich des Urtheils enthalten, daß viele von den sogenannten Kettern dieser Zeit, Gnostiker zumal und Manichäer, ebensolche Theosophen als Böhme, Dupel und dergleichen Verfasser unserer Zeit waren. — Kurz man kann sich an Böhmens Schriften diese gnostische Lehrart, welche Trendius uns meldet, sehr gut vorstellen lernen, die man sonst viel zu gelehrt und ganz unrecht ansieht.“ Wie wahr die Vergleichung mit Böhms Theosophie ist (obgleich in einem andern Sinne, als Semler meinte), wird diese Untersuchung in der Folge zeigen.
- 8) Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818.
- 9) Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina gnostica. Heidelberg 1818.

ler, <sup>10)</sup> Matter <sup>11)</sup> u. a. ? Alles, was jene Periode auszeichnet, die so vielfach erweiterte Länder- und Völkertunde, die Eröffnung so vieler neuen Quellen, durch welche der alte Orient sich immer mehr aufschloß, die nun erst mit so großem Erfolg begonnenen Forschungen über Symbolik und Mythologie der alten Völker, der allgemeine Fortschritt der Wissenschaften überhaupt und der historischen Kritik insbesondere, alle diese Momente mußten von selbst zusammenwirken, auch über diesen Theil der alten Kirchengeschichte ein neues Licht zu verbreiten. Dabei schien nun aber der der neuern Zeit eigene kritische Sinn die der Mosheim'schen Richtung gerade entgegengesetzte vorzuschreiben. Während Mosheim von dem allgemeinen Standpunct aus, welchen er sich construirte, in das Specielle einzudringen suchte, wandte sich Meander, die allgemeinen Fragen vorerst beinahe ganz umgehend, so gleich unmittelbar zu der Erforschung der innern Genesis und Construction der verschiedenen gnostischen Systeme, und wenn man sich auch jener allgemeinen Fragen nicht entschlagen konnte, so war man doch, um nur Mosheim's vage Unbestimmtheit zu vermeiden, weit eher geneigt, sich in einen enger begrenzten, als einen zu weit gezogenen Gesichtskreis hineinzustellen, wie sich bei den beiden zu gleicher Zeit erschienenen Untersuchungen von Meander und Lewald am auffallendsten darin zeigte, daß die eine (die Meander's

---

10) Vorzüglich in der ausführlichen Beurtheilung der beiden zuvor genannten Schriften von Meander und Lewald in der Haller Allgem. Lit. Zeit. 1823. April nr. 104. S. 825. f.

11) *Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne.* Ouvrage couronné par l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres. 2 Bde. Paris 1828. (Aus dem Französischen übersetzt von Ehr. F. Dörner. Heilbronn 1833.)



sche) mit derselben Einseitigkeit nur auf den Platonismus Philo's zurückging, mit welcher die andere (die Lewald'sche) die Wurzel der Gnosis nur in dem zoroastrischen Dualismus nachweisen wollte. Hatten die fortgesetzten Untersuchungen Neanders <sup>12)</sup> die sichtbare Tendenz, die Einseitigkeit des frühern Standpuncts durch die gleichmäßige Zurückführung der Gnosis auf den alexandrinischen Platonismus und den persischen Dualismus, als die beiden vorherrschenden Elemente, immer mehr auszugleichen, so läßt sich dagegen bei andern auch wieder die Neigung wahrnehmen, den Standpunct, der zu nehmen ist, entweder zu sehr zu beschränken, oder zu sehr in's Weite und Unbestimmte auszudehnen. Ich enthalte mich, um nicht dem Folgenden vorzugreifen, hier in eine weitere Kritik des jezigen Standes der Untersuchungen über die Gnostiker einzugehen, was aber auch schon hier als der nach meiner Ansicht lichteste Punct der Neander'schen Aufklärungen über diesen Gegenstand hervorgehoben zu werden verdient, ist die von Neander zuerst gemachte Eintheilung der Gnostiker in eine doppelte Classe judaisirender und antijüdischer Gnostiker. Hiemit war zuerst ein bestimmter Halt punct gegeben, um nicht bloß Licht und Ordnung in die bunte Mannigfaltigkeit der so vielfach durch einander laufenden gnostischen Systeme zu bringen, sondern auch ihren innern Organismus und das Princip desselben tiefer zu durchschauen. So sehr sich aber hierin der historische Scharfblick Neanders bekundete, so wenig darf dabei die Halbheit übersehen und verschwiegen werden, bei welcher gleichwohl Neander stehen blieb. Die einfache Betrachtung, daß dieselbe Unterscheidung und Eintheilung, die Neander in Hinsicht des Verhältnisses des

---

12) Allg. Geschichte der christl. Rel. und Kirche I. Bd. 2te Abth. 1826. S. 627. f.

gnostischen Christenthums zum Judenthum machte, auch in Beziehung auf das Heidenthum gelten müsse, ist die nothwendige Ergänzung des Neander'schen Standpuncts, durch welche aber zugleich die ganze Ansicht von der Gnosis überhaupt wesentlich verändert werden muß <sup>13</sup>). Es ist mit Einem Worte der Gesichtspunct der die drei Religionen Heidenthum Judenthum und Christenthum umfassenden Religionsgeschichte, unter welchen die Gnosis gestellt werden muß, und wenn früher das Eigenthümliche und Auffallende derselben nur durch den Begriff der orientalischen Religionsphilosophie gerechtfertigt werden zu können schien, so behaupte ich, es könne seine letzte Rechtfertigung nur im Begriffe der Religionsphilosophie selbst finden, da es zum Wesen der Religionsphilosophie selbst gehört, immer wieder denselben Weg zu betreten, welchen schon die alte Gnosis betreten hat.

---

13) Ich habe diese Ansicht und die darauf beruhende Classification der gnostischen Systeme zuerst in meiner Inaugural-Dissertation: *De Gnosticorum christianismo ideali* Ldb. 1827. S. 33. f. angedeutet.

---

## Erster Abschnitt.

---

### Begriff und Ursprung der Gnosis.

#### Eintheilung der Gnosis nach ihren verschiedenen Hauptformen, und Bestimmung derselben im Allgemeinen.

Ueberblickt man die bisherigen Untersuchungen über die Gnosis und die verschiedenen gnostischen Systeme, so ist es in der That nicht leicht, sich einen klaren genetischen Begriff von dem Wesen der Gnosis zu bilden. Man hat es an Mosheim und seinen nächsten Nachfolgern getadelt und unbefriedigend gefunden, daß sie das Wesen der Gnosis nicht besser zu characterisiren wußten, als durch die allgemeine und unbestimmte Idee einer orientalischen Philosophie. Es ist uns nun allerdings bei unsrer jezigen Kenntniß des Orients leicht möglich, die verschiedenen orientalischen Religionsysteme, die auf die Gnosis eingewirkt haben, zu unterscheiden, wenn es sich aber um das Wesen der Gnosis im Ganzen, und einen so viel möglich klaren und bestimmten Begriff derselben handelt, so möchte ich wissen, was denn eigentlich in Folge der neuern Untersuchungen zu der Mosheim'schen Bezeichnung und Begriffsbestimmung als das Richtigere und tiefer Begründete hinzugekommen ist, und worin der Vortheil bestehen soll, daß man nun, wie Neander namentlich vorgezogen hat, statt von einer orientalischen Philosophie lieber von einer orientalischen Theosophie spricht? Man ist einstimmig der Meinung, daß die gnostischen Systeme einen vorherrschenden

orientalischen Character an sich tragen, sobald man aber nach einem bestimmteren Merkmal fragt, an welchem derselbe erkannt werden soll, kann nichts angegeben werden, was auf alle gnostischen Systeme so paßt, daß es mit Recht als ein allgemeines und wesentliches Merkmal derselben angesehen werden kann. Soll es die Emanationslehre seyn, worin sich der orientalische Character des Gnosticismus vorzugsweise ausdrückt, so muß sogleich das wichtige Bedenken entstehen, daß gerade derjenige Gnostiker, welchen Neander als den Hauptrepräsentanten einer eigenen Classe der Gnostiker betrachtet, Marcion, die Emanationslehre und die darauf beruhende Neonenlehre aus seinem System völlig ausgeschlossen hat. Ebensonenig kann man den Dualismus der gnostischen Systeme, den Gegensatz eines guten und bösen Principis, für das gemeinsame orientalische Grundelement des Gnosticismus halten, da nicht alle gnostischen Systeme gleich dualistischer Natur sind, und der einfache Gegensatz zwischen Geist und Materie, in welchem allerdings alle gnostischen Systeme zusammenstimmen, nichts wesentlich Orientalisches in sich begreift. Der Doketismus endlich, an welchen hier noch gedacht werden kann, ist ebenfalls nicht allen gnostischen Systemen gemein, und erscheint auch in denjenigen, in welchen er unläugbar anzunehmen ist, mit sehr verschiedenen Modificationen; es stellt sich in ihm nur eine einzelne mehr untergeordnete Seite des Gnosticismus dar, und wenn derselbe auf eine bestimmte Religionslehre des Orients zurückgeführt werden soll, so findet gerade in Ansehung derjenigen, in welcher er seine letzte Wurzel zu haben scheint, der indischen, am meisten Widerspruch über die Frage statt, wie weit ein Einfluß derselben auf die Entstehung und Gestaltung des Gnosticismus anzunehmen seyn möge. Schon hieraus erhellt, wie wenig die genannte allgemeine Bezeichnung geeignet ist, einen richtigen und bestimmten Begriff von dem

Wesen des Gnosticismus zu geben, wir wollen jedoch die Erklärungen, die die neueren Forscher hierüber gegeben haben, noch etwas näher berücksichtigen.

In der genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme hat Neander das größte Gewicht auf Philo gelegt, und ihn der Reihe der Gnostiker als denjenigen vorangestellt, welcher, um die Elemente der Gnosis in der alexandrinischen Religionsphilosophie aufzusuchen, dazu den meisten Stoff gebe. In dieser Beziehung sind es folgende Hauptsätze, auf die sich nach Neander der Zusammenhang zwischen den gnostischen Systemen und der Lehre Philo's zurückführen läßt:

1. In der Unterscheidung, welche Philo zwischen Geist und Buchstaben, oder zwischen gewissen höhern Wahrheiten und der Hülle macht, in welche sie in den Schriften und Religionsanstalten des A. T. eingekleidet sind, liegt der Anfang zu einer Polemik nicht gegen das Judenthum überhaupt, als eine göttliche Stiftung, aber gegen ein Mißverständniß desselben durch eine fleischliche Menge.

2. Philo unterscheidet zwischen einem verborgenen, in sich verschlossenen, unbegreiflichen, über jede Bezeichnung und Abbildung erhabenen Wesen der Gottheit, und dessen Offenbarung als dem ersten Uebergangspunct zur Schöpfung, dem Grund aller Lebensentwicklung, womit die Lehre von den göttlichen Kräften, die aus der Gottheit, als dem Urquell alles Lichts, gleich Strahlen ausgehen, in dem engsten Zusammenhange steht.

3. Auch der Geist des Menschen, welcher selbst Bild und Abdruck des himmlischen und ewigen Offenbarers der verborgenen Gottheit, des ewigen Logos, der höchsten Gottesvernunft ist, hat dieselbe Bestimmung, Gott zu offenbaren, und göttliches Leben in sich aufzunehmen und aus sich zu verbreiten.

4. Es gibt einen doppelten Standpunct der Religions-  
erkenntniß, einen Standpunct der Vollkommenen, welchen  
sich Gott durch sich selbst offenbart, und einen der Unvoll-  
kommenen, deren Gemüther Gott durch die ihn repräsen-  
tierenden Geister oder Engel erzieht und heilt.

5. Wie nach Philo überhaupt die einzelnen Völker und  
Menschen in den heiligen Geschichten nur als Symbole  
und sichtbare Repräsentanten allgemeiner geistiger Formen  
der Menschheit, gewisser ewiger Charactere erscheinen, so  
ist das Volk Israel das Symbol der der Betrachtung des  
Höchsten geweihten Geistes: während die übrigen Völker  
nur höhere Geister, Engel Gottes, zu ihren Vorstehern  
haben, ist das jüdische Volk das Geschlecht, welchem Gott  
unmittelbar vorsteht.

6. Schon bei Philo finden sich aus Veranlassung der  
Theophanien und Engelsencheinungen des A. T. die Keime  
der Ansicht, daß sich Gott und höhere Geister den mensch-  
lichen Sinnen in scheinbar sinnlichen Formen, die kein  
reelles Daseyn haben, anschaulich offenbaren.

So wenig zu läugnen ist, daß alle diese Ideen in den  
Systemen der Gnostiker wiederkehren, und als eine nicht  
unwesentliche Grundlage des Gnosticismus überhaupt an-  
zusehen sind, so wenig darf auf der andern Seite überse-  
hen werden, daß sie sich bei den Gnostikern in einer sehr  
verschiedenen Form finden, und schon deswegen für eine  
umfassendere Erklärung des Wesens des Gnosticismus nicht  
vollkommen genügen können. Welcher große Schritt von  
der, die Anhänglichkeit an den Buchstaben verwerfenden,  
allegorischen Deutung des A. T. bis zu der offenen Po-  
lemik, mit welcher so viele Gnostiker dem Judenthum in  
seinem ganzen Umfange entgegentraten! Welcher große  
Schritt von der Unterscheidung zwischen dem absoluten Gott  
und dem seine Offenbarung vermittelnden Logos zu der  
Idee eines dem höchsten Gott völlig fremden, ihm sogar

feindlich widerstrebenden Demiurgs, welcher nur deswegen mit dem Jüden Gott identificirt wurde, um beide auf die unterste Stufe herabzusetzen! Alles, was uns in den Systemen der Gnostiker und der Religionslehre Philo's zwar sehr verwandte, aber gleichwohl auch wieder sehr verschiedene Erscheinungen erblicken läßt, widerstreitet auch einer hinlänglich befriedigenden Ableitung der einen Erscheinung aus der andern. Es bleibt hier immer noch ein zu weiter Zwischenraum, über welchen wir nicht hinwegkommen können, ein zu auffallendes Mißverhältniß zwischen Ursache und Wirkung, solange wir nur von dem an und für sich beschränkten philonischen Standpunct aus die so weite Sphäre der gnostischen Systeme und Ideen begreifen wollen. Denn gesetzt auch, die Gnosis lasse sich, wie auch von einem andern scharfsinnigen Forscher auf diesem Gebiete behauptet worden ist, vollkommen begreifen, wenn man sie als eine durch das Hinzutreten des Christenthums veranlaßte neue Entwicklung des philonischen Platonismus betrachtet, welcher in Syrien noch durch den persischen Dualismus modificirt worden sey<sup>1)</sup>, so müßte doch vor allem das Wesen des philonischen Platonismus ins Reine gebracht und auf einen allgemeinen Gesichtspunct zurückgeführt seyn, um zu dem wahren genetischen Begriff des aus diesem Platonismus durch eine neue Entwicklung hervorgegangenen Gnosticismus zu gelangen. Neander selbst aber hat mit der Hinweisung auf Philo zugleich die Erinnerung verbunden, man habe bei dieser Untersuchung immer noch darauf Rücksicht zu nehmen, daß der Platonismus in Philo's Geiste das Vorherrschende war, und er die vorgefundenen Lehren jüdischer Theologie oft nur als Allegorien platonischer Ideen behandelte, während dagegen

---

1) S. Gieseler in den theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830.  
2. H. S. 378.

bei den Gnostikern orientalische Theosophie das Vorherrschende war, und sie durch diese die platonische Philosophie aufhellen und ihr Mangelhaftes ergänzen, einen höhern Schwung ihr mittheilen wollten, indem sie behaupteten, daß Philo in die Tiefen der Geisterwelt nicht eingedrungen sey. Somit wäre es nur wieder der allgemeine und unbestimmte Begriff der orientalischen Theosophie, auf welchen wir zurückgewiesen werden, um durch ihn zu ergänzen, was uns das bei Philo aufgesuchte Erklärungsprincip an Vollständigkeit noch vermiffen läßt. Eben diese orientalische Theosophie ist es, welche Neander in der neuen in der Kirchengeschichte (I, 2. S. 627. f.) gegebenen, in mancher Beziehung umfassendern Darstellung der Gnosis und der gnostischen Systeme in demselben Verhältniß voranstellt, in welchem nun Philo wieder in den Hintergrund zurücktritt. Wir werden an die merkwürdige gährungsvolle Zeit erinnert, aus welcher die gnostischen Systeme hervorgingen, an den lebendigen ungewöhnlichen Ideenverkehr, der zwischen den Völkern des Ostens und Westens stattfand, an die Sehnsucht, mit welcher der durch die hellenische Mythologie, wie durch die Ergebnisse der philosophischen Systeme unter den Hellenen, unbefriedigte Geist alle diese verschiedenen Religions-Elemente mit einander vermischt, und aus denselben die Bruchstücke einer verlorenen Wahrheit wieder zusammenzusetzen gesucht habe. Es lassen sich daher in den gnostischen Systemen mit einander verschmolzene Elemente altorientalischer (besonders persischer, aber auch wohl ostindischer) Religionsysteme, jüdischer Theologie, platonischer Philosophie auffinden, gleichwohl aber sey es ein eigenthümliches beseelendes Princip, welches die meisten dieser Zusammensetzungen belebe. Nicht nur habe ihnen die Zeit, aus welcher sie hervorgegangen, ein ganz eigenthümliches Gepräge mitgetheilt, den Grundton einer unbefriedigten Sehnsucht, der sie erfülle, sondern



es habe auch diesen Grundton die das eigenthümliche Wesen des Christenthums bildende Idee der Erlösung umgestimmt. Was sich uns aus dieser Schilderung des Characters der gnostischen Systeme ergibt, ist der Begriff eines religiösen mit christlichen Ideen in Verbindung gesetzten Synkretismus. Darüber geht auch die von Matter gegebene Charakteristik nicht hinaus. Die Gnostiker haben zwar, führt Matter aus, bei ihrem Uebertritt zur christlichen Religion den aufrichtigen Vorsatz gehabt, ihrem früheren Glauben zu entsagen, aber durch den Synkretismus, so zu sagen, gemodelt, und beherrscht durch Gewohnheiten des Geistes und Herzens, die stärker waren, als ihre neue Ueberzeugung, haben sie, anfangs ohne daran zu denken, bald mit einigem Rückhalt, und endlich mit allem Eifer, das Alte und das Neue, Religion und Philosophie, öffentliche Kirchenlehre und geheime Ueberlieferungen vermischt. Die Gnosis sey nichts anders als der Versuch, alle die kosmologischen und theosophischen Speculationen in das Christenthum einzuführen, welche den ansehnlichsten Theil der alten Religionen des Orients gebildet haben, und von den Neuplatonikern auch im Occident angenommen worden seyen, deswegen sey sie aber doch nicht bloß eine Copie, eine Art von Mosaik gewesen, denn das hieße den menschlichen Geist sehr wenig kennen, wenn man seine Arbeiten mit dem eines gemeinen Mechanismus vergleichen wollte, und die Gnosis könne man nicht unrichtiger beurtheilen, als wenn man sie, wie nur zu lange geschehen sey, aus diesem Gesichtspunct betrachte. Der Gnosticismus sey vielleicht das originellste unter allen Systemen, welche das Alterthum hervorgebracht habe, wenigstens sey er das reichste von allen. Was eigentlich seinen Geist ausmache, d. h. das Vorherrschende in seinen Ideen, unterscheide sich von jeder andern Lehre gerade deswegen, weil er einem ganz eigenthümlichen Bedürfnisse seine Entstehung verdanke. Er

verdankte sie nemlich einem ungezügelterm Streben des Geistes, endlich einmal die Schranken der sinnlichen Welt zu durchbrechen. Der alte Mysticismus Asiens habe ohne Zweifel eine ganz analoge Richtung gehabt, allein er habe nur Mythologie in's Daseyn gerufen. Die Gnosis dagegen, indem sie höchstens einige Ideen aufgerommen, welche die Hauptgrundlage der alten Mythologien bildeten, habe zugleich alle ihre Formen und alle ihre Traditionen verworfen. Indem sie einerseits alles Antiphilosophische der Mythologie und andererseits alles Antidogmatische der Philosophie vermieden, habe sie einige der stärksten Glaubenslehren des Christenthums genommen, und in fünf bis sechs Hauptartikeln ein System oder vielmehr Systeme geschaffen, welche über das Ganze dessen, was der menschliche Geist zu umfassen vermag, sich verbreitend, eine Reihe von Dogmen darbieten, deren Verkettung im höchsten Grade merkwürdig sey <sup>15)</sup>. — Orientalische Theosophie, Synkretismus, ungezügelterm Streben des Geistes, diese und ähnliche Bezeichnungen des Wesens der Gnosis sind offenbar sehr allgemeine und schwankende Merkmale, die uns noch keinen klaren und befriedigenden Begriff geben können, und zum Theil mit Bestimmungen in Verbindung gesetzt sind, die nicht einmal unter sich recht zusammenzustimmen scheinen. Ist die Gnosis nur eine Mischung der kosmologischen und theosophischen Speculationen der alten Religionen des Orients, wie kann sie zugleich das originellste aller Systeme des Alterthums genannt werden, und wenn diese Origin-

---

15) Hist. crit. du Gnost. T. I. p. 12. f. Vgl. T. II. p. 191. *Nous ne saurions trop le répéter, les gnostiques ne sont ni des theologiens, ni des moralistes, ni des philosophes, leur ambition est plus élevée: ils sont theosophes dans le sens le plus exclusif, que l'on puisse donner à cette expression.*

nalität in das ungezügelte Streben des Geistes gesetzt wird, die Schranken der sinnlichen Welt zu durchbrechen, kann dieselbe Originalität nicht auch schon den alten Religionen des Orients selbst, aus welchen die Gnosis ihren Inhalt genommen haben soll, zugeschrieben werden? Welchen Begriff sollen wir uns von dem Wesen der Gnosis bilden, wenn sie zwar auf der einen Seite die größte Verwandtschaft mit dem alten mythischen Mysticismus Asiens gehabt, auf der andern aber alle Formen und Traditionen desselben verworfen haben soll? Außerdem muß aber auch hier wieder daran erinnert werden, daß alle diese Bestimmungen gerade auf eines der merkwürdigern gnostischen Systeme, entweder gar nicht, oder doch wenigstens nur sehr unvollkommen passen. Das marcionitische System setzte sich in ein so negatives Verhältniß zu allem Vorchristlichen, daß es ebendeshwegen auch weder die orientalische Theosophie noch den syntretistischen Character mit den übrigen gnostischen Systemen theilt, und von dem ungezügelten Streben, die Schranken der sinnlichen Welt zu durchbrechen, in jedem Falle weit freier geblieben ist. Bestimmungen aber, die uns das Wesen des Gnosticismus überhaupt klar machen sollen, müssen alle Hauptsysteme desselben umfassen, und je eigenthümlicher und merkwürdiger eines derselben ist, desto weniger darf gerade ein solches für die Bestimmung des allgemeinen Begriffs unbeachtet bleiben.

Unter allen Eigenthümlichkeiten, die sich uns an der Gnosis darstellen, tritt wohl keine andere klarer hervor, und keine andere sehen wir schon bei dem ersten Blick tiefer in das Wesen derselben eingreifen, als die Beziehung, die sie auf die Religion hat. Die Religion ist das eigentliche Object, mit welchem sie es zu thun hat; aber zunächst nicht die Religion ihrer abstracten Idee nach, sondern in den concreten Gestalten und den positiven For-

men, in welchen sie sich zur Zeit der Erscheinung des Christenthums historisch objectivirt hatte. Das Heidenthum, Judenthum und Christenthum sind die integrirenden Elemente, die den materiellen Inhalt der Gnosis in allen ihren Hauptformen ausmachen, und so negativ und schroff auch das Verhältniß seyn mag, in das sich einzelne gnostische Systeme zu der einen oder andern Religionsform setzen, die Aufgabe, um die es sich handelt, ist doch immer, das Verhältniß, in welchem die genannten drei Religionsformen ihrem Character und innern Werth nach zu einander stehen, zu bestimmen, um auf diesem Wege erst, durch eine kritisch vergleichende Betrachtung, zu dem wahren Begriff der Religion zu gelangen. Wenn daher, wie so oft geschieht, das Wesen der Gnosis in die philosophische oder theologische Speculation gesetzt wird, so ist diese Bestimmung sogleich dahin zu berichtigen, daß nicht das Speculative an und für sich, in der Weise, wie sich die Philosophie mit demselben beschäftigt, als Gegenstand der Gnosis angesehen werden darf, sondern nur sofern es durch den Inhalt der positiven Religionen, an welche sie sich hält, gegeben ist. Von diesem Gesichtspunct aus läßt sich auch leicht die Richtigkeit der schon bei den Alten sich findenden und nach ihrem Vorgange auch von den Neuern vielfach wiederholten Behauptung beurtheilen, die eigentliche Aufgabe, deren Lösung die Gnosis versucht habe, sey die Frage über den Ursprung des Bösen gewesen <sup>16)</sup>.

---

16) Tertullian De praesert. haeret. c. 7.: *Quaedam materias apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur: unde malum et quare?* Adv. Marc. l. 2.: (Marcion) *linguens (quod et nunc multi et maxime haeretici) circa mali quaestionem: unde malum?* Eusebius H. E. V, 27: *Πολυθρήλητον παρά τοῖς αἰρεσιώταις ἕτημα τὸ πόθεν ἢ κακία*; Epiphanius sagt Haer. XXIV. 6. von der Secte des Basilides: *Ἐοχε δὲ ἡ ἀρχὴ τῆς κα-*  
2..

Es ist wahr, der Inhalt der gnostischen Systeme läßt sich größtentheils auf jene Frage zurückführen. Da die Gnostiker das Böse nicht bloß im moralischen, sondern ganz besonders im metaphysischen Sinne nahmen, so daß das Böse das Endliche, das vom Absoluten Verschiedene und Getrennte ist, so schließt jene Frage nichts anders in sich, als das große Problem, wie das Endliche aus dem Absoluten, die Welt aus Gott hervorgeht, und da der Abfall vom Absoluten nicht ohne eine einstige Rückkehr und Wiederaufnahme in das ursprüngliche Princip des Seyns gedacht werden kann, so umfaßt jene Eine Frage die beiden Seiten der Sphäre, innerhalb welcher sich alle gnostischen Systeme, einen größern oder kleinern Kreis beschreibend, bewegen. Wäre es aber vorzugsweise nur diese Frage, deren versuchte Lösung die gnostischen Systeme hervorgeufen hätte, so würde sich der Character, welchen sie an sich tragen, nicht befriedigend erklären lassen. Sie müßten, wie die Frage selbst, mit welcher sie sich beschäftigen, eine rein philosophische ist, weit mehr in der Gestalt philosophischer Systeme erscheinen, und man könnte daher nicht recht begreifen, warum sie sich für jenen Zweck in ein so genaues Verhältniß zu den positiven historisch gegebenen Religionen gesetzt haben. Eine Auctorität für die Beantwortung einer solchen Frage können diese doch nur in dem Falle seyn, wenn sie von einem allgemeineren Gesichtspunct aus als die nothwendige Vermittlung dessen betrachtet werden, was in der Philosophie und Religion als Wahrheit erkannt werden soll.

---

*ἢς προέσσως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λῆγαν, πόθεν εἶ κακόν; πᾶς δὲ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ πραγματείας διεκδήσεται, ὁποῖός ἐστιν. Ἐμπορος γοῦν οὗτος κακῶν ὁ τοῦ κακοῦ ἐργύτης, καὶ οὐχὶ ἀγαθῶν, ὡς καὶ ἡ γραφή εἶπεν· ὅτι ζητούντας κακὰ, καταλήψεται κακὰ. (Eccles. 7, 1.)*

Wenn nun nach dem so eben Bemerkten die drei Religionsformen, die in der Zeit, in welcher der Gnosticismus hervortrat, in gegenseitige Berührung kamen, die Elemente sind, die die gegebene Grundlage und den materiellen Inhalt der Gnosis ausmachen, so daß wir sie in diesem Sinne aus dem Gesichtspuncte der Religionsgeschichte zu betrachten haben, so ist dieß nur die eine Seite ihres Wesens, mit welcher sogleich eine andere wesentlich zu ihr gehörende verbunden werden muß. Religionsgeschichte ist nemlich die Gnosis nur sofern sie zugleich Religionsphilosophie ist, und die eigenthümliche Art und Weise, wie sich diese beiden Elemente und Richtungen, das Historische und Philosophische, gegenseitig durchdrungen und zu Einem Ganzen verbunden haben, gibt uns auch den eigentlichen Begriff ihres Wesens. Jedes gnostische System enthält heidnische, jüdische und christliche Elemente, aber sie erscheinen uns zugleich in jedem derselben in ein eigenthümliches Verhältniß zu einander gesetzt, so daß durch die Stellung, die ihnen in der Ordnung des Ganzen gegeben ist, der Character der Religionsform, welcher sie angehören, bestimmt wird. Ueber die bloß historische Betrachtung stellt sich die philosophische, reflectirnde, die in den historisch gegebenen Religionen zusammengehörige Theile eines organischen Ganzen erblickt, in welchem eine und dieselbe lebendige Idee in ihrer concreten Gestalt durch eine Reihe von Formen und Stufen der Entwicklung sich fortbewegt. Alle Religionen sind in der Idee der Religion Eins, sie verhalten sich zu ihr, wie sich die Erscheinung und Form zum Wesen, das Concrete zum Abstracten, das Vermittelnde zum Unmittelbaren verhält: die ganze Religionsgeschichte ist nichts anders, als der lebendige, sich selbst entfaltende und fortbewegende, und eben dadurch sich selbst realisirende Begriff der Religion, oder das religiöse Wissen wird erst dadurch ein ab-

solutes, ein Wissen um die absolute Religion, daß es sich auch seiner Vermittlung bewußt ist. Dieß ist der Gesichtspunct, aus welchem die Gnosis die historisch gegebenen Religionen in ihrem Verhältniß zu einander betrachtet, aber es fällt ihr zugleich die Idee der Religion mit demjenigen, was sie zu ihrem wesentlichen und nothwendigen Inhalt hat, mit der Idee der Gottheit, in Eine Einheit zusammen. Daher ist ihr die Religionsgeschichte nicht bloß die Geschichte der göttlichen Offenbarungen, sondern diese Offenbarungen sind zugleich der Entwicklungsproceß, in welchem das ewige Wesen der Gottheit selbst aus sich herausgeht, sich in einer endlichen Welt manifestirt und sich mit sich selbst entzweit, um durch diese Manifestation und Selbstentzweiung zur ewigen Einheit mit sich selbst zurückzukehren. Hieraus ist der strenge Gegensatz zu erklären, der sich in allen gnostischen Systemen zwischen dem absoluten und dem sich selbst offenbarenden Gott findet. Je reicher die Lebensentfaltung ist, in welcher die Gottheit sich manifestirt, je mannigfaltiger die Reihe der göttlichen Kräfte, in welche das ewig Eine auseinandergeht, desto größer ist auch das Bestreben, die Idee des Absoluten in ihrer reinen Abstrachtheit festzuhalten, und die Gnostiker können nicht Ausdrücke genug finden, um das in sich verschlossene und verborgene, das namenlose und unnennbare, das über jede Vorstellung und Beschreibung schlechthin erhabene Wesen der Gottheit zu bezeichnen. Soll aber die Gottheit aus sich selbst herauszugehen bestimmt werden, so muß auch eine sie bestimmende Ursache gedacht werden können. Diese Ursache ist die Materie, und der Gegensatz zwischen Geist und Materie ist es daher, wodurch die göttliche Selbstoffenbarung in ihren verschiedenen Momenten bedingt und bestimmt ist. Die ganze göttliche Offenbarung und Weltentwicklung wird zu einem Kampfe zweier entgegengesetzter Principien, in welchem es die höchste Aufgabe

der Gottheit oder des absoluten Geistes ist, den durch die Materie gesetzten Gegensatz zu überwinden und aufzuheben. Die Materie kann zwar in einem verschiedenen Verhältniß zu Gott stehen, sie wird entweder außer Gott als ein ihm gleich ewiges Princip gedacht, oder in das göttliche Wesen selbst gesetzt, oder sie ist nichts wirklich Substantielles, sondern nur das Princip des Negativen, das sobald die Gottheit sich offenbart, und der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen entsteht, von der endlichen Welt, in welcher die Gottheit sich offenbart, als das die Vollkommenheit des göttlichen Wesens beschränkende und begrenzende nicht getrennt werden kann. Aber auch selbst in diesem Falle, wenn der Begriff der Materie nur auf dieses Minimum reducirt ist, bleibt der Gegensatz zwischen Geist und Materie an sich völlig derselbe. Wie Gott, wenn die Materie als selbstständiges Princip ihm gegenübergedacht wird, sich nur in einem Kampfe offenbaren kann, durch welchen sein absolutes Wesen beschränkt und der Endlichkeit unterworfen wird, so bleibt, wenn auch die Materie nicht als selbstständiges Princip Gott gegenübersteht, in Gott doch immer der nicht weiter erklärbare Hang, aus sich herauszugehen, und sich in einer Welt zu offenbaren, in welcher die Vollkommenheit des göttlichen Wesens sich nur als eine beschränkte und endliche darstellen kann. Dieselbe höhere Nothwendigkeit, die die Materie Gott gegenüberstellt, waltet auch darin, daß er dem innern Drange seines Wesens nicht widerstehen kann, sich in einer Welt zu offenbaren, die nur eine materielle seyn kann. Hat aber auf diese Weise in der Schöpfung der Welt die Materie, wie sie auch gedacht werden mag, gleichsam Gewalt über Gott, als ein die Absolutheit des göttlichen Wesens negirendes Princip, so ist dieß doch immer nur eine Negation, die selbst wieder negirt und aufgehoben werden muß, und dem Moment der Weltschö-



pfung, durch welche Gott sich selbst endlich macht, steht gegenüber das Moment der Erlösung und der Rückkehr des Endlichen zu Gott. Der in die Materie dahin gegebene und von ihr gefangen genommene Geist muß aus ihrer Gewalt wieder befreit und erlöst werden, die göttliche Selbstoffenbarung kehrt dahin wieder zurück, wovon sie ausgegangen ist, darum ist aber doch das Ende dem Anfang nicht vollkommen gleich, sondern, indem der Geist sich der ihn behältigenden Macht der Materie wieder erwehrt, sich aus ihr in sich selbst gesammelt und zurückgezogen hat, ist er nun erst seiner Unabhängigkeit von der Materie, seiner absoluten Macht, sich wahrhaft bewusst. Selbst wenn die Materie wieder als selbstständiges Princip dem Geiste gegenübersteht, beide Principien ihren alten Stand wieder einnehmen (die gnostische ἀποκατάστασις), ist es nicht mehr dasselbe Verhältniß, sondern das Resultat des Kampfes ist eben das durch ihn gewonnene Bewußtseyn ihres wahren Verhältnisses. Dieß sind die Hauptmomente der Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens und der Weltentwicklung, durch welche sich alle gnostische Systeme bei aller ihrer Variation hindurchbewegen.

So betrachtet erscheint die Gnosis erst in der hohen Bedeutung, die beinahe immer in ihr anerkannt werden mußte, wenn man auch keinen klaren Begriff ihres eigenthümlichen Wesens sich bilden konnte. Es ist der merkwürdige Versuch, Natur und Geschichte, den ganzen Weltlauf mit allem, was er in sich begreift, als die Reihe der Momente, in welchen der absolute Geist sich selbst objectivirt und mit sich selbst vermittelt, aufzufassen, um so merkwürdiger, da die Gnosis in diesem Sinne in der ganzen Geschichte der philosophischen und theologischen Speculation nichts Verwandteres und Analogeres hat, als die neueste Religionsphilosophie.

In Ansehung der beiden Elemente, die wir als das

historische und philosophische, oder als Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, im Wesen des Gnosticismus unterschieden haben, kommen hier zunächst die beiden Fragen in Betracht:

1. Welche Bestandtheile des materiellen Inhalts der gnostischen Systeme lassen sich auf die einzelnen Religionsformen zurückführen, die die religionsgeschichtliche Seite des Gnosticismus ausmachen?

2. Welchen Character trägt die über die historischen Elemente sich stellende, und sie in ein bestimmtes Verhältniß zu einander setzende Religionsphilosophie an sich?

Bei der Beantwortung der ersten Frage stellen sich uns sogleich die drei Principien dar, die neben dem höchsten absoluten Princip, der Gottheit, allen gnostischen Systemen gemein sind, die Materie, der Demiurg und Christus, und von selbst fällt dabei in die Augen, in welchem Verhältniß diese drei Principien zu den drei Religionen stehen, von welchen hier die Rede ist. Wie die christliche durch Christus, die jüdische durch den Demiurg repräsentirt ist, so kann der heidnischen nur die Materie übrig bleiben. Es entspricht dieß vollkommen der Stufenfolge, welche zwischen diesen drei Religionen angenommen wird. Wie die christliche über der jüdischen steht, so wird der jüdischen durchaus ein gewisser Vorzug vor der heidnischen zuerkannt. Nach dieser Ansicht wird daher auch die bekannte Classification, nach welcher die Gnostiker analog der trichotomischen Eintheilung des menschlichen Wesens in *πνεῦμα*, *ψυχή*, *σὰρξ*, drei Menschenklassen unterscheiden, die der *πνευματικοί*, *ψυχικοί*, und *ὕλικοί*, oder *χοϊκοί*, auf die Anhänger der drei Religionen übergetragen. In diesem Sinne erklärten z. B. Valentin und Marcion die Juden für das Reich des Demiurg, die Heiden für das Reich der *ὕλη*, oder des Satan, die Christen als *πνευματικούς* für das Volk des höchsten Gottes. Wie die heidnische

Religion auf der untersten Stufe steht, so bildet die Materie den äußersten Gegensatz gegen die Gottheit. Ja der Begriff der Materie selbst gehört im Grunde ganz der heidnischen Religion an, und stammt ursprünglich nur aus ihr. Da der heidnischen Religion die Idee eines durch das Nachwort seines Willens schaffenden Gottes völlig fremd blieb, da sie alle Dinge aus einem uranfänglichen von blinden Kräften regellos bewegten Chaos hervorgehen ließ, da ihre meisten Gottheiten nur Personificationen der materiellen Elemente und Kräfte der Natur, oder der das menschliche Leben beherrschenden sinnlichen Triebe sind, da überdies auch die in den gnostischen Systemen mit der Idee der Materie so eng zusammenhängende Idee des Satan, als des Fürsten der Finsterniß und des Beherrschers der Materie, ebenfalls der heidnischen Religion angehört, sofern ja der zoroastriische Dualismus nur eine ihrer verschiedenen Formen ist; so kann es nicht unpassend gefunden werden, die Materie als das die heidnische Religion in den gnostischen Systemen repräsentirende Princip anzuziehen. Es versteht sich hiebei von selbst, daß bei einer solchen Betrachtungsweise, bei welcher es nur um die am meisten hervortretenden charakteristischen Begriffe zu thun ist, und ohne Rücksicht auf die vermittelnden Uebergänge nur die Extreme ins Auge gefaßt werden können, immer eine gewisse Einseitigkeit stattfinden muß. Nur in diesem Sinne kann daher die Materie, der äußerste Begriff, von welchem die heidnische Religion ausgeht, als der sie bezeichnende, ihr vorzugsweise angehörende Grundbegriff betrachtet werden. Wie die Heiden die unterste Stelle einnehmen, so kommt die höchste den Christen zu, und das Christenthum steht daher auf derjenigen Stufe des religiösen Entwicklungsganges der Menschheit, auf welcher die Idee einer Erlösung, die in der Reinigung und Befreiung von allem Materiellen besteht, nicht bloß zum Bewußtseyn ge-

bracht, sondern auch realisirt wird. Daher ist das Christenthum nach der allgemeinen Ansicht der Gnostiker, so frei und willkürlich sie auch in der Bestimmung seines wahren Inhalts verfahren mochten, die Religion der absoluten Wahrheit und Erkenntniß, der Rückkehr aus der Welt des Gegensatzes und der Entzweiung in die Einheit mit Gott. Diese hohe Würde und Bedeutung mußte dem Christenthum zugeschrieben werden, wenn es auf die untergeordneten Stufen, auf welchen die noch so unvollkommenen, beschränkten und einseitigen Religionen, die heidnische und jüdische, stehen, in höherer Ordnung als die vollkommnere und vollendende Religion, als die Religion der Pneumatischen, folgen sollte. Alles demnach, was die gnostischen Systeme über die Idee der Erlösung enthalten, alle Lehren, die sich darauf beziehen, alle Gebräuche und Institutionen, die die Gnostiker für den Zweck, der durch die Idee der Erlösung realisirt werden soll, unter sich eingeführt haben, alles dieß ist entweder geradezu aus dem Christenthum entlehnt, oder dem Christenthum nachgebildet, und dient in jedem Falle zum Beweis, welchen Einfluß das Christenthum auf den Gnosticismus gehabt, und welchen wesentlichen Beitrag es zu dem materiellen Inhalt desselben in seinen verschiedensten Formen gegeben hat. Zwischen dem Heidenthum und Christenthum steht das vermittelnde Judenthum. Dieselbe Stelle nimmt in der Reihe der gnostischen Principien der gnostische Demiurg ein, welcher, da ihn die Gnostiker allgemein für den Junggott erklären, ebendarnit deutlich genug das aus der jüdischen Religion genommene Element der Gnosis und überhaupt die Stelle, die sie derselben in dem ganzen Zusammenhang des Systems anweist, bezeichnet. Die verschiedenen Prädicate, die die Gnostiker dem Demiurg beilegen, wenn sie ihn, wie es die Doppelnatur eines solchen Wesens mit sich bringt, bald mit helleren bald mit dunkleren Far-

ben mahlen, sind ebensoviele Urtheile über den innern Werth des Judenthums und seiner religiösen Geseze und Institutionen. Die Hauptidee aber, die alle Gnostiker, bei allen noch so nachtheiligen Schilderungen, die sie von dem Wesen des Demiurg geben, und bei allen noch so geringfügigen Vorstellungen, die sie ebendeshwegen vom Judenthum selbst haben, als die erst durch das Judenthum zum religiösen Bewußtseyn gebrachte anerkennen müssen, bleibt immer die Idee des Einen Weltsehers und Weltregenten. Wie die heidnische Religion sich nie eigentlich über den Begriff der Materie erhob, wie alle ihre Göttergestalten, die sie aus ihrem trüben, düstern, in wilder Verwirrung gährenden Chaos auftauchen läßt, doch immer wieder in dasselbe zurückfallen, und keine von ihm unabhängige Existenz und Consistenz gewinnen können, wie aber gleichwohl der Begriff der Materie selbst, als eines von der Gottheit verschiedenen, ihr als dem geistigen Princip gegenüberstehenden selbstständigen Princip für die Gnostiker eine Wahrheit hatte, in welcher sie den auch der heidnischen Religion zukommenden innern religiösen Werth nicht verkennen konnten, wie ferner das Christenthum durch die ihm eigenthümliche Idee der Erlösung in den gnostischen Systemen eine Stelle behauptet, die von der innern Macht seiner religiösen Wahrheit das sprechendste Zeugniß gibt; so machte auch das Judenthum durch die in ihm zuerst zum Bewußtseyn gekommene und ausgesprochene Idee eines über der Materie stehenden, und nach bestimmten Ideen und Zwecken wirkenden Weltsehers einen Anspruch auf Anerkennung, welchen kein noch so antijüdischer Gnostiker ihm absprechen konnte und wollte. So kommt jeder dieser drei Religionen in dem religiösen Entwicklungsproceß, welchen die Menschheit auf dem ihr von der Religionsgeschichte vorgezeichneten Wege zu durchlaufen hatte, eine eigene Stelle zu, und die drei Principien, die die Stufe und Sphäre jeder Re-

ligion bezeichnen, sind die wesentlichen und nothwendigen Momente, durch die sich der Begriff der Religion, um zu seiner wahren Bedeutung und allseitigen Bestimmtheit zu gelangen, so fortbewegt, daß das vorangehende Moment die nothwendige Voraussetzung des folgenden ist, aber ebendeshwegen auch die untergeordneten Momente ihre immanente Wahrheit haben müssen.

Die drei Principien, die wir auf diese Weise auf die drei Religionen, welchen sie angehören, zurückgeführt haben, haben zunächst die gegenseitige Beziehung noch nicht, in welcher sie uns in den gnostischen Systemen erscheinen. Sie erhalten diese erst durch die zu diesen religionsgeschichtlichen Elementen hinzukommende Religionsphilosophie. Welchen Character hat aber diese Philosophie selbst, wenn wir sie näher betrachten? Es zeigt sich uns bald, daß, so untergeordnet die Stelle ist, welche der heidnischen Religion in der ihr zugewiesenen Materie zukommt, so bedeutend der Antheil ist, welchen sie an der, jene Elemente verbindenden und mit ihrem Geiste durchdringenden Philosophie hat. Diese geht von derselben Ansicht aus, die auch der heidnischen Religion in ihren verschiedenen Hauptformen, wenn auch mit verschiedenen Modificationen, doch im Allgemeinen immer auf dieselbe Weise zu Grunde liegt. Gott und Welt werden durch die Momente eines Processes vermittelt gedacht, der mehr oder minder den Character eines durch physische Geseze bedingten Naturprocesses an sich trägt. Der Hauptunterschied besteht darin, daß jener Proceß entweder von oben nach unten, oder von unten nach oben, entweder vom Vollkommenen zum minder Vollkommenen, oder vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortgeht. Die eine Richtung kann man im Allgemeinen Emanation, die andere Evolution nennen. Die letztere setzt als Erstes und Ursprüngliches ein Unvollkommenes, das zwar alle Elemente einer höhern Entwicklung

in sich schließt, aber nur die unterste Grundlage für das höhere geistige Leben ist, das sich erst durch eine Reihe von Gestaltungen, in welchen das materielle Princip mit dem geistigen in fortgehendem Kampfe begriffen ist, entwickeln kann. Es ist dieß der Standpunct der griechischen Religion, die ebendeshwegen an die Stelle einer Kosmogonie eine Theogonie setzt, und erst auf der höchsten Stufe den freien, seiner selbst sich bewußten Geist über die materielle Welt sich aufschwingen läßt. Die von dem Emanationsbegriff ausgehende Ansicht ist den orientalischen Religionsystemen eigen, die als erstes Princip den reinen selbstständigen Geist setzen, und die materielle Welt erst dadurch entstehen lassen, daß der Geist durch eine Reihe von Potenzen und Wesen, welche gleich Lichtstrahlen von ihm ausgehen, aber je mehr sie sich von ihm als dem Urlicht entfernen, an innerer Kraft verlieren, und der verdunkelnden Macht eines finstern Principis in sich Raum geben, mit der Materie in Verbindung kommt. Der Name Emanation bezeichnet allerdings diese Ansicht nur unvollkommen und einseitig, da sie sehr verschiedene Modifikationen in sich begreift, und vor allem den Kosmogonien der indischen Religionsystemen nicht mit demselben Rechte die Emanations-Idee beigelegt werden kann, wie der zoroastrischen Lehre von Ormuzd und den Lichtwesen, in welchen er sich offenbart, immer aber werden wir als das Wesentlichste und Allgemeinste, das hier in Betracht kommt, dieß ansehen dürfen, daß die Vermittlung zwischen Geist und Materie, den beiden entgegengesetzten Principien, auf irgend eine Weise vom Geiste aus geschieht. Der ewige absolute Geist objectivirt und individualisirt sich, er läßt einen Theil seines Wesens von sich ausgehen, und in die Gewalt der Materie kommen. Daher gehört auch die Vorstellung, nach welcher höhere Geister, die Seelen der Menschen, in Folge eines Falles aus der höhern Region, der

Geisterwelt, in die sinnliche Welt hinabgekommen, und in den materiellen Körper nur wie in einen Kerker eingeschlossen worden sind, in welchem sie unter ihrer Würde seufzen und sich nach Befreiung sehnen, die pythagoreisch-platonische, die der idealen Welt die reale entgegensetzt, und diese nur als den matten lichtlosen Reflex von jener betrachtet, unter eben diesen Gesichtspunct, wie sie ja selbst deutlich genug ihre Verwandtschaft mit den Religionslehren des Orients zu erkennen gibt. Auf welche der beiden Seiten nun, der gemachten Unterscheidung zufolge, die gnostischen Systeme sich stellen; ist leicht zu sehen. Es ist der orientalische Standpunct, von welchem sie ausgehen, und die Lehre von den Aeonen, die in den meisten derselben eine so bedeutende Stelle einnimmt, zeigt sogleich, mit welchem Rechte ihre Vorstellungsweise von dem Verhältniß des Endlichen zum Absoluten, als Emanationslehre bezeichnet wird. Von dem absoluten Geist, welcher selbst der Uräon ist, geht eine Reihe von Aeonen aus, welche, je zahlreicher und mannigfaltiger die Classen und Stufen sind, durch welche sie aus der intelligibeln Welt zur sinnlichen herabsteigen, um so gewisser den Uebergang vom Geist zur Materie, vom Idealen zum Realen vermitteln sollen. Es ist dieß diejenige Seite der Gnosis, auf welcher die gnostischen Systeme auf die verschiedenste Weise organisirt sind, und den größten Reichthum ihrer productiven Kraft entfalten, indem sie zur Lösung der Aufgabe, einen Gegensatz zu vermitteln, welcher an sich nie vermittelt werden kann, mit wetteifernder Anstrengung ringen. Wägen sie sich in eine Triakonta von Aeonen ausbreiten, oder in den Begriff einer als bloße Kraft und Eigenschaft dem höchsten Gott bewohnenden Sophia zusammenziehen, es ist immer derselbe Vermittlungsversuch. Wir können aber bei der philosophischen Betrachtung dieser Seite jener Systeme, die auf dem Wege von oben nach unten liegt, und



sich auf die beiden äußersten Glieder des Gegensatzes, Gott und die Materie, bezieht, verschiedene Gesichtspuncte unterscheidet. Indem das ewige absolute Wesen die unaussprechliche Stille, in welcher es die reine Identität mit sich selbst ist, und in dem Gedanken seiner selbst völli- glich aufgeht (ἄρρητον, σιγή, ἐννοια) abbricht, und sich aus dem unergründlichen, in sich verschlossenen Schooße (βυθός) zur Entfaltung der in ihm verborgenen Lebens- keime, zur Gestaltung eines besondern Daseyns erschließt, geht es ebendadurch aus der Abstractheit seines Wesens zur concreten Bestimmtheit über, es wird nun erst con- cretet, selbstbewußter Geist. Nur in diesem Sinne kann es genommen werden, wenn die gnostischen Systeme, und namentlich das valentinianische, das tieffinnigste und durch- dachteste, aus dem absoluten Wesen als erste Emanation den Noûs oder Μουουγενής, und mit diesem auch den Lo- gos hervorgehen lassen. Erst dadurch kommt der absolute Gott, der in der reinen Identität mit sich selbst unbe- griffen bleibt, zum Begriff seines Wesens<sup>4)</sup>. In dem Noûs oder Μουουγενής, in welchem das göttliche Wesen sich selbst gegenübertritt, und sich zum Object macht, wird die absolute an sich seyende Substanz zum Subject. Es ist daher die Genesis des göttlichen Selbstbewußtseyns,

4) Vgl. Epiph. Haer. XXXI, 5., wo aus einer Schrift des Valentinianer angeführt wird: ὁ ἀυτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἐαυ- τῷ περιεῖχε τὰ πάντα, ὅντα ἐν ἐαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ. Die ἐν- νοια hienne man auch σιγή, ὅτι δι' ἐνθυμήσεως χωρὶς λόγου τὰ πάντα τὸ μέγεθος (das Absolute) ἐτελειώσεν. Vgl. Iren. contra haer. I, 1. (bei Epiph. a. a. O. c. 10.) wo von der Eige gesagt wird: ἀποκῆσαι Νοῦν ὁμοίον τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι, καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ πατρὸς. c. 2. τὸν μὲν οὖν προπάτορα—γινώσκουσιν μόνῃ λέγουσι τῷ ἑ αὐτοῦ γεγονότι Μουουγενῆ, τουτέστι τῷ Νῷ.

die auf eine der Form des menschlichen Bewußtseyns analoge Weise in den ersten aus der göttlichen Substanz heraustretenden Aeonen dargestellt wird, weswegen die Kirchenlehrer den Gnostikern nicht ohne Grund den Vorwurf machen, daß sie menschliche Formen und Zustände auf das göttliche Wesen übertragen. Dieselben Aeonen aber, in welchen die göttliche Substanz zum Subject wird, sind auch die göttlichen Ideen, nach welchen die Welt gestaltet und gebildet wird. Indem das göttliche Wesen sich selbst offenbar wird, offenbart es sich auch in der Welt, und die Aeonen, von Stufe zu Stufe aus der Idealwelt zur Realwelt herabsteigend, sind so zugleich die Träger und Vermittler der urbildlichen Formen für die materielle Welt. So untergeordnet auch die Stufe ist, auf welcher der Demiurg, der unmittelbare Bildner derselben, an die Reihe der Aeonen sich anschließt, so kann er doch der Welt, die sein Werk ist, keine andere Formen eindrücken, als nur solche, die er selbst von oben herab, durch die Vermittlung der höhern Ordnungen, empfangen hat. Zum Begriffe der Emanation, welchen wir hier festhalten müssen, gehört aber endlich auch dieß, daß das Emanirende in demselben Grade, in welchem es sich von seiner Urquelle entfernt, an Realität und Vollkommenheit verliert. Es ist auch dieß ein Gesichtspunct, aus welchem die Lehre von den Aeonen zu betrachten ist. Je tiefer die Reihe derselben herabsteigt, desto mehr gewinnt das dunkle Princip Macht über das lichte, der Geist ist in die Gewalt der Materie dahingegeben, und es beginnen schon hier die Leiden und Drangsale der Sophia-Ahamoth, des letzten der Aeonen, welche die Valentinianer insbesondere mit so lebhaften Farben schilderten. So ist es immer wieder dieselbe Idee der Emanation, die sich uns unter verschiedenen Gesichtspuncten darstellt. Es betrifft jedoch alles dieß nur die Eine Seite des Systems, dem Emaniren; mit Hervorgehen

aus Gott aber muß auf der andern Seite auch wieder das Zurückgehen und Wiederaufgenommenwerden in die Einheit des göttlichen Wesens entsprechen, und zwischen diese beiden einander entgegengesetzten Seiten fällt sodann noch der ganze Verlauf des leidensvollen Zustandes, in welchem das geistige Princip durch das materielle gebunden und beschränkt, und mehr und mehr von ihm überwältigt ist. Die Leiden der Sophia-Adamoth, die ganze Periode der Herrschaft des Demiurg, und selbst noch die irdische Erscheinung Christi sind die Momente, die hieher gehören, und ganz die Bestimmung haben, diesen Kampf der beiden Principien so sich entwickeln zu lassen, daß uns alle bedeutungsvollere Seiten desselben zur Anschauung kommen können. Was in der leidenden, schwerbedrängten Sophia-Adamoth, bei der Klarheit, mit welcher sie sich ihrer Abkunft aus der Geisterwelt bewußt ist, der unendliche Schmerz über die Bewältigung durch die Materie ist, ist in dem tief unter ihr stehenden Demiurg ein unfreier unklarer Zustand, in welchem das Bewußtseyn seines geistigen Elements nicht mehr mächtig ist, obgleich der Geist auf dieser untersten Stufe seiner Selbstentäußerung auch jetzt nicht aufhört, sich durch alle Hemmungen und Gegenwirkungen der Materie hindurchzuarbeiten, bis er endlich, mit Einem Male alle Lichtkräfte in der Einheit des Bewußtseyns sammelnd, mit hellem Strahle hervorbricht, und auch die letzte Krisis, in welcher der Kampf der beiden Principien um so heftiger sich entzündet, je mehr der Moment der entschiedenen Scheidung gekommen ist, überwindend, auf der aufwärts führenden Bahn zum Lichtreich wieder emporstrebt, und alle, in welchen der göttliche Lichtfunke nicht völlig erloschen, die Sehnsucht nach der Erlösung und Befreiung aus den Banden der Materie aufs Neue erwacht ist, auf derselben Bahn hinaufführt. Es fällt von selbst in die Augen, daß diese ganze Sphäre, in welcher sich die gnosti-

ſchen Systeme bewegen, die doppelte Bahn, die ſie hier von der Geiſterwelt abwärts zur materiellen Welt, bis zur äußerſten Beſchränkung und Verdunklung des lichten Princips durch das materielle, und dort von dieſem äußerſten Punkte aufwärts zur höchſten Region des Lichtreichs beſchreiben, ihren Typus in allen jenen Formen der alten Religion hat, in welchen uns an Licht- und Sonnengottsheiten, und ſo vielen verwandten Göttergeſtalten, ein Gegenſatz verſchiedener Zuſtände, der Gegenſatz von Licht und Dunkel, von Leben und Tod, von Kampf und Sieg, und jene ganze Reihe von Veränderungen, die das Naturleben in ſeinem jährlichen Wechſel durchläuft, als die Grundlage aller religiöſen Anſchauungen des Alterthums vor Augen geſtellt wird. Die Grundidee und Grundanſchauung iſt immer dieſelbe, wenn auch gleich, was uns in ſo vielen Mythen der alten Religionen nur, in der engen beſchränkten Sphäre des jährlichen Wechſels des Naturlebens erſcheint, auf dem hohen ſpeculativen Standpunct der gnoſtiſchen Systeme, zum großen, die höchſten Principien und Gegenſätze, Gott und Welt, Geiſt und Materie, Gutes und Böſes, Sünde und Erlösung, Abfall und Rückkehr umfaſſenden Gegenſatz geworden iſt. Was aber hier noch beſonders hervorgehoben werden muß, iſt die Identität des geiſtigen Princips, das die gnoſtiſchen Systeme in allen jenen Weſen, die den Geiſt mit der Materie, und hinwiederum die Materie mit dem Geiſte vermitteln ſollen, vorausſetzen laſſen. Wie ſich der ewige absolute Geiſt, in den ihm zunächſt ſtehenden Aeonen objectivirt, ſo ſind auch alle jene übrigen Weſen, die den Gegenſatz zwiſchen den beiden Principien vermitteln ſollen, nur verſchiedene Formen und Geſtalten, in welche der Geiſt nach den verſchiedenen Seiten ſeines Verhältniſſes zur Materie ſich hält, um durch die ganze Reihe dieſer vermittelnden Momente, die er auf dem weiten Wege ſeiner Selbſtoffenbarung zu durchlaufen

hat, zur absoluten Einheit mit sich selbst zurückzukehren, und nun erst zum vollen Bewußtseyn derselben zu gelangen. Die ganze Ansicht der gnostischen Systeme muß nothwendig eine verkehrte seyn, wenn wir solche Wesen, welche, wie die Sophia-Achamoth, der Demiurg, Christus, die Wendepuncte des Systems sind, nur als einzelne für sich stehende Wesen betrachten, und ihr Verhältniß zu einander für ein zufälliges und äußerliches halten. Wie es derselbe Gegensatz und Kampf zwischen Geist und Materie ist, der sich durch das ganze System hindurchzieht, so ist es auch derselbe Geist, der hier als die leidende und seufzende Achamoth, dort als der beschränkte, bewußtlos handelnde Demiurg, und dann wieder als der mit dem hellsten Lichte des geistigen Bewußtseyns in die sinnliche Ordnung der Dinge eintretende Christus erscheint, derselbe Geist, der in allen pneumatischen Wesen, wenn sie, wie es die Aufgabe der Gnosis ist, sich der Verwandtschaft und Identität des concreten individuellen Lebens mit dem höchsten Princip des geistigen Lebens bewußt werden, sich mit sich selbst vermittelt und zum Bewußtseyn seiner selbst kommt. Selbst in solchen gnostischen Systemen, welche, wie das marcionitische, durch ihren vorherrschenden Dualismus dieses durch alles sich hindurchziehende Band der Identität völlig zerrissen zu haben scheinen, läßt es sich doch, wie sich später zeigen wird, nicht ganz verkennen.

Ist der Begriff der Gnosis auf die hier verfaßte Weise bestimmt, so kann auch die Frage über ihren Ursprung einfacher und bestimmter aufgefaßt und beantwortet werden. Die Gnosis nimmt, wie wir gesehen haben, ihren materiellen Inhalt aus den historisch gegebenen Religionen, und hat es ihrem eigentlichen Begriffe nach mit der Untersuchung und Bestimmung des Verhältnisses zu thun, in welchem jene historischen Elemente zu einander stehen.

Daraus folgt von selbst, daß die Gnosis nur auf einem solchen Boden entstehen konnte, auf welchem bereits Elemente aus verschiedenen Religionen in gegenseitige Berührung gekommen waren. Wenn wir daher auch, um den Ursprung der Gnosis zu erforschen, über die christliche Periode zurückgehen können, sofern der christliche Inhalt der Gnosis nur ein einzelnes, nicht wesentlich nothwendiges Element derselben ist, so werden wir dagegen um so mehr, durch den Begriff der Gnosis selbst, auf das Gebiet der jüdischen Religionsgeschichte hingewiesen. Die ersten Elemente der Gnosis konnten daher nur da sich bilden, wo die jüdische Religion mit der heidnischen Religion und Philosophie in ein solches Verhältniß kam, daß man sich gedrungen fühlte, auf beiden Seiten ein immanentes Princip der Wahrheit anzuerkennen, und sich ebendadurch auch die Aufgabe gestellt sah, was man auf beiden Seiten als wahr anerkannte, in einen bestimmtern innern Zusammenhang zu bringen, und auf Ein Princip zurückzuführen. Es geschah dieß, wie bekannt ist, unter denjenigen Juden, die ausserhalb ihres Vaterlandes in Verhältnisse kamen, in welchen sie zwar stets Juden blieben, aber zugleich so manches ablegen und mildern mußten, was sonst zu dem schroffen, streng abgeschlossenen Wesen des Judenthums gehörte, und in einen Kreis sich hineingestellt sahen, in welchem sie dem Einflusse neuer Ideen und Ansichten sich zu öffnen nicht umhin konnten, so wenig auch dadurch die hohe Verehrung gegen die väterliche Religion geschwächt werden sollte. Mit Recht hat man daher, um die Erscheinungen der christlichen Gnosis genetisch zu erklären, auf Philo, als den treuesten Repräsentanten der alexandrinischen Religionsphilosophie besonderes Gewicht gelegt. Die schon oben aus der Aeander'schen Darstellung hervorgehobenen Ideen und Ansichten Philo's, mit welchen, zumal wenn man ins

Einzelne gehen wollte, aus den Schriften Philo noch manches andere zusammengestellt werden könnte, geben den deutlichsten Beweis der nahen Verwandtschaft des philonischen und christlich-gnostischen Standpuncts. Die eigentliche Ursache dieses Verwandtschafts = Verhältnisses aber können wir nur darin finden, daß Philo, als Platoniker, aus der heidnischen Religion und Philosophie Ideen aufnahm, die ihm die jüdische Religion in so vielen Beziehungen in einem ganz andern Lichte erscheinen lassen mußten, als sie den gewöhnlichen Juden erschien. Die platonische Idee der Gottheit, als des absoluten Geistes, des über alles Endliche und menschlich Beschränkte in unendlicher Ferne erhabenen Wesens<sup>5)</sup>, die damit eng

- 5) Diese Idee ist es neben der platonischen Ideenlehre vorzüglich, in welcher der Platonismus durch die Vermittlung der alexandrinischen Religions-Philosophie auf den Gnosticismus eingewirkt hat, die Idee, daß die höchste Gottheit in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem Endlichen stehen könne. Alle jene vermittelnde Wesen, die die Gnostiker in so großer Zahl in den welken Zwischenraum zwischen Gott und die geschaffene Welt eintreten lassen, haben in dieser Idee ihren Grund und Ursprung. Plato selbst hat diese Idee in seinem Timäus seiner Lehre von der Menschenschöpfung besonders so zu Grunde gelegt, daß wir in mehreren gnostischen Systemen in Beziehung auf diese Lehre eigentlich nur ein Nachbild der platonischen Darstellung sehen. Es gebört hieher die Stelle im Timäus S. 41., wo Plato den höchsten Gott, den *δημιουργός* und *πατήρ*, zu den Göttern sprechen läßt: „damit Sterbliches ist, und dieses All wirklich das All' des Ganzen, wendet ihr euch nach eurer Natur zur Schöpfung der Geschöpfe, ahmet die Macht nach, die ich bei eurer Schöpfung geoffenbart habe. Soweit in ihnen etwas dem Unsterblichen gleichnamiges seyn soll, etwas Göttliches und Beherrschendes, sofern sie stets der Gerechtigkeit und euch gehorchen wollen, will ich den Samen und das Princip da-

zusammenhängende, aus platonischen Elementen gebildete Lehre vom Logos, als dem nothwendigen Organ aller

---

von mittheilen. Im Uebrigen werdet ihr, mit dem Unsterblichen Sterbliches zusammenwebend, die Schöpfer der Geschöpfe.“ Vgl. S. 66.: „Der Schöpfer des Sittlichen war er selbst, die Hervorbringung des Sterblichen aber überließ er den von ihm Erzeugten, welche ihn nachahmend den unsterblichen Anfang der Seele nahmen, aber ihn sodann mit einem sterblichen Körper umgaben, und noch ein anderes Princip der Seele beifügten, das sterbliche, das gewaltige und nothwendige Affectionen in sich hat.“ Man könnte leicht versacht seyn, eine noch grössere Uebereinstimmung zwischen der platonischen Lehre, wie sie im Timäus vorgetragen ist, und den gnostischen Systemen voranzusetzen. Gott der Urvater, die Intelligenz (νοῦς), die Seele mit ihrer auf die pythagoreische Zahl und den Gegensatz der Einheit und Zweifelt zurückzuführenden Doppelnatur, und die Materie scheinen dieselben Principien in beiden zu seyn, und denselben Gegensatz zwischen Geist und Materie zu bilden. Allein beide Begriffe haben bei Plato nicht dieselbe Bedeutung. Wie wir auch die Materie nehmen, so ist doch der platonische Gott nicht der Geist schlechtthin im Gegensatz gegen die Materie, sondern ein mit Selbstbewußtseyn nach bestimmten Begriffen und Zwecken handelnder Welterschöpfer (wie er um so mehr zu nehmen ist, wenn Plato nach Böhms über die Bildung der Weltseele im Timäus des Platon, in den von Daub und Creuzer herausg. Studien Bd. 3. S. 1. f., die Materie sich nicht als etwas selbstständiges gedacht, und sich der Erklärung, wie das Materielle der Körper entstehe, gänzlich enthalten hat). Wenn aber auch die Idee eines persönlichen gedachten Wesens mehr nur der mythischen Darstellung angehören sollte, so ist doch der Gegensatz zwischen Geist und Materie dadurch anders bestimmt, daß beide nicht als zwei feindliche Mächte, von welchen die eine die andere überwältigt und gefangen nimmt, sondern als zwei harmonisch zusammenwirkende Kräfte gedacht werden, weswegen



göttlichen Offenbarungen, der so streng durchgeführte, die ganze Welt- und Lebens-Ansicht bestimmende und bestimmende Gegensatz der beiden Principien, des Geistigen

die Welt ganz im Gegensatz gegen die gnostische Ansicht als Kunstwerk betrachtet wird. Vgl. S. 68.: ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς τὸν ἀυτάρκη τε καὶ τὸν τελειώτατον θεὸν ἐγέννα, χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ἀπηροτούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός. Vgl. den Schluß des Timäus: καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ πρώτου γῆν ἦδη τὸν λόγον ἡμῶν φῶμεν ἔχειν· θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν καὶ ὁρατὰ περιέχον εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητὸς, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελειώτατος γέγονεν, εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὢν. Es ist schon hier derselbe Gegensatz, in welchem später der Neuplatonismus zum Gnosticismus trat. Ebenso antignostisch ist die Bedeutung, die im Zusammenhang mit der Idee eines freien Weltsehers der Idee der Freiheit überhaupt gegeben wird (vgl. Tim. S. 41.: γίνεσις πρώτη τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο. S. 42.: διαθεσμοθετήσας πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἐπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρε τὰς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τᾶλλα, ὅσα ἄργαυα χρόνον). Daher darf auch in dieser Beziehung dem Platonismus kein zu unmittelbarer Einfluß auf den Gnosticismus im Ganzen zugeschrieben werden. - Uebrigens enthält der Platonismus auch wieder Ideen, die die im Timäus enthaltene Ansicht so modificiren, daß der Platonismus von dieser Seite betrachtet, in einem näheren Verhältnis zur Gnosis erscheint. Alle Materie hat, wenn auch die Materie nicht das Princip des Bösen ist, doch einen den Geist beschwerenden, verdunkelnden und verunreinigenden Einfluß, und die Idee eines Falles der Seelen ist, so wenig sie auch im Timäus hervortritt, doch nicht minder platonisch. Die speciellere Einwirkung des Platonismus kann erst bei den einzelnen gnostischen Systemen nachgewiesen werden.

und Waterfellen, des Idealen und Realen, diese Ideen vorzüglich bildeten den Inhalt einer Religionsphilosophie, welcher gegenüber das Judenthum nach seinem gewöhnlichen äußerlichen Sinne nur auf einer untergeordneten Stufe erschien, von welcher aus es erst höher gehoben werden mußte, um dem neugewonnenen religiösen Bewußtseyn auf eine würdige Weise zu entsprechen. Die Ausgleichung dieser beiden Elemente, des philosophischen und historischen, welche beide zusammen auf diesem neuen Standpunct den wesentlichen Inhalt des religiösen Bewußtseyns ausmachten, fand man in der Allegorie, dem sinnreich gewählten Mittel, um dem starren Buchstaben einen neuen Geist einzuhauchen, um, was zunächst die Sache selbst zu seyn schien, in eine bloße Form zu verwandeln, in eine bildliche Form, in welcher nun die Ideen, von welchen man sich nicht mehr trennen konnte, die man aber doch nur durch die Vermittlung der heiligen Religionschriften als sein wahres Eigenthum betrachten zu können glaubte, als der wahre geistige Inhalt derselben sich reflectirten. Es gab daher nun ein doppeltes Judenthum, ein höheres und niederes, ein geistiges und sinnliches, ein esoterisches und exoterisches. Die Einheit beider sollte zwar darin bestehen, daß sie sich nur wie Geist und Buchstabe, wie Seele und Leib, wie Inhalt und Form zu einander verhielten, aber es war doch auch so ein Unterschied gesetzt, welcher noch weiter führen mußte. Sobald die Allegorie ihr Ansehen verlor, was nothwendig geschehen mußte, wenn man nicht mehr dasselbe Interesse haben konnte, die jüdische Religion als die absolut wahre geltend zu machen, während dagegen die Ideen selbst, die die Allegorie als künstliche Vermittlerin des Speculativen und Historischen hervorgerufen hatten, dieselbe Herrschaft über die Geister ausübten, war ebendadurch das Judenthum auf eine Stufe herabgesunken, auf welcher es nur für eine

untergeordnete und unvollkommene, nur vermittelnde und vorbereitende Form der Religion gehalten werden konnte. Dieß ist es, was sich uns schon vom philonischen Standpunkt aus für die genetische Erklärung der Gnosis ergibt. Wie aber schon das Daseyn der Allegorie bei Philo in die vorphilonische Zeit zurückweist, so begegnen uns in derselben Zeit auch andere Erscheinungen, welche sehr beachtenswerthe Momente darbieten. Schon die alexandrinische Uebersetzung des A. T., diese älteste Urkunde der alexandrinisch-jüdischen Bildung, zeugt in mehreren Stellen, in welchen sie von dem hebräischen Text auffallend abweicht, von einer Ansicht, welche Gott nicht auf dieselbe Weise, wie die göttliche Wirksamkeit in den hebräischen Büchern des A. T. dargestellt ist, sichtbar und unmittelbar in die sinnliche Welt einwirken läßt, sondern das Wesen Gottes für durchaus unsichtbar und übersinnlich hält<sup>6)</sup>. Schon damals muß demnach unter den alexandrinischen Juden durch den Einfluß, welchen fremde Ideen auf sie gewannen, das Streben erwacht seyn, ihren alttestamentlichen Begriff von dem Wesen Gottes soviel möglich zu idealisiren, was sodann die nothwendige Folge hatte, daß man in demselben Verhältniß, in welchem man das Wesen Gottes zurücktreten ließ, um so mehr Gewicht auf die, die göttliche Wirksamkeit vermittelnden, göttlichen Kräfte und höheren Geister legte. Daher die auch aus neutestamentlichen Stellen bekannte alexandrinische Vorstellung, daß selbst das Gesetz nicht unmittelbar von Gott selbst, sondern nur durch die Vermittlung von Engeln geoffenbart worden sey. Bestimmtere Beweise derselben immer mehr sich befestigenden und ausbildenden Geistesrichtung finden

---

6) Vgl. Sfrdrex Geschichte des Urchristenthums I. Bd. Philo und die alexandrinische Theosophie 2ter Th. Stuttgart 1831. S. 8. f.

wir in den Apokryphen des A. T., und unter diesen vor allem in dem merkwürdigen Buche der Weisheit. Alle Speculation über das Verhältniß Gottes zur Welt, schloß die althebräische Vorstellung von Gott einfach dadurch aus, daß sie das höchste Princip des göttlichen Wirkens in den schlechtthin gebietenden Willen des persönlich gedachten Gottes setzte. Mit dieser, zwar erhabenen, aber kindlich einfachen Vorstellung konnte man sich jedoch nicht mehr begnügen, sobald man das Bedürfniß fühlte, das Verhältniß Gottes zur Welt zum Gegenstand einer gewissen Reflexion zu machen. Der durch sein bloßes Machtwort gebietende und hervorbringende Wille Gottes mußte doch wenigstens durch die, die Thätigkeit Gottes bestimmenden und bedingenden, Ideen des göttlichen Geistes vermittelt gedacht werden. So bildete sich die Idee einer vorweltlichen, die Gottheit auf allen ihren Wegen begleitenden, ihr ganzes Thun und Wirken vermittelnden göttlichen Weisheit, wie wir sie schon in demjenigen Buche des A. T., in welchem sich uns am meisten die bei dem Hebräer erwachende Thätigkeit des reflectirenden Verstandes darlegt, in den Sprüchen Salomos, als das Princip und Organ der weltbildenden Wirksamkeit Gottes finden. Diese Idee wurde nun auch bei den alexandrinischen Juden der Mittelpunkt aller speculativen Ideen, welchen sie bei sich Eingang gestatteten. An sie schloß sich so natürlich an, was sie aus der in Alexandrien herrschenden platonischen Philosophie sich aneignen, und mit ihren alttestamentlichen Religionslehren verbinden zu können glaubten. Dieselbe Stelle, die in der platonischen Philosophie die Lehre von den Ideen einnimmt, erhielt nun in der alexandrisch-jüdischen Religionsphilosophie die Lehre von der göttlichen Weisheit, oder dem göttlichen Logos, als dem lebendigen Inbegriff aller göttlichen Ideen, dem Träger der Idealwelt, dem Organ aller göttlichen Thätigkeit, dem

Princip, durch welches in der Welt überhaupt, wie im Leben des Menschen die Superiorität des Geistes über die Materie bedingt ist. In welchem Zusammenhang aber diese Idee mit der Genesis der gnostischen Systeme steht, ist schon daraus zu ersehen, daß alle jene höheren Aeonen, die aus dem Wosen der sich selbst offenbarenden und objectivirenden Gottheit hervorgehen, im Grunde nichts anders sind, als eine Explication des ursprünglichen Logosbegriffs. Je größer daher der Antheil ist, welchen das Buch der Weisheit an der Entwicklung und Ausbildung einer Idee hat, in welcher jüdische und heidnische Elemente so innig mit einander verschmolzen, um so wichtiger ist auch die Bedeutung, die ihm schon in dieser Hinsicht in der Untersuchung unserer Frage zukommt. Was aber dabei noch besonders in Betracht kommt, ist die eigene Art und Weise, wie die Weisheit schon hier im Kampfe mit einem ihr widerstrebenden feindlichen Princip erscheint. Im zehnten Kap. v. 1. f. zeigt der Verfasser aus der ältesten Geschichte des Menschengeschlechtes und des israelitischen Volkes, wie die Weisheit wirkte. „Sie war es“, wird gesagt, „die den Erstgeschaffenen, den Vater der Welt, noch allein seyend, bewahrte, und nachher ihn herauszog aus seiner Uebertretung, und ihm Kraft gab, über alles zu herrschen. Von ihr fiel jener Ungerechte (Kain) ab, in seinem Zorn, und als die Erde um seinerwillen überfluthet wurde, war es wiederum die Weisheit, die sie rettete, indem sie auf geringem Holze den Gerechten durch die Fluthen steuerte. Sie war es auch, die, als die Völker in einmüthiger Bosheit zusammenstimmten, den Gerechten (Abraham) fand, ihn unsträflich vor Gott bewahrte, und, bei zärtlicher Kindesliebe, stark erhielt. Sie war es, die den Gerechten (Noth), als die Gottlosen umkamen, rettete, daß er dem Feuer entflohe, welches auf die Feuerstätte herabfiel: sie rettete die, welche sie pflegten, aus Mähseligkeit. Sie

war es, die den vor seines Bruders Zorn flüchtigen Gerechten (Jakob) auf geraden Wegen leitete, ihm das Reich Gottes zeigte, und ihm die Erkenntniß des Heiligen gab, und ihn im harten Kampfe belohnte. Sie war es, die den verkauften Gerechten (Joseph) nicht verließ, sondern ihn vor der Sünde behütete, mit ihm in den Kerker hinabstieg, und ihn in Banden nicht verließ, bis sie ihm zu brachte das Scepter des Königreichs und Gewalt über seine Unterdrücker. Sie war es, die ein heiliges Volk und unsträfliches Geschlecht erlöste von den bedrängenden Widern. Sie ging ein in die Seele des Dieners Gottes, und widerstand furchtbaren Königen durch Wunder und Zeichen, sie gab den Heiligen den Lohn ihrer Arbeit, leitete sie auf wunderbarem Wege, und war ihnen Schirm am Tage und Sternenlicht bei Nacht. Sie ließ ihre Werke gelingen durch die Hand des heiligen Propheten." — Auf dieselbe Weise, wie hier die Weisheit von Geschlecht zu Geschlecht, von Periode zu Periode, bewahrend und errettend in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit eingreift, ist sie auch in den Systemen der Gnostiker das Princip, das mit der Macht des Bösen in stetem Kampfe begriffen, doch immer siegreich hindurchdringt, und sich ein pneumatisches Geschlecht durch alle Wechsel des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß erhält, wie ja auch der Verfasser des Buches der Weisheit (7, 22.) von ihr rühmt, daß sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen herabsteige und Gottesfreunde und Propheten bilde. Ja, wenn auch der fortgehende Gegensatz gegen die widerstrebende Macht des Bösen, mit welcher die Weisheit in der Geschichte der Patriarchen und des israelitischen Volkes zu kämpfen und zu ringen hat, noch sehr verschieden ist von den Leiden und Drangsalen, die sie als Sophia-Schamoth in dem feindlichen Conflict der beiden entgegengesetzten Principien, des Geistes und der Materie, in der

werdenden Welt bestehen muß, der Grundtypus ist immer derselbe, eine Dualität von Principien, in deren Gegensatz das Gute und Reine nur kämpfend und ringend sich entwickeln kann. Alles, was auf diese Weise mit den Ideen und Lehren des A. T. verbunden wurde, und den einfachen theokratischen Gang der alttestamentlichen Religionsgeschichte Entwicklungsgesetzen unterwarf, an welchen die Speculation größern oder geringern Antheil nahm, bildet in demselben Verhältniß einen Uebergang zu den Erscheinungen des Gnosticismus, in welchem nun erst das Judenthum eine ganz andere Form und Gestalt erhielt. Je mehr sich das alexandrinische Judenthum von dem gewöhnlichen unterschied, desto ähnlicher wurde es der gnostischen Religionsphilosophie. Schon bei Philo sehen wir daher das alexandrinische Judenthum zu dem gewöhnlichen in einen ganz analogen Gegensatz treten, wie in den Systemen der Gnostiker das speculative Element über das historische sich stellt. Aber wir dürfen ja überdieß nicht bloß bei demjenigen stehen bleiben, was wir in den Schriften Philo's und in den Apokryphen finden. Ein noch auffallenderes Zeugniß der Umgestaltung, die das Judenthum bereits erfahren hatte, gibt uns das in jedem Falle vorphilosophische, ohne Zweifel aber in eine weit ältere Zeit zurückgehende Daseyn der beiden merkwürdigen Secten, der Therapeuten und Essener. Sie bekämpften sich zwar zur jüdischen Religion, hatten sogar eine ganz ausgezeichnete Verehrung gegen Moses, den großen göttlichen Gesetzgeber, beobachteten gewisse Institutionen der väterlichen Religion, wie namentlich die Sabbathfeier und den Beschneidungsritus, mit der größten Gewissenhaftigkeit, verworfen aber auf der andern Seite alle Thieropfer und den ganzen damit zusammenhängenden Tempelcultus auf eine so entschiedene Weise, daß wir dadurch einen sehr bestimmten Begriff von dem Gegensatz, welchen sie als Ju-

den gegen das gewöhnliche Judenthum bildeten, erhalten. Als die innere Ursache aber, die diesen tiefeingreifenden Gegensatz hervorgerufen hatte, tritt uns auch hier wieder die pythagoreisch-platonische Ansicht entgegen, die sich durch alle diese religiösen Erscheinungen, deren Verhältniß wir hier zu bestimmen suchen, als das geistige, einen inneren tiefern Zusammenhang bewirkende Element hindurchzieht, und sich auch bei den Therapeuten und Essenern durch die hohe überschwängliche Idee von dem unsichtbaren, unbegreiflichen, absolut reinen Lichtwesen der Gottheit, durch die Lehre von gewissen Mittelwesen, die die große Kluft zwischen Gott und Welt auf irgend eine Weise ausfüllen sollen (wie ja die Essener insbesondere auf die Lehre von den Engeln das größte Gewicht legten), durch den streng durchgeführten Gegensatz zwischen Geist und Materie, und durch die damit zusammenhängenden Vorstellungen und practischen Grundsätze characterisirt. Wie bei Philo die Allegorie als ein schwaches Band erscheint, um die beiden Seiten, in welche sich nun das Judenthum getrennt hatte, das speculative, pneumatiche, und das historisch gegebene, buchstäbliche zusammenzuhalten, so konnte es auch bei den Therapeuten und Essenern nicht anders seyn, aber es scheint bei ihnen sogar schon ein noch größerer Riß geschehen zu seyn. Hielten sie ihre Opfer-Ansicht consequent fest, so mußten sie, wie es scheint, einen großen Theil der mosaischen Institutionen als fremdartige Bestandtheile, als eine erst im Laufe der Zeit entstandene Verfälschung der ächten väterlichen Religion betrachten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ansichten über wahres und falsches Judenthum, über das Verhältniß von Tradition und Schrift, wie wir sie bei den Ebioniten finden, schon ihnen angehört. War aber einmal die ursprüngliche, von Alters her überlieferte Ansicht vom Wesen und Character der jüdischen Religion so wesentlich eine andere geworden, war



nach nur bei einem Theile des Mosaismus der Anspruch auf göttlichen Ursprung so in Zweifel gezogen oder geadert geläugnet, wie wir es hier bereits finden, welcher geringe Schritt blieb noch übrig, um das Judenthum vollends auf die Stufe in dem religiösen Entwicklungsgang der Menschheit herabzusetzen, die ihm die Gnostiker anzuweisen pflegten? Dieser weitere Schritt mußte eine notwendige Folge des Einflusses seyn, welchen das Christenthum als ein neu hinzukommendes Element der religiösen Entwicklung gewann. Je geneigter man an sich schon war, über die beschränkte Sphäre des gewöhnlichen Judenthums hinauszugehen, mit desto größerem Interesse mußte man eine Religion aufnehmen, die sich selbst als die Ergänzung und Vollendung dessen ankündigte, was das Judenthum noch mangelhaft und unvollendet gelassen hatte. Die mit dem Judenthum bereits verbundene, speculative Religionsphilosophie enthielt so vieles in sich, woran sich gerade die eigenthümlichsten Lehren des Christenthums auf eine höchst befriedigende Weise anschließen konnten. Es kam nur darauf an, demjenigen, was aus dem eigenthümlichen Inhalt des Christenthums aufgenommen wurde, eine solche Form und Gestalt zu geben, daß es mit dem Uebrigen zu einer Einheit verbunden, und durch denselben Grundtypus bestimmt wurde, welchen der das Ganze beherrschende Gegensatz der beiden Principien, Geist und Materie, demselben ausdrückte. Dieß ergab sich jedoch von selbst, da die Ideen, ihrem abstracten Inhalte nach gedacht, immer dieselben blieben, und sich nur in ihrer concreten Erscheinung anders gestalteten. Wie sie zuvor durch die alexandrinische Allegorie in die Farbe des Judenthums getaucht worden waren, so trugen sie nun das Gepräge des Christenthums an sich. Aber eben diese concretere Gestaltung war zugleich auch ihrem Inhalte nach ihre weitere Fortbil-

ding?). Wenn nun schon durch das neu hinzugekommene Element des Christenthums der Gesichtskreis, in welchem man den religiösen Entwicklungsgang der Menschheit in einer Reihe aufeinander folgender Momente als ein zusammenhängendes Ganzes aufzufassen bemüht war, bedeutend erweitert, und die Veranlassung gegeben werden mußte, dem Blick in die höhere Geisterwelt, aus welcher Christus als erblickender Neon herabgekommen war, um in sie wieder zurückzulehren, eine ausgedehntere Richtung zu geben, so kommt noch ausserdem in Betracht, daß überhaupt in jener Zeit, zwischen Philo und dem Hervortreten der ersten

2) Als Beispiel eines solchen Verhältnisses, in das eine schon früher vorhandene Religionalehre zum Christenthum trat, ist wohl die von dem Apostel Paulus in dem Briefe an die Colosser bestrittene Secte anzusehen. Der Hauptanknüpfungspunct, in welchem das Christenthum an die Lehre dieser Secte sich anschließen konnte, war ohne Zweifel ihre Angelologie. In dieser hauptsächlich bestund die Philosophie oder Theosophie, die ihnen beigelegt wird Col. 2, 8. 18. Die hohe Bedeutung aber, die sie den Engeln gaben, konnte sie für sie nur deswegen haben, weil sie ihnen eine vermittelnde und erlösende Thätigkeit in Beziehung auf die Menschen zuschrieben. Der Glaube an das Christenthum setzte voraus, daß sie dieselbe Thätigkeit, die sie den Engeln zuschrieben, auf Christus übertrugen. Aber die Gefahr des Irrthums lag nun darin, daß ihre Angelologie mit der Christologie des Christenthums immer wieder zusammenfloß, oder diese sogar verdrängte. Nur hieraus lassen sich die nachdrücklichen Erklärungen begreifen, die der Apostel gerade in diesem Briefe über die ganz eigenthümliche, über alle Vergleichung hohe, Würde Christi gibt. Gehörte jene Secte, wie mir am wahrscheinlichsten ist, zu den Essenern, so sehen wir auch an ihr ein Beispiel, wie der Essäismus insbesondere mit dem Christenthum sich verband, in dieser Verbindung aber gewöhnlich nur eine neue Form der Gnosis erzeugte.

christlichen Gnostiker, hauptsächlich auch durch den Einfluß, welchen das Christenthum gewann, eine weitverbreitete lebendige religiöse Bewegung und die vielfachste Mischung der vorhandenen religiösen Elemente stattgefunden zu haben scheint. Die Gnostiker geben selbst den Beweis, daß dieselbe Verbindung speculativer Ideen mit dem Judenthum, die das Wesen der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie ausmacht, nicht bloß auf Aegypten und Alexandrien, wo sie ihren Hauptsitz hatte, beschränkt war, sondern auch in den benachbarten Ländern, in Syrien insbesondere, Eingang gefunden hatte. Das Christenthum selbst konnte diese speculative Religionsphilosophie nicht erst hervorrufen, wohl aber mußte es überall, wo es mit derselben zusammentraf, sogleich auch in ihren Kreis hineingezogen werden. Daß sie in den Persien näher gelegenen Ländern, statt der platonisirenden Form, die ihr in Aegypten eigen war, mehr den Character des zoroastrischen Dualismus annahm, liegt ganz in der Natur der Sache, indem aber das Christenthum selbst dieser speculativen Richtung eine neue Nahrung und einen neuen Schwung gab, und ihr so viele neue Anknüpfungspuncte eröffnete, trug es selbst dazu bei, auch den zoroastrischen Dualismus mit den übrigen Elementen der Gnosis in eine um so engere Verbindung zu bringen. Und wenn theils aus allgemeinen historischen Gründen, theils nach einzelnen besondern Merkmalen selbst eine Einwirkung indischer Religions-Ideen nicht ganz für unwahrscheinlich gehalten werden kann, so läßt sich hieraus nur um so leichter erklären, wie sich aus den gegebenen Elementen mehr und mehr die großartigen, einen so weiten Kreis beschreibenden, formenreichen Systeme der christlichen Gnostiker entwickelten und gestalteten. Der hohe Standpunct, auf welchen sich die von der Idee der Absoluten ausgehenden Religionsysteme des höhern Orients stellen, die große Aufgabe, die sie

zu lösen suchen, um das Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, und das Zurückgehen des Endlichen in das Absolute zu erklären, der streng abgemessene Cyclus, in welchem das zoroastrische Religionsystem insbesondere den Gegensatz der beiden Principien von Periode zu Periode sich entwickeln läßt, die eigenthümliche Bedeutung, in welcher in entscheidenden Wendepuncten höhere Wesen und göttliche Religionsstifter in den Weltlauf eingreifen, diese und andere Momente sind ebensoviele Berührungspuncte zwischen den Religionsystemen des Orients und den Systemen der Gnostiker, und wenn auch ein historischer Zusammenhang zwischen beiden sich durch bestimmtere Weise nicht darthun lassen sollte, so ist doch die Annahme keine willkürliche, daß der allgemeine mittelbare oder unmittelbare Einfluß, welchen die religiösen Ideen und Anschauungen des höheren Orients ohne Zweifel schon damals, in einer so bewegten, für den geistigen Verkehr so empfänglichen Zeit, auch auf die westlichen Länder hatte, anregend und belebend dazu mitwirkte, die religiöse Grundanschauung hervorzurufen und auszubilden, von welcher wir die gnostischen Systeme durchdrungen sehen. So wurde der Gegensatz von Geist und Materie, zwischen einem lichten und dunkeln Princip, einer idealen und realen Welt, die schon in der pythagoreisch-platonischen Philosophie auf dem uralten Grunde orientalischer Ideen und Anschauungen ruht, aber selbst bei Philo sich hauptsächlich nur in die enge Sphäre concentrirt, in welcher im menschlichen Bewußtseyn dem geistigen Princip das sinnliche entgegensteht, zum großen, Gott und Welt, Abfall und Rückkehr, Sünde und Erlösung umfassenden Gegensatz, und in dem Entwicklungsproceß, in welchem der ewige Geist sich selbst objectivirt und der Weltlauf sich vollendet, bildeten nun die Grundbegriffe, um welche sich die gnostischen Systeme bewegen, die Materie, der Demiurg und Christus, und die

Grundformen, in welchen die Idee der Religion sich realisirte, das Heidenthum, Judenthum und Christenthum, nach ihrem äußern und innern Verhältniß zu einander, diese Begriffe und Formen bildeten nun die integrirenden Momente.

Wir werden, wie oben bemerkt worden ist, um den Ursprung der Gnosis zu erklären, zunächst auf ein Religions-Gebiet zurückgeführt, in welchem die jüdische Religion mit der heidnischen Religion und Philosophie in Berührung kam. Es ist dieß noch nicht die christliche Gnosis, um aber die Gnosis in ihrem wahren Wesen und Princip aufzufassen, müssen wir, das Wesentliche und mindet Wesentliche trennend, in der Entstehung der Gnosis selbst verschiedene Momente unterscheiden. Wenn daher auch die christliche Gnosis die Vollendung der Gnosis ist, so ist doch das christliche Element der Gnosis kein so wesentliches, daß nicht die Gnosis auch ohne dieses Element immer noch Gnosis wäre. Wie wir aber vom christlichen Element abstrahiren können, so können wir auch noch weiter gehen, und auch das jüdische nicht gerade als ein wesentliches Element der Gnosis betrachten. Denn wenn auch die Gnosis, sofern sie Religionsgeschichte ist, das Judenthum und Christenthum als historische Elemente in sich aufnimmt, so ist doch das, die gegebenen historischen Elemente zur Einheit verknüpfende, Princip immer nur jene über die Religionsgeschichte sich stellende Religionsphilosophie, die weder jüdischen noch christlichen Ursprungs ist. Sie gehört vielmehr, wie schon gezeigt worden ist, ihrem Princip nach, dem Gebiete der heidnischen Religion und Philosophie an, konnte nur auf diesem entstehen, und ist selbst als das Eigenthümlichste zu betrachten, wodurch sich die heidnische Religion von der jüdischen und christlichen unterscheidet. Denn nichts anderes greift so tief in das Wesen dieser Religionen ein, als der Unterschied zwischen einem, in freier ethischer Persönlichkeit über der

Materie und der Welt stehenden, die Welt nur durch eine freie Willensthat setzenden Gott, und einem solchen, welcher in den Gegensatz zwischen Geist und Materie so hineingestellt ist, daß er ohne denselben gar nicht gedacht werden kann. Mit diesem Gegensatz ist sogleich jener Offenbarungs- und Entwicklungsproceß gegeben, dessen Momente schon bezeichnet worden sind. Sehr natürlich ist es daher bei dieser nahen Verwandtschaft der Gnosis mit dem Grundcharacter der heidnischen Religion, daß die Hauptformen der letztern, je mehr sie im Großen hervortreten, um so mehr auch einen der Gnosis analogen Character an sich tragen. Was in dieser Hinsicht schon früher bemerkt worden ist, läßt sich in einem noch weitern Umfange verfolgen, und es muß hier auf dieses Verhältniß der Gnosis zur heidnischen Religion um so mehr aufmerksam gemacht werden, da man so leicht versucht seyn kann, in Erscheinungen, in welchen sich uns nur ein inneres Verhältniß der Verwandtschaft und Analogie darstellt, als bald auch einen äußern historischen Zusammenhang zu sehen. An das Verhältniß, in welchem die Gnosis zum zoroastrischen Dualismus steht, darf hier nur erinnert werden, um sogleich auch zu wissen, in welcher nahen Beziehung beide mit einander stehen. Der Gegensatz der beiden Principien, der in dem Kampfe beider sich entwickelnde und fortbewegende, in einer bestimmten Zeitperiode sich vollendende Weltlauf, der endliche Sieg des Guten über das Böse, diese Hauptmomente des zoroastrischen Religionsystems bringen dasselbe große Weltgemälde zur Anschauung, das der gnostischen Weltanschauung zu Grunde liegt. Ist doch selbst der einem höhern Princip untergeordnete, und durch eine gegenüberstehende feindliche Macht in dem Grade beschränkte Ormuzd, daß er als Welterschöpfer nur eine mit Bösem gemischte, endliche, unvollkommene Welt hervorgehen lassen kann, von dem gnosti-

sehen Demiurg nur graduell verschieden. Nicht anders verhält es sich mit den indischen Religionsystemen. So verschieden die Formen sind, in welchen der Brahmanismus das Verhältniß der Gottheit zur Welt darstellt, die Welt ist auch hier, der vorherrschenden Ansicht nach, eine Manifestation der Gottheit, in welcher der ewige absolute Geist sich selbst objectivirt, oder sich selbst anschaut, in dem Spiegelglanze der Maia, dem Princip der Erscheinung und des Scheins, in welchem alles endliche und reale Seyn ein bloßer Schein ist (der gnostische Doketismus)<sup>8)</sup>. Dürfen wir einem bewährten Forscher<sup>9)</sup> glauben, so wäre selbst die indische Trimurti, die Trias der drei höchsten Götter, Brahma, Siva und Wischnu, auf die drei Momente: die höchste geistige Substanz, die Naturvernunft, oder der alle Dinge durch Umwandlung hervorbringende Verstand, und die concrete Vernunft, durch die die Freiheit des Geistes wird, oder auf die Momente: das Seyende, Nichtseyende, Geistige, zurückzuführen<sup>10)</sup>. Wie

---

8) Vöhlen das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten. Königsb. 1830. Th. I. S. 165.

9) Othmar Frank Nyasa I. 3. S. 135.

10) Merkwürdig ist insbesondere auch, um dieß hier noch zu erwähnen, die Analogie der indischen Eigenschaftsdreihheit mit der gnostischen Eintheilung der Menschen in die drei oben S. 25. genannten Classen. Die erste dieser drei Eigenschaften, wie sie W. von Humboldt in der gründlichen und geistreichen Abhandlung über die Bhagavad-Gita Berlin 1826. S. 29. f. beschreibt, ist die Eigenschaft des Seyns in dem Sinne, in welchem das Seyn frei von allem Mangel oder Nichtseyen durchaus real ist, also in der Erkenntniß zur Wahrheit, im Handeln zur Tugend wird, die Eigenschaft der Wesenheit, wie Humboldt das indische Wort Sattwa übersetzt. Die von der zweiten Eigenschaft (Radshas) Hingerissenen, die Irdischen, lieben alles Große, Gewaltige,

viel Paralleles und Analoges mit der gnostischen Weltansicht auch der Buddhismus darbietet, kann schon nach

---

Glänzende, aber sie verfolgen auch den Schein, sind befangen in der bunten Mannigfaltigkeit der Welt, und werden sogar unrein genannt, um dadurch zugleich auf die Befestigung hinzudeuten, der das weltlich gesinnte Gemüth nicht zu entgehen vermag. Thatkraft, Feuer der Leidenschaft, Raschheit des Entschlusses gehören dieser Eigenschaft an. Könige und Helden sind mit ihr ausgestattet, aber immer ist ihr etwas zur Wirklichkeit und zur Erde Herabziehendes beigemischt, das sie von der stillen und reinen Größe der Wesenheit unterscheidet. Die dritte und unterste Eigenschaft, *Lama*, Dunkel, Finsterniß, charakterisirt sich selbst. Während der Wesenhaften in allen Geschöpfen nur das Eine in dem getheilten ungetheilte Seyn steht, erscheint dem Irdischen in ihnen nur ihre mannigfach individuelle Geschiedenheit, die von Dunkel umnebelten aber hängen sich, ohne in Gründe einzugehen, auf beschränkte, das Wesen der Dinge verkennende Weise, an das Einzelne, und halten dieß für das Ganze. Es fällt von selbst in die Augen, wie genau diese drei Eigenschaften den drei mit dem Organismus der gnostischen Systeme so eng zusammenhängenden drei Classen der *πνευματικοί*, *ψυχικοί* und *δαίμονες* entsprechen, nur werden nach der indischen Ansicht diese drei Eigenschaften als Natureigenschaften bezeichnet. Sie sind die Eigenschaften der mit der Gottheit gleich ewigen Natur, die den Geist, so wie er sich ihr gefallt, binden, d. h. den Menschen von allein auf die Gottheit gerichteten Gedanken abzulenken und ihn dadurch an der Erreichung des letzten Zieles, der höchsten Ruhe, verhindern, in welchem Sinne auch das Edelste, z. B. die Erkenntniß, den Geist binden kann. Man vgl. über diese drei *guna*, Grundkräfte, Qualitäten, durch welche die Natur operirt, und ihre Beziehung auf die Menschen, deren Handlungsweise im irdischen Leben nach ihnen bestimmt wird, auch Böhlen in dem zuvor genannten Werke I. Th. 174. f.



demjenigen beurtheilt werden, was ich an einem andern Orte über das Verhältniß desselben zum Manichäismus nachgewiesen habe <sup>11)</sup>). Derselbe Gelehrte, welchem wir die gründlichsten Untersuchungen über die Religionslehren des Buddhaismus verdanken, hat zugleich selbst auch auf die Verwandtschaft der alten Gnosis mit denselben aufmerksam gemacht <sup>12)</sup>, und je mehr unsere Kenntniß des Buddhaismus sich erweitert, desto weniger läßt sich auch dieses Verwandtschaftsverhältniß in Zweifel ziehen <sup>13)</sup>. Wie sich die Gnosis durchaus in dem Gegensatz von Geist und Materie bewegt, so beruht auch „das ganze System des Buddhaismus auf dem durch Geist und Natur (oder Materie) bewirkten Dualismus, welcher sich in den Erscheinungen der Weltformation offenbart, und der Zweck seiner Lehre geht dahin, diesen Dualismus durch die Befreiung der in den Banden der Natur gefangenen Geister

---

11) Das Manichäische Religionsystem aus den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tüb. 1831. S. 434. f.

12) J. J. Schmidt in der Abhandlung: Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionsystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. Leipz. 1828.

13) Es sind hierüber besonders zu vergleichen die neuern wichtigen Untersuchungen Schmidt's über den Buddhaismus in den Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Petersburg. VI. Série. Sciences politiques, Histoire, Philologie. T. I. Livr. 2. 1830. S. 89. f. die Abhandlung über einige Grundlehren des Buddhaismus. Livr. 3. 1830. S. 221. f. Ueber einige Grundlehren des Buddhaismus. Zweite Abhandlung. T. II. Livr. 1. 1832. S. 1. f. Ueber die sogenannte dritte Welt der Buddhisten als Fortsetzung der Abhandlungen über die Lehre des Buddhaismus. S. 41. f. Ueber die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer.

und durch die allendliche Vereinigung des Vielfachen der Geistheit in der Einheit des absoluten Geistes aufzuheben<sup>14)</sup>.“ Nur trägt die ganze Weltansicht des Buddhismus einen so großartigen gigantischen Character an sich, daß die gnostischen Systeme in Vergleichung mit dem buddhaisischen nur als ein schwaches, nach einem sehr verjüngten Maasstab entworfenenes Nachbild erscheinen. Die gnostischen Systeme nehmen gewöhnlich mehrere Welten und verschiedene Geistesregionen an, aber zu welcher Höhe der Abstraction führt die buddhaisische Lehre von den drei Welten, der ersten Welt der abstracten Intelligenz und des Localbegriffs des wahrhaften Seyns, der zweiten Welt der Offenbarung in Seligkeit und Herrlichkeit, und der dritten Welt der Erscheinungen in der Materie, in welchen drei Welten sich die Wirksamkeit der Buddhas offenbart, um dem scheinbaren Daseyn dieser Welten ein Ende zu machen, und alle in derselben zerstreuten Theile der Intelligenz der von der Materie völlig freien Universal-Intelligenz zuzuführen<sup>15)</sup>? Die Begriffe Geist und Licht werden von den meisten Gnostikern so identificirt, daß beide Begriffe beinahe ganz zusammenzufallen scheinen, der Buddhismus dagegen unterscheidet sie streng, und betrachtet das Licht keineswegs als immateriell, aber doch ist auch ihm das Licht das Vehikel der Erscheinungen des Geistes in der Materie: vom Licht umhüllt, kommt die Intelligenz in Verbindung mit der Materie, in welcher der Lichtstoff sich immer mehr vermindern, und zuletzt so verdunkeln kann, daß die Intelligenz in völlige Bewußtlosigkeit herabsinkt<sup>16)</sup>. Daher geschieht der Uebergang zur

---

14) Schmidt a. a. D. Ueber die tausend Buddhas u. s. w. S. 51.

15) Zweite Abh. über einige Grundl. S. 223.

16) Zweite Abh. über einige Grundl. S. 247.

Weltentstehung in der dreifachen Lichtregion (dem sogenannten zweiten Dhjana), die nebst den Keimen der Natur auch die Intelligenz in der Vielheit enthält<sup>17)</sup>. Der wichtigste Punkt aber, in welchem sich die Gnosis und der Buddhismus berühren, bleibt immer der strenge Gegensatz zwischen Geist und Materie, die Grundansicht des Buddhismus, daß nur der Geist das Ewige, Substanzielle, das durch sich selbst Freie ist, daß es nichts Höheres und Wesentlicheres gibt, als den freien Geist, der dem Buddhismus, als das einzige wahrhaft Daseyende erscheint. Der Geist ist frei durch Willen und Bewußtseyn seines Selbsts, unfrei nur in den Banden der Natur, solange er sich diesen selbst gefallen, sich von den Formen der Materie anziehen und festhalten läßt, wodurch er des Bewußtseyns seiner Natur, welche die Freiheit ist, mehr oder weniger verlustig geht<sup>18)</sup>. Ebendarauf beruht der Gegensatz des Nirwana und Sansara. Nirwana ist das völlig Immaterielle und Absolute, das in keinerlei Weise auf die Materie einwirkt, jener Zustand, zu welchem der Geist erst dann gelangt, wenn er den Naturlauf völlig vollbracht, und nach Abstreifung aller materiellen Formen von allen Beziehungen zur Materie sich frei gemacht hat<sup>19)</sup>. Sansara ist die materielle Welt, die Welt des Geburtswechsels, das beständig wogende Meer, in welchem der Kreislauf der Metempsychose sich fort und fort bewegt<sup>20)</sup>. Mit dem Austritt aus dem Sansara und dem Eintritt in das Nirwana nimmt jede Wiedergeburt nach den Gesetzen des

---

17) Ueber die tausend Buddhas S. 47.

18) Ueber die tausend Buddh. S. 48. f.

19) Ueber die tausend Buddh. S. 50.

20) Ueber einige Grundl. Erste Abh. S. 108. Zweite Abh. S. 223.

Schicksal der Thaten ein Ende, nur im Nirwana kommt daher der Geist zu seiner Ruhe, dieseits desselben aber ist keine Ewigkeit, und keine fortdauernde, ununterbrochene Ruhe denkbar<sup>21)</sup>. Dieser Gegensatz ist aber selbst nur scheinbar, und die Grundansicht des Buddhismus von dem absoluten Gegensatz zwischen Geist und Materie schließt auch die Grundidee in sich, daß Sansara und Nirwana nicht verschieden, oder alle drei Welten leer sind, was soviel sagen will: auffer der in allen drei Welten zerstreuten, ewigen, immateriellen, und daher nach materiellen Begriffen leeren Intelligenz<sup>22)</sup> ist nichts vorhanden, indem die Formen, mit welchen diese Intelligenz sich verbinden kann, ihrer Dauerlosigkeit wegen für nichts und folglich für leer gelten. Da nun Sansara, oder der Kreislauf der gefangenen Intelligenz durch alle Stufen und Gestalten der Materie, ein Ende nehmen muß, da die zwar gefangene, aber dessen ungeachtet allein eine Fortdauer habende Intelligenz endlich befreit wird, und zu ihrem Ursprung zurückkehrt, so ist der Feind dieser Intelligenz, der Sansara nur insofern scheinbar von Nirwana verschieden, als er sie vermittelst der Lockungen der Sinnenwelt in seinen Banden verstrickt zu erhalten, und ihr das Bewußtseyn, daß

21) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 240. Ueber die sog. dritte Welt S. 22. Ueber die Bedeutung der beiden Sanskritworte Sansara und Nirwana s. die Abh. über die Verw. der gnost. theos. Lehren S. 11. Sansara bedeutet die Welt der vergänglichlichen Erscheinungen, und den Kreislauf der Metempsychose, Nirwana ewige Glückseligkeit, gänzliche Befreiung von der Materie und der Wiedergeburt in derselben und Vereinigung mit der Gottheit.

22) Ueber die tausend Buddh. S. 50. Das Leere ist das völlig Immaterielle. Man denke hier an die gnostischen Begriffe des πλήρωμα und κίωμα.

sie dem Nirwana angehöre, zu rauben sucht. Mit dem Erwachen dieses Bewußtseyns strebt die Intelligenz sich zu befreien, und tritt entweder stufenweise oder unmittelbar, je nach dem Grade der erlangten Erkenntniß, in ihren eigenthümlichen Zustand, das Nirwana, wobei der Sansara, dem nur die Intelligenz ein scheinbares Daseyn verlieh, in nichts zurückfällt. Alle drei Welten sind also leer, d. h. außer der immateriellen und unwahrnehmbaren Intelligenz ist nichts in ihnen, das Daseyn dieser Welten ist nur scheinbar durch den Sansara bedingt, und mit dem Aufhören desselben gibt es nur Eine, oder vielmehr gar keine Welt, indem, wenn einmal jede zerstreute und vereinzelte Intelligenz in die große Einheit zusammengefloßen seyn wird, von keiner Welt mehr die Rede seyn kann.<sup>23)</sup> — ein die Welt- und Lebens-Ansicht bestimmender Dokerismus, welchem gegenüber der gnostische Dokerismus, mit allem, was mit ihm zusammenhängt, nur als ein matter, getrübler Reflex erscheint. Die hierin sich darlegende, unverkennbare Verwandtschaft der Gnosis und des Buddhaismus wird nur um so überraschender, je weiter sie verfolgt wird. Wie die Gnostiker dem Demiurg vorzugsweise das Prädicat der Gerechtigkeit beilegten, und deswegen auch die Gerechtigkeit als das in der von ihm beherrschten Welt waltende Gesetz betrachteten, so ist es auch im Buddhaismus der Begriff der Gerechtigkeit, welcher der materiellen Welt ihren eigenthümlichen Character gibt. Das buddhaismische Schicksal ist nichts anders, als der concrete, in dem steten nothwendigen Zusammenhang der Schuld und der Strafe sich realisirende Begriff der Gerechtigkeit. Solange der Sansara fortbesteht, vergift das durch Thaten, Handlungen oder Gedanken bedingte, unversöhnte

---

23) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 223.

Schicksal sein Recht nicht, sondern fordert dasselbe immer gebieterisch. Die Schuld ist das sogenannte Schicksal der Buddhaiisten, und dictirt die Geseze derselben sowohl für die ganze Natur, als für den geringsten Theil oder Genossen derselben, und diesen Gesezen ist die noch unfreie, oder noch nicht in das buddhaisitische Nirwana eingegangene, Intelligenz unbedingt unterworfen. Daher ist auch die Lichtregion kein Ort der Ruhe, da alles der Materie Angehörige unausweichbaren Beziehungen und strengen Consequenzen unterworfen bleibt, sie ist nur der Sammelplatz der Schuld im verklärten Zustande, die gebüßt werden muß, und die noch unbefriedigte Schicksalsforderung ist die Grundursache bei jeder neuen Weltentstehung. Erst im Nirwana hört die Herrschaft des Schicksals auf<sup>24)</sup>. Von selbst schließt sich hier auch die, in der Gnosis und im Buddhaismus auf gleiche Weise begründete, Idee der Erlösung und einer von der höhern Welt ausgehenden erlösenden Thätigkeit an. Der Zweck der Erscheinung der Buddhas im menschlichen Körper, oder in Verkörperungen, die den verschiedenen Zeitverhältnissen und Umständen am angemessensten sind, vermittelt des Lichts und der Maia, und mit völlig freier Macht über die Materie, ist die Erlösung aus dem beständig wogenden Meere des Sansara, dem Kreislauf der Metempsychose, um die in der dritten Welt lebenden Wesen, die in Folge des durch Thaten bedingten, unerbittlichen Verhängnisses an Straf- und Prüfungsorte gebannt sind, frei zu machen, und sie auf den Weg zu führen, auf welchem sie einer vollständigen Erlösung entgegengehen können, oder die genetische Fortsetzung der Schöpfung in dieser Welt durch Befreiung der in derselben zerstreuten intellectuellen Theile aus den Banden des Sansara zu hemmen. Eine

---

24) Ueber die sog. dritte Welt S. 22. f.

solche Offenbarung kann nicht anders stattfinden, als durch eine Verbindung Buddha's oder auch eines Theils seiner Intelligenz mit der Materie, es sey durch Annahme irgend eines Scheinkörpers nach Wahl und Willkühr, oder auf dem gewöhnlichen Wege der Geburt. Da aber die Buddhas, ungeachtet ihrer sonstigen unbegrenzten Machtvollkommenheit nicht im Stande sind, den Wirkungen der unwiderstehlichen Gesetze des durch Thaten bedingten Schicksals gewaltsam entgegenzuhandeln, und die ganze Kosmogonie ein Werk oder eine Wirkung dieses Schicksals ist, so kann ihre Wirksamkeit keine directe seyn. Sie können nur die vernunftbegabten Wesen auf das durch Thaten unerbittlich bedingte Schicksal aufmerksam machen, und ihnen einerseits die strafenden Folgen zeigen, die jede in diesem Leben begangene, ungerechte Handlung für eine folgende Geburt unfehlbar bedingt, so wie andererseits ihnen die Belohnungen vorhalten, die für die Zukunft aus verdienstlichen Thaten und Bestrebungen erwachsen<sup>25</sup>). Endlich mag hier auch noch kurz bemerkt werden, welche Stellung im Weltganzen dem Menschen sowohl vom Buddhaismus als von der Gnosis gegeben wird. Obgleich die zwei ersten Geburtsklassen der dritten buddhaisischen Welt, die der Götter und Geister, der menschlichen Classe an Glanz, Herrlichkeit und andern Vorzügen weit überlegen sind, so wird doch in den Schriften der Buddhisten die Menschenklasse überall als die edelste betrachtet, und zwar deswegen, weil sie vor allen andern den Vorzug hat, daß in ihr vornehmlich die Empfänglichkeit für die Idee des Immateriellen liegt, und in ihr am leichtesten der Trieb geweckt wird, aus den Banden des Sansara geweckt zu werden. Je zufriedener die Götter und Geister mit ihrem gegenwärtigen Zustande sind,

---

<sup>25</sup> Ueber einige Grundl. Erste Abh. S. 108. 99. Zweite Abh. S. 241. 247. 349.

desto unempfindlicher sind sie für das Höchste des Nirwana. Solange zwar die Intelligenz noch in den verschiedenen Körpern der vernunftlosen Thiere in völliger Verfinsternung gefangen ist, hat sie nur die Strafe früherer Schuld zu büßen, bis das Schicksal der Thaten es vergönnt, in Folge irgend eines frühern Verdienstes wieder den menschlichen Körper zu beziehen. Ist aber dieß geschehen, so erwacht die nun in einem menschlichen Körper wohnende Intelligenz zum Selbstbewußtseyn, sie kann das Trostlose ihres Zustandes, vermittelt der usurpirten Herrschaft der Sünde und in Folge früherer Schuld in einem solchen Körper gefangen seyn zu müssen, erkennen, und hat nun selbst die Wahl und Aussicht, entweder durch die Herrschaft der Sünde völlig bezwungen zu werden, oder wohl gar in eine thierische Geburt zurückzusinken, oder durch Bekämpfung der Sinne und Ansammlung eines Schazes verdienstlicher Werke sich der Sinnwelt zu entziehen, dem Nirwana durch fortgesetztes Streben nach demselben immer näher zu kommen, und zuletzt desselben vollkommen theilhaft zu werden<sup>26</sup>). Der Mensch steht demnach auch hier, wie in den gnostischen Systemen, auf der bedeutungsvollen Stufe, auf welcher die Intelligenz zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangt, und ihr mit dem wiedergewonnenen Bewußtseyn auch die Bürgschaft der völligen Befreiung aus den Banden der Materie und der Rückkehr zum Absoluten gegeben ist.

Wie umfassend und tiefbegründet die hier in ihren wesentlichen Zügen angedeutete Verwandtschaft und Analogie ist<sup>27</sup>), kann sich erst aus der nähern Betrachtung der ein-

---

26) Ueber einige Grundl. Zweite Abh. S. 248.

27) Ich hoffe durch das Obige zugleich die Ansicht, die ich in meiner Darstellung des manichäischen Religionsystems über das Verhältniß des Manichäismus zum Buddhismus auf-



zelnem gnostischen Systeme noch bestimmter ergeben. Hier soll vorerst nur der allgemeine Gesichtskreis, in welchem

---

gestellt habe, fester begründet und die dagegen erhobenen Zweifel beseitigt zu haben. Wenn namentlich Herr D. Gieseler in den Theol. Stud. und Krit. 1833. S. 1213. f. den Gegensatz des Buddhismus von dem Gegensatz des Manichäismus für durchaus verschieden halten will, weil der letztere nicht Geist und Materie, sondern Gutes und Böses einander entgegenstelle, und auch einen bösen Geist und eine gute Materie kenne, so kann ich mich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen. Eine gute Materie kennt der Manichäismus nur deswegen, weil ihm die Begriffe Geist und Licht noch zusammenfallen, der böse Geist aber oder der dem Lichtprincip gegenüberstehende Fürst der Finsterniß ist seinem Grundbegriff nach nichts anders, als die Materie selbst, wie er ausdrücklich genannt wird. Daß dieses zweite Princip als ein böser Geist, oder als der Fürst der Finsterniß, dargestellt wird, kann, wie ich in meiner Darstellung des manich. Rel. Syst. S. 39. f. gezeigt habe, in letzter Beziehung nur für eine Personification der Materie als eines selbstthätig wirkenden Principis gehalten werden. Der Gegensatz des Guten und Bösen wird allerdings dem Gegensatz zwischen Geist und Materie substituirt, daß aber der allgemeinste, alle andere Gegensätze in sich begreifende, der zwischen Geist und Materie ist, erhellt unläugbar daraus, daß sich das manichäische System, seinem ganzen Inhalt nach, um die beiden Ideen der Bewältigung des Geistes durch die Materie und der Befreiung des Geistes aus der Gewalt der Materie bewegt. Dieselben beiden Ideen sind auch die Hauptmomente des Buddhismus, eine Uebereinstimmung, die völlig unbegreiflich bliebe, wenn demungeachtet beide Systeme in Ansehung ihrer Principien radical verschieden wären. Auch den Begriff des Bösen faßt daher der Buddhismus ebenso auf, wie der Manichäismus, denn die ganze Entstehung alles Vorhandenen, oder der Uebergang des Geistes in die Materie, wird als das Urübel betrachtet.

wir uns zur richtigen Auffassung und Beurtheilung derselben hinstellen müssen, in seiner ganzen Breite gezogen werden. Demungeachtet ist es bei der gegebenen Zusammenstellung zunächst keineswegs um die Behauptung eines bestimmten äußern historischen Zusammenhangs zu thun. Ein solcher kann in jedem Falle nur durch eine Reihe von Mittelgliedern vermittelt seyn, deren Ermittlung die Geschichte noch lange genug beschäftigen wird. Worin aber auch das Resultat dieser historischen Ermittlung bestehen mag, die Hauptsache ist für uns das offen vor Augen liegende, innere Verwandtschafts-Verhältniß, und die dadurch begründete Anerkennung der Wahrheit, daß derselbe Grundcharacter, welcher der heidnischen Religion überhaupt in allen ihren Hauptformen eigenthümlich ist, auch zum Wesen der Gnosis gehört<sup>23)</sup>. Die:

---

Schmidt über die Verwandtschaft der gnost. theof. Lehren u. s. w. S. 8. f. Ebenso wenig kann daher auch die Verschiedenheit, daß der Gegensatz des Manichäismus ewig und unveränderlich, der des Buddhismus etwas Gewordenes und daher auch Verschwindendes ist, als eine radicale angesehen werden. Es ist dieß nur dieselbe Verschiedenheit in Hinsicht des Begriffs der Materie, von welcher schon oben S. 23 die Rede war. Je bestimmter der Buddhismus alle Substantialität des Seyns in den Geist setzt, desto weniger kann er auch die Materie für etwas wahrhaft Substantielles halten. Der Manichäismus theilt gewissermaßen noch die Substantialität zwischen Geist und Materie, aber es bildet doch auch in ihm derselbe Gegensatz immer wieder durch, und der ganze Unterschied zwischen dem Manichäismus und Buddhismus ist in dieser Hinsicht nicht größer, als der Unterschied zwischen dem valentinianischen und manichäischen System.

23) Nur hieraus erklärt sich auch sowohl die thatsächliche Verwandtschaft des Gnosticismus mit dem Manichäismus, als auch die Verwandtschaft beider mit dem Buddhismus,

heidnische Religion trägt, sofern sie immer von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, von einer Dualität der Principien ausgeht, ein wesentlich speculatives Element in sich, sie ist ebendaram ihrem Princip nach Religionsphilosophie. Im Gegensatz gegen den speculativen Character der heidnischen Religion haben die jüdische und christliche Religion einen theils ethischen, theils positiven Character. Ethisch nemlich sind sie, sofern sie, absehend von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, es nur mit dem moralischen Verhältniß des Menschen zu Gott zu thun haben, positiv aber, sofern ihnen ihr Inhalt durch eine Offenbarung gegeben ist, deren letzter Grund nur ein freier Willensact der Gottheit ist. Die Offenbarung der Gottheit ist der Inhalt und Gegenstand jeder Religion, während aber die heidnische Religion die Gottheit nur deswegen sich offenbaren läßt, weil der Geist nicht anders als durch die Vermittlung der Materie in Thätigkeit übergehen, und sein inneres Leben entfalten kann, hat in der jüdischen und christlichen Religion die Offenbarung der Gottheit nur den Zweck, den Willen Gottes den Menschen kund zu thun. Die Offenbarung im letztern Sinne beruht auf einer freien göttlichen Willensthätigkeit, im erstern Sinne aber geschieht sie in Folge einer Nothwendigkeit, die nur als Naturnothwendigkeit gedacht werden kann, und der heidnischen Religion, sofern sie Religionsphilosophie ist, auch den Character der Naturphilosophie gibt. Die ethischen Religionen bewegen sich in dem Gegensatz der Schuld und Strafe, der Sünde und Gnade, ohne sich veranlaßt zu sehen, über denselben hinauszugehen, je

---

wenn auch gleich vielleicht ein historischer Zusammenhang des Gnosticismus mit dem Manichäismus sich ebenso wenig nachweisen läßt, als mit dem Buddhismus.

mehr aber dieser Gegensatz in den höhern und allgemeineren Gegensatz der Begriffe Gott und Welt, und Geist und Materie hineingestellt, und der eine Gegensatz durch den andern vermittelt wird, um so entschiedener wird das Ethische dem Speculativen untergeordnet, und der Mensch nicht mehr als ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen, sondern nur als ein in einen großen Organismus, den allgemeinen Naturzusammenhang, hineingestelltes, von ihm abhängiges und durch ihn bestimmtes Glied betrachtet, wie dieß zum gemeinsamen Character der gnostischen Systeme und aller denselben analogen gehört. Wie leicht aber das Ethische in das Speculative übergeht, in welchem innern natürlichen Zusammenhang das Eine mit dem Andern steht, zeigt sich nirgends deutlicher, als an der Idee der Erlösung, welche, so wesentlich christlich sie ist, doch nicht minder auch der heidnischen Religion angehört, aus dem einfachen Grunde, weil alle Religionen bei aller Verschiedenheit doch immer wieder in dem Begriffe der Religion Eins sind, und daher auch alles, was zum Begriff der Religion gehört, sowohl auf dieselbe, als auch auf verschiedene Weise haben. Wo diese Einheit und Verschiedenheit der Religionen zum Bewußtseyn kam, da mußte auch die Gnosis ihren Ursprung nehmen. Sie trat so zuerst auf dem jüdischen Religionsgebiet hervor, und als das neu hinzugekommene Christenthum dasselbe Verhältniß der Einheit und Verschiedenheit in größerem Umfange und mit größerer Bestimmtheit zum Bewußtseyn brachte, und ungeachtet seines ethischen Characters so viele Momente einer höchst speculativen Bedeutung darbietet, die sich an die speculativen Ideen der vorchristlichen Religionsphilosophie von selbst so angeschlossen, daß dadurch nur zur Vollendung und zum vollen Bewußtseyn zu kommen schien, was zuvor schon vorhanden war, war ebendamit die Gnosis in der

Gestalt, in welcher sie in den gnostischen Systemen vor uns liegt, ins Daseyn gerufen<sup>29)</sup>).

29) Von dem obigen Standpunct aus läßt sich erst der Scharfblick Rosheim's in der Erforschung des Wesens der Gnosis richtig würdigen. Man hat das Verfahren Rosheim's, durch Absonderung aller individuellen Verschiedenheiten die Einheit und gemeinsame Grundlage der gnostischen Systeme zu gewinnen, und somit nach der Analogie der gnostischen Systeme eine Theologie, Kosmogonie, Anthropologie, Erldungslehre und Ethik des Orientalismus, welcher die Quelle der Gnosis seyn sollte, zu construiren, einen Zirkelgang genannt, indem er, um den Ursprung der christlichen Gnosis zu erklären, das Entsprangene selbst als das Nächstliegende genommen habe. „Wie konnte dem scharfsinnigen Manne, sagt Kücke in der oben S. 5. angeführten Abhandlung S. 164., entgehen, daß sein sogenannter Orientalismus nichts weiter sey, als ein von ihm gemachtes Schema, die den meisten Gnostikern gemeinsamen Ideen zu ordnen? Das übersah er nicht, daß, damit dieses Schema nur irgend einen historischen Schein habe, die Idee und der Name Christi, welche zum Wesen des christlichen Gnosticismus nothwendig gehören, nicht darin enthalten seyn dürften. Aber, indem er in seinem Orientalismus das Scheinbild oder Abbild der Erldungslehre aufnahm, wie es weder der Dualismus noch das Emanationssystem an sich construiren konnte, sondern nur der durch christliche Ideen erst aufgeregte und zur Verschmelzung emanationistischer und dualistischer Ideen gezwungene Gnosticismus in oder dicht neben der christlichen Kirche zu schaffen, zu gestalten und zu stellen vermochte, verwirrte er selbst, was er anfangs mit Klarheit scheiden zu wollen schien. Undäugbar ging also Rosheim einen historischen Zirkelgang.“ Diesen Zirkelgang ging Rosheim allerdings, sofern er zu dem Orientalismus, welcher ihm die Voraussetzung der Gnosis zu seyn schien, nicht sowohl historisch als vielmehr nur durch Abstraction kam; allein sein genialer Blick in das Wesen der Gnosis zeigte sich eben darin, daß er sah, sie müsse

Ich glaube nicht, daß gegen den hier genommenen Gang, das Wesen und den Ursprung der Gnosis zu erklären, bedeutende Einwendungen erhoben werden können. Das Unbefriedigende der sonst gemachten Versuche, soweit sie einen andern Weg einschlagen, läßt sich wenigstens sehr leicht nachweisen. Um von ältern Ansichten und den schon erwähnten einseitigen Ableitungen aus dem philonischen Platonismus und dem Zoroastrismus <sup>30)</sup> hier nichts wei-

---

etwas zu Ihrer Voraussetzung haben; was sogleich auch schon das Ganze enthält, nur nicht auf dieselbe concrete Weise, wie es sich nachher in der christlichen Gnosis gestaltete. Mosheim hatte daher vollkommen Recht, auch eine vorchristliche Erlösungs-Idee voranzusetzen, und nimmermehr hätte die christliche Lehre von der Erlösung für die Gnosis so große Bedeutung gewinnen können, wenn nicht schon jene vorchristliche Religionsphilosophie den Anknüpfungspunct für sie enthalten hätte. Das Wesen der Gnosis kann nicht begriffen werden, wenn man sie nur atomistisch und nicht organisch entstehen läßt. Was sie aus dem Judenthum und Christenthum aufnahm, fand immer schon einen zur Aufnahme bestimmten und bereiteten Ort. Jene vorchristliche speculative Religionsphilosophie verhielt sich zu der positiven oder historischen Religion immer nur wie das Abstracte zum Concreten.

30) Ueber diese von Lemaib a. a. D. S. 106. f. ausgeführte Ansicht vgl. man die Recension von Gieseler a. a. D. S. 328. wo insbesondere mit Recht an die Verschiedenheit des Begriffs von der Materie erinnert wird. Bei Zoroaster ist die Materie theils gut theils böse, weswegen es eine Auferstehung der Todten und eine Reinigung der Materie durch den großen Weltbrand gibt; bei den Gnostikern ist die Materie schlechthin böse und Quell aller Uebel. Die Welt ist ferner in ihrer ursprünglichen Reinigkeit von Ormuzd geschaffen, die Gnostiker nehmen Aeonen als Welterschöpfer an, die sie sich ebenso schwach und unvollkommen dachten, als ihr Product, die Schöpfung, zu verrathen schien.

ter zu sagen, will ich mich nur an die neuesten Erklärungen halten. Wenn der Verfasser der kritischen Geschichte des Gnosticismus seine Untersuchungen zwar mit Recht an Plato und Philo anknüpft, aber bei Plato sogleich an die thracischen, samothracischen, eleusinischen Mysterien, und an die ganze Reihe jener heiligen Dichter, die man als Nachfolger des Orpheus betrachtete, erinnert, und von Philo aus auf jenen so auffallenden und merkwürdigen Synkretismus zurückgeht, welcher sich seit der Verpflanzung der Juden an die Ufer des Euphrat und Tigris zwischen den schönen Lehren Persiens und Palästina's gebildet habe, und, um in dieser grossen Thatsache der morgenländischen Geschichte den Ursprung der Gnosis aufzusuchen, die Elemente der Gnosis nirgends anders finden will, als in jenen persischen Lehren, welche von den Juden nach Alexandrien gebracht, und hier von ihren ausgezeichnetsten Schriftstellern mit den Lehren ihrer heiligen Schriften und mit denen des Platonismus vermischt worden seyen, und wenn dabei noch auf die Magier und Chaldäer, von welchen die Juden im Exil die Lehren und die Uebung der Magie angenommen haben, selbst auf die Indier, von welchen sie, wie gesagt wird, schon in Persien einzelne Lehren kennen gelernt haben, hingewiesen wird, — so sieht man sich hier offenbar in eine Sphäre versetzt, in welcher man sich an nichts festes und sicheres mehr halten kann. Um von der sehr gewöhnlichen unhistorischen Vorstellung, daß der Parsismus schon in der ersten Zeit nach dem Exil einen unmittelbaren, sehr bedeutenden Einfluß auf das Judenthum gehabt habe, nichts zu sagen (worüber Gieseler Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2. S. 381. das unstreitig Richtige bemerkt hat), muß hier doch die Frage entgegengehalten werden, in welchen Lehren und Ideen denn gerade bei Philo dieser Einfluß des Parsismus so sichtbar seyn soll? Weiß doch Philo nicht

einmal von einem Gegensatz zweier im Kampfe mit einander begriffener Reiche. Ein Reich der Finsterniß und ein Kampf des Logos gegen dasselbe, wovon Matter spricht, ist ihm völlig fremd, und ebenso ungegründet die Behauptung, daß der philonische Logos mit dem Drama des Parsismus und dem gnostischen Christus in Eins zusammenfalle (s. Gieseler a. a. D.). Gesezt aber auch, es hätten bei Philo da und dort zoroastrische Ideen durch, so war doch in jedem Falle ihr Einfluß im Ganzen so unbedeutend, daß auf diesem Wege für die genetische Erklärung der Gnosis nichts gewonnen werden kann, was nicht von selbst schon in dem Verhältniß Philos zur platonischen Philosophie liegt. An das apokryphische Buch der Weisheit und an die beiden Secten der Therapenten und Essener erinnert auch Matter (I. S. 73. 91. f.) ohne jedoch Momente hervorzuheben, die auf einen nähern Zusammenhang mit der Gnosis schließen lassen. Um so größeres Gewicht wird dagegen von Matter auf die Kabbala gelegt, und auch durch diese das Band, das den Gnosticismus mit dem Parsismus in Verbindung bringen soll, noch enger geknüpft. Die ersten Anfänge der kabbalistischen Lehren, behauptet Matter. (I. S. 94.), weisen weit über die christliche Periode zurück. Schon die Schriften Daniels tragen die unverkennbarsten Spuren derselben an sich, den deutlichsten Beweis aber gebe die Idee der Emanation, welche auf gleiche Weise die Seele der Kabbala und des Zoroastrismus sey, weswegen diese Idee den Juden nur durch ihre enge Verbindung mit Persien gekommen seyn könne. An dieses Grundprincip reihen sich in den Theorien der Kabbalisten Ähnlichkeiten und Nachbildungen untergeordneter Art in solcher Menge, daß die Kabbala neben dem Zoroastrismus nur als Kopie neben dem Original erscheine. Unläugbar hat auch die Kabbala eine sehr nahe Beziehung zur christlichen Gnosis, und



man kann nicht umhin, wie dieß auch von Meander am ge-  
 hbrigen Orte geschehen ist (man vgl. besonders Senet. Entw.  
 S. 225. f.), die beiden Systeme sowohl im Ganzen als  
 in einzelnen Lehren zu vergleichen. Allein die Annahme  
 eines vorchristlichen Ursprungs der Kabbala muß aus Rük-  
 sicht auf die Gründe, die Krzlich Gieseler in der Beur-  
 theilung der Mather'schen Schrift aufs neue in Erinnerung  
 gebracht hat, für so problematisch gehalten werden, daß  
 in dieser Hinsicht wenigstens von der Kabbala kein Ge-  
 brauch für die Gnosis gemacht werden kann. Lassen wir  
 aber auch das vorchristliche Daseyn der Kabbala, in der  
 Form wenigstens, in welcher wir sie kennen, auf sich be-  
 ruhen, und bleiben wir bloß dabei stehen, daß die Kabbala  
 und die Gnosis als zwei parallele, in naher Ver-  
 wandtschaft stehende Erscheinungen anzusehen sind, so wer-  
 den wir dadurch von selbst zu der Voraussetzung genöthigt,  
 beide seyen aus einer gemeinschaftlichen Quelle geflossen,  
 wodurch wir zugleich eine nicht unwichtige Bestätigung  
 der Ansicht erhalten, dieselbe Verbindung speculativer,  
 theils aus der platonischen Philosophie, theils auch aus  
 den orientalischen Religionsystemen geschöpfter Ideen mit  
 der alttestamentlichen Religionslehre, die uns in Phlo  
 einen so merkwürdigen Uebergang zu der christlichen Gno-  
 sis erblicken läßt, habe nicht bloß in Aegypten und in Ale-  
 xandrien namentlich, sondern auch anderwärts, wo Ju-  
 den sich veranlaßt sahen, über den engen Gesichtskreis des  
 Judenthums hinauszugehen, stattgefunden. Nehmen wir  
 alle jene Elemente zusammen, die die Kabbala mit der  
 Gnosis gemein hat, so vereinigen sie sich zu einer gemein-  
 samen Grundlage, von welcher aus dieselbe religionsphi-  
 losophische Ansicht sich sowohl zur christlichen Gnosis, als  
 zur jüdischen Kabbala gestalten konnte. Am meisten be-  
 rühren sie sich in dem eigentlich emanatistischen Theile des  
 Systems, auf der Seite, auf welcher aus dem absoluten

Princip die göttlichen Kräfte, deren Reihe und Stufenfolge das Verhältniß des Geistes zur Materie vermittelt, hervorgehen, und treffen dann wieder in dem Endpuncte zusammen, in welchem das aus der Gottheit ausgeflossene geistige Leben in dieselbe zurückkehren, und in die Einheit des höchsten Princips wieder aufgenommen werden soll. Am weitesten divergiren sie in dem dazwischen liegenden Theile des Systems, in allen denjenigen Lehren, die sich in den gnostischen Systemen auf den Demiurg und Christus beziehen, aus dem natürlichen Grunde, weil hier die gnostische Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, und die von den Gnostikern aus dem Christenthum aufgenommene Idee der Erlösung eingreifen mußte. Wenn daher Matter, um die Annahme eines vorchristlichen Ursprungs der Kabbala zu rechtfertigen, behauptet, daß die Kabbala, wenn sie mit dem Christenthum gleichzeitig, oder erst nach demselben entstanden wäre, auch etwas ganz anderes seyn würde, als sie wirklich ist, und sich dafür auf die Neuplatoniker beruft, die zwar ihr System dem Christenthum entgegengestellt, aber von diesem die glänzendsten und zuverlässigsten Wahrheiten angenommen haben, so ist dagegen zu bemerken, daß, wie die Neuplatoniker nichts aus dem Christenthum sich aneignen konnten, was sie genöthigt haben würde, ihren neuplatonischen Standpunct zu verlassen, so auch die Kabbalisten doch immer Juden bleiben mußten, jede weitere Annäherung an das Christenthum aber sie in dasselbe Verhältniß zum Christenthum gesetzt haben würde, in welchem die Gnostiker zu demselben standen. Sie wären dann nicht mehr Kabbalisten gewesen, sondern Gnostiker geworden. Es gibt uns demnach auch die Kabbala, so sehr auch sie uns auf das Judenthum als den fruchtbaren Boden hinweist, auf welchem solche Erzeugnisse des religiösen Geistes jener Zeit aufsproßen, keinen bestimmtern Ankun-

pfungspunct für die genetische Erklärung der Gnosis<sup>31)</sup>. Wenn wir nun zu dem bisher Bemerkten noch hinzunehmen, daß Matter noch überdieß die Darstellung der beiden Hauptclassen der gnostischen Secten, der syrischen und ägyptischen, eine Darstellung der syrisch-ägyptischen und ägyptischen Religionslehren voranschickt, um auch dadurch alle Elemente darzulegen, die etwa die Gnostiker für ihre Systeme benützt haben mögen (wobei nur die bestimmtere, allerdings schwer zu gebende Nachweisung, wie dieß wirklich geschehen sey, vermißt wird), so wird durch alles dieß das obige Urtheil hinlänglich gerechtfertigt seyn, daß wir uns hier in eine zu weite, zu sehr ins Unbestimmte sich verlierende Sphäre versetzt sehen, in welcher uns jede charakteristische Spur, an welcher wir den Ursprung des Gnosticismus verfolgen könnten, entschwindet.

Wie hier die Sphäre, innerhalb welcher wir die Anfänge der Gnosis aufzusuchen haben, zu weit gezogen ist, so hat sie dagegen ein anderer Forscher, welcher diese Frage kürzlich zum Gegenstand einer neuen, eigenthümlichen Untersuchung gemacht hat, zu eng begrenzt<sup>32)</sup>. Im Gegensatz gegen die gewöhnliche Ansicht, die sich kurz so zusammenfassen lasse: die Gnosis sey aus einem rein theoretischen Interesse hervorgegangen, aus dem Bedürfnis, sich über die Welt, und ihre Erscheinungen, speculativ zu orientiren, die Thatsachen des Christenthums, und das histo-

31) Gegen die Ableitung der Gnosis aus der Kabbala erklärten sich besonders Ruffet Dissert. praeviae in Iron. libr. S. XX. und Lewald a. a. D. S. 83. f.

32) Wöhler Versuch über den Ursprung des Gnosticismus (f. Beglückwünschung Seiner Hochwürden dem Herrn D. G. J. Planck, zur Feler seiner fünfzigjährigen Amtsführung am 15ten Mai 1831, dargebracht von der kath. theol. Facultät in Tübingen.)

risch Positive desselben überhaupt als Idee, als reine Vernunftwahrheit und im Zusammenhang aller seiner Theile zu begreifen, indem Männer, die einer orientalischn-platonischen Philosophie huldigten, auch, nachdem sie sich zum Christenthum gewendet hatten, ihre philosophirende Geistesrichtung nicht aufgaben, und gegen die practische des Christenthums austauschten, im Gegensatz gegen diese Ansicht stellte Mdhler die Behauptung auf, daß die Gnosis aus dem Christenthum ganz unmittelbar und direct hervorgegangen sey, und zwar aus einem practischen Drange, so daß sie erst im Verlaufe ihrer Geschichte eine speculative Richtung angenommen habe. Der Geist sey, so wird diese neue und eigenthümliche Ansicht näher bestimmt, nach einer langen und tiefen Versunkenheit in die Aussenwelt und irdisches Streben, durch das Christenthum wieder nach innen gewendet worden, auf eine so mächtige, ja gewaltsame Weise, daß die neue Richtung nach innen und der Zug nach oben sich in vielen Christen auf eine ganz überspannte, übertriebene, krankhafte Weise äusserte. Die Erscheinungswelt erfüllte sie mit unendlichem Ekel, und eine innere, tiefere Unheimlichkeit (*βδελυγία*) begleitete sie bei allen Berührungen, in die sie mit ihr kamen. Das schmerzhaft erregte, tief verletzte Gefühl, der unheimliche Drang, die weltverachtende Empfindung rang nun nur noch nach einem Worte, das die dunkle Geistesbewegung aussprach, und, indem sie ihr einen Namen gab, zum Bewußtseyn brachte; es lautete: die sichtbare, äussere Welt ist das Böse selbst, und ihr Stoff nicht von Gott, Geist und Körper sind sich absolut entgegengesetzt. Aus diesem eigenthümlichen practischen Interesse entwickelte sich nun bei allen denen, die das Bedürfniß hatten, durch den Verstand dem Gefühle zu Hülfe zu kommen, eine eigenthümliche Speculation, und es erhoben sich jetzt alle jene Fragen, die mit den auf sie ertheilten Antworten den uns

hern Inhalt der gnostischen Systeme ausmachen, aber nicht das erste gewesen seyn können, aus dem sich die Gnosis herausbildete, sondern als das zweite Moment in der Geschichte der Gnosis anzusehen sind. Nun erst geschah es, daß alles, was sich in älteren Philosophemen, Theosophien und Mythologien vorfand, um die Verirrungen des Gefühllebens speculativ zu begründen, für diesen Zweck verwendet wurde, woraus dann auch so auffallende Analogien der Gnosis mit zoroastrischen, kabbalistischen, platonischen und andern Theologumenen hervorgingen. Neben anderem, was zur weitem Begründung dieser Ansicht beigebracht wird, wird noch besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß man in die größte Verlegenheit gesetzt werde, wenn man in der den ersten Zeiten der Gnostiker gleichzeitigen Welt mit der Frage sich umsehe, wo sie die dualistischen Vorstellungen, welchen alles andere im Gnosticismus diene, woraus alle Begeisterung, alle Kraft der Gnostiker geflossen sey, und ohne welche die Gnosis, als jene Erscheinung, die eine so ungeheure Bewegung in der Kirche hervorbrachte, gar nicht erklärt werden könne, als ein so erregendes, belebendes Princip aufgenommen haben sollen? Weder das zoroastrische System, noch der Platonismus, noch die alexandrinisch-jüdische Idealistik, noch die Kabbala, noch der Neuplatonismus könne auf genügende Weise als die Quelle des gnostischen Dualismus betrachtet werden. U. a. D. S. 4 — 8. 16. f. Bei der Beurtheilung dieser Ansicht kann das Wahre derselben nur darin gefunden werden, daß die Gnosis ein durch die Idee des Bösen tief und lebendig angeregtes religiöses Gefühl mit dem Christenthum theilt. Sobald wir aber dieses Gefühl und den Inhalt desselben, die Idee des Bösen, analysiren, ergibt sich uns, daß die gnostische Idee des Bösen, in demselben Verhältniß, in welchem sie sich von der christlichen entfernt, uns in die vorchristliche Welt, als ihre Heimath,

zurückweist. Es ist allerdings wahr, das Christenthum wandte den Geist des Menschen nach innen, und zog ihn von der Aussenwelt ab. Es geschah dieß aber doch gewiß nur dadurch, daß es dem Menschen seinen tiefsten und innersten Gegensatz gegen Gott in dem Bewußtseyn der Sünde, das es in ihm weckte, finden ließ. Das Christenthum kennt keinen andern Begriff des Bösen oder der Sünde, als nur den rein sittlichen, welcher das Böse nur als die eigene sittliche That des Menschen betrachtet. Wenn nun aber jener mächtige Eindruck, welchen das Christenthum auf die Gnostiker machte, nur die Folge gehabt haben soll, daß sie mit Ekel und Ueberdruß an der Welt erfüllt wurden, und diese weltverachtende Empfindung in der Ansicht aussprachen, die sichtbare äussere Welt sey das Böse selbst, und ihr Stoff nicht von Gott, Geist und Körper seyen sich absolut entgegengesetzt, so sieht man nicht recht, wie das Christenthum einen so nahen Urtheil an dieser Weltansicht gehabt haben soll. Denn was kann dem Christenthum mehr widerstreiten, als eine Ansicht, die den rein sittlichen Begriff des Bösen aufhebt, und dasselbe statt auf die freie sittliche That des Menschen, auf die Materie und den materiellen Körper des Menschen zurückführt? Aus dem Christenthum selbst konnte diese Ansicht unmdglich hervorgehen, sie konnte nur die Folge eines Mißverständnisses seyn, das sich allerdings sehr leicht, wie nicht zu läugnen ist, mit dem Christenthum verbinden konnte. Dann aber kann auch die Ursache dieses Mißverständnisses, das sich nur bei einem Theile der Christen mit ihrer Auffassung des Christenthums verband, nur in besondern, ausserhalb des Christenthums liegenden Verhältnissen aufgesucht werden. Diese Verhältnisse können aber keine andere gewesen seyn, als dieselben, in welchen man von jeher die Anfänge der Gnosis aufzufinden bemüht war, und so wenig die unmittelbare Ableitung der Gnosis

aus dem Christenthum genügen kann, so wenig kann die Nachweisung genügen, durch welche gezeigt werden soll, daß die Gnosis aufferhalb des Christenthums nicht habe entstehen können. Schon die Grundansicht, von welcher dabei ausgegangen wird, ist höchst einseitig. Die Gnosis sey, wird behauptet, wie ihr Character negativ bezeichnet werde, Vertheufelung der Natur, und darum nicht als Reaction gegen das Judenthum und die jüdisirende Geistesrichtung unter den Christen, sondern nur als Gegenbeweug einer Erscheinung zu nehmen, deren Eigenthümliches die Naturvergötterung war, und diese finden wir im Heidenthum, nicht im Judenthum. In jenem sey der Geist in der Natur auf- und untergegangen, und habe sie vergöttert, die Gnosis als christliches Extrem, als Hyperchristenthum, habe nun ganz aus der Natur herauszugehen getrachtet, und sie vertheufelt. Sey dort der Gegensatz zwischen Geist und Leib nicht einmal zum klaren (allgemeinen) Bewußtseyn gekommen, seyen beide Substanzen identificirt worden, so habe sich hier der Widerspruch in einen absoluten Widerspruch beider verwandelt. Allein der Dualismus ist keineswegs nur eine der Gnosis eigenthümliche Erscheinung, er findet sich auch schon in den alten Religionen, von welchen man, mit Rücksicht auf die hieher gehörenden bekannten Erscheinungen, mit Recht sagen kann, sie haben die Natur nicht bloß vergöttert, sondern auch vertheufelt. Es hängt dieß von selbst mit dem übrigen zusammen, wodurch diese Ansicht vom Ursprung der Gnosis weiter begründet werden soll. Wir geben zwar zu, daß weder die Kabbala, noch der Neuplatonismus zur Entstehung der Gnosis mitgewirkt haben, daß aber dasselbe Urtheil auch über den persischen Dualismus, den Platonismus, und die alexandrinische Religionsphilosophie zu fällen sey, ist eine sehr unhaltbare Behauptung. Gegen den persischen Dualismus als Grundlage des gnos-

stücken wird angewendet, es sey schwer zu begreifen, wie dieses verfallene System in der Zeit seiner äussersten Ohnmacht einen so belebenden Einfluß auf die christliche Kirche habe geäußert haben, weit begreiflicher aber sey, daß es erst durch das Christenthum selbst in jenen Personen, in welchen es als eine todte historische Notiz vergraben lag, wieder belebt würde, und zu einem neuen Verständnisse gelangte, daß es also von solchen Männern, die durch das Christenthum in eine wilde enthusiastische Bewegung versetzt waren, nur wieder als eine willkommene historische Stütze verwendet wurde. Wenn wir auch die Richtigkeit der Behauptung, das zoroastriische System sey damals nur eine todte historische Notiz gewesen, auf sich beruhen lassen (da solche Bezeichnungen immer sehr subjectiv sind), so zeugt es doch in jedem Falle dafür, daß längst vor der Gnosis eine dualistische Weltanschauung vorhanden war, und die angeführte Argumentation beweist nur soviel, daß die Gnosis nicht gerade ihren unmittelbaren Ursprung aus dem persischen Dualismus nahm, was allerdings auch andere Gründe wahrscheinlich machen. Wird ferner behauptet, noch weniger als aus dem Zendsystem lasse sich aus dem Platonismus die tiefste Grundlage der Gnosis, der ihr eigenthümliche Dualismus, ableiten, so ist dieß zunächst sehr scheinbar, aber doch nur in beschränktem Sinne wahr. Es werden zwei Ansichten über die platonische Hyle unterschieden. Verstehe man unter ihr, was das Richtigere scheine, das gleichsam Irrationale in Gott selbst, das durch den Aus Form und Gestalt gewinne, und in Einzelwesen zur Erscheinung komme, so sey der Unterschied, daß Plato das geistige und leibliche Daseyn aus Einem und demselben ableite, während Valentin das Pneumatische aus dem Wesen der Gottheit, das Leibliche aber aus der ihr fremden, entgegengesetzten Materie gebildet werden lasse. Nehme man aber nach der gewöhn-



lichen Vorstellung an, daß Gott einen außer ihm beständigen und durch sich selbst lebenden Stoff zur Welt bearbeitet habe, so weiche die valentinische Lehre, wo möglich, noch weiter davon ab. In der Hyle als dem schlechtesten Formlosen, aber auch unendlich Bildbaren und nirgends Widerstrebenden, sey die Ursache des Bösen so wenig zu suchen, daß vielmehr die präexistirenden Seelen dasselbe erst in das leibliche Daseyn mit hineinbrachten, indem sie in einem frühern Zustande eine Schuld contrahirten, die sie im Gefängnisse des Körpers büßen. Aber eben der Vorstellung, daß sich das Böse aus der Schöpfung Gottes, aus dem Geiste, irgendwie entwicke, haben sich die Gnostiker aus allen Kräften widersetzt. Eine ungeheure Differenz liege ferner darin, daß dem Plato die geschaffene fertige Welt vollkommen, gesund und fehlerfrei, den Gnostikern dagegen ein jammervolles, klägliches, erbärmliches Ding sey. Endlich bilde Platons Nyx die Welt der Geister und der Körper, der gnostische nur die pneumatiche. Es ist zwar allerdings nicht zu läugnen, daß der platonische Gegensatz zwischen Gott und der Materie nicht derselbe ist, wie der gnostische, wie wir aber auch den platonischen Begriff der Materie näher bestimmen mögen, das Gemeinsame aller Ansichten hierüber muß doch immer dieß bleiben, daß die Materie auf irgend eine Weise einen gewissen Gegensatz gegen das reine Wesen der Gottheit bildet, und wenn auch die Materie von Plato keineswegs als Sitz und Princip des Bösen betrachtet und bezeichnet, und die Welt, jedoch nur sofern sie von Gott gebildet und geordnet ist, von ihm sogar geradezu vollkommen und mangellos genannt wird, so ist ihm doch zugleich das materielle Princip, sobald es mit dem geistigen in eine unmittelbare Berührung kommt, und mit ihm, wie im menschlichen Organismus, eine organische Einheit bildet, ein trübendes, verdunkelndes und verunreinigendes, wie aus dem plato-

nischen Gegensatz zwischen dem Idealen und Realen, und aus der bekannten Ansicht von dem Körper, als einem Leiter der Seele, und von der Unvollkommenheit und Trägheit der sinnlichen Erkenntniß zu sehen ist. Daß Plato einen Fall der Seele im Zustande der Präexistenz annahm, beweist nicht, daß er sich die Materie in keiner Hinsicht als Ursache des Bösen dachte, da jeder Dualismus die Seelen nur dadurch von dem Bösen der Materie befreit werden lassen kann, daß in ihnen an sich schon eine Disposition dazu liegt. Ja man kann sogar nicht einmal behaupten, daß nach Plato Geister und Körper durch dasselbe Princip gebildet werden. Welterschöpfer ist der höchste Gott nur, sofern er das Göttliche im Menschen, die Seele, mittheilt, den Göttern aber überläßt er es, zum Unsterblichen das Sterbliche hinzuzufügen. Diese Götter nehmen dieselbe untergeordnete und vermittelnde Stufe zwischen Gott und der Materie ein, auf welcher bei den Gnostikern der Demiurg steht, wie überhaupt der platonische Grundsatz, daß das Göttliche nicht unmittelbar mit dem Sterblichen verkehre, ganz im Geiste der gnostischen Weltansicht ist<sup>33)</sup>. Was übrigens das Verhältniß des platonischen Begriffes der Materie zum gnostischen betrifft, so kann sich die genauere Bestimmung derselben erst aus der nähern Untersuchung der einzelnen Systeme ergeben. In jedem Falle kommt bei der Frage, welchen Einfluß der Platonismus auf die Entstehung der Gnosis gehabt haben möge, nicht bloß das in Betracht, was man an und für sich bei Plato zu finden berechtigt war, sondern auch, was man bei ihm finden zu können glaubte, und zu finden geneigt war. Der einmal vorhandene Gegensatz zwischen Geist und Materie konnte auf verschiedene Weise aufge-

---

33) Vgl. oben S. 38. Anm.

faßt und weiter ausgebildet werden. Wie ganz anders erscheint die platonische Materie schon bei Philo? Nach Philo ist die Materie entschieden ein vor der Weltſchöpfung auſſer Gott exiſtirender Stoff, in Beziehung auf welchen ſich die göttliche Thätigkeit bloß bildend verhielt, und nicht bloß formloß war die Materie, ſondern auch voll Verwirrung und Unordnung. Wie Gott das Princip des Lebens, und ganz beſonders des geiſtigen Lebens iſt, ſo iſt die Materie todt, und wie nur Gott die Freiheit iſt, ſo iſt die Materie blinde Nothwendigkeit. Sollte man aber auch zwiſchen dieſem Begriff und dem gnoſtiſchen noch eine zu große Differenz annehmen zu müſſen glauben, ſo liegt doch die Betrachtung ſehr nahe, daß, wie ſchon Philo den platonischen Begriff der Materie ſteigerte, ſo auch die Gnoſtiker, auch abgesehen von andern hinzukommenden Momenten, ſehr natürlich hierin noch weiter gingen, wie ja überhaupt jede neue Erſcheinung dieſer Art ihr Eigenthümliches darin hat, daß das ſchon früher Vorhandene von der gegebenen Grundlage aus zu einer beſtimmtern Form ausgebildet wird. Wir werden demnach auch von dieſer Seite nur wieder auf Philo zurückgewieſen, welcher immer der merkwürdigſte Vermittler zwiſchen dem Platonismus und Gnoſticismus bleibt, ſoſehr auch Abheler dieſes Verhältniß Philos zur Gnoſis von einer neuen Seite, vom Standpunct des Judenthums aus, welchem Philo auch als Platoniker ſtets zugethan war, in Ausſpruch nimmt, und die gewöhnliche Anſicht von demſelben beſtreitet. Es wird zwar zugegeben, daß zwiſchen der alexandrinisch-jüdiſchen Idealistik und der Gnoſis ſehr auffallende Verwandſchaften ſtattfinden, zugleich aber behauptet, da die Grundlage der Gnoſis ein abſoluter Dualismus ſey, der nicht in der höhern jüdiſchen Theologie (weder in jener Idealistik, noch in der Kabbala, den beiden Formen dieſer Theologie) gefunden werde, ſo könne von einem

Hervorgehen jener aus dieser auch nicht wohl die Rede seyn. Ueberhaupt sey ein Uebergang vom Judenthum zur häretischen Gnosis ungemein schwer zu begreifen. „Der Jude stund dem wahren Gott nie so ferne, er war von jeher mit den Grundsätzen einer ethischen Religion allzu vertraut, und die reinere religiöse Naturanschauung ihm viel zu geläufig, als daß die Bekanntschaft mit dem Christenthum in ihm ein so ganz verkehrtes spiritualistisches Extrem hätte hervorrufen können. Je näher die Religion von irgend wem der christlichen schon stund, desto weniger lief er Gefahr, durch dieselbe in excentrische Gefühle versetzt zu werden, desto größer war vielmehr die Gefahr; sie gar nicht anzunehmen, wie wir denn dieß auch bei den Juden gewahren. Je mehr nebst allem dem das Judenthum in jedem gnostischen System verkannt wird, desto behutsamer muß es machen, die Gnosis aus ihr hervorgehen zu lassen, zumal jene Erscheinungen, die einen Uebergang zu bilden scheinen, in der That keinen bilden.“

Ja der That eine Reihe von Sätzen, die die Wahrscheinlichkeit der aufgestellten Ansicht nicht erhöhen kann. Stund der Jude dem wahren Gott zu nahe, um Gnostiker zu werden, warum soll dasselbe nicht auch vom Christen gelten? Soll die Gnosis nur ein unmittelbares Erzeugniß des Christenthums, gleichwohl aber, je näher die Religion von irgendwem der christlichen schon stund, die Gefahr um so geringer gewesen seyn, durch dieselbe in excentrische Gefühle versetzt zu werden, oder Gnostiker zu werden, so könnte, wie allerdings schon aus dem Obigen folgt, nur das Schrofne und Pldzliche des Uebergangs vom Heidenthum zum Christenthum Gnostiker erzeugt haben. Dagegen spricht aber alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die ersten Gnostiker beinahe durchaus dem Judenthum angehörten. Den Uebergang vom Judenthum zur Gnosis kann man nur dann unwahrscheinlich finden, wenn man das Wesen der

Gnosis einseitig in einen absoluten Dualismus setzt, und in Beziehung auf denselben den vermittelnden Uebergang nicht anerkennen will, der unläugbar schon bei Philo sich findet. Nehmen wir ausserdem noch hinzu, welche vorbereitende Keime der Gnosis sich sonst, sowohl bei Philo, als auch schon bei den LXX und in den Apokryphen, nachweisen lassen, und wie auffallend bereits jüdische Secten, wie die Essener und Therapeuten, aus der Sphäre des gewöhnlichen Judenthums herausgetreten waren, und in welches Verhältniß sie dasselbe zu ihren speculativen Ideen gesetzt hatten, so ist gewiß nichts natürlicher, als die Ansicht, daß der nächste und unmittelbarste Uebergang zur Gnosis vom Judenthum aus geschehen sey. Die Gnosis war bereits im Keime vorhanden, sobald man über die jüdische Religion, ungeachtet ihres positiven und historischen Characters, auf die angegebene Weise zu philosophiren anfing<sup>34)</sup>.

---

34) Unter den neuern Untersuchungen über das Wesen und den Ursprung der Gnosis mag hier auch noch die von Lücke im Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes Th. I. erste Ausg. S. 160 — 214. gegebene kurze Geschichte des Gegensatzes der *πλοτις* und *γνώσις*, von seinem Ursprung an bis zur völligen Entfaltung in der alexandrinischen Schule, genannt werden. Ausgehend vom Sündenfall verbreitet sich diese Untersuchung über Wahrheit und Irrthum unter den Völkern der Erde und dem Volke Gottes, die wahre und falsche Gnosis, den Unterschied der paulinischen und johanneischen Gnosis, den Gegensatz der christlichen Gnosis der Kirchenväter zum eigentlichen Gnosticismus, dessen Ursprung in Persien und Indien nach den (von F. Schlegel unterschiedenen) Systemen der Emanation und des Dualismus, und den Cyclus des Irrthums und der Vermirung in den Systemen eines Basilides und Valentin, eines Marcion und Carpocrates, in welchen der Gnosticismus, wie-

Der gegebenen Begriffsbestimmung, nach welcher, um das Wesen der Gnosis richtig aufzufassen, von der Unterscheidung eines philosophischen und historischen Elements und dem Verhältniß dieser beiden Elemente auszugehen ist, möchte selbst die Bedeutung, die das Wort *γνώσις* im Sprachgebrauch jener Zeit, schon vor dem eigentlichen Auftreten der Gnostiker, erhalten hatte, nicht ganz fremd seyn. Matter hat (Th. I. S. 119. 125.) einige Stellen in der Uebersetzung der LXX (welcher auch noch die Stelle im Buche der Weisheit 10, 11. beigelegt werden kann) und im N. T. als solche bezeichnet, in welchen das Wort *γνώσις* bereits eine mit dem Wesen des Gnosticismus näher zusammenhängende Bedeutung zu haben scheint. Ich möchte dar- auf kein Gewicht legen, obgleich die Wahl dieses Wortes, mit welchem man immer den Begriff einer reinern vollkommnern, einer höhern speculativen, überhaupt einer tiefer gehenden Erkenntniß verbunden zu haben scheint, immer bemerkenswerth ist. Eine nähere Beziehung auf den Hauptbegriff, um welchen es uns hier zu thun ist, möchte folgendes haben. Schon Neander (Kirchengesch. I. S. 628. 653.) hat im Allgemeinen mit Recht auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, die das Wort *γνώσις* in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe in Verbindung mit der Behauptung hat, daß die Juden das ganze Ceremonialgesetz, dasselbe äußerlich beobachtend, statt nur eine alle-

---

wohl in griechischen Formen, sich dennoch aus dem Emanations-system durch den Dualismus hindurch, bis zur völligen Endschast im Materialismus und Pantheismus entfaltet habe. Bei aller Anerkennung der hier dargelegten geistreichen Ideen darf doch — zumal da in der neuen Ausgabe des Commentars sich dieser ganze Abschnitt nicht wiederfindet, — offen gesagt werden, daß man auch hier eine schärfere Bestimmung und Begrenzung des Begriffs der Gnosis vergebens suche.

gorische Darstellung allgemeiner und sittlicher Wahrheiten darin zu sehen, durchaus mißverstanden hätten. Erst die Gnosis schließt nach dem Verfasser dieses Briefes diesen wahren Sinn auf. Dieß verdient nun etwas näher entwickelt zu werden. Gleich im Eingange seines Schreibens (c. 2.) sagt der Verfasser zu seinen Lesern: *ἑσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμψαι, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν*. Er will sie also von der *πίστις* zur *γνῶσις* führen, kann aber unter dieser *γνῶσις* nichts anders verstehen, als das, wovon der Hauptinhalt des Briefes handelt, und worauf er im Folgenden sogleich übergeht, die geistige Auffassung der alttestamentlichen Lehren und Gebote. Noch deutlicher erhellt dieß aus folgender Stelle c. 10. Der Verfasser führt das mosaische Gebot III. Mos. 11. an: *Μωσῆς εἶρηκεν· οὐ φάγεσθε χοῖρον, οὐδὲ ἀετὸν, οὐδὲ ὄξυπτερον, οὐδὲ κόρακα, οὐδὲ πάντα ἰχθῦν, ὅς οὐκ ἔχει λεπίδα ἐν αὐτῷ, τρία ἔλαβεν ἐν τῇ συνέσει δόγματα*. — *Μωσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησε*. Nun folgt eine allegorische Deutung, nach welcher unter den genannten Thieren Menschen mit Trieben und Neigungen zu verstehen sind, die den Eigenschaften jener Thiere entsprechen, worauf der Verfasser fortfährt: *περὶ τῶν βρωμάτων μὲν οὖν Μωσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν· οἱ δὲ (die Juden) κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς περὶ βρωμάτων προσεδέξαντο*. *Λαμβάνει δὲ τριῶν δογμάτων γνῶσιν Δαβὶδ, καὶ λέγει ὁμοίως· μακάριος ἀνὴρ, ὅς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν, καθὼς οἱ ἰχθύες πορεύονται ἐν σκοτει αἰς τὰ βάθη*. *Καὶ ἐν ὁδῷ ἀμαρτωλῶν οὐκ ἔστι· καθὰς οἱ δοκοῦντες φοβεῖσθαι τὸν κύριον ἀμαρτάνουσιν, ὡς ὁ χοῖρος*. *Καὶ ἐπὶ καθέδρα λοιμῶν οὐκ ἐκάθισε· καθὰς τὰ πετεινὰ τὰ καθήμενα εἰς ἀρπαγὴν*. *Ἔχετε τελείως καὶ περὶ τῆς γνῶσεως*. Es ist klar, daß das Wort

γνώσις hier nichts anders als die allegorische Deutung und Auffassung des buchstäblichen wörtlichen Sinnes der Schrift bedeutet. Dieselbe Bedeutung hat das Wort γνώσις c. 9. Es ist hier von der Beschneidung die Rede, und der Verfasser fordert seine Leser auf, ihren tiefern Sinn wohl zu fassen. „Abraham, welcher zuerst die Beschneidung einfuhrte, vollzog sie im Geiste hinblickend auf den Sohn (Jesus), indem er in drei Buchstaben die Lehre niedersetzte (λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα). Denn es heißt: Und Abraham beschneid von seinem Hause 318 Männer. Worin besteht nun die ihm ertheilte Erkenntniß (τις οὖν ἡ δοθῆσα τούτῳ γνώσις;)? Merket, was die ersten 18 und dann die 300 bedeuten. Was die 18 betrifft, so wird 10 durch ι, 8 durch η bezeichnet, und du hast den Namen Jesus. Und weil das Kreuz in T die Gnade (d. h. seine mystische Bedeutung) haben sollte, heißt es, es seyen 300 (neben den 18) gewesen. So hat er mit zwei Buchstaben Jesus, mit einem das Kreuz angedeutet. Das weiß der, der das eingepflanzte Geschenk seiner Lehre in uns niedergelegt hat (ἐμφύτον δωρεάν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θεμελιὸς ἐν ἡμῖν)“. Auch hier bedeutet also das Wort γνώσις den mit dem äussern Zeichen des Buchstabens verbundenen geheimen, mystisch allegorischen Sinn. Wir sehen demnach hier genau auch in dem Sprachgebrauch des Wortes γνώσις den Ursprung des damit verbundenen Begriffs. Wie die jüdisch-christliche Gnosis ihre älteste Wurzel in der Allegorie hat, die sich über den bloßen Buchstaben erheben, und den äusserlich gegebenen Inhalt der Schriften des N. T. vergeistigen wollte, so hatte diese, durch die Allegorie vermittelte, geistige Erkenntniß selbst auch den Namen Gnosis, und man verband demnach mit dem Worte γνώσις von Anfang an den Begriff einer solchen Geistesrichtung, die zwar von dem äusserlich historisch Gegebenen ausgeht, aber dabei nicht stehen



bleibt, sondern dasselbe erst vom Standpunct höherer Ideen aus in seinem wahren Sinn aufzufassen sucht, in demjenigen, welcher vom göttlichen Geist, als dem eigentlichen Urheber der Schrift, gleich anfangs in sie niedergelegt, aber auch zugleich in der äussern Hülle des Wortes verborgen worden ist. Daher ist das Allegorische, das das Wesen der Gnosis ausmacht, auch das Pneumatische<sup>35)</sup>, und wenn die Gnostiker sich vorzugsweise als die Pneumatischen betrachteten, so hatte dieß zwar einen weitern Sinn, (auf dieselbe Weise, wie ja auch die Gnosis sich nicht mehr bloß auf die Allegorie beschränkte), wir sehen aber doch auch hierin noch denselben Zusammenhang des Begriffs. In dem ganzen Inhalt des Briefs ist dem Verfasser die Allegorie der Schlüssel, welcher das rechte Verständniß der Schrift öffnet (*ἡμεῖς οὖν, δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολάς, λαλοῦμεν, ὡς ἠθέλησεν ὁ κύριος· διὰ τοῦτο περιέτεμε τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνιῶμεν ταῦτα* c. 10.), und den Christen offenbart macht, was den Juden verborgen ist (*καὶ διὰ τοῦτο οὕτω γινόμενα* [Typen, Allegorien] *ἡμῶν μὲν ἐστὶ φανερά, ἐκείνοις δὲ σκοτεινά, ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς τοῦ κυρίου.* c. 8.) Selbst in solchen Stellen, in welchen die Gnosis nicht so geradezu mit der Allegorie zusammenfällt, liegt doch in dem Worte *γνώσις* immer noch der Begriff eines unmittelbar Gegebenen, zu welchem erst noch etwas anderes als der bestimmtere und höhere Sinn desselben hinzukommen muß. So sagt der Verfasser c. 18., er wolle zu einer andern *γνώσις καὶ διδαχῆ* übergehen, und spricht nun davon, es gebe einen doppelten Weg, einen Weg des Lichts und einen Weg der Finsterniß. Um den Weg des

---

35) Daher das Oblige: *Μωσῆς ἐν πνεύματι ἐλάλησεν*, geradezu heißt: Moses hat allegorisch gesprochen.

Lichts zu beschreiben, sagt der Verfasser: *ἔστιν οὖν ἡ δο-  
 ῦσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη*, und  
 nun folgt eine Reihe von moralischen Geboten und Vor-  
 schriften, durch welche erst die gegebene unbestimmte Vor-  
 schrift von dem Wege des Lichts ihren bestimmtern Sinn  
 erhält, und zum klaren Bewußtseyn kommt. Es ist alles  
 dieß für die genetische Entwicklung des Begriffs der Gnosis  
 nicht unwichtig<sup>36)</sup>, vielleicht können wir aber noch weiter

36) Ueberhaupt enthält der Brief des Barnabas manches, was  
 als Uebergang zur eigentlichen Gnosis bemerkenswerth ist.  
 Von dem allegorischen Standpunct aus, auf welchen sich der  
 Verfasser stellt, mußte ihm das Judenthum mit seinen reli-  
 giösen Institutionen auf einer sehr niedrigen Stufe erschei-  
 nen. Daher die Klage über die Verblendung der am Buch-  
 staben hängenden Juden. Der Verf. geht aber weiter zu-  
 rück, und leitet diesen Zustand der Juden von einem feind-  
 lich eingreifenden Princip ab. Wenigstens sagt er c. 9., wo  
 er von der Beschneidung spricht, die die Juden auch nur buch-  
 stäblich, nicht geistig, verstanden haben: *οὐκοῦν περιέτεμεν ἡ-  
 μῶν τὰς ἀκοὰς, ἵνα ἀκούσαντες λόγον πιστεύωμεν. ἡ γὰρ  
 περιτομή, ἐφ' ἣ πεποιῖθασι, κατέργηται. Περιτομήν γὰρ  
 εἶρηκεν οὐ σαρκὸς γεννηθῆναι, ἀλλὰ παρῖθασαν, ὅτι ἄγγε-  
 λος πομπῆς ἐσόφισεν αὐτούς.* Zwischen diesem ἄγγελος πο-  
 μπῆς, der die Ursache der Verblendung der Juden ist, ih-  
 res völliigen Mangels an einer geistigen Auffassung ihrer  
 Religion, und dem geistlichen Demurg, der zwar selbst Ur-  
 heber des Judenthums ist, aber doch zugleich unbewußt ge-  
 stiftete Keime in dasselbe niederlegte, ist kein großer Unter-  
 schied. Wie nahe die der Gnosis so nahverwandte allegori-  
 sche Ansicht mit dem Doletismus zusammengrenzt, sehen  
 wir ebenfalls an diesem Schriftsteller, der sich ziemlich ho-  
 ketisch über Christus äussert. Denn nur deswegen läßt er  
 ihn im Fleische erscheinen, weil sonst die Menschen seinen  
 Anblick nicht hätten ertragen können. *Ostendit, se esse fili-  
 um Dei, si enim non venisset in carne, quomodo pos-*

nen Sprachgebrauch übergegangen, da der Apostel, wie aus dem zustimmenden *οὐδ' αὖτε* v. 1. zu sehen ist, das Wort aus dem Schreiben der Korinthier aufnimmt, die mit demselben etwas in ihrem Bewußtseyn sich ausprechendes, unmittelbar aus demselben sich ergebendes bezeichnen wollten. Daß es im Allgemeinen eine höhere Erkenntniß, ein geistigeres Wissen, eine aufgeklärtere Denkweise bezeichnet, ergibt sich theils aus dem Inhalt im Ganzen, theils aus den Schlußworten 7, 40, *δοκῶ δὲ κατὰ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*, mit welchen der Apostel schon den Uebergang auf das macht, was er c. 8. über die Gnosis zu sagen hatte. Um nun aber den mit dem Worte verbundenen Begriff noch bestimmter aufzufassen, ist es gewiß beachtenswerth, daß es sich auch hier um religiöse Vorstellungen handelt, und um einen Gegensatz von Ansichten, von welchen die eine den wahren Begriff der Sache zu haben glaubte, die andere aber einem niedrigeren Standpunct angehörte, von welchem sich loszumachen den meisten schwer fällt. Die Gnosis hat der, der als Christ das klare und entschiedene Bewußtseyn gewonnen hat, daß die Götter des heidnischen Glaubens nicht nur keine Götter sind, sondern überhaupt keine wahre Realität haben, und in diesem Bewußtseyn auch kein Bedenken tragen kann, Opfertopferfleisch zu essen, weil Wesen, die gar keine Realität haben, auch das ihnen geweihte Opferfleisch ganz als das lassen, was es an sich schon ist, so daß es keine reelle Beziehung auf sie erhalten, und demnach auch keinen verunreinigenden Einfluß haben kann. Solche Handlungen werden für den, der einmal dieses Bewußtseyn hat, etwas indifferentes, weil er mit Wesen, von deren Nichtexistenz er überzeugt ist, in keine reelle Verbindung kommen kann<sup>37)</sup>. Es liegt daher auch

---

37) Auch die spätern Gnostiker hielten den Genuß von Opfern-

hier in dem Worte *γνώσις* ein solches religiöses Wissen, durch welches erst das, was auf einer niedrigeren untergeordneten Stufe noch mit mangelhaften und beschränkten Vorstellungen verbunden ist, auf seinen wahren Begriff gebracht wird, ein Wissen, durch welches man sich des Verhältnisses dessen, was im religiösen Glauben historisch gegeben ist, zum wahren Begriff der Sache selbst, oder auch, in allgemeinerem Sinne, des Verhältnisses verschiedener historisch gegebener Religionen zur Idee der Religion selbst bewußt wird. Es handelt sich also bei der Gnosis, auch nach dem hier mit dem Worte verbundenen Sprachgebrauch, um ein gegebenes Object, und um ein bestimmtes Wissen von demselben. Das Gegebene ist in der Stelle bei Paulus der Glaube an die heidnischen Götter, wie ihn der Heide auf seinem religiösen Standpunct hatte, dieser Glaube wird Gegenstand der Gnosis, wenn die Realität desselben, sein religiöser Werth, von einem höhern Standpunct aus, dem christlichen, zum bestimmten Bewußtseyn kommt, dadurch also zugleich auch das Verhältniß des Heidenthums zum Christenthum, oder das Verhältniß dieser beiden Religionen zur Idee der Religion

---

opferfleisch für völlig indifferent. *Εἰδωλόθρυτα διαφόρως ἐσθίουσιν*, sagt Irenäus in der Characteristik, die er I. 6. von ihnen gibt, *μηδὲ μολύνεσθαι ὑπ' αὐτῶν ἡγούμενοι, καὶ ἐπὶ πάσας ἐορτάσιμον τῶν ἔθνων τίρψιν, εἰς τιμὴν τῶν εἰδώλων γινομένην, πρῶτον συνίασιν*. Irenäus führt dies zwar auf den gnostischen Grundsatz zurück: *καὶ ἐν ποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγίνονται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεισθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν*. Die Sache bleibt jedoch dieselbe, wie sie auch noch motivirt wird. Indifferent konnte der Genuß von Opferfleisch immer nur auf einem Standpunct erscheinen, auf welchem der in der gewöhnlichen Ansicht festgeschaltene Unterschied sich aufhob.

selbst bestimmt wird. Die Gnosis ist das Wissen von diesem Verhältniß. Ebenso verhält es sich, wenn Gnosis soviel ist als Allegorie. Das Object der Allegorie ist das Gegebene, das erst einer geistigen Deutung bedarf. Wenn der Christ in demjenigen, was der Jude auf seinem untergeordneten Standpunct im A. T. nur wörtlich und buchstäblich nehmen kann, von seinem höhern Standpunct aus nur Symbole und Typen von etwas höhern sehen kann, und das äußerlich Gegebene ins Geistige umsetzt, so steht er auf dem Standpunct der Gnosis, er ist im Besitz eines höhern Wissens, durch das er sich des wahren Verhältnisses des Judenthums zum Christenthum bewußt ist. Ohne Zweifel hat das Wort *γνώσις* auch in den beiden Stellen I. Kor. 12, 8. 14, 6. keine andere Bedeutung. *Λόγος γνώσεως* ist nach der wahrscheinlichsten Erklärung ein Vortrag, der hauptsächlich den innern Zusammenhang der christlichen Religionsökonomie mit der alttestamentlichen zum Gegenstand hatte, und das, was im A. T. erst vom Christenthum aus im rechten Lichte aufgefaßt und erkannt werden konnte, darzulegen, und wohl auch mit Hilfe der Allegorie aufzuklären suchte. Dürfen wir diesen Begriff, der sich mit keinem andern der hier sich findenden Ausdrücke mit gleicher Wahrscheinlichkeit verbinden läßt, dagegen aber doch in diesem Zusammenhange mit Recht erwartet wird, in dem Worte annehmen, so sehen wir gerade aus dieser Stelle, in welcher es mit so vielen andern verwandten Wörtern und Begriffen zusammengestellt ist, nur um so mehr die mit ihm verbundene eigenthümliche Bedeutung. Wie weit sie sich sonst noch verfolgen läßt, lasse ich dahin gestellt. Ich bemerke nur noch, daß die hier nachgewiesenen Elemente des Begriffs auch bei demjenigen kirchlichen Schriftsteller, welcher die Gnosis in ihrem reinsten und umfassendsten Sinn in sich aufnahm, und uns als Zeuge für den gangbarsten Sprach-

gebrauch dieses Wortes gelten kann, bei Clemens von Alexandrien, die vorherrschenden Merkmale sind. Characteristisch ist nemlich auch bei Clemens, wie überhaupt bei den Alexandrinern und bei den Gnostikern selbst, daß der Begriff der Gnosis seine eigenthümliche Bedeutung nur im Gegensatz zu dem Begriff der *πιστις* hat, die *πιστις* immer die Voraussetzung der *γνώσις* ist. Denn was liegt hierin anders, als die Unterscheidung eines historischen und philosophischen Elements, die sich uns aus der ganzen bisherigen Entwicklung als das wesentlichste Moment in dem Begriffe der Gnosis ergibt? Alles, was zur *πιστις* gehört, ist das historisch gegebene Object der Gnosis, es sind die Lehren und Institutionen, die die Gnosis aus den historisch vor ihr liegenden Religionen nimmt, um sie auf die Idee der Religion zu beziehen, sie nach ihrem innern religiösen Werthe zu würdigen, das Wesentliche und Unwesentliche zu unterscheiden, was seiner äussern Form und Erscheinung nach nur als mangelhaft und unbefriedigend sich darstellt, durch die Beziehung auf eine höhere Idee zu vergeistigen, und auf diese Weise überhaupt das Verhältniß der historisch gegebenen Religionen zur absoluten Religion zu bestimmen. Der Inhalt der *πιστις* ist somit immer nur das Unmittelbare, durch dessen Negation erst die *γνώσις* zum wahren Begriff hindurchdringt, weshalb, wie sich dieß auch bei Clemens besonders in so vielen Beziehungen zeigt, die Gnosis ihrem Wesen nach der Begriff selbst ist, in seiner Bewegung durch die verschiedenen Momente, durch welche er vermittelt werden muß. Wie die Vermittlerin der *πιστις* und *γνώσις*, oder des historischen Glaubens und des philosophischen Wissens, schon bei Plato die Allegorie war, jene wunderbare geheimnißvolle Kunst, die die starre Form in eine fließende umwandelt, den materiellen körperlichen Buchstaben für die geistigsten Ideen durchsichtig macht, und ihn diesen zur

bloßen Hülle dienen läßt, wie ebendeshwegen der Begriff der Allegorie sich mit dem Begriffe der Gnosis aufs innigste verknüpfte, und die Allegorie auch bei den eigentlichen Gnostikern größtentheils in größerem oder geringerem Umfange ihre alte Bedeutung beibehielt; so war sie auch bei Clemens von Alexandrien ein wesentliches Element seiner Gnosis, und das Hauptmittel, durch welches er sich als Gnostiker über das wahre Verhältniß des Judenthums zum Christenthum verständigte. Es zeigt dieß der ganze Inhalt seiner Stromata, deren mannigfaltiges, buntgewirktes Gewebe, hauptsächlich auch in der, durch das Ganze sich hindurchziehenden, typischen und allegorischen Betrachtungsweise das Princip seiner Einheit hat. Ausdrücklich betrachtet sie daher auch Clemens als eine Eigenschaft des Gnostikers Strom. VI, II. (*ὁ γνωστικός οἶδεν κατὰ τὴν γραφὴν τὰ ἀρχαῖα, καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει*). Der Gebrauch der Allegorie selbst mußte freilich ein verschiedener seyn, ein mehr oder minder beschränkter, je nachdem das Verhältniß der historisch gegebenen Religionen zur absoluten Religion mehr oder minder negativ bestimmt wurde. Gnostiker, die das Judenthum in ein engeres Verhältniß zum Christenthum setzten, mußten, um schon in jenem zu finden, was eigentlich erst diesem angehörete, auch der Allegorie mehr Raum geben, als solche, die eine schärfere Grenzlinie zwischen Judenthum und Christenthum zogen. Es hängt dieß aber schon mit demjenigen zusammen, was Gegenstand unserer weiteren Untersuchung ist. Halten wir hier vorerst noch fest, was sich uns zuletzt noch aus unserer bisherigen Untersuchung ergab, so können wir, um den mit dem Worte *γνώσις* verbundenen Grundbegriff zu bestimmen, nun von dem Inhalt des Wissens, das Gegenstand der *γνώσις* ist, abstrahiren, und bloß auf die Form dieses Wissens sehen. Die *γνώσις* ist, auch bloß formell betrachtet, doch immer ein solches Wissen, das

ein anderes Wissen zu seiner Voraussetzung hat, und das durch erst vermittelt wird, oder ein Wissen, bei welchem man sich sowohl des Unterschieds im Object, als auch der Einheit des Unterschiedenen, d. h. der Momente, durch welche der Begriff des Objects vermittelt wird, bewußt ist. Da nun das Wissen nur dadurch zum absoluten wird, daß es sich seiner Vermittlung bewußt ist, so ist der letzte Punkt, auf welchen wir in unserer Untersuchung über den Begriff der Gnosis geführt werden, die Gnosis als das absolute Wissen überhaupt, diejenige Bedeutung des Wortes *γνώσις*, die es im philosophischen Sprachgebrauch wenigstens insofern immer hatte, sofern man mit demselben kein anderes Wissen, als das höchste und vollkommenste, bezeichnen wollte. Gnostisch werden daher die Systeme, von welchen hier die Rede ist, auch schon in formeller Hinsicht deswegen mit Recht genannt, weil es ihnen durchaus um ein absolutes oder ein seiner Vermittlung sich bewußtes Wissen zu thun ist. Je bestimmter diese Vermittlung als eine im Object des Wissens selbst (in den historisch gegebenen Religionen, mit welchen es die Gnosis zu thun hat, und in der Idee der Religion selbst, in letzter Beziehung aber besonders in dem Wesen Gottes) gegründete betrachtet und dargestellt wird, desto bestimmter gestaltet sich der allgemeine Begriff der Gnosis zu dem concreten, welcher den gnostischen Systemen zu Grunde liegt.

Ein nicht minder wichtiger Gegenstand der allgemeinen Untersuchung über das Wesen der Gnosis überhaupt ist die Eintheilung und Classification der gnostischen Systeme. Seitdem man bestrebt war, sie in ihrem innern organischen Zusammenhang aufzufassen, hat man auch die Lösung dieser Aufgabe vielfach versucht, aber auch immer sehr schwierig gefunden. Es ist dieß sehr natürlich, da das richtige Eintheilungsprincip nur mit dem richtigen Begriff der Gnosis selbst gegeben seyn kann. Je mehr es



durchaus antijüdischen Gnostiker gebürt habe. Was die antijüdischen Gnostiker betreffe, so lasse sich allerdings bei den Ophiten das Gehässige, was ihr Judengott an sich trage, recht hervorheben, auch Marcion habe sich in volle Opposition gegen den Judengott gesetzt, aber doch sey auch bei ihm kein so himmelweiter Unterschied zwischen seinen Vorstellungen und den der judaisirenden Gnostiker vom Judengott. Eine Verschiedenheit der Wendungen ähnlicher Gedanken könne keine Abtheilung der Gnostiker in antijüdische und in die an das Judenthum sich anschliessenden begründen. Gieseler verkannte zwar keineswegs, daß die Meander'sche Eintheilung von einem Verhältnisse hergenommen sey, dessen verschiedene Auffassung und Bestimmung unläugbar auf die ganze Gestaltung der Systeme einen wichtigen Einfluß ausüben mußte. Denn in allen Theilen eines gnostischen Systems habe es hervortreten müssen, ob der Demiurg als Werkzeug oder als Widersacher des höchsten Gottes, und ob das Judenthum als einige, wenn auch verhüllte, höhere Offenbarungen enthaltend, oder als schlechthin verwerflich betrachtet wurde. Dessen ungeachtet sey jene Eintheilung mangelhaft, weil sie sich doch immer nicht auf das Grundverhältniß der gnostischen Systeme stütze. So sehr auch immer die Ansicht vom Demiurgus und von dem Judenthum auf die verschiedenen Theile eines gnostischen Systems habe einwirken müssen, so habe doch immer ein System ohne radicale Veränderung aus der einen Classe in die andere übergehen können, wie dieß wirklich sehr häufig geschehen sey. Während Basilides selbst in die Classe der sich an das Judenthum anschliessenden Gnostiker gehöre, rüken seine spätern Anhänger in die Classe der antijüdischen Gnostiker. Das valentinianische System sey dem ophitischen so ähnlich, daß der gleiche Ursprung nicht verkannt werden könne, dennoch gehöre jenes in die erste, dieses in die zweite Classe. Da nun durch

diese Eintheilung unklugbar Zusammengebriges und Verwandtes zerrissen werde, so sey auf der einen Seite ebenso klar, daß der Eintheilungsgrund nicht von einem Grundverhältniß hergenommen seyn könne, als auf der andern, daß durch diese Eintheilung die pragmatische Darstellung der Gnosis zerstört werde. Uebrigens bieten auch die Uebergänge von einer Classe zur andern so geringe Abstufungen dar, daß es bei einigen Systemen in der That schwer zu bestimmen sey, zu welcher Classe sie gerechnet werden müssen. Die Ophiten haben allerdings den Saldabaoth, den Stifter des Judenthums, für ein der höhern Weltordnung feindlich entgegentämpfendes Wesen gehalten, und müssen daher, von dieser Seite betrachtet, unter die antijüdischen Gnostiker gerechnet werden. Dessenungeachtet haben dieselben doch aus den Offenbarungen des Judenthums mancherlei herausgefunden, was gegen den Willen des Saldabaoth von der Sophia den Propheten eingegeben war. Das Judenthum, wie es im Ganzen da stand, habe ihnen doch auch tiefere Aufschlüsse über die Lichtwelt erhalten, und insofern dürfe man von ihnen auch sagen, daß sie sich dem Judenthum angeschlossen haben. Gieseler selbst schlug als angemessenste Eintheilung der Gnostiker vor, sie nach den Ländern, wo sie auftraten, 1. in die ägyptischen 2. in die syrischen zu theilen, und 3. die Schule Cerdo's und Marcions als eine besondere Classe aufzuführen. So werde nicht nur der natürliche historische Zusammenhang der Parteien unter einander und mit den anderweitigen Localitäten bewahrt, sondern es lasse sich auch diese Eintheilung durch die Aufweisung eines bestimmten unterscheidenden Grund-Characters für jede dieser Classen rechtfertigen. Bei den ägyptischen Gnostikern herrsche ebensowohl schwärmerische Speculation vor, als bei den syrischen schwärmerische Ascese. Bei jenen trete der Emanatismus stärker hervor, diese neigen mehr zum Dualismus hin.

Ein gewisser Dualismus liege allerdings in allen gnostischen Systemen, denn alle Gnostiker halten die Materie, als die Quelle des Bösen, für ebenso ewig als die Gottheit. Allein in den weitern Bestimmungen darüber trennen sich die ägyptischen und syrischen Gnostiker. Jene denken sich die Materie vor der Schöpfung bloß als vorher ungeordneten Stoff ohne alles ursprüngliche eigene Leben, so daß dieses erst durch die Berührung vom Lichtreiche her in derselben angeregt werde: die ägyptischen Gnostiker gehen daher in ihrem Dualismus nicht über den Philo hinaus. Dagegen sey er bei den syrischen Gnostikern viel weiter geführt. Bei ihnen habe die Hyle schon vor aller Berührung mit dem Lichtreiche ein ursprüngliches selbstständiges Lebensprincip in sich, welches als das Urböse fortwährend in der Schöpfung mit dem Lichtreiche kämpfe. Das Gewicht dieser Gründe war es hauptsächlich, wodurch Neander in der neuen Behandlung dieser Materie in der Geschichte der christl. Rel. und Kirche I. S. 602. f., welche vor der frühern Darstellung durch allgemeinere Standpunkte und Ansichten sich auszeichnet, bewogen wurde, die frühere Eintheilung dahin zu modificiren und zu erweitern: die gnostischen Systeme lassen sich, nach der wesentlichsten und einflussreichsten Differenz (nach welcher, wie Neander nach Gieseler mehr im Einzelnen ausführte, in der einen Auffassungsform mehr das Element griechischer Speculation, oder der Einfluß des alexandrinischen Platonismus, in der andern mehr das Element orientalischer Anschauung, oder der Einfluß des syrischen Parsismus vorherrsche), am natürlichsten eintheilen in die beiden Classen der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und im Christenthum, die Verbindung zwischen dem alten und neuen Testament, als Einem Ganzen theokratischer Entwicklung, anerkennenden, und der die

sen Zusammenhang und diese Verbindung zerreißen den Sekten, welche das Christenthum nur zu einem vereinzelt Bruch, stülte in der Menschengeschichte machten, was kurz zusammengefaßt erklärt werden könne: die an das Judenthum sich anschließenden und die demselben sich feindselig entgegensetzenden Sekten. Diese Eintheilung habe noch das für sich, daß nur so das eigenthümliche System Marcion's, welches doch von Einer Seite nothwendig in die Reihe der gnostischen Systeme gehöre, seinen rechten Platz unter denselben erhalten könne. Ausser demselben rechnet aber Neander zu der Classe der antijüdischen Gnostiker auch hier die Ophiten, ferner die Pseudobasilidianer, die Sethianer und Kainiten, den Saturnin, den Tatian und die Enkratiten, und die elektrischen, antinomistischen Gnostiker, und unter diesen namentlich den Karpokrates und Epiphanes. Der neueste Geschichtschreiber der Gnostiker endlich, Matter, ließ sich in seiner kritischen Geschichte des Gnosticismus durch die Rechtfertigung, die Neander seiner frühern Classification zu geben suchte, nicht abhalten, die Eintheilung der sämtlichen Gnostiker in judaisirende, antijudaisirende und elektrische Secten geradezu für die fehlerhafteste von allen zu erklären. Es sey unmdglich, in den fünf ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung Gnostiker aufzufinden, die dem Judenthum gänzlich fremd waren, alle seyen mit dieser Lehre durch Vermittlung des Christenthums befreundet. Wenn die Sabier, so wie wir sie aus Denkmälern des achten Jahrhunderts kennen, sich wesentlich auszeichnen durch einen Haß gegen das Judenthum, welcher noch weit entschiedener sich ausspreche, als bei Marcion, wer sehe dafür, daß sie ursprünglich dieselbe Richtung genommen haben? Den Namen Elektriker verdiene nicht Eine gnostische Sekte, nicht der Elektricismus sey es, sondern der Synkretismus, wozu sie sich alle bekennen. Keine einzige verdiene gleichfalls den Namen einer judaisirenden

**Sekte.** Nicht eine einzige nehme rein und einfach die mosaische Offenbarung an, und nicht eine einzige behalte die Zusätze des spätern Judaismus bei. Noch mehr: es sey der unterscheidende Character des Gnosticismus in allen seinen Verzweigungen, daß er die Schöpfung dem höchsten Wesen abspreche, um sie einem untergeordneten Werkzeug, dem Demiurg, oder auch niedern Geistern, beizulegen, und dagegen wesentlicher Character des Judenthums, ein Princip, wodurch es sich von allen andern orientalischen Lehren unterscheide, die Schöpfung dem höchsten Wesen zuschreiben. Dadurch verdienen alle gnostischen Sekten den Namen antijudaistischer, und es lasse sich keine einzelne angeben, der er vorzugsweise zukäme, ob sie gleich alle mehr oder minder mit dem Judenthum in Verbindung gebracht werden können. Auffallend beweise das Unpassende dieser Eintheilung das Beispiel Valentin's und der Ophiten. Valentin gehe von einigen jüdischen Principien aus, während die Ophiten, die sich so sehr an einzelne valentinianische Lehren halten, daß sie nur einen Zweig derselben bilden, die erklärten Gegner des Judenthums seyen. Demnach würde aus der angeführten Eintheilung hervorgehen, daß man die am wenigsten von einander abweichenden Secten nicht unter dieselbe Kategorie stellen dürfe. Die einzig richtige Methode in der Geschichte sey die durch die Aufeinanderfolge der Ereignisse angedeutete, und die richtige Eintheilung von Sekten diejenige, welche die Schulen zu Grunde lege, mit denen sie zusammenhängen. Diese beiden so einfachen Principien seyen mit einander zu verbinden. Die großen Schulen, mit welchen alle gnostischen Sekten zusammenhängen, seyen die Schulen Syriens, Aegyptens und Kleinasiens. Die Schule Syriens stelle sich, wie geschichtlich, so auch insofern als die älteste dar, als sie viel einfacher und nüchtrner in ihren Theorien sey, als die Schule Aegyptens. Der Unterschied die-

fer beiden Schulen wird nach Gieseler und Neander näher bezeichnet, und die Schule Marcion's, die als die dritte zu betrachten sey, ein Ausfluß der syrischen und ägyptischen genannt, doch unterscheidet sie sich von beiden durch ihre mehr practische Richtung, und durch eine Art von Abneigung gegen reinmetaphysische Speculationen. Gleich der ägyptischen habe auch sie sich wieder in mehrere Zweige getheilt, was um so weniger zu vermeiden gewesen sey, da sie, ihrem Ursprunge nach Syrien und Kleinasien zugleich angehörend, in Rom. sich gebildet, und von da aus nach Aegypten, Syrien, Palästina und andern Gegenden sich verbreitet habe, weshalb Mather den Namen der sporadischen Schule dem der italischen oder kleinasiatischen noch vorzuziehen geneigt ist <sup>41</sup>). So gehöret nun nach der Mather'schen Classification der syrischen Schule Saturnin und Bardesanes an, der kleinasiatisch-italischen Cerdo und Marcion, alle übrige werden in die ägyptische Schule eingereiht, zu welcher demnach nicht bloß Basilides und Valentin mit ihren zahlreichen Anhängern, sondern auch die von Neander mit Marcion zusammengestellten Ophiten, Sethianer und Kainiten, und die Karpokratianer gerechnet werden.

Diese Uebersicht stellt gewiß, was wir bei ihr beabsichtigen, sehr klar vor Augen, daß alle diese Classificationen höchst schwankend, unsicher und willkürlich sind, daß die eine aufhebt und für unwesentlich erklärt, was die andere gerade vorzugsweise festhalten will, daß dasselbe System bald in diese bald in eine andere Classe gesetzt wird. Will man von einem innern Grundverhältniß ausgehen, so bietet sich zunächst die Neander'sche Eintheilung in judaisirende und antijudaisirende Gnostiker dar, aber man kann sie aus den in der gegebenen Uebersicht enthaltenen Grün-

---

41) Hist. crit. T. I. S. 244. f. vgl. S. 344.

den weder an sich, noch in der Art und Weise, wie sie Neander durchgeführt und auf die einzelnen gnostischen Systeme angewandt hat, vollkommen befriedigend finden. Nur haben auf der andern Seite die Gegner dieser Classification Unrecht, wenn sie aus dem Mangelhaften derselben den Schluß ziehen wollen, es sey überhaupt nicht möglich, die gnostischen Systeme nach einem innern Eintheilungsprincip zu classificiren. Denn wenn man auch zugeben muß, daß sich ein steter Zusammenhang durch alle Systeme hindurchziehe, daß die Uebergänge von dem einen zum andern nur geringe Abstufungen enthalten, so kann man doch nicht verkennen, daß es keineswegs durchaus derselbe Character ist, welchen diese Systeme an sich tragen, daß sie vielmehr bei aller Analogie doch auf sehr verschiedene Weise organisirt sind. Will man sich daher die Sache dadurch erleichtern, daß man die Gnostiker einfach nach den Ländern eintheilt, in welchen sie auftraten, so ist dieß eine rein äußerliche Betrachtungsweise, die für jeden, der diese ganze Erscheinung nach ihrem tiefern Zusammenhang auffassen will, zu unbefriedigend ist, als daß man dabei stehen bleiben könnte. Nur hieraus läßt sich erklären, warum dieselben Gelehrten, die diesen Weg einschlugen, sich doch wieder veranlaßt sahen, mit dem äussern Eintheilungsprincip ein inneres zu verbinden. Kaum ist im Gegensatz gegen die Neander'sche Classification die Eintheilung nach den Ländern als die angemessenste vorgeschlagen, so wird sie auch dadurch empfohlen, daß sie sich auch durch die Aufweisung eines bestimmtern unterscheidenden Grundcharacters für jede dieser Classen rechtfertigen lasse, und es ist nun von der verschiedenen Form die Rede, welche der Dualismus bei den ägyptischen und syrischen Gnostikern gehabt habe. Nur aus eben diesem Grunde, um mit dem äussern Moment ein inneres zu verbinden, kann Matter neben der Zeitfolge und den Ländern von

verschiedenen den Secten zu Grunde liegenden Schulen reden, nach welchen sie zu unterscheiden seyen. Hieraus anzusehen nun aber alle Uebelstände, welche mit einer zwischen verschiedenen Gesichtspuncten unlogisch hin- und herschwankenden Eintheilung verbunden seyn müssen. Theilt man die Gnostiker in ägyptische und syrische, nach der verschiedenen Form ihres Dualismus, so kann man unmöglich diesen beiden Classen die Schule Cerdo's und Marcions gerädezu als eine besondere Classe zur Seite stellen, sondern es muß entweder gezeigt werden, daß auch Cerdo's und Marcions Gnosis entweder zur ägyptischen oder syrischen Form zu rechnen ist, oder eine neue eigenthümliche Form des Dualismus darstellt, oder es geht, wenn auch diese Nachweisung nicht gelingen sollte, hieraus nur die Folge hervor, daß die ganze vom Dualismus der Gnostiker ausgehende Eintheilung eine verfehlte ist. Und was soll man sich unter einer sporadischen Schule denken, wenn zuvor bewiesen worden ist, daß den Secten der ägyptischen und syrischen Gnostiker Schulen zu Grunde liegen, die durch den Character der Landesreligionen bestimmt worden sind? Ist diese sporadische Schule etwas anderes als ein unbestimmtes: „und so weiter“, wie wenn man jetzt von jeder weiteren Classification abstrahiren wollte? Gieseler billigt zwar (Theol. Stud. und Krit. 1830. 2. H. S. 390.), was Matter über den Unterschied der syrischen und ägyptischen Gnostiker nach Gieseler's Vorgang weiter ausgeführt hat, erklärt aber darin für irrig, daß der Demiurg der ägyptischen Gnostiker ein Wesen besseren Characters als der syrischen, daß jener Organ eines höhern Willens, dieser feindselig gegen alles höhere sey. Wäre nemlich das von Matter darüber Gesagte richtig, so würde ja Neanders Eintheilung in antijüdische, und sich an das Christenthum anschließende Gnostiker ganz mit der Eintheilung in syrische und ägyptische Gnostiker zusammen-



fallen. So aber erkenne ja Matter selbst, daß die welterschaffenden Engel des Saturnin nichts weniger als böse seyen, und schildere dagegen den Saldabaoth der ägyptischen Ophiten als ein stolzes und boshaftes Wesen.) Nimmt man aber einmal ein inneres Eintheilungsprincip zu Hilfe, so will das äussere Moment der Verschiedenheit der Länder wenig mehr sagen, und man steht nicht so schlechthin ein, warum man nicht die Verschiedenheit des Characters des Demiurg mit demselben Rechte soll geltend machen, mit welchem man sich in Ansehung der Materie auf die verschiedene Form des Dualismus beruft, wohl aber muß es auffallen, daß, wenn einmal der Dualismus das Princip seyn soll, das den verschiedenen Character der gnostischen Systeme bestimmt, dieselben Systeme, die in Ansehung der Materie am meisten dualistisch sind, nicht auch in Ansehung des Demiurg ihren Dualismus behaupten. Man kann daraus nur den Schluß ziehen, daß der Dualismus der Gnostiker überhaupt, wenigstens in dem von Gieseler und Matter angenommenen Sinne, nur etwas unwesentliches und untergeordnetes ist, was uns auf den tiefem Grund der Organisation dieser Systeme noch nicht hinabbliken läßt.

Will man die gnostischen Systeme nach einem innerem Eintheilungsprincip classificiren, so ist es natürlich, daß man zunächst die drei Principien, die Materie, den Demiurg und Christus in Erwägung zieht. Diese drei Principien sind allen gnostischen Systemen gemeinsam, und modificiren sich in ihnen auf verschiedene Weise, aber es zeigt sich in diesen Modificationen keine durchgängige Conformität. Strengere Dualisten, in Ansehung der Materie, sind nicht in demselben Verhältniß auch Dualisten in Ansehung des Demiurg, und wenn auch der Doketismus im Allgemeinen mit dem strengern Dualismus zusammenhängt, so ist dieß doch nicht immer der Fall, wie z. B. in Hin-

sicht des Dualismus zwischen Basilides und Marcion nur ein geringer, in Hinsicht des Doketismus aber ein großer Unterschied ist. Die verschiedenen Modificationen der gnostischen Systeme, in Beziehung auf die genannten drei Principien, erhalten ihre bestimmtere Bedeutung erst, wenn wir auf einen höhern Gesichtspunct zurückgehen, von welchem aus sich das mehr oder minder Wesentliche, das Zufällige oder Constante in den gnostischen Systemen mit größerer Sicherheit begreifen läßt. Dieser Gesichtspunct ergibt sich von selbst aus demjenigen, was in der Untersuchung über den Begriff der Gnosis gezeigt worden ist, aus der Unterscheidung eines historischen und philosophischen Elements der Gnosis, ohne welche der Begriff derselben nicht richtig gefaßt werden kann. Geht man von dieser Unterscheidung aus, so wird man es ganz der Natur der Sache gemäß finden, daß der Character der einzelnen gnostischen Systeme durch nichts anders so sehr bestimmt wird, wie durch das verschiedene Verhältniß, in welches die historischen Elemente, mit welchen es die Gnosis in jeder ihrer Formen zu thun hat, zu einander treten können. In jedem der gnostischen Systeme handelt es sich um die drei historisch gegebenen Religionsformen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum: jedes dieser Systeme will erst durch diese Formen hindurch den wahren Begriff der Religion finden, aber es geschieht dieß nicht auf dieselbe Weise, und wenn auch die absolute Religion immer in das Christenthum gesetzt wird, so kann doch sowohl das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum, als auch das Verhältniß, in welchem diese beiden Religionsformen selbst zu einander stehen, bald so, bald anders bestimmt werden. In dieser Hinsicht ist unstreitig der Gesichtspunct, von welchem die Neander'sche Classification ausgeht, der einzig richtige, weil in ihr nicht bloß ein einzelnes untergeordnetes Mo-

ment, sondern ein durch das Ganze hindurchgehendes Grundverhältniß ins Auge gefaßt ist. Allein als mangelhaft erscheint dabei sogleich 1. die Beschränkung der Frage, um welche es sich hier handelt, auf das bloße Verhältniß des Christenthums und Judenthums; 2. die Inconsequenz, mit welcher auch so die aufgestellte Idee nicht rein durchgeführt wird. Was das Letztere, um dieß zuerst in Erwägung zu ziehen, betrifft, so ist es offenbar ebenso inconsequent, als störend für die ganze Betrachtung, die Ophiten nebst den zu ihnen gehörenden Secten und sodann weiter den Saturnin und Karpokrates unter die anti-jüdischen Secten zu rechnen. Der Grund davon kann in Ansehung der Ophiten nur darin liegen, daß der Demiurg der ophitischen Lehre als ein gegen den höchsten Gott feindseliges Wesen beschrieben wird, wie er im valentinianischen System nicht erscheint. Allein, wenn von dem Verhältniß des Judenthums zum Christenthum die Rede ist, so handelt es sich nicht bloß um die Frage, ob der Demiurg sich gegen den höchsten Gott so oder anders benehme, sondern die Frage ist vielmehr, ob auch schon die vorchristliche Periode, und insbesondere die der jüdischen Religion angehörende Sphäre derselben, etwas dem Christenthum Analoges, eine das Christenthum selbst vorbereitende und vermittelnde Offenbarung des Göttlichen enthalte, oder ob das Wahre und Göttliche so sehr nur auf den Kreis des Christenthums beschränkt und in demselben abgeschlossen ist, daß selbst in dem Judenthum nur eine die vorchristliche Welt von der christlichen trennende Kluft erblickt werden kann? Bei dieser Stellung der Frage ist es nicht mehr der Demiurg, der ausschließlich in Betracht kommt, da sogleich erhellt, daß ungeachtet aller Reactionen des Demiurg schon vor dem Christenthum Einwirkungen des göttlichen Principes stattgefunden haben können, wie den auch ein Blick auf das ophitische System zeigt, daß die über dem Demiurg

stehende Sophia im Gegensatz gegen ihn nur um so thätiger war, die Entwicklung des Göttlichen zu fördern. Von diesem Gesichtspunct aus kann kein Zweifel darüber seyn, daß das ophitische System in demselben Verhältniß dem valentinianischen näher rückt, in welchem es sich von dem marcionitischen entfernt, denn während das ophitische vor Christus die Sophia in die Weltordnung thätig eingreifen läßt, betrachtet das marcionitische die ganze vorchristliche Welt als eine dunkle, noch von keinem Lichtstrahle erhellte Sphäre. Wenn ferner Saturnin unter die antijüdischen Gnostiker gestellt wird, so sieht man hievon um so weniger einen zureichenden Grund, da Saturnin's welterschaffende Engel keine gegen den höchsten Gott feindselige Wesen sind. Soll aber der Grund in der Unvollkommenheit dieser Engel, oder darin liegen, daß er dem Lichtreich ein Reich der Finsterniß, und Gott in dem Satan ein selbstständiges böses Princip entgegenstellte, so ist dieß ein ganz anderer Gesichtspunct, und weder das eine noch das andere konnte ihn nach seinem Systeme hindern, eine Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit auch schon in der vorchristlichen Periode anzunehmen. Man darf, wenn man denselben Gesichtspunct festhalten will, die mehr oder minder dualistische Ansicht von der Materie mit der mehr oder minder dualistischen Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums und Judenthums nicht verwechseln. Einen eigenthümlichen Stamm gnostischer Systeme kann ich daher keineswegs mit Neander Gen. Entw. S. 269. R.G. I. S. 759. in den Lehren Saturnins erkennen: er gehört vielmehr wie Bardesanes ebenfalls in die Reihe der judaisirenden Gnostiker. Wie es sich mit Karpokrates verhält, werden wir später sehen. Um nun aber auf den Hauptpunct, in Untersuchung dessen mir die Neander'sche Classification mangelhaft erscheint, zurückzukommen, die Beschränkung der Frage, um die es sich handelt, auf das bloße Verhältniß des Ju-

denthums und Christenthums, so wird gegen die Richtigkeit dieser Einwendung nach der ganzen bisherigen Entwicklung kein Zweifel erhoben werden können. Nicht bloß aus dem Judenthum und Christenthum, auch aus dem Heidenthum entlehnten ja die Gnostiker die Elemente, aus welchen sie ihre Systeme construirten. Der Weg der Religionsgeschichte, auf welchem sie ihren Begriff der Religion verfolgten, ließ sie auch das Heidenthum nicht aus ihrem Gesichtskreis verlieren, in jedem ihrer Systeme ist, wie über das Judenthum und Christenthum, so auch über das Heidenthum ein bestimmtes Urtheil enthalten, und man muß daher mit demselben Rechte, mit welchem man zwischen judaisirenden und antijudaisirenden Gnostikern unterscheidet, auch zwischen solchen unterscheiden, die sich mehr oder minder an das Heidenthum angeschlossen, und zwischen dem Heidenthum und Judenthum mehr ein annäherndes oder abstoßendes Verhältniß annahmen. Wenn ein System, wie das marcionitische, im Heidenthum noch weniger als im Judenthum eine göttliche Offenbarung anerkennen konnte, so macht dagegen schon das allgemeine Verhältniß, in welchem die Gnosis zur alexandrinischen Religionsphilosophie stand, wahrscheinlich, daß es auch Systeme gegeben haben werde, die das Heidenthum in ein näheres Verhältniß zum Judenthum und somit auch zum Christenthum setzten. Gerade das bedeutendste gnostische System, das valentinianische, kann nicht in seinem ganzen Umfange gewürdigt werden, wenn es nicht als ein sowohl das Heidenthum als das Judenthum mit dem Christenthum vermittelndes betrachtet wird. Meander beruft sich Kirchengesch. I. S. 662. zur Bestätigung seiner Classification auf eine Stelle in den Stromata des Clemens von Alexandrien (VI, 6.), in welcher dieser Schriftsteller den Valentin den *κορυφαῖος τῶν πρεσβυόντων τὴν κοινότητα* nennt, den Hauptmann derjenigen, welche eine gemein-

same Quelle der Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit annahmen, nicht den Zusammenhang des Christenthums mit aller frühern Offenbarung Gottes läugerten. Aber eben diese Stelle dient zugleich zum Beweis, daß man bei dieser Classe von Gnostikern unter der frühern Offenbarung Gottes nicht bloß die jüdische verstehen darf. Clemens spricht in dem Zusammenhang der genannten Stelle davon, daß neben dem jüdischen Volk auch jedes heidnische, das sich zum Herrn bekehre, dem Herrn heilig sey, und führt nun aus Valentins Homilie *περὶ γίλων* die Worte an: „Vieles von dem, was in den öffentlichen Büchern geschrieben ist, findet sich auch geschrieben in der Kirche Gottes. Denn dieses Gemeinsame ist das Wort aus dem Herzen, das in dem Herzen geschriebene Gesetz, das ist die Gemeinde des Geliebten (des Erbsers), die von ihm geliebt wird, und ihn liebt.“ Wdige Valentin, setzt Clemens hinzu, unter den öffentlichen Büchern die Schriften der Juden oder die der Philosophen verstehen, so sehe er in jedem Falle die Wahrheit als etwas gemeinsames an (*κοινωνοὶ τῆν ἀλήθειαν*). Neander selbst hält (Gen. Entw. S. 137.) die Erklärung, nach welcher Valentin von der heidnischen Literatur spricht, also auch den Heiden einen Antheil an der Wahrheit gibt, dem innern Zusammenhang für angemessener. Mag auch Valentin, wie Isidor, der Sohn des Basilides in der Stelle, welche Clemens unmittelbar auf die valentinische folgen läßt, das Wahre der heidnischen Philosophie aus den Schriften der jüdischen Propheten abgeleitet haben, so bleibt doch auch in diesem Sinne die Wahrheit eine gemeinsame, und es liegt darin nur ein neuer Beweis dafür, daß wir bei dieser Classe von Gnostikern im Allgemeinen dieselbe Ansicht von dem Verhältniß des Heidnischen und Jüdischen vorauszusetzen haben, wie bei den Alexandrinern.

Nach den bisherigen Erörterungen muß nun der Haupt-  
Satz, die christliche Gnostik.

gesichtspunct, nach welchem die Classification der gnostischen Systeme allein auf eine der Natur der Sache angemessene Weise gemacht werden kann, das Verhältniß seyn, in das die drei Religionsformen, mit welchen die gnostischen Systeme es zu thun haben, zu einander traten. Das Christenthum wurde im Allgemeinen immer als die mit der absoluten Religion mehr oder minder identische Religion betrachtet, es mußte also immer einen gewissen Gegensatz gegen die beiden andern Religionen bilden, aber es kam nun darauf an, ob dieser Gegensatz mehr oder minder scharf gedacht, das ganze Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum mehr oder minder dualistisch bestimmt wurde. Wir erhalten dadurch zwei Hauptformen des Gnosticismus. Die eine nimmt zwischen dem Christenthum auf der einen, und dem Judenthum und Heidenthum auf der andern Seite ein mehr annäherndes Verhältniß an, die andere ein mehr abstoßendes. Der erstern Hauptform gehören die allermeisten und ältesten gnostischen Systeme an, die Systeme des Basilides und Valentin und der zahlreichen Schüler des Letztern, der Ophiten und der zu ihnen gehörenden Nebensecten, des Saturnin und Bardesanes. Daß die einen das Verhältniß der Materie und des Demiurg zu dem höchsten Gott mehr dualistisch bestimmten, und ebenso auch über Christus mehr doketisch dachten, als die andern, macht keinen wesentlichen Unterschied aus, es ist eine Modification, die allerdings Beachtung verdient, und soweit sie in der Localität der Länder, in welchen die Gnostiker auftraten, ihren Grund hatte, die Unterscheidung ägyptischer und syrischer Gnostiker, in dem so beschränkten Sinne, nicht unpassend erscheinen läßt, auf das Grundverhältniß selbst aber, das wir hier festzuhalten haben, hat dieser Unterschied durchaus keinen Einfluß, da alle diese Gnostiker darin zusammenstimmen, daß die vorchristliche Periode, sowohl

in der jüdischen als heidnischen Sphäre, in einem nahen Zusammenhang mit dem Christenthum stehe, und dasselbe auf vielfache Weise eingeleitet und vorbereitet habe. Sie stehen im Allgemeinen auf demselben Grund und Boden, auf welchem wir sowohl alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophen, wie Philo, als auch alexandrinische Kirchenlehrer, wie Clemens und Origenes, stehen sehen, ja die Gnosis dieser Letztern kann selbst als eine andere mögliche Modification derselben Grundform betrachtet werden, und wir sehen somit auch hierin eine neue Bestätigung der Ansicht, daß die in Alexandrien schon seit so langer Zeit herrschende, und auf das Christenthum selbst so bedeutend einwirkende Denkweise an der ganzen Erscheinung, die wir mit dem Namen der Gnosis im engerm Sinne bezeichnen, den größten und unmittelbarsten Antheil gehabt habe. Die zweite Hauptform der Gnosis hat ihren einzigen, aber nur um so eigenthümlichern Repräsentanten in Marcion, von dessen System stets anerkannt werden mußte, daß es sich von allen übrigen auffallend unterscheide. Als die auffallendste Eigenthümlichkeit desselben aber mußte immer das schroffe und abstoßende Verhältniß angesehen werden, in welchem er das Christenthum zum Judenthum setzte. In dem Urtheil über das Judenthum liegt bei Marcion von selbst auch dasselbe Urtheil über das Heidenthum mit eingeschlossen, in welchem er noch weniger als im Judenthum etwas dem Christenthum verwandtes anerkennen konnte. Das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum ist also hier am meisten vom dualistischen Standpunct aus aufgefaßt. Ich gebe nun zwar gerne zu, daß, wenn einmal die dualistische Ansicht auch nur in Einer Beziehung so charakteristisch hervortritt, wie wir dieß bei Marcion finden, sie von selbst auch auf die Bestimmung des Verhältnisses der Materie und des Demiurg zum höchsten Gott, und auf die doketische Ansicht von der Person Christi



Einfluß habe, daß somit die Gnosis Marcions, wie es ja auch der Geschichte zufolge ist, der syrischen Form der Gnosis ungleich näher steht, als der ägyptischen; soll aber das Princip, nach welchem die Systeme zu classificiren sind, in seiner Reinheit festgehalten werden, so muß das, was in der dualistischen Ansicht Marcions die Hauptsache ist, und sich nur auf das Verhältniß des Christenthums zu den beiden andern Religionen beziehen kann, von dem minder Wesentlichen, das nur einzelne Punkte des Systems betrifft, genau unterschieden werden. Neben den beiden auf die angegebene Weise zu bestimmenden Hauptformen der Gnosis bleibt uns, von unserm Eintheilungsprincip aus, noch eine dritte mögliche Hauptform der Gnosis übrig. Sobald der Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zu den beiden andern Religionen eine mehr dualistische Ansicht zu Grunde gelegt wird, so kann man diesen Dualismus auf diese beiden Religionen, die jüdische und heidnische, auf gleiche Weise sich erstrecken lassen, wie dieß von Marcion geschehen ist, man kann ihn aber auch nur auf eine derselben beschränken, sey es nun die heidnische oder jüdische. Wie demnach Marcion das Judenthum und Heidenthum zusammennahm, um diesen beiden das Christenthum dualistisch entgegenzusetzen, so konnte ein anderer Gnostiker das Judenthum, um dieses zuerst zu nennen, mit dem Christenthum zusammenfassen, um diese beide in den gleichen Gegensatz zum Heidenthum treten zu lassen. Man müßte sich in der That wundern, wenn bei der so reichen Productivität des Gnosticismus, diese Form, die sich der allgemeinen Betrachtung hier als eine mögliche darstellt, nicht auch wirklich zum Vorschein gekommen wäre. Nach den gewöhnlichen Darstellungen der gnostischen Systeme sollte man allerdings glauben, daß sie keinen Repräsentanten gefunden hat. Allein es verhält sich hiemit nicht wirklich so, und es muß eben dieß

hier hauptsächlich noch unter dasjenige gerechnet werden, was in den bisherigen Darstellungen des Gnosticismus als mangelhaft und unbefriedigend erscheinen muß. Nur die Unsicherheit des ganzen Gesichtspuncts, von welchem man bei der Auffassung der Gnosis überhaupt und der Classification ihrer verschiedenen Formen ausging, konnte eine Hauptform derselben beinahe ganz übersehen lassen, wenigstens sofern sie nicht als eine selbstständige anerkannt, und an die ihr gebührende Stelle gesetzt wurde. Es gehört nemlich schon Cerinth hieher, welchen selbst Neander in der genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme völlig übergangen, und erst in der Kirchengeschichte dem Basilides und Valentin und den übrigen in dieselbe Classe gehörenden vorangestellt hat. Es ist, wie später gezeigt werden wird, in jedem Falle in einem andern Sinne Gnostiker, als die gewöhnlich zur jüdisirenden Classe gerechneten. Sollte aber auch über ihm noch ein Zweifel stattfinden, so kann doch nicht geläugnet werden, daß das eigenthümliche System, das die clementinischen Homilien enthalten, einen durchaus gnostischen Character an sich trägt, während es doch mit keinem der Systeme, die gewöhnlich als die Hauptformen der Gnosis aufgeführt werden, in Eine Classe gebracht werden kann. Es gehört unter die ausgezeichneten Verdienste der Neander'schen genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme auf den merkwürdigen Inhalt dieser pseudoclementinischen Homilien wieder aufmerksam gemacht zu haben, es ist aber dieß nur in einer Beilage geschehen, die nur einen Beitrag zur Geschichte der Ebioniten geben will, und ebensowenig ist sowohl in der Neander'schen Kirchengeschichte, als auch in irgend einer der neuern Darstellungen der gnostischen Systeme dieser Form der Gnosis, der cerinthischen und ebionitischen die Stelle eingeräumt worden, die ihr in der Reihe der Entwicklungsformen der

Gnosis zukommt. Ihr Eigenthümliches besteht im Allgemeinen darin, daß sie Judenthum und Christenthum soviel mbglich identificirt, dagegen aber einen um so schärfern Gegensatz zwischen diesen beiden und dem Heidenthum festsetzt. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von den beiden andern Formen, und es entsteht daher hier nur noch die Frage, ob auch die mbglicher Weise allein noch übrige Form, das Heidenthum mit dem Christenthum zusammenzunehmen, und diese beiden dem Judenthum gegenüberzustellen, in irgend einem gnostischen System sich nachweisen läßt? Man kann hier an die Lehren des Karpokrates und Epiphanes denken, welche einen Pythagoras, Plato, Aristoteles unter den Heiden in Eine Classe mit Christus setzten, und von allen diesen rühmten, daß sie sich durch die Kraft der Monas zur höchsten Betrachtung erhoben haben. Wie hierin Heidenthum und Christenthum einander gleichgesetzt erscheinen, so drückt sich ein Gegensatz zum Judenthum darin aus, daß sie die höchste Betrachtung, zu welcher Jesus durch seine besonders reine und starke Seele gelangt sey, ihm deswegen zuschrieben, weil er von den beschränkenden Gesetzen des Judengotts sich frei gemacht, und die von diesem herrührende Religion vernichtet habe. Allein wenn das Christenthum auf diese Weise nicht dem Judenthum, sondern dem Heidenthum gleichgestellt wird, und wenn der Einen absoluten Monas gegenüber alle historische Religionen so tief herabgesetzt werden, daß in Beziehung auf sie die religiöse Ansicht in einen völligen Indifferentismus übergeht, so steht die Gnosis auf dem Punkte, auf welchem sie nicht bloß aus dem Gebiete der christlichen Gnosis, sondern überhaupt der eigentlichen Gnosis heraustritt. Zum Begriff der christlichen Gnosis gehört doch immer, daß das Christliche in seinem eigenthümlichen Werth anerkannt wird. Ist nun in dieser Hinsicht eine gewisse Identificirung des Christenthums mit

dem Judenthum allerdings möglich, so widerstreitet es doch der Natur des Christenthums, es auf gleiche Linie mit dem Heidenthum herabzusetzen, werden aber zugleich alle Religionen zusammen für gleich indifferent erklärt, so kann auch kein Gegensatz zwischen der einen Form und der andern mehr stattfinden, und es fällt überhaupt die Beziehung hinweg, die die Gnosis zur Religionsgeschichte hat, sofern es ihr nicht mehr darum zu thun seyn kann, zu dem absoluten Begriff der Religion durch die geschichtlichen Momente der Vermittlung hindurch zu gelangen. Die Gnosis eines Karpokrates, die im Grunde nur eine rein subjective philosophische Denkweise ist, kann, wie die Gnosis aller derer, bei welchen die Gnosis sich nur als ein religiöser, insbesondere practischer, Indifferentismus zeigt, nicht mehr als eine wahre Form der Gnosis gelten<sup>42)</sup>. Die Hauptformen der Gnosis, die wir allein als

---

42) Wie sich bei den Gnostikern überhaupt, sofern sie den Glauben zum Wissen erheben wollten, ein kühneres Selbstvertrauen ausdrückt, das Vertrauen auf die alles Gegebene beherrschende Macht des Denkens und vernünftigen Erkennens, so sehen wir dieses Vertrauen bei den Karpokratianern in die übermüthigste Willkühr einer über die historische Objectivität sich hinwegsetzenden Subjectivität auf eine Weise übergehen, zu welcher sich wohl nur in einzelnen Erscheinungen des neuern Rationalismus ein Seitenstück findet. Sehr bezeichnend ist, was Irenäus I, 25, 2. von ihnen sagt: *eam, quae similiter atque illa Jesu anima potest contemnere mundi fabricatores Archontes, similiter accipere virtutes ad operandum similia. Quapropter et ad tantum elationis proveci sunt, ut quidam quidem similes sese dicant Jesu, quidam autem adhuc et secundum aliquod illo fortiores.* Vgl. Tertull. De anima c. 23. Sie selbst nannten sich Gnostiker (Tr. I. 25, 6.), was aber die eigentliche Gnosis nur als Resultat aufstellen konnte, wollten sie

solche anerkennen können, beruhen somit nach dem Bisherigen auf der mehr oder minder dualistischen Ansicht von dem Verhältniß der drei Religionsformen, mit welchen sich die Gnosis beschäftigt, und es gibt zwei Hauptformen, je nachdem dieser Dualismus, oder der Gegensatz, der dem Verhältniß jener Religionen, auch wenn sie als verschiedene Stufen betrachtet werden, doch immer zu Grunde liegt, sofern immer zwei dieser Religionen der dritten gegenüberstehen, mehr zurücktritt, oder mehr hervortritt. Tritt er mehr hervor, so kann sich sein Hervortreten entweder auf die beiden, dem Christenthum zur Seite stehenden, Religionen beziehen, oder nur auf eine derselben. Deswegen theilt sich die mehr dualistische Hauptform wieder in untergeordnete Formen. Im Ganzen aber sind es drei wesentlich verschiedene Formen, die wir auch als coordinirte betrachten können, sofern es sich in jeder derselben um die eigenthümliche Würdigung einer bestimmten Religionsform handelt. Die erste Form (die valentinische im Allgemeinen) will auch dem Heidenthum neben den beiden andern sein Recht zu Theil werden lassen, der zweiten (der marcionitischen) ist es vorzugsweise um das Christenthum zu thun, die dritte (die pseudoclementinische) nimmt sich ganz besonders des Judenthums an<sup>43</sup>). Der Character dieser drei Religionen ist es also, durch welchen

---

ohne das, was das Resultat zu seiner Voraussetzung hat, mit apriorischer Willkür sich angeeignet haben.

- 43) Meine Differenz von Neander betrifft daher sowohl die erste als die dritte Form, da ich nur die letztere als die eigentlich judaisirende betrachte. Nur in der zweiten Form trete ich mit Neander näher zusammen, welche aber auch hier darin von ihm ab, daß ich den Gegensatz gegen das Christenthum nicht bloß in das Judenthum, sondern auch in das Heidenthum setze, und den Marcion als den einzigen Repräsentanten dieser Form betrachte.

auch das Characteristische der genannten Hauptformen der Gnosis bestimmt wird, und wir müssen, um sie sowohl für sich als in ihrem Verhältniß zu einander zu begreifen, immer wieder auf die ihnen entsprechenden Religionen zurückgehen. Daß aber diese Ansicht von dem Verhältniß der Hauptformen der Gnosis, wie sie als eine in der Natur der Sache gegründete erscheint, sich auch historisch durchführen läßt, muß die nähere Betrachtung der einzelnen Hauptsysteme zeigen.

---

---

## Zweiter Abschnitt.

---

### Die verschiedenen Hauptformen der Gnosis.

#### I. Die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellende Form der Gnosis.

Das bedeutendste System, das die erste Hauptform der Gnosis repräsentirt, ist unstreitig das valentinische, wie es theils von Valentin selbst aufgestellt, theils von mehreren geistvollen Schülern desselben mit verschiedenen Modificationen weiter ausgebildet worden ist. Da es uns hier nur um das System im Ganzen zu thun ist, und nur um die wesentlichsten Grundzüge desselben, so ist eine strenge Unterscheidung seiner ursprünglichen Form von den ihm später gegebenen Gestaltungen für unsern Zweck nicht nothwendig<sup>1)</sup>. Mit dem valentinischen System hängt das ophitische am nächsten zusammen. Neben diesen beiden verdienen noch die Systeme des Basilides, Saturnin und

---

1) Das ursprüngliche System Valentins selbst kann um so weniger von den Modificationen seiner Schüler geschieden werden, da Irenaeus, ob er gleich Hauptschüler Valentins, wie Ptolemäus, Marcus, und einige andere, besonders auführt, doch in der Darstellung des valentinianischen Systems immer nur von den Valentinianern nicht aber von Valentin selbst spricht.

Bardeanes besondere Beachtung. Wenn wir nun in Beziehung auf alle diese Systeme behaupten, daß ihr eigenthümlicher Character vor allem durch das Heidenthum bestimmt werde, daß neben dem Judenthum vorzüglich das Heidenthum es sey, das in ihnen sein Recht geltend macht, und durch welches hindurch hier alles seinen Weg nehmen muß, was aus dem Christenthum aufgenommen werden soll, so versteht es sich von selbst, daß wir dabei uns nicht bloß an die ausdrücklichen Erklärungen zu halten haben, die sich in den genannten Systemen über das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum finden, sondern ganz besonders die Form und Beschaffenheit dieser Systeme selbst in Betracht ziehen müssen. In dieser Hinsicht muß uns nun, wenn wir diese Systeme mit andern gnostischen vergleichen, als die größte Eigenthümlichkeit derselben in die Augen fallen, daß es sich in ihnen, ihrem vorherrschenden Gesichtspuncte nach, um das Verhältniß der realen objectiven Welt zu Gott, als dem absoluten Princip, handelt. Sie sind ihrem Hauptinhalte nach kosmogonische Systeme: der Hauptgegenstand, mit welchem sie sich beschäftigen, ist der Versuch, zu erklären, wie die nun vorhandene endliche Welt und der Mensch als Theil der Welt entstanden ist? Alles, was sie ausser dieser Frage aus dem Inhalt des religiösen Bewußtseyns sich aneignen, hat für sie im Grunde nur insofern Bedeutung, sofern es mit dieser Hauptfrage zusammenhängt, eine in ihr enthaltene, durch sie bedingte Aufgabe ist. Wenn daher auch ihnen Christus der Erlöser ist, so ist er es bloß deswegen, weil das Hervorgehen der endlichen Welt aus dem Absoluten von selbst auch das endliche Zurückgehen in sich schließt, weil, wenn die Schöpfung als die Störung einer ursprünglichen Harmonie gedacht wird, auch eine Wiederherstellung desselben gedacht werden muß. Was schon früher über den Gegensatz zwischen Geist und





sich reflectirt. Nach Valentin ) beginnt der Abfall, der die endliche Welt ins Daseyn ruft, schon auf der höchsten Stufe der Geisterwelt. Als das höchste absolute Wesen sich zur Selbstoffenbarung und Selbstentfaltung entschloß, und durch Vermittlung des Bythus und der Eunoia oder der Charis, der Eige, der Nus hervorging, der auch Monogenes, der Vater und Grund der Dinge, genannt wird, und dem, aus welchem er hervorging, so vollkommen gleich ist, daß er allein die Größe des Vaters fassen kann, war er es allein, der den übrigen Aeonen, für die der Urvater unsichtbar und unbegreiflich ist, ihn kund thun konnte. Indem er allein in der Anschauung des Vaters und der Betrachtung seiner unermesslichen Größe die seligste Wonne genoß, wollte er auch den andern Aeonen die Größe des Vaters, sein absolutes, über jeden Anfang erhabenes, in keinen Begriff zu fassendes, Wesen mittheilen, aber die Eige hielt ihn nach dem Willen des Vaters zurück, weil er sie alle zum Gedanken und Verlangen der Erforschung des Vaters führen wollte, weshalb sie nur geheim in der Stille das Verlangen hegten, den, der ihren Samen hervorgehen ließ, und ihre anfangslose Wurzel zu erforschen. Schon hier liegt der Keim des großen Zwiespalts, der das Endliche

---

2) Die Hauptquelle ist Irenäus Contra haer. I, 1. f. Tertullian Adversus Valentinianos (vgl. De praeser. haer. c. 49.) Epiphanius Haer. XXXI. Theodoret Haer. fab. I, 7. folgen dem Irenäus, mehr oder minder wörtlich, nur Epiphanius gibt in seiner mehr eigenen Relation a. a. O. c. 1—7 namentlich auch ein eigenes valentinianisches Fragment c. 5. 6. Die den Schriften des Clemens von Alexandrien angehängten Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina, quae orientalis vocatur, ad Valentini tempora spectantia, epitomae, die gewöhnlich auch für die Darstellung des valentinianischen Systems benützt werden, können zur Erläuterung einzelner Ideen dienen, der innere Zusammenhang des Sy-

vom Absoluten trennt. Das Verlangen des Monogenes ist ein eben so natürliches und gerechtes, als ungebührliches und die rechte Grenze überschreitendes. Die Thätigkeit der geistigen Wesen, ihr innerstes in ihrer geistigen Natur gegründetes Streben kann nur auf das Absolute gerichtet seyn, in welchem sie selbst den Grund und die Wurzel ihres Seyns und Erkennens haben, aber jedes Wesen kann, sofern es nicht selbst das Absolute, oder mit dem Absoluten, wie der Monogenes, identisch ist, das Absolute nur nach dem Maaße seines Wesens fassen und erkennen. So oft daher ein solches Wesen das Absolute erfassen und erkennen will, muß es immer zugleich auch seiner Incongruenz mit demselben, oder eines Mißverhältnisses bewußt werden, das sein Wesen mit dem Wesen des Absoluten in keine Einheit zusammengehen läßt, es bleibt immer ein *ἀχώρητον* zurück, und der Grund desselben in dem Wesen, das das Absolute nicht fassen kann, weil es kein Maaß für dasselbe hat, ist die Negativität seiner Natur, die eben dadurch, dem Absoluten gegenüber, zum Bewußtseyn kommt. Deswegen mußte dem Verlangen des Monogenes nach dem Willen des Vaters durch die Sige, die das unergründliche Wesen des Vaters nie kund werden läßt, begegnet werden. Daß aber dieses erste naturwidrige Beginnen, das schon auf der ersten Stufe hervortritt, auf welcher mit der Selbstobjectivirung des Absoluten im Monogenes auch ein Unterschied gesetzt war, keine weitere Folge hatte, daß die bloße Mahnung der Sige genügte, und die Neonen das erregte Verlangen ihres geistigen Wesens nur in der Stille hegten, ohne es sich selbst laut werden zu lassen, dieß ist nur daraus zu

---

stems im Ganzen aber kann nur aus Irenäus genauer erkannt werden. Vorzüglichsten Werth haben auch die wenigen Fragmente, die Clemens von Alexandrien aus den Schriften Valentinus selbst erhalten hat.

erklären, daß, je höher die Stufe ist, auf welcher den geistigen Wesen, dem Absoluten gegenüber, eine gewisse Grenze und Schranke zum Bewußtseyn kommt, das damit verbundene Bewußtseyn der Negativität ihrer Natur ein um so schwächeres ist. Wenn auch ein Negatives schon hier in diesen Wesen zum Vorschein kommt, so ist doch, je näher sie dem Absoluten stehen, das Positive ihrer Natur so überwiegend, daß jenes Negative nur erst als Minimum vorhanden ist, und ihr Bewußtseyn des Absoluten nicht trüben kann. So leicht aber der im Reime sich zeigende Zwiespalt auch beschwichtigt wird (der Monogenes ist, indem er dem Winke der Sige willig folgt, selbst der Erhalter der naturgemäßen Ordnung), so ist er doch keineswegs im Reime erstickt, und nicht so aufgehoben, daß er nicht auf einer andern Seite um so stärker hervortreten könnte. Je größer mit der Reihe der aus dem Absoluten hervortretenden Wesen <sup>3)</sup> die Entfernung vom Absoluten wird, desto mehr gewinnt das Negative Raum, und das Bewußtseyn der Negativität ihrer Natur dringt sich ihnen um so notwendiger auf. Deswegen ist es in der Reihe der Aeonen selbst der letzte und jüngste derselben, die Sophia, welche, während die andern ihr Verlangen im Innern verschloßen, wie Grendus (I. 2, 1.) sagt, weit hinaussprang, und, getrennt von dem mit ihr verbundenen Theletos, ein Leiden sich zuzog, das schon in der Sphäre des Nus und der Aletheia seinen Ursprung

3) Es sind im Ganzen dreißig Aeonen, die in eine Ogdoas, Dekas, und Dodekas getheilt sind. Die Ogdoas bilden der Urgrund und der Gedanke, der Nus und die Wahrheit, der Logos und das Leben, der Mensch und die Kirche. Der Logos und das Leben erzeugen zehn andere, der Mensch und die Kirche zwölf andere Aeonen. Alle diese als Aeonen hypostatisirte Begriffe sind die Kategorien, unter welchen das absolute Wesen gedacht werden muß, oder die Logik des göttlichen Denkens selbst.

genommen hatte, nun aber um so heftiger in diesem letzten Neon zum Ausbruch kam. Es war ein anmaßendes Streben, das darin seinen Grund hatte, daß sie nicht in derselben Gemeinschaft mit dem vollkommenen Vater stand, wie der Nus. Daher war ihr Leiden das Verlangen, den Vater zu erforschen und seine Größe zu begreifen. Sie unternahm aber etwas, was seiner Natur nach unmöglich war, und ihr die größte Noth verursachte, da, so unendlich tief und unerforschlich die Natur des Vaters ist, so groß auch die Liebe und Sehnsucht war, die sie immer weiter zu ihm hinzog, wegen der Anmuth seines Wesens. In diesem Streben wäre sie verschlungen und aufgelöst worden in das Allgemeine seines Wesens, wenn sie nicht auf die Macht gestoßen wäre, die alles festhält und alles außerhalb des unendlichen Wesens bewacht, den Horos, der sie zurückhielt, und sie in die Schranken ihres Wesens zurückwies. Indem sie so zu sich zurückkehrte, und sich überzeugte, daß der Vater unbegreiflich sey, schwand ihr früherer Gedanke, und mit ihm auch das Leiden, das sie sich zugezogen hatten. Der Zwiespalt greift schon so tiefer ein, aber er hatte noch weitere Folgen. Der Sophia wurde zwar wieder zu' sich gebracht, und der Enzygie, von welcher sie sich losgerissen hatte, zurückgegeben, es konnte dieß jedoch nur durch eine neue Potenz geschehen, die der Vater aus dieser Veranlassung mittelst des Monogenes hervorgehen ließ, den zuvor genannten Horos, der auch die Namen *Σταυρός*, *Αντρωτης*, *Καρπιστης*, *Ὁροδότης*, *Μεταγωγεις* hat, welche Alle die festhaltende (das *στηρίζειν* als Eigenschaft des *σταυρός*) wiederherstellende, zurückführende, jedem seine Grenze setzende, die sondernde und ausschheidende Eigenschaft dieser Potenz bezeichnen sollen <sup>4)</sup>, und damit was

4) Vgl. Neander Genet. Entw. S. 111. Bei dem gnostischen Horos an den ägyptischen Horos, den Sohn des Osiris, zu er-

an der Sophia geschehen war, an keinem andern Neon sich wiederhole, ließ der Monogenes nach dem vorsorgenden Willen des Waters, um das Pleroma zu befestigen und zusammenzubalten, eine neue Ezygie, Christus und den heiligen Geist, hervorgehen, durch welche alle Neonen ihre Vollendung erhielten. Denn Christus belehrte sie über die Natur der Ezygie und über das Wesen des Waters, daß es unerreichbar und unbegreiflich sey, und von niemand gesehen und gehört werden könne, außer allein durch die Vermittlung des Monogenes, und der heilige Geist machte sie alle unter sich gleich, und ertheilte ihnen die wahre Ruhe, so daß in dem vollkommen zur Ruhe gebrachten Pleroma nun die seligste Wonne und Lobpreisung des Waters herrschte. In diesem seligen Gefühl beschloß das ganze Pleroma der Neonen mit der Zustimmung von Christus und dem heiligen Geist und unter Genehmigung des Waters, daß sie alle das schönste und trefflichste, das jeder hatte, vereinigen, um zur Ehre und Verherrlichung des Bythos eine vollkommene Schönheit, ein leuchtendes Gestirn, die herrlichste Frucht, hervorzubringen, Jesus, welchen sie auch Soter und Christus und Logos und Alles nennen, weil er von allen ist. So nur kann dem Pleroma selbst seine Einheit und Harmonie gesichert seyn.

innera, wie Matter thut, Th. II. S. 134. ist eine jener vagen Combinationen, dergleichen die kritische Geschichte des Gnosticismus so viele enthält. — In den Exc. ex ser. Theod. c. 42. wird die Thätigkeit des Horos im Allgemeinen so bezeichnet: er trenne die Welt vom Pleroma. Nach Epiph. a. a. D. c. 15. hat er zwei Thätigkeiten, als Stauros nach innen eine befestigende, als Horos nach außen eine trennende und theilende. Soll nun an etwas Verwandtes erinnert werden, so bietet es sich uns nur bei Philo dar, welcher vom Logos sagt, daß ihm, dem Erzengel und ältesten Worte, der alles erzeugende Vater als auserlesenes Geschenk gewährete, dieses begrenzend (*μερόσιος οράς*) das Gewordene von dem Erschaffenden zu scheiden. Quis ren. qiv. haer. Ausg. von Mang. S. 501.

Je mehr das Pleroma in eine Reihe von Wesen auseinandergeht, desto mehr muß der durch Emanation sich äußernden Kraft, eine andere, das Emanirte zur Einheit zurücklenkende und an sie wiederanknüpfende, Kraft das Gleichgewicht halten. Daher die gleichartigen Wesen, der Horos, Christus, der heilige Geist, Jesus, die zu der schon geschlossenen Zahl der Aeonen hinzukommen, ohne diese selbst zu überschreiten, weil sie, wie ja auch der Monogenes beide Richtungen in sich vereinigt, die herausgehende und zurückgehende, gleichsam nur eine besondere zur Natur der Aeonen gehörende Seite darstellen, die Einheit mit dem Absoluten, deren festestes Band für die geistigen Wesen eben darin liegt, daß ihnen ihr Verhältniß zum Absoluten zum klaren Bewußtseyn kommt, und unter allen zusammen eine, das Wesen jedes einzelnen mit dem Wesen der übrigen ausgleichende, Gemeinschaft besteht. Nicht ohne Grund sind wohl auch diesen, die Einheit der emanirten Aeonen mit dem Absoluten befestigenden und herstellenden, Potenzen die dem Christenthum eigenthümlichsten Namen gegeben, da es die Hauptbestimmung des Christenthums im Ganzen ist, zur Einheit zurückzuführen, und die Einheit mit dem Absoluten zum Bewußtseyn zu bringen. Sein Princip wirkt demnach schon in dieser höchsten Region der Geisterwelt auf dieselbe Weise, wie es hier unten wirkt. Wie das Pleroma durch alles dieß vollendet wird, so ist auch der Sophia ihr Verhältniß zu demselben wiederhergestellt, aber diese Wiederherstellung bezieht sich eigentlich nur auf die eine Seite ihres Wesens, während die andere nicht mehr dem Pleroma angehört. Als die Sophia mit erfolglosem vermessenem Treiben in das unbegreifliche Wesen des Urvaters eindringen wollte, gebar sie ein formloses Wesen, worüber sie Trauer und Angst empfand, und in den qualvollsten Zustand versetzt wurde. Dieses formlose Wesen (*ἄμορφος οὐσία* Jr. I. 2, 3.) ist nichts anders, als eben jenes Negative

und Unvollkommene, dessen sich die Sophia bewußt wurde, als sie das Absolute mit ihrem Bewußtseyn umfassen wollte, und die Empfindungen, die sie hierüber empfand, sind eben der natürliche Ausdruck einer ihrer Negativität bewußtgewordenen Natur. In der Einheit mit dem Pleroma konnte sie nur dadurch erhalten werden, daß ihr früheres Verlangen (*προτέρα ἐνθύμησις* Ir. I. 2, 2.) und mit diesem auch ihr Leiden aufhörte, oder nur dadurch, daß sie das Bewußtseyn der Negativität ihres Wesens in sich überwand, und dagegen um so mehr das Positive, das sich in ihr aussprach, und sie das Absolute nach dem Maße ihres Wesens erkennen ließ, in sich festhielt. Allein auch jenes Negative, wie es nun einmal zum Bewußtseyn gekommen war, konnte nur überwunden, nicht aber vernichtet werden. Es harmonisirte nur nicht zu dem Verhältniß der Aeonen zum Pleroma, in welchem jeder derselben in seinem Theile das absolute Wesen in sich darstellen soll, um so mehr aber mußte es außerhalb des Pleroma seine angemessene Stelle finden. Deswegen läßt es der valentinianische Mythos wie eine unreife Leibesfrucht von der Mutter, die es erzeugt hatte, getrennt und ausgeschieden werden, und zwar durch denselben Heros, welcher, wie er jedes Wesen in seine Schranken weist, so auch jedes die doppelte Seite seiner Natur, die positive und negative, die höhere und niedere, die göttliche und endliche, unterscheiden lehrt. 5) So liegt

5) Um den Begriff dieses *ἐπιγώμα* richtig aufzufassen, ist besonders die Stelle Ir. I. 2, 4. zu vergleichen: *χωρισθείσης τῆς ἐνθύμησεως ἀπ' αὐτῆς σὺν τῷ ἐπιγινόμενῳ πάθει, αὐτὴν μὲν ἐντὸς πληρώματος εἶναι· τὴν δὲ ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει ὑπὸ τοῦ Ὁμοῦ ἀφορισθῆναι, καὶ ἀποστειρηθῆναι, καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ γενομένην, εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν, φυσικὴν τινὰ αἰῶνος ὄρμην τυγχάνουσαν, ἄμορφον δὲ καὶ ἀνίδιον, διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν.* Die *ἐνθύμησις* mit dem



nun jenes Ereigniß, wie aus einer kochenden Materie hinausgesprudelt, an einem leeren schattigten Ort. Es ist der Geist in seiner tiefsten Selbstentäußerung und Verendlichkeit, der endliche Geist, in welchem das negirte, völig verdunkelte, geistige Leben erst allmählig, von der untersten Stufe aus, wieder zum Bewußtseyn kommen muß. Zuerst erbarmt sich vor obere Christus durch die Vermittlung des Stauros (d. h. des Horos, sofern dieser der die Wesen in ihrem Seyn befestigende Kraft ist) jenes formlosen Wesens, und gibt ihm eine Gestalt, aber nur in Beziehung auf das Seyn, nicht in Beziehung auf das Bewußtseyn (*μορφώσαι μόρφωσιν, τῆς κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν* Jr. I. 4, 1.) worauf er seine Kraft wieder zurückzieht, um die sich selbst überlassene Sophia-Achamoth ihr Leiden, die Folge der Trennung vom Pleroma, fühlen, und eine Sehnsucht nach dem Bessern in ihr erwachen zu lassen, da sie jetzt wenigstens einen gewissen Geruch der Unsterblichkeit hatte, der ihr von Christus und dem heiligen Geist gelassen worden war. Nachdem sie eine Gestalt erhalten hatte, und zur Besinnung gekommen war, aber plöblich von dem Logos, der auf unsichtbare Weise mit ihr zusammen war, d. h. von Christus, sich entblößt

---

*νόθος* ist also das, was in der Sophia in Beziehung auf das Absolute zum Bewußtseyn kommt, daß sie nemlich sich negativ zu demselben verhält, unvermögend ist es zu fassen, beschweden ist auch das *ἔκτρομα*, oder die *ἐνθύμησις*, sofern sie von der Sophia getrennt ist, das reine Negative, der Geist, sofern er die Negation des Absoluten ist, desselben entdauert ist, sich gleichsam ausserhalb desselben befindet, daher ein form- und gestaltloses Wesen, und als solches das Nichterkennen, *τὸ μηδὲν καταλαβεῖν* (vgl. Jr. I, 4, 1. *ἔσω γὰρ φωτὸς ἐγένετο καὶ πληρώματος, ἄμορφος καὶ ἀνειδός, ὡσπερ ἔκτρομα, διὰ τὸ μηδὲν καταληφέναι*), καὶ διὰ τοῦτο κατὰ τὸν ἀρθενη καὶ θίλει αὐτὸν λέγουσι.

sah, wollte sie sich des Lichtes bemächtigen, das sie verlassen hatte, sie konnte es aber nicht erreichen, weil sie vom Horos, der damals zuerst den Namen Jao aussprach, daran gehindert wurde, und es begann nun erst, da sie, unversehens durch den Horos hindurchzugehen, nun in ihr Leiden versenkt, und allein auswärts gelassen war, ihr leidensvoller Zustand in seiner ganzen mannigfaltigen Gestalt. Es war nicht bloß, wie bei ihrer Mutter, der ersten Sophia, dem Neon, eine Reihe wechselnder Affectionen, sondern ganz entgegengesetzte folgten auf einander. Bald weinte und klagte sie, daß sie allein im Dunkeln und Leeren (*ζένωμα*) gelassen sey, bald lachte sie wieder laut auf, wenn sie an das Licht dachte, das sie verlassen hatte, dann gerieth sie wieder in Furcht darüber, es möchte sie, wie das Licht, auch das Leben verlassen, oder war bestürzt und außer sich. Auch das versetzte sie in einen eigenen Gemüthszustand, daß sie sich zu dem hinneigte, der ihr das Leben ertheilt hatte. In diesem Zustande nun, in welchem sie durch alle Arten von Leiden hindurchging, und kaum auftauchen konnte, wendete sie sich mit flehentlichster Bitte zu dem Licht, das sie verlassen hatte, zu Christus.<sup>6)</sup> Da dieser schon ins Pleroma zurückgekehrt war, und nicht zum zweitenmal kommen wollte, schickte er den Parakletos, d. h. den Soter, welchem vom Vater alle Gewalt gegeben und alles unterworfen wurde, und ebenso von den Neonen, damit in ihm alles geschaffen würde, das Sichtbare und Un-

6) Daß Christus nicht das Erzeugniß der Enthymesis, oder der außerhalb des Pleroma befindlichen Sophia, seyn kann, wie Neander Genet. Entw. S. 118. nach den Excerpta ex scr. Theodoti c. 23. 31—33. 39, für die ursprüngliche Ansicht Valentinus gehalten wissen will, hat Gieseler in der oben genannten Recension S. 84 f. sehr richtig gezeigt. Der ganze Zusammenhang des valentinianischen Systems gestattet keine Annahme offenbar nicht.

sichtbare, Ἰσόνος, Θεόφυτος, κυριότερος. So kam er, begleitet von den Engeln, seinen Altersgenossen, zur Achamoth. Diese verhüllte sich zuerst aus Scham mit einem Schleier, als sie aber ihn mit allen seinen Gaben nahen sah, lief sie zu ihm, und gewann durch seine Erscheinung höhere Kraft. Er gab ihr nun die Gestalt des Bewußtseyns, und heilte sie von ihren Leiden, nur konnte er sie nicht ganz von ihr trennen und hinwegnehmen, wie bei der obern Sophia geschehen war, weil sie bei ihr zu tiefe Wurzeln gefaßt hatten. Doch erfolgte auch bei ihr eine Aussonderung: das unkörperliche Leiden ging in eine unkörperliche Materie über. Diese verdichtete sich in Körper, und es entstanden zwei Substanzen, eine höhere aus dem Leiden, und eine leidensfähige aus der Sehnsucht (ἐπιτορροή). Dieß bewirkte die bildende Macht des Soter. Als aber die Achamoth von ihrem Leiden getrennt war, erfüllte sie der Anblick der Lichter des Soter, d. h. der ihn begleitenden Engel, mit so großer Freude, daß sie, davon befruchtet, nach ihrem Bilde eine geistige Frucht hervorbrachte, das Pneumatische, das als drittes Princip zu dem Hylischen, dem Erzeugniß der Leiden der Sophia, und dem aus ihrer Sehnsucht entstandenen Psychischen hinzukam. Diesen drei Principien mußte nun Form und Gestalt gegeben werden. Dem Pneumatischen konnte sie, da es gleichen Wesens mit ihr selbst war, nicht selbst seine Form geben. Deswegen war der Hauptgegenstand ihrer bildenden Thätigkeit das Psychische, auf das sie übertrug, was sie vom Soter gelernt hatte. Sie bildete vor allem aus dem Psychischen den Vater und König sowohl des Psychischen, das auch das Rechte heißt, als auch des Hylischen oder Linken. Denn alles dieß bildete er (der Demiurg), bewegt, ohne daß er es wußte, von der Mutter, weswegen er auch Metropator, Apator, Demiurg und Vater genannt wird, Vater in Beziehung auf das Rechte oder Psychische, Demiurg in Beziehung auf das Linke oder

Hyllische, in Beziehung auf das Ganze Rdnig. Alles Himmlische und Irdische, alles Hyllische und Psychische, alles Rechte und Linke, alles Leichte und Schwere, alles aufwärts Steigende und Niedersinkende ist vom Demiurg geschaffen, so daß es die Achamoth hervorbrachte, der Demiurg aber meinte, er sey der Schöpfer von allem. Er schuf den Himmel, ohne den Himmel zu kennen, bildete den Menschen, ohne den Menschen zu kennen, machte die Erde offenbar, ohne die Erde zu kennen, und kannte überhaupt in allem die Idee dessen, was er schuf, ja sogar seine Mutter selbst nicht. Und doch glaubte er, er sey alles, und ließ daher durch die Propheten verkündigen: „Ich bin Gott, und außer mir ist kein anderer.“ Der Demiurg selbst wurde, wie schon gesagt worden ist, aus dem Psychischen geschaffen. Denn wie aus den drei Affecten der Furcht, Trauer und Verzweiflung alles Hyllische entstand, aus der Furcht und Eehnsucht das Psychische, so erhielt der Demiurg sein Daseyn aus der Eehnsucht: aus der Furcht entstanden die übrigen psychischen Wesen, die Seelen der unvernünftigen Geschöpfe, der Thiere und der Menschen (soweit auch diese bloß psychisch sind), aus der Bestürzung und Verzweiflung, noch unedlern Affecten, gingen die körperlichen Elemente hervor. Es ist dieß die äußerste Stufe, auf welcher der Geist sich seines Wesens völlig entäußert hat, und bis zum bewußtlosen, völlig gebundenen Seyn der Materie erstarrt ist. Demungeachtet darf auch in der vom Demiurg geschaffenen endlichen Welt das pneumatische Princip neben dem psychischen und hyllischen nicht völlig fehlen. Der Geist kann sich zwar seines Wesens mehr und mehr entäußern, er kann sich im Psychischen und Hyllischen verendlichen und verleiblichen, aber das eigentlich Substanzielle seines Wesens, das Pneumatische, kann nie völlig verschwinden, es bleibt immer das Positive, zu welchem sich das Psychische und Hyllische nur wie das Negative verhält.

Deswegen schließt sich an die Welterschöpfung die Schöpfung des Menschen an, und wenn der Geist von jenem untersten Punkte aus, auf welchem in ihm, als der Negation des Pleroma, das geistige Bewußtseyn verdunkelt und erloschen ist, wieder aufwärts ringen und sich emporarbeiten muß, um zum Bewußtseyn zu kommen, und die Sonderung der Principien, die Ausscheidung des Psychischen und Hylischen nur dazu dienen kann, das Pneumatische in einem Mittelpunct zu concentriren, in welchem ihm das Licht des Bewußtseyns aufgehen kann; so erhellt hleraus von selbst, welche wichtige Stelle in diesem ganzen Entwicklungsproceß die Schöpfung des Menschen einnimmt. Zwar ist auch er ein Geschöpf des Demiurg<sup>7)</sup>, aber nur das Hylische und Psychische (der Lebenshauch, welchen der Demiurg ihm einbließ) und der sinnliche Leib (der *γίτων δευαριβός*) stammt von ihm, das Pneumatische im eigentlichen Sinn hat er von der Achamoth empfangen. Es ist jenes geistige Erzeugniß, mit welchem die Achamoth der Anblit der den Soter begleitenden Engel befruchtete. Ohne daß der Demiurg es wußte, legte sie es heimlich in ihn nieder, damit es der von ihm geschaffenen Seele mitgetheilt, und in den materiellen Leib wie ein Keim eingesenkt, wachse und fähig werde, den vollkommenen

---

7) Einige speciellere Züge über die Schöpfung des Menschen enthält die von Clemens von Alex. Strom. II, 8. aus einem Briefe Valentins angeführte Stelle, nach welcher der Mensch das Gebilde der Engel war, diese aber über ihrem eigenen Wert erschrafen, weil in Adam der Urmensch sich darstellte. Nach Iren. I, 5, 2. ist der Mensch ursprünglich zwar aus der Materie, aber aus der unsichtbaren Substanz geschaffen worden. Da er erst nachher in das Thierfell gehüllt worden seyn soll, so nahm Valentin ohne Zweifel an, er sey erst in Folge des Sündenfalls aus der höhern Region des Paradieses in diese Welt herabgestürzt.

Logos in sich anzunehmen. So wurde, ohne Wissen des Demiurg, durch eine geheimnißvolle göttliche Veranstellung, mit dem, was der Demiurg einbließ, von der Sophia der geistige Mensch eingepflanzt. Wie der Demiurg seine Mutter nicht kannte, so kannte er auch ihren Samen nicht, die Kirche, das Abbild der obern Kirche. Die Seele hat demnach der Mensch vom Demiurg, den Körper von der Erde, das Fleisch von der Materie, den geistigen Menschen von der Mutter Achamoth. Je mehr das in dem Menschen niedergelegte geistige Princip sich entwickelt, und zum selbstbewußten Leben sich gestaltet, desto mehr wird der Weltlauf dem ihm bestimmten Ziele entgegengeführt. Denn die Vollendung tritt dann ein, wenn alles Geistige durch die Erkenntniß geformt und vollendet ist, d. h. alle pneumatischen Menschen die vollkommene Erkenntniß Gottes haben, und, wie die Valentiner von sich rühmen, in die Mysterien der Achamoth eingeweiht sind (Fr. I. 6, 1.). Dazu bedarf es keiner besondern Erbsungsanstalt. Denn, was in das Pleroma einführt, ist nur der Same (das pneumatische Princip, das anfangs zwar nur ein schwacher Keim ist, dann aber zur Vollendung kommt (I. 6, 4.), und so wenig das Materielle des Heils fähig ist, so wenig kann das Pneumatische davon ausgeschlossen, und dem Untergang unterworfen seyn: wie das Gold auch im Roth seine Schönheit nicht verliert, so kann auch nichts, was der Mensch thut, der Natur des Geistigen schaden. Gleichwohl läßt auch dieses System in einer bestimmten Periode eine erbsende Thätigkeit in den Weltlauf eingreifen, denn der eigentliche Gegenstand der Erbsung ist das Psychische, das in der Mitte zwischen dem Materiellen und Pneumatischen sich auf die eine oder andere Seite schlagen kann, und das Pneumatische selbst ist dazu ausgesandt, daß es verbunden mit dem Psychischen seine Form erhält, und in der Lebensgemeinschaft mit ihm gebildet wird. Wie dieß

der Zweck der Welterschöpfung ist, so erschien auch der Erlöser (Soter) dazu, das Psychische und das Freie zu retten. Was er aber erlösen sollte, davon mußte er selbst die Erstlinge an sich haben. Deswegen erhielt er von der Achamoth das Geistige, vom Demiurg wurde er mit dem psychischen Christus bekleidet, und durch eine besondere Oekonomie in einen Körper von einer psychischen Substanz gehüllt, der durch wundervolle Kunst so organisirt war, daß er gesehen und betastet werden konnte, und leidensfähig war. Nur Materielles hatte er nichts an sich, weil das Materielle nicht erlöbungsfähig ist (I. 6, 1.). Daß aber, wie hier gesagt wird, der Erlöser von der Achamoth das Geistige erhielt, während er selbst in der Achamoth das geistige Leben weckt, erhält ohne Zweifel durch dasjenige seine Aufklärung, was von Irenäus I. 7, 2. zwar nur als Meinung Einiger angeführt wird, gleichwohl aber den bestimmteren Sinn des valentinianischen Systems auszudrücken scheint: Auch der Demiurg habe einen Christus als seinen Sohn gesandt, aber nur einen psychischen. Von diesem haben die Propheten gesprochen, und dieser sey es, der durch die Maria, wie Wasser durch einen Kanal, hindurchging, und auf diesen nun sey, als er zur Taufe kam, jener Soter, der im Pleroma das gemeinsame Product aller Aeonen war, in der Gestalt einer Taube herabgestiegen, obgleich auch der von der Achamoth erhaltene geistige Same in ihm war. <sup>8)</sup> Die Wirksamkeit des Erlösers konnte nur darin

---

8) Unrichtig sagt daher Matter Hist. crit. T. II. S. 146. vom obern Erlöser, er sey in die Welt eingetreten durch die Jungfrau Maria, wie das Wasser durch einen Canal hindurchgeht. Epiphanius sagt dieß zwar Haer. XXXI. 4. von dem Soter-Jesus, fehlt aber darin, daß er, den obern Christus von dem Horos-Soter unterscheidend und diesem mit Jesus identificirend, von Jesus sagt, was nur von dem

bestehen, daß er den Pneumatischen und Psychischen das Geistige ihrer Natur, die Geisterwelt, welcher sie angehören, und den Uroater, die Urquelle des geistigen Lebens in allen geistigen Wesen, zum klaren Bewußtseyn brachte. Er konnte nur weken und hervorrufen, was an sich schon in allen gottverwandten Naturen war, aber vorerst noch als verborgener Keim in ihnen schlummerte. Wie daher der Soter schon damals, als er mit seinen Lichtengeln der Achamoth auf der tiefsten Stufe ihrer Leiden erschien, in ihr nur wieder erwekte, was, in ihr als einer Tochter der obern Sophia, nie völlig erlöschen konnte, so ist es derselbe Erlöser, welcher in dem Menschen, dem die Achamoth denselben Lichtsamen mitgetheilt hat, ihn zum hellen Licht des selbstbewußten geistigen Lebens werden läßt, und dann, wenn auf diese Weise der ursprüngliche Lichtfunke, der auch in den pneumatischen Naturen nur schlummern aber nie erlöschen kann, wieder hervorglänzt, und das ganze Bewußtseyn erhellt, geschieht es, daß der allein gut sich nennende Vater, der frei durch die Offenbarung des Sohnes wirkt, des Herzens, das allein durch ihn rein und von jedem bösen Geist befreit werden kann, sich erbarmt, daß es geheiligt wird, und voll Licht glänzt. 9) Daß die

---

psychischen Messias des Demurg verstanden werden kann, daß er durch die Maria, *ως δια σολήνης*, hindurchgegangen sey.

9) Vgl. die von Clemens von Alex. Strom. II, 20. aus einem Briefe Valentins angeführte Stelle. Da der Erlöser nur das schlummernde Bewußtseyn wekt, so besteht die Erlösung selbst nur in der Erkenntniß des Absoluten. *Εἶνα τελειὰ ἀπολύτρωσις*, lautet die gnostische Lehre bei Irenäus I, 21, 4., *αὐτῆς τῆς ἐκλύτρωσις τοῦ ἀρχήτου μεγέθους*. Da Abfall und Leiden aus Unwissenheit entstanden seyen, so könne diese ganze aus Unwissenheit entstandene Weltordnung nur durch Erkenntniß (*γνώσις*) wieder aufgehoben werden. Deswegen



Wirksamkeit des Erbsers aus diesem Gesichtspunct zu betrachten ist, erhellt auch aus demjenigen, was über sein Leiden gelehrt wird (I. 7, 2). Der pneumatische Erbser war frei von jedem Leiden, da den unsichtbaren und unantastbaren auch kein Leiden treffen kann. Deswegen entschwang sich von ihm, als er zu Pilatus geführt wurde, der Geist, der sich von Christus auf ihn herabgelassen hatte. Ja nicht einmal der von der Mutter empfangene Lichtsamen litt, denn auch dieser ist nicht leidensfähig, da auch er geistiger Natur ist, und nicht einmal vom Demiurg gesehen wird. So traf das Leiden nur den psychischen Christus, und den durch eine besondere göttliche Veranstellung auf mystische Weise mit ihm verbundenen. Aber auch dieses Leiden hat nur eine typische Bedeutung. Durch den leidenden Christus wollte die Mutter ein Bild jenes obern Christus, der sich über den Stauros ausbreitete, und der Achamoth ihre substantielle Form gab, darstellen. Denn alles, was hier geschieht, hat eine typische Beziehung auf das Obere. Auch davon ist die Rede (Fr. I. 8, 2), daß der Herr in der letzten Weltperiode deswegen zum Leiden erschienen sey, um das Leiden zu zeigen, das den letzten der Aeonen getroffen hatte, und durch sein Ende das Ende des Verlaufs der Aeonenwelt kund zu thun. Vollendet aber ist der zeitliche Weltlauf (*τὸ τέλος τῆς κατὰ τοὺς αἰῶνας πραγμάτων*), wenn alle geistige Keime zur Vollendung gekommen sind. Dann geht ihre Mutter Achamoth aus dem Orte der

---

sey die Gnosis die Erlösung des innern Menschen. Dies beziehe sich weder auf den vergänglichem Körper, noch die Seele, die selbst aus dem Abfall entstanden die Wohnung des Geistes sey, sondern sey geistig. Erbst werde durch die Gnosis der innere Mensch, der geistige, so daß er durch die Erkenntnis des Alls seine volle Befriedigung erlange: das sey die wahre Erlösung.

Mitte in das Pleroma eßt, und erhält ihren Bräutigam, den aus der gesammten Neonewelt entstandenen Soter, und beide bilden nun eine Syzygie. Dies ist zu verstehen, wenn von Bräutigam und Braut die Rede ist, und das ganze Pleroma selbst ist ein Brautgemach. Die Pneumatischen aber, wenn sie die Seelen abgelegt haben und intelligente Geister geworden sind, gehen auf eine unsichtbare Weise in das Pleroma ein, und werden als Bräute den Engeln gegeben, die um den Erbsfer herumstehen. Der Demiurg aber rückt dann an den Ort der Mutter Sophia, an den Ort der Mitte vor, welcher auch der Ort der Ruhe für die Seelen der Gerechten ist. Denn nichts Psychisches kann in das Pleroma kommen, und wann alles dieß geschehen ist, dann wird das in der Welt verborgene Feuer hervorbrechen, und, wenn es die ganze Materie verzehrt hat, selbst auch mit ihr verzehrt werden, und dem Nichtsseyn anheimfallen. (Fr. I, 7, 1.)

Platonisch dürfen wir wohl, wenn wir auf das Ganze zurücksehen, mit Recht die Grundlage des Systems im Allgemeinen nennen. Es sind die drei Hauptmomente des absoluten Seyns, des Falls und der Rückkehr, durch die sich das System in seiner Entwicklung hindurchbewegt, und unter diesen Momenten selbst ist es die Idee des Falls, die am meisten auf den Zusammenhang mit dem Platonismus zurückweist. Der Unterschied kann nur darin gefunden werden, daß der im Platonismus unmittelbar auf die einzelnen Seelen bezogene und darum zugleich auch ethisch gedachte Fall hier, in höherer speculativer Beziehung, das Wesen des Geistes selbst betrifft. Was im Platonismus die einzelnen, aus Mangel an höherer geistiger Kraft und aus sittlicher Willensschwäche, aus der idealen Welt herabfallenden Seelen sind, ist in dem gnostischen System Valentins der Eine sich dirimirende, in die Momente des Unterschieds sich theilende absolute Geist selbst. Denn das

· müssen wir bei der Betrachtung des Ganzen festhalten, daß alle jene Kräfte und Wesen, die der Reihe nach hervortreten, und auf bestimmte Weise eingreifen, zumal, da wir die äußere Gestalt, in welcher sie erscheinen, nur zur bildlichen und mythischen Form des Systems rechnen können, immer nur wieder das Eine Urwesen selbst sind, das durch alle diese sich gegenseitig bedingenden Momente seinen immanenten Begriff realisirt. Es stellt sich uns immer wieder der innere Kampf vor Augen, in welchem der Geist mit sich selbst begriffen ist, wenn er durch sein eigenes Wesen getrieben wird, aus sich selbst herauszugehen, und doch in der Einheit und Identität mit sich selbst bleiben soll. So lange dieser Proceß des Geistes noch innerhalb des Pleroma selbst vor sich geht, ist es hauptsächlich noch die an sich haltende, jeden gesetzten Unterschied mit der Einheit wieder ausgleichende Kraft des Geistes, die hier vorkommt, und in den drei auf gleicher Linie stehenden und auf denselben Begriff zu beziehenden Potenzen, dem Monogenos, Horos und Christus, zur Anschauung kommt. Ist aber einmal der unvermeidliche Riß geschehen, die untere Sophia von der obern getrennt, der Geist in seine Negation herausgetreten (aus dem πλήρωμα in das κένωμα), so geht dann die ganze Arbeit und Mühe des mit sich selbst ringenden Geistes dahin, die in ihm gesetzte Negation wieder aufzuheben, und durch alle Momente der Vermittlung hindurch zur Negation der Negation hindurchzudringen. Darum steht, gleichsam an dem äußersten Ende des Pleroma, der, als das Product der sämtlichen Aeonen, das ganze Pleroma als Einheit in sich zusammenfassende und repräsentirende Erbsler Jesus; er steht hier als der den außerhalb des Pleroma fortgehenden Proceß leitende Genius, um das Band zu erhalten, das auch den seines eigenen Wesens entäußerten, in die Endlichkeit dahingegebenen Geist mit dem Absoluten verknüpft, und, wenn er der Achamoth mit seinen Lichtengeln erscheint,

in diesen den Lichtglanz ihres eigenen Wesens zu erneuern. Und wenn dann am Ende des langen Weges, auf welchem der Geist, mit sich selbst ringend, sich fortbewegt, um zum Bewußtseyn seiner selbst zu kommen, die Achamoth, als die Einheit aller pneumatischen Wesen, die mit ihr aus ihrer Arbeit und Noth emporstreben, mit dem Soter sich vermählt, der sich in demselben Drange zu ihr herabgelassen und sich ihr mitgetheilt hat, wie sie die innerste Sehnsucht zu ihm zieht, und das Pleroma selbst das Brautgemach wird, in welchem Braut und Bräutigam sich zum seligsten Bunde vereinen, dann ist alles Endliche und Negative abgethan, der Geist hat seine Negation überwunden, den Begriff seines Wesens realisirt, seinen Vermittlungsproceß durchlaufen, und sich zur absoluten Idee erhoben. Das ist dann jene Region des Geistes, in welcher „die Kethesluthen strömen, aus denen Psyche trinkt, wenn sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet, und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt.“ Schon diesen Grundtypus des Systems dürfen wir, wenn wir von dem angegebenen Gesichtspunct ausgehen, mit Recht platonisch nennen. Es ist zwar derselbe Grundtypus, welcher auch in den übrigen gnostischen Systemen mit verschiedenen Modificationen wiederkehrt, aber in keinem derselben liegt die ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Platonismus so nahe, wie im valentinianischen System. Erinnert doch selbst das Verhältniß des Erlösers zur Achamoth und die leidensvolle Sehnsucht, die in beiden das die obere und untere Welt vermittelnde Band ist, und beide zuletzt wie Braut und Bräutigam vereinigt, deutlich genug an den platonischen Eros, den Vermittler des Sterblichen und Unsterblichen, der in der Seele den Trieb nach dem ewig Schönen nie ruhen läßt, und sie dadurch zum ewigen Urbild ihres Wesens emporhebt. Was aber hier bei dem Platonismus des valentinianischen Systems hauptsächlich in

Betracht kommt, ist der sichtbare Einfluß, welchen die platonische Ideenlehre auf die ganze Gestaltung desselben gehabt hat. Es ist dieß schon von den alten Schriftstellern selbst als eine charakteristische Eigenthümlichkeit des valentinianischen Systems hervorgehoben worden. Vult Plato sagt Tertullian *De anima* c. 18., *esse quasdam substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat ideas, id est formas exemplares, et causas naturalium istorum manifestorum, et subjacentium corporalibus sensibus, et illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum. Relucentne jam haeretica semina Gnosticorum et Valentinianorum? Hinc enim accipiunt differentiam corporalium sensuum, et intellectualium virium, quam etiam parabola decem virginum attemperant, ut quinque stultae sensus corporales figuraverint, stultos videlicet, quia, deceptui faciles, sapientes autem intellectualium virium notam expresserint, sapientiam videlicet, quia contingentium veritatem illam arcanam et supernam, et apud pleroma constitutam, haeticarum idearum sacramenta, hoc enim sunt αἰῶνες et genealogias illorum. Itaque et sensum dividunt: et intellectualibus quidem a spiritali suo semine, sensualibus vero ab animali, quia spiritalia nullo modo capiat. Et illius quidem esse invisibilia, hujus vero visibilia, et humilia et temporalia, quae sensu convenientur, in imaginibus constituta.* Auch in der Darstellung des Irenäus wird nicht nur die Grundansicht ausgesprochen, daß sich die untere Welt zur oberen, die sinnliche endliche zur Geisterwelt, wie das Nachbild zum Urbild verhalte, oder wie das Reale zum Idealen, dessen Reflex es ist (*πάντα γὰρ τὰτα τύπος ἐκείνων εἶναι λέγουσι* Ir. I. 7, 2. *Extra Pleroma imagines dicant factas esse eorum, qui sunt intra Pleroma* II. 7, 1.) und ausdrücklich gesagt, daß die Enthymesis (die Achamoth)

oder vielmehr durch ihre Vermittlung der Soter, um die Aeonen zu ehren, alles nach ihrem Bilde geschaffen habe, sondern wir können auch nur unter dieser Voraussetzung eine klare Anschauung des ganzen Systems, wie es nach Irenäus organisirt ist, gewinnen. Was im Pleroma der unsichtbare Vater ist, ist in der Welt außerhalb des Pleroma die dem Demiurg völlig unbekannte Enthymesis - Achamoth. Dem Monogenes entspricht der das Bild desselben repräsentirende Demiurg, und was die übrigen Aeonen im Pleroma sind, sind in der Welt des Demiurg die von diesem geschaffenen Erzengel und Engel. <sup>10</sup>). Wie das Pleroma in der Region seiner höchsten Aeonen eine Ogdoad bildet, so schuf auch der Demiurg sieben Himmel, über welchen er thront, und nach welchen er selbst Hebdomas genannt wird (sie werden auch als Engel gedacht, wie der Demiurg selbst als gottähnlicher Engel), und die Mutter Achamoth kommt als Ogdoad hinzu, um der urbildlichen Zahl, der ersten Ogdoad des Pleroma, treu zu bleiben. Sie wird auch Sophia, Erde, Jerusalem, heiliger Geist und mit männlichem Namen Hērē (χρῆτος) genannt, und der Ort, welchen sie einnimmt, der Ort der Mitte, in welchem sie zwar über dem Demiurg ist, aber unterhalb und außerhalb des Pleroma, bis zur Vollendung des Weltlaufs (Iren. I. 5, 3. Epiphanius. Haer. XXXI. 4.). So nahe sie in allen

10) Dies ist ohne Zweifel der Sinn der etwas dunkeln Stelle Iren. I. 5, 1.: *Τὴν γὰρ Ἐνθύμησιν ταύτην βουλευθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιημένα αὐτῶν, μᾶλλον δὲ τὸν σωτῆρα δι' αὐτῆς. Καὶ αὐτὴν μὲν ἐν εἰκόνι τοῦ ἀοράτου πατρὸς τετρασηκόμεναι* (wahrscheinlich ist zu suppliren *ἑαυτῆν* und der Sinn: sie habe sich unter dem Bilde des unsichtbaren Vaters, sofern sie das Nachbild desselben war, verborgen gehalten), *μὴ γινωσκομένην ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ· τοῦτον δὲ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ εἰκόνα γενέσθαι, τῶν δὲ λοιπῶν αἰώνων τοὺς ὑπὸ τούτων*

diesen Beziehungen dem Pleroma steht, so gebürt sie doch, wie der Demiurg, zu der außer dem Pleroma befindlichen

*γεννώτας ἀγγέλους τε καὶ ἀγγέλους.* In diesen Zusammenhang gehört auch das bemerkenswerthe Fragment, welches ELEMENS von Alexandrien Strom. IV. 13. aus einer Homilie des Valentin erhalten hat. ELEMENS sagt hier, nachdem er zuvor schon eine Stelle aus dieser Homilie Valentins angeführt hat, Valentin nehme ein von Natur selig werdendes Geschlecht an. Dieses ausgezeichnete Geschlecht sey zu uns von oben herabgekommen, zur Aufhebung des Todes, die Erzeugung des Todes aber sey das Werk des Weltsehers. Deswegen nehme auch Valentin die Schriftstelle: „Niemand wird das Angesicht Gottes sehen, und leben“, so, daß er sie vom Tode verstehe, als der Ursache hiervon (Niemand kann also das Angesicht Gottes sehen, ohne nach dem Gesetz des Demiurg zuvor sterben zu müssen). Eben diesen Gott (den Demiurg) meine er, wenn er schreibt: „Um wie viel geringer das Bild ist, als das lebende Antlitz, um so viel geringer ist die Welt, als der lebende Aeon. Was ist nun die Ursache des Bildes? Die Majestät des Antlitzes, das dem Mahler die Gestalt darbot, damit es durch seinen (des Antlitzes) Namen geehrt würde, denn die Gestalt ist kein Original (οὐ γὰρ ἀθανάτως εἰσέσθη μορφή), sondern der Name ergänzte, was bei der Nachbildung mangelhaft blieb: es wirkt aber auch das unsichtbare Wesen Gottes dazu mit, dem Gebilde Glauben zu verschaffen“. Vom Demiurg sagt er, fährt ELEMENS fort, da er Gott und Vater genannt wird, er sey ein Bild des wahren Gottes und Prophet, unter dem Mahler versteht er die Sophia, deren Werk das Bild ist zu Ehren des Unsichtbaren. Denn alles, was von einer Epygale kommt, ist ein Pleroma, was aber von Einem kommt, ein Bild. Da aber, was bloße Erscheinung ist, nicht ist, die Seele aus der Mitte, so kommt das Bessere (ich interpungire hier: *ὅτι δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἴσται, ἢ ἐκ μυσότητος ψυχῆ, ἔρχεται τὸ διαφ. ἔχ.* kann nicht mit *ψυχῆ* verbunden werden, da *ψυχῆ* und *πνεῦμα* einen Gegensatz

Welt. Der Demiurg ist, wie der Monogenes, dessen Bild er an sich trägt, im Pleroma, der Herr und König der von ihm geschaffenen Welt, und absichtlich wollte seine Mutter Achamoth, daß er sich für das Haupt und Princip seines Wesens und den Herrn seiner ganzen Schöpfung halte (I. 5, 3.). Aber es zeigt sich hier, wie tief das Nachbild unter dem Urbild steht, denn die Meinung, die der Demiurg von sich hat, beruht auf einem bloßen Irrthum, der Monogenes aber ist der wahre Grund und Vater von allem, weil er nicht bloßes Bild, sondern zugleich mit dem Urwesen selbst identisch ist. Wie endlich auch der ganze Entwicklungsproceß, der in der untern Welt vor sich geht, auch schon in der obern sein Vorbild hat, wie auch hier schon mit der Emanation eine gewisse Trennung erfolgt, und daher der emanirenden, von der Einheit sich entfernenden Richtung eine aufrechthaltende, begrenzende und restaurirende Thätigkeit entsprechen muß, ist in der gegebenen Darstellung bereits nachgewiesen worden.

---

Widen) nämlich die Einblasung des bessern Geistes, und überhaupt, was der Seele eingehaucht wird, als dem Bilde des Geistes. Und überhaupt, was sie vom Demiurg sagen, sofern er nach dem Bilde (Gottes) geschaffen ist, das sey voraus prophetisch dargestellt in einem sinnlichen Bilde, in demjenigen, was die Genesis von der Schöpfung des Menschen sagt, und auch auf sie tragen sie die Aehnlichkeit über, indem sie lehren, der Demiurg sey sich der Mittbeilung des bessern Geistes nicht bewußt gewesen. Der Demiurg und die Welt des Demiurg ist demnach ein bloßes Nachbild des göttlichen Wesens, aber das bloße Bild ist an und für sich eigentlich nichts, es hat nur insofern Realität, sofern das Urbild in ihm durchblickt, das Sichtbare an das Unsichtbare erinnert, oder die untere Welt verhält sich zu: obern, wie das Psychische zum Pneumatischen, so nämlich, daß das wahrhaft Substantielle in der Welt, im Psychischen, nur das *πνεῦμα* ist, als das Eine Princip des Lebens.



Unter den in den Organismus des valentinianischen Systems tiefer eingreifenden Ideen verdient auch die Idee der Enzygie besondere Beachtung. Die ganze Neouenwelt theilt sich in männliche und weibliche Neonen. Die höchsten Neonen bilden die Neonenpaare Bythos und Ennoia (oder Charis und Sige), Monogenes und Metheia, Logos und Zoe, Anthropos und Eklesia. Selbst das höchste Wesen nimmt an dieser Geschlechtsdualität Theil. Nach Irenäus I. 2, 4. sagte man zwar bisweilen, der Urbater sey über den Unterschied des Männlichen und Weiblichen erhaben (weß wegen vom Heros gesagt wird, der Vater habe ihn *ἐν εἰκόνι ἰδίᾳ ἀσύζυγον, ἀσήμενον* hervorgehen lassen), ließ ihn aber auch wieder mit der Sige eine Enzygie bilden. In dem Fragmente, das Epiphanius Haer. XXXI. 5. aus einer valentinianischen Schrift mittheilt, wird der Urbater (*αὐτοπάτωρ*) der alles umfaßt, und in sich in Bewußtlosigkeit verschließt, der nie alternde, ewig junge Neon, auch mannweiblich (*ἀρσενόσθηλος*) genannt. Diese drei Vorstellungen weichen im Grunde nur wenig von einander ab. Geschlechtslos konnte man den Urbater nehmen, wenn man nur den abstracten Begriff des Urwesens festhielt, und zwischen Substanz und Person unterschied, wie Tertullian Adv. Valent. c. 7. von einer solchen Unterscheidung spricht: *hunc (Deum) substantialiter quidem aeterna τέλειον appellant, personaliter vero προαρχὴν et τὴν ἀρχὴν, etiam Bythion*. Die concrete Vorstellung macht die Ennoia, Charis oder Sige, zu dem mit dem Urbater verbundenen weiblichen Neon, es ist aber dasselbe Wesen sowohl männlich als weiblich, da jene drei Begriffe, wie sie ja an sich schon bloße Prädikate bezeichnen, sowohl mit dem unter den gleichen Gesichtspunct zu stellenden Begriff des Bythos, als auch mit dem Urwesen selbst in eine Einheit zusammenfallen. Das Urwesen ist also mannweiblich, sofern der noch in der tiefsten Stille seines Wesens verschlossene Gedank

seine selige Vollkommenheit, die *Χάρις*, in welcher aber die höchste Vollkommenheit schon als eine mittheilende gedacht wird (denn *Χάρις* wird sie, wie Epiphanius a. a. O. sagt, genannt, *διὰ τὸ ἐπιεχορηγηκέναι αὐτὴν ἰθυσανρίματα τοῦ μεγέθους τοῖς ἐκ τοῦ μεγέθους*), von ihm selbst unterschieden wird. Dieser Idee entspricht nun auch die Beschreibung, die von der ursprünglichen Selbstoffenbarung des höchsten Wesens gegeben wird. Als dieses Wesen über der *Bythos*, nachdem er unendlich lange Weonen in tiefster Stille und Ruhe nur mit der *Εὐνοία*, *Charis* oder *Sige*, zusammengewesen war, daran dachte, das Princip des Als aus sich hervorgehen zu lassen, legte er diese Emanation (*προβολή*), wie einen Samen, in den Mutterleib der mit ihm verbundenen *Sige*, die sie aufnahm und davon befruchtet den *Νύξ* hervorbrachte (Fr. K 1, 1.). In noch sinnlichern Ausdrücken ist dieser geistige Proceß in dem Fragmente bei Epiphanius geschildert. Als die *Sige*, die mit Recht so genannt wird, (*ὅτι δι' ἐνθυμήσεως χωρὶς λόγου τὰ πάντα τὸ μέγεθος* [das absolute Wesen] *ἐτελειώσεν*), die Bande des Stillschweigens durchbrechen wollte, erweckte sie in dem absoluten Wesen eine Begierde nach seiner weiblichen Hälfte, um bei ihm zu ruhen (*ἐθίλυνε* <sup>11)</sup>)

11) In demselben Sinne, um damit die Selbstoffenbarung und Lebensmittheilung des höchsten Wesens zu bezeichnen, ist in der von Neander Ggn. Entw. S. 209 aus der Schrift des Clemens von Alex. *τὴς ὁ σωζ. πλουσ. β. 5.* angeführten Stelle von einem *θελύνεσθαι* die Rede (*τὸ μὲν ἀρέητον αὐτοῦ πατὴρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς, συμπαθεὶς γέγονε μήτηρ, ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθελύνθη*). Immer aber wird mit diesem *θελύνεσθαι*, dem Mittheilungstrieb, welcher selbst schon ein *πάθος*, wie nachher noch gezeigt werden wird, ein Hang zum Endlichen verbunden gedacht, in welchem Sinne Clemens Strom. III. 13. von Cassian, einem Schüler Valentins, sagt: *ἡγείται ὁ γενναῖος οὗτος πλατωνικώτερον, θεῖαν; οὐσαν τὴν ψυχὴν*

τὸ μέγιστος ἐπ' ὀρέξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ), und so brachte sie, mit ihm verbunden, den Urvater der Wahrheit hervor, der auch Anthropos genannt wird. Auf dieselbe Weise erfolgt die Emanation der folgenden Aeonen. Die Sige brachte hierauf die natürliche Einheit des Lichts mit dem Anthropos hervor, und offenbarte die Aletheia, die mit Recht so heißt, weil sie der Mutter Sige in Wahrheit ähnlich ist. Die Aletheia erweckt sodann in ihrem Vater eine Begierde nach ihr, und sie vereinigten sich in unsterblicher Vereinigung, und es ging nun hervor eine geistige mannweibliche Tetras als Gegenbild der ersten, aus dem Bythos und der Sige, dem Vater und der Aletheia bestehenden, Tetras. Die Tetras aus dem Vater und der Sige bildeten der Anthropos und die Eklesia, der Logos und die Zoä. Auf dieselbe Weise entstand noch eine Dekas und Dodekas von Aeonen (*δωδεκάς προουσίων ἀρρένοθῆλων, δέκας προουσίων καὶ αὐτῶν ἀρρένοθῆλῶν* Epiph. a. a. D.). Alles dieß beweist sehr deutlich, wie wenig das valentinianische System Bedenken trug, sich an die heidnische Religion selbst in ihrer gewöhnlichen polytheistischen Gestalt anzuschließen. Wie in den alten Religionen die Götterwelt in Götter und Göttinnen sich theilte, das ganze theogonische und kosmogonische System auf geschlechtliche Verhältnisse und den Begriff der Zeugung gebaut, auch das Urwesen selbst nicht selten mannweiblich gedacht wurde; so stellten die Valentinianer ihre Aeonenwelt dar. Mit dem Platonismus des valentinianischen Systems aber hängt dieser Geschlechtsdualismus durch die Ansicht zusammen, daß in der geschaffenen, untern, realen Welt

---

ἄνωθεν, ἐπιθυμίᾳ θηλυνοθεύσαν δεῦρο ἤκειν εἰς γένεσιν καὶ φθοράν. Plato selbst läßt in diesem Sinn solche, die ungerrecht leben, bei der zweiten Geburt aus Männern zu Weibern werden. Tim. S. 42. vergl. S. 74. 91.

nichts seyn kann, wovon nicht das Urbild in der idealen obern Welt ist. Der Gegensatz eines männlichen und weiblichen Principis, der in der sichtbaren Natur überall hervortritt, und in den verschiedensten Formen durch die ganze sinnliche Weltordnung sich hindurchzieht, kann daher auch der Geisterwelt nicht fremd seyn, es muß seinen höchsten Grund in dem absoluten Wesen selbst haben, das das allgemeine absolute Princip alles Seyenden nur deswegen ist, weil es durch alles hindurchwirkt, und die Keime, Principien, Urformen von allem in sich enthält. Dieser Geschlechtsdualismus hat aber noch eine tiefere Bedeutung und einen engern Zusammenhang mit der platonischen Ideenlehre, wie das valentinianische System dieselbe sich angeeignet hat. Wird der Ideenlehre zufolge der Gegensatz des Idealen und Realen streng durchgeführt, so ist das Ideale das allein Substanzielle, und das Reale verhält sich zu demselben nur, wie das unselbstständige Abbild zu dem an sich seyenden Urbild. Es gehört zwar zur Natur der Idee, daß sie, um sich zu offenbaren, sich in einem Bild ihres Wesens reflectirt, aber dieser Reflex, dieses Bild, ist immer nur ein bloßer Schein von Realität, eine Erscheinung, die nicht das Wesen der Sache selbst ist, nur in der Abhängigkeit von etwas andern ihr Seyn und Bestehen hat <sup>12)</sup>. Nichts anders als eben dies

---

12) Dieses Verhältnis oder Mißverhältnis der untern und der obern Welt soll auch der Name *ὑστέρημα* bezeichnen, der dem Demiurg, oder vielmehr der von ihm beherrschten Welt, sofern sie in Folge eines Abfalls (eines *ὑστέρημα* Jr. I. 21, 4.) entstanden ist, und der Achamoth, der Ursache desselben gegeben wurde. Epiph. Haer. XXXI. 4: *ὑστέρημα καὶ παντοκράτορα καὶ δημιουργὸν καλοῦσι, καὶ πλοτὴν οὐσιῶν, ἀφ' ὧν ἄλλιν καὶ ὑστέραν ὄγδοάδα μετὰ ἐπιτὰ οὐρανοῖς κελούσι, καὶ τὴν πρώτην ὄγδοάδα ἀφομοιωθεῖσαν ἐπίσθαι,*

soll der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen im valentinianischen System bedeuten. Das Weibliche ist das Unselbstständige, Unvollkommene, Mangelhafte, das seinen Haft und Bestand nur im Männlichen hat <sup>43</sup>), und nur

αὐτοῦ ἄντιος ἐν τῇ οὐδοῦδι, καὶ ἐπὶ οὐρανοῦς μετ' αὐτὸν  
 πεποιηκότος· ἔπειθ' ὑστερήματι βούλονται συνάπτειν μὲν  
 ἀμύγη τινα αἰῶνα καὶ ἀθλήντων (dem Herod. Soter = Jesus).  
 Wegen dieses *ὑστερήματι*, des Ketten Zurückbleibens des Nach-  
 bildes hinter dem Urbild, ist die Einheit der obern Welt  
 in eine Welt getrennt und auseinandergelegt. Am be-  
 stimmtesten ist diese Idee in folgender, auf den Valentinianer  
 Marcus und dessen Anhänger sich beziehender, Stelle des  
 Irenäus I. 17, 2. ausgesprochen: „Als der Demiurg, wie sie  
 sagen, das Unendliche, Ewige, Unbegrenzte, Zeitlose der  
 obern Ogdoad nachbilden wollte, und das Bleibende und  
 Ewige derselben in seinem Nachbilde nicht erreichen konnte  
 weil er die Frucht des *ὑστερήματι* war (der Achamoth und  
 ihres Abfalls) habe er in Zeiten, Perioden und viele Jahre  
 umfassende Zahlen das Ewige derselben auseinandergelegt,  
 in der Meinung durch die Menge der Zeiten das Unendliche  
 desselben nachzuahmen (man vergl. die gleichlautende hier  
 offenbar zu Grunde liegende Stelle in Plato's Tim. S. 37.),  
 darauf sey, da ihm die Wahrheit entflohen war, die Lüge  
 gefolgt; weshalb sein Werk nach Vollendung der Zeiten  
 ein Ende nehmen werde.“ Wie so der Eine Uräon in eine  
 Reihe von Aeonen auseinandergeht, damit eine endliche  
 Welt entstehe, so lehren diese Aeonen am Ende der Welt  
 in die Einheit des Uräon wieder zurück. Das sind dann  
 jene Blumenkränze, mit welchen in dem schönen manichäischen  
 Hymnus (Manich. Rel. Syst. S. 16. f.) das Haupt des  
 großen Königs der Zeiten von den Aeonen umwunden wird.  
 3) Daher in der obigen Stelle aus Clemens (f. S. 146.) der  
 Satz: ὅσα ἐκ συνύλης προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα  
 δὲ ἀπὸ ἐσῶς, εἰκόνας, d. h. die volle Realität des Seyns ist  
 immer nur in der Verbindung des weiblichen Princips mit

dazu dient, das Männliche nach einer bestimmten Seite seines Wesens in die Erscheinung heraustreten zu lassen. Daß die Valentinianer sich das Verhältniß des Weiblichen zum Männlichen auf diese Weise dachten, beweist ihre Zurückführung der Achtzahl der ersten Aeonen auf die Vierzahl der Männlichen. Diese erste ursprüngliche Ogdoad, sagt Irenäus I. 1, 1., ist ihnen die Wurzel und Substanz von allem. Sie wird von ihnen mit den vier Namen *Dythos*, *Nus*, *Logos*, *Anthropos* benannt. Denn jeder derselben sey mannweiblich und zwar so: zuerst sey der Urvater nach der Weise der *Enzygie* mit seiner *Ennoia* Eins gewesen, dann der *Monogenes*, oder *Nus*, mit der *Altheia*, der *Logos* mit der *Zoe*, der *Anthropos* mit der *Ekklesia*. Die erste Aeonenreihe bildet also zwar eine Ogdoad, aber die eigentlichen Träger derselben, das Substanzielle in ihr, sind nur die vier männlichen Aeonen, neben welchen die weiblichen, als schon begriffen in ihnen, nicht in Betracht kommen. Diese Vierzahl führt uns noch weiter. Irenäus selbst bemerkt I. 1, 1. die Valentinianer haben die zwei ersten Aeonenpaare, den *Dythos* und die *Eige*, den *Monogenes* und die *Altheia*, die erste ursprüngliche pythagoräische *Tetractys* genannt, und die Wurzel von allem. Auch die Pythagoräer gaben der Vierzahl dieselbe heilige Bedeutung: sie war ihnen die Quelle und Wurzel der ewigen Natur<sup>14)</sup>.

---

dem männlichen, wo aber das weibliche Princip für sich wirkt (wie in der *Amoth*), entsteht immer ein wesenloses Bild.

- 14) Sie sagten von der *τετρακτύς*, sie sey *παρὰν ἀεργάαν φύσιν* *φιζώματ' ἔχουσα*, die der ewigen Welturwurzeln enthaltende Quelle. Auch *κλειδοῦχος* nannten sie sie, Bewahrerin der Schlüssel der Natur. Man vergl. außer *Massuet* in den *Dissert. praeviae* in I. lib. S. XXVII. und der *Ätern Hauptschrift* über diesen Gegenstand von *Meursius Donar*. *Pythagor.* auch *Böckh* über die Bildung der Weltseele im *Timaios* des *Platon*, Studien von *Daub* und *Creuzer* Bd. III.

Wir werden demnach hiemit auf die pythagoräische Zahlenlehre zurückgewiesen, aus welcher, wie sogleich erhellt, allein erklärt werden kann, warum die Valentinianer auch wieder nur die vier männlichen Aeonen als die substantziellen Elemente der ersten Ogdoad betrachteten. Da diese vier Aeonen neben ihren weiblichen *σύζυγοι* die Zahlenreihe 1. 3. 5. 7. bilden, so ist klar, daß die bekannte pythagoräische Lehre von dem Verhältniß der ungeraden und geraden Zahlen auf das Verhältniß der männlichen und weiblichen Aeonen seine Anwendung findet. Den Pythagoräern war die ungerade Zahl die volle und vollkommene, die gerade die mangelhafte, unvollkommene, ja sie selbst nannten schon die ungerade Zahl auch die männliche und die gerade die weibliche. Auch das Rechte und Linke hatte bei ihnen dieselbe Bedeutung. Hieraus ergibt sich vieles, was zur tiefern Auffassung des valentinianischen Systems gehbrt. Das Weibliche ist überall, wo es dem Männlichen zur Seite tritt, die schon von der Reinheit und Substantialität der Idee abgewandte Seite, der der Idee angeborne Hang, aus sich herauszugehen, und zur Erscheinung zu werden.

---

S. 54. f. Irenäus macht selbst auf den Zusammenhang der valentinianischen Lehre mit der pythagoräischen aufmerksam II. 14, 6.: *Quod autem voluit in numeros transferre, hoc a Pythagoreis acceperunt. Primum enim hi initium omnium numeros substituerunt, et initium ipsorum parum et imparum.* Zahlen seyen die Principien des Beseelten und Unbeseelten, der Form und der Materie. *Et esse omnium initium et substantiam universe generationis Hen, id est, unum: ex hoc autem dyadem et tetradem et pentadem et reliquorum multifariam generationem. Haec hi ad verbum de plenitudine suorum et bytho dicunt, unde etiam et eas, quas sunt de uno conjugationes adnituntur introducere, Marcus velut sua jactans, — Pythagoras quaternationem velut genesin matrem omnium enarrans.*

Daher sind nur die vier männlichen Aeonen die eigentliche Substanz der Ogdoas, und gerade derjenige Aeon, dessen Bestimmung es ist, die Substantialität des Seyns aufrecht zu erhalten, dem Fall aus dem Seyn in das Nichts seyn zu begegnen, jedem Wesen den Bestand seines Daseyns zu sichern, der Horos ist ohne eine weibliche Hälfte. Nur aus der Unselbstständigkeit und Unvollkommenheit des Seyns der weiblichen Aeonen ist es zu erklären, daß ihr Begriff immer wieder mit dem der männlichen in eine Einheit zusammenfällt. Irenäus spricht davon ausdrücklich II. 12, 2: *Impossibile est, ennoean alicujus aut silentium se, paratim intelligi, et extra eum emissum propriam habere figurationem — Unum et idem — quemadmodum Bythus et Sige, sic et Nus et Alethia, semper adhaerentes invicem. Et quod non possit alterum sine altero intelligi, quemadmodum neque aqua sine humectatione, neque ignis sine calore, neque lapis sine duritia (unita sunt enim invicem haec) et alterum ab altero separari non potest, sed semper coexistere ei: sic et Bytham cum Ennoea adunitum esse oportet, et Nun cum Aletheia eodem modo. Rursus et Logos et Zoe ab unitis emissi, unitos esse, et unum esse debent. Secundum haec autem et homo et ecclesia, et universa reliquorum aeonum conjugationis emissio unita esse debet, et semper coexistere alterum altero. Feminam enim Aeonem pariter esse oportet cum masculo, secundum eos, cum sit velut affectio ejus.* Der weibliche Aeon tritt also als eine bloße Affection oder Eigenschaft, als ein bloßes Accidens in das Wesen der Substanz des männlichen zurück. Diese Ansicht mußte sich ergeben, sobald man die Reihe der Aeonen so viel möglich mit der Idee des Absoluten auszugleichen suchte, und in jedem derselben nur einen neuen Ausdruck und Reflex derselben erblickte. Von diesem Gesichtspunkt aus fielen dann nicht



nur die vier weiblichen Aeonen mit den vier männlichen zusammen, sondern es stellten sich auch die drei männlichen Aeonen selbst, der Anthropos, Logos und Monogenes, nur als verschiedene Namen für einen und denselben Begriff dar, den Begriff des in seinem Bild sich selbst objectivirenden Urwesens; es ist diejenige Seite des Pleroma, auf welcher der von dem Monogenes selbst nicht mehr zu unterscheidende Horos mit aller Strenge darüber wacht, daß das Absolute nicht aus sich selbst herausgehe. Fassen wir aber jene andere Seite ins Auge, auf welcher das Absolute sich selbst offenbaren, die Idee sich reflectiren, das Ideale ein Reales werden soll, so ist selbst schon die dem ewigen Urvater als der Gedanke seiner selbst zur Seite stehende Ennoia, wenn sie das tiefe Geheimniß der verschlossenen Sige aussprechen will, auf dem Wege, das Absolute zu verendlichen, und wo in der weitern Entwicklung des Systems der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen, des Oben und Untern, in seiner ganzen Weite hervortritt, ist es immer ein weiblicher Aeon, in welchem uns dieß zur Anschauung kommt. Daher ist es die Sophia, der letzte der weiblichen Aeonen, die die Urheberin der im Pleroma selbst entstehenden Disharmonie wird, und sie wird es nur dadurch, daß sie sich von dem mit ihr verbundenen männlichen Aeon Theletos trennte, wodurch auch das sie mit dem Absoluten verknüpfende Band gelöst werden mußte, und nur ein weiblicher Aeon konnte das Schicksal heben, das ihrer Tochter Achamoth widerfuhr, daß sie von dem Pleroma getrennt, zwischen Seyn und Nichtseyn schwebend, in der Welt der Erscheinung ein neues Reich sich gründen mußte. So steht sie an der Spitze der realen endlichen Welt, wie dagegen der zur Vermählung mit ihr bestimmte, aber jetzt noch, so lange der zeitliche Weltlauf dauert, von ihr getrennte männliche Aeon Jesus das ganze Pleroma in sich repräsentirt, und es liegt in dieser Be-

ziehung sehr nahe, was auch schon von den Valentinianern geschehen zu seyn scheint, die zeitliche sinnliche Welt die weibliche, die außerzeitliche übersinnliche die männliche zu nennen <sup>15</sup>). In jedem Falle will der Gegensatz des *πλήρωμα* und *κένωμα*, wie man die obere und untere, die ideale und reale, übersinnliche und sinnliche Welt in ihrem gegenseitigen Verhältniß nannte, nichts anders bedeuten. Die Aeonen- oder Ideenwelt ist das Volle, Reelle, die sinnliche Welt ist das Leere, der wahren Realität Ermangelnde <sup>16</sup>), in demselben Sinne, in welchem die Pythagoräer <sup>17</sup>) die ungerade männliche Zahl die volle, vollkommene, die gerade weibliche die mangelhafteste, unvollkommene nannten. Auch bei den Neuplatonikern war es daher nicht ungewöhnlich, die höhere Welt, die Welt der Götter im Gegensatz gegen die von ihr abhängige, nur durch sie zur Realität gelangende, und in ihr bestehende sinnliche, *πλήρωμα* zu nennen. Das ist der Vorzug der Götter, sagt Iamblich *De myster. Sect. I. c. 8.* (Drf. 1678), daß sie *ὑπὸ μηδενὸς περιέχονται, καὶ περιέχουσι πάντα ἐν αὐτοῖς, τὰ δὲ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχοντα*.

15) In der *Excerpta ex scriptis Theodoti* wird dem zur valentinianischen Schule gehörenden Theodotos (c. 30.) auch der Satz beigelegt c. 79.: Zuerst ist einet *θηλείας κενον*, dann wird er ein Mann, *ὡς νεμφίω*.

16) Man vergl. den Gegensatz zwischen *πληρώματα* und *εἰκόνας* (den Gegensatz zwischen Realität und Bild, welcher auch wieder so viel ist als der Gegensatz zwischen Leben und Tod, *πνεῦμα* und *ψυχή*) in der S. 146 und 152 von Clemens von Alexandrien angeführten Stelle.

17) Plutarch *De Hom. poësi* 145.: *Πυθαγόρας τοὺς ἀριθμοὺς μεγιστηνὴν δυνάμιν ἔχειν ἡγούμενος, καὶ πάντα εἰς ἀριθμοὺς ἀναφέρειν — τὸν μὲν ἄρτιον ἐνδεῶ καὶ ἀτελῆ, τὸν δὲ περισοῦν πλήρη τε καὶ τέλειον ἀπέφηνεν.* Censorinus *De die natali* c. 20.: *Impar numerus plenus.*

τι εἶναι, ὁπόταν ἐπιτήδεια πρὸς τὴν θεϊαν μετοχὴν γίνεται, εὐθὺς ἔχει πρὸ τῆς οἰκείας ἑαυτῶν οὐσίας προὔπαρχοντας ἐν αὐτῇ τοὺς θεοὺς. Proclus Theol. Plat. S. 68. (Hamb. 1618.) spricht wie von männlichen und weiblichen Gottheiten, so auch von erfüllenden und des Erfülltwerdens bedürftigen: τὰ μὲν ὡς πληροῦντα προὔπαρχει τῶν δευτέρων, τὰ δὲ ὡς πληρούμενα τῶν τελειότερων ἐφίσται, καὶ μεταλαμβάνοντα τῆς δυνάμεως αἰτῶν, γεννητικὰ τῶν μεθ' ἑαυτὰ καὶ τελειουργὰ τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν ἀποτελεῖται. Ἀνάλογος μονάδι καὶ τῇ τοῦ πέρατος αἰτία παρὰ τοῖς θεοῖς ὁ πατήρ, δυνάδι δὲ καὶ τῇ γεννητικῇ τῶν ὄντων ἡ μήτηρ. So steht ja auch im valentinianischen System dem Urvater, dem höchsten Herrscher der Aeonenwelt, die Mutter Achamoth als Herrscherin der ausserhalb des Pleroma befindlichen Welt gegenüber.

In den Zusammenhang der Begriffe, deren Verhältniß wir hier untersuchen, gehört auch noch die Frage über das Verhältniß der drei Principien, des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen. Es ist dieß eine Trichotomie, in welcher das valentinianische System gleichfalls seinen platonisirenden Character beurfundet. Das Pneumatische ist das wesentliche Princip des Pleroma, der Aeonen- und Ideenwelt, die seine eigentliche Sphäre ist; was vom pneumatischen Leben ausserhalb der Pleroma in der geschaffenen sinnlichen Welt ist, stammt nur aus dem Pleroma, aus welchem es durch die Vermittlung der Achamoth, die den Samen des geistigen Lebens mittheilt, und davon hauptsächlich Mutter genannt wird, herabgekommen ist. Es gibt überhaupt kein Leben, ausser sofern es aus dem pneumatischen Princip entsprungen ist<sup>18)</sup>. Au das Pneumatische

18) Man vergl. die von Elemen von Mex. Strom. IV. 13. aus einer Homilie Valentins angeführten Worte, in welchen Valentin die Pneumatischen anredet: „Von Anfang

schließt sich zunächst das Psychische an. Der kosmogonische Mythos der Valentinianer läßt es aus dem leidensvollen Zustande entstehen, in welchem sich die Achamoth außerhalb des Pleroma befand, und zwar sind es die edlern Empfindungen, in welchen noch am meisten ein gewisses geistiges Element sich kund thut, die dem Psychischen das Daseyn gaben, die Sehnsucht nach dem verlorenen Licht des Pleroma, von welcher sie neben den sie beherrschenden unedleren Affectionen bewegt wurde. Der aus dieser *ψυχική ουσία* gebildete Demiurg ist der eigentliche Repräsentant des Psychischen, und alles, was den Demiurg charakterisirt, gibt uns auch den bestimmtern Begriff des Psychischen. Das Psychische ist ganz als das Mittlere zwischen dem Pneumatischen und Hylischen zu nehmen, wesswegen von ihm gesagt wird, daß es als das an sich Indifferente und Unentschiedene sich der einen oder andern Seite zuwenden kann. Es hat Empfänglichkeit für das Pneumatische, ist geeignet, es in sich aufzunehmen, ja es ist sogar das nothwendige Organ, durch welches allein das Pneumatische in der Welt außerhalb des Pleroma erscheinen und thätig seyn kann. Mit diesen Eigenschaften erscheint es uns im Demiurg, der zwar völlig der Leitung der Achamoth sich hingibt, und das Organ zur Realisirung ihrer Ideen ist, aber sich zum Bewußtseyn derselben nicht erheben kann. Dasselbe erhellt aus dem Verhältnisse, in welchem der Demiurg zu Christus steht. Schon vor der Erscheinung desselben hatte der Demiurg eine besondere Vor-

---

er seydt ihr unsterblich und Kinder des ewigen Lebens, und den Tod wolltet ihr unter einander theilen, damit ihr ihn aufreißet und verzehret, und der Tod in euch und durch euch erkerbe. Denn wenn ihr die Welt aufißet, ihr selbst aber nicht aufißet werdet, seydt ihr Herrn über die Schöpfung und alles Vergänglichhe.“

liebe für die Seelen, die den Samen der Achamoth hatten (pneumatischer Natur waren). Die Aussprüche der Propheten machten daher auf ihn Eindruck, aber sie gingen doch zugleich über seine Sphäre hinaus, und er wußte sie nicht zu würdigen, und aus ihrer wahren Quelle abzuleiten. Der Zustand der Unwissenheit dauerte daher bei ihm fort, bis der Erlöser kam. Als aber dieser gekommen war, ließ er sich von ihm belehren, und schloß sich willig an ihn mit seiner ganzen Macht an, weswegen die Valentinianer in ihm den Hauptmann im Evangelium sahen, welcher zum Erlöser sagte: „auch ich habe untergebene Soldaten und Diener, welche thun, was ich befehle.“ Auch nach der Erscheinung des Erlösers leitet der Demiurg den Weltlauf bis zu der ihm bestimmten Zeit, und leitet ihn im Interesse der Kirche, aber auch in dem Hinblick auf den ihm bereiteteten Lohn, daß er nemlich in den Ort der Mutter einzutreten werde (Fr. I. 7, 3. 4.). Sein beschränkter Blick wurde zwar durch das Christenthum etwas erweitert (denn vor der Ankunft des Erlösers wußte er nichts von allem, was einst zur Vollendung des Weltlaufs erfolgen sollte Fr. I. 7, 1.), aber es ist nur ein beschränktes, egoistisches Interesse, das ihn an das Christenthum knüpft. Dem Psychischen fehlt es somit zwar nicht an Sinn für das Pneumatische, aber es bleibt doch immer nur in einer gewissen Annäherung an dasselbe begriffen, und der Demiurg kann aus diesem Grunde nicht wie die Achamoth in das Pleroma aufgenommen werden, sondern nur in den von ihr verlassenen Ort der Mitte vordringen. Wie der Demiurg selbst psychischer Natur ist, so muß auch alles, was in sein Reich eintreten will, psychische Natur annehmen. Deswegen mußte auch der Erlöser in der Hülle eines psychischen Christus auftreten, mit welcher der Demiurg ihn bekleidete, eine Vorstellung, in welcher das Psychische auf dieselbe Weise als die notwendige Ver-

mittlung zwischen dem Göttlichen im Erbsfer und seiner menschlichen Erscheinung sich darstellt, wie in der Lehre des Origenes von der menschlichen Seele Jesu, ohne welche der göttliche Logos nicht hätte Mensch werden können. Die Doppelnatur des Psychischen bringt es so mit sich, daß sein Begriff nur, wenn wir den Begriff des Hyllischen hinzunehmen, genauer bestimmt werden kann, nur ist die Frage, wie das valentinianische System den Begriff der Materie bestimmt habe, selbst nicht leicht zu beantworten. Neander und Matter haben sich hierüber nicht näher erklärt, um so bestimmter behauptet dagegen Wöhler in der oben (S. 74.) genannten Abhandlung S. 27., daß Valentin die Annahme einer ewig neben Gott existierenden Materie zur Erklärung des Bösen für nothwendig gefunden habe. Allein die Stelle, auf welche sich Wöhler beruft (Dial. de reata in Deum fide Opp. Orig. ed. de la Rue T. I. S. 841.), in welcher dem Valentin die Worte in den Mund gelegt werden: *διόπερ ἔδοξε μοι συναρᾶρειν τι αὐτῷ, ᾧ τοῦνομα ὕλη, ἐξ ἧς καὶ τὰ κατὰ εἶναι δοκεῖ*, kann nicht als Beweis gelten, da jenes Fragment in dem Dialogus de f. in D. f., nach den von Wöhler nicht berücksichtigten kritischen Bemerkungen Neanders (Genet. Entw. S. 205. f.), nicht dem Valentin zugeschrieben, überhaupt nicht für eine Quelle des valentinianischen Systems gehalten werden kann. Auch die Berufung auf den Valentinianer Herakleon beweist nicht, was sie beweisen soll. Denn wenn auch Herakleon bei Origen. (In Joh. T. XX, 22.) vom Teufel sagte: *οὐ γὰρ ἐκ τῆς ἀληθείας ἡ φύσις ἐστὶν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου τῇ ἀληθείᾳ, ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας, ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως ἴδιον ἔχων τὸ ψεῦδος, φυσικῶς μὴ δυνάμως ποτε ἀληθειαν εἰπεῖν — ἐκ πλάνης καὶ ψεύσματος συνέστη*, so fragt sich vor allem, in welches Verhältniß

Herakleon den Teufel zur Materie setzte, worüber hier nichts gesagt ist. Es wird nur gesagt, daß das Wesen des Teufels in der *πλάνη και ἄγνοια*, oder im *ψεῦσμα*, besteht. Herakleon konnte dieß aber auch von der, dem Teufel zur Natur gewordenen, moralischen Beschaffenheit desselben verstehen. Nun sagte zwar allerdings Herakleon nach Origenes (In Joh. T. XIII, 16.): der Teufel sey *μέρος ἐν ὅλης τῆς ὕλης*, aber er setzte hinzu: *ὁ δὲ κόσμος τὸ σῦμπαν τῆς κακίας ὄρος, ἐρημον οἰκητήριον θηρίων, ᾧ προσεκύνουν πάντες οἱ πρὸ νόμου, και οἱ ἐθνικοί*, und nach derselben Stelle (c. 20.) sagte er von den Gott Entfremdeten: *ἀπολωλέναι ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκίον τῷ πατρὶ, ὅπου ζηταῖται, ἵνα ὁ πατήρ ὑπὸ τῶν οἰκείων προσκυνῆται*. Nach diesen Stellen darf man die *ὕλη* nicht geradezu von der Materie im eigentlichen Sinne verstehen, sondern die *ὕλη κακίας* und *ὕλη πλάνης* ist nur soviel als die *κακία* und *πλάνη* selbst, und das Wort *ὕλη* dient nur zur Umschreibung des moralischen Begriffs der *κακία* und *πλάνη*. Wir können also wenigstens aus diesen Stellen über die Lehre Herakleons von der Materie nichts sicheres entnehmen, gesetzt aber auch, er habe wirklich eine von Ewigkeit existirende Materie angenommen, so folgt doch daraus noch keineswegs, daß wir diese Lehre als die ursprüngliche und allgemeine der valentinianischen Schule betrachten müssen. Dieß einmal ein Begriff, wie der der *ὕλη*, verschiedene Bestimmungen zu, konnte die platonische Lehre selbst auf verschiedene Weise aufgefaßt werden, so kann es an und für sich nichts befremdendes haben, wenn das valentinianische System den Begriff der *ὕλη* ursprünglich rein negativ nahm. Eine andere Ausnahme scheint wenigstens nach der Darstellung, die Irenäus gibt, nicht stattfinden zu können. Irenäus sagt nichts davon, daß die Valentinianer eine ewige Ma-

terie angenommen haben. Er gibt ferner eine Erklärung des Ursprungs der Körperwelt, die das Vorhandenseyn einer ewigen Materie, wenn nicht ausschließt, doch unnöthig macht. Wir haben schon früher gesehen, wie die Valentinianer aus den wechselvollen Affectionen, in welche die Achamoth in ihrem Leiden gerieth, aus demjenigen, was sich dabei in ihr gleichsam als die Negation ihres geistigen Wesens absonderte, auch das Materielle und Körperliche hervorgehen ließen. Aus ihren Thränen sollte alles Flüssige, aus ihrem Lachen das Licht, aus ihrer Traurigkeit und Bestürzung alle körperliche Elemente entstanden seyn. Zwar bemerkt nun Gieseler (H. N. L. S. 834.) mit Mosheim, (Comm. de rebus Christ. ante Const. M. S. 334.) es dürfe dieß nicht dahin mißverstanden werden, als ob die Materie selbst erst auf diese Weise entstanden sey, wohl aber liege darin, daß aus diesen, aus dem Pleroma herabgefallenen, Lichtfunken zuerst Leben in die vorher todte und ungeordnete Materie gekommen sey, und so wie sich das Leben der Achamoth verschieden geäußert, so auch verschiedene Lebensformen der Materie hervorgebracht habe. Allein nach der ganzen Darstellung des Irenäus ist schwer zu begreifen, was auffer dem aus den Leiden der Achamoth Entstandenen, und unabhängig von demselben noch vorhanden gewesen seyn soll. Irenäus sagt ja I. 4, 5. der Soter habe das, was er von der Enthymesis ausschied, *συγκρίαι και πῆξαι, και ἐξ ἀσωμάτου πάθους εἰς ἀσώματος*<sup>19)</sup> *τὴν ὕλην μεταβαλεῖν αὐτὰ, εἰδ' οὕτως ἐπιτηδειότητα και φύσιν ἐμπεποιηκέναι αὐτοῖς, ὥστε εἰς συγκρίματα και σώματα ἔλθεῖν.* Ist

19) So hat hier Massuet mit Recht die Lesart festgestellt, mit Hinweisung auf den platonischen Begriff der ὕλη, nach welchem sie als ἀνοῖος als das Bestimmungslose, als der abstracte Subbegriff aller möglichen Formen, auch ἀσώματος ist.



hier nicht deutlich gesagt, das Unkörperliche (das *ἄσωματον πάθος*) sey erst körperlich, materiell, geworden, in feste Körper übergegangen (*εἰς συγκρίματα καὶ σώματα εἰσεῖν*)? Um diesen Uebergang des Geistigen in das Materielle anschaulich zu machen, werden auch die einzelnen Uebergangsstufen hervorgehoben. Die Materie entsteht gleichsam durch Verdichtung des Geistigen, aber das *ἄσωματον πάθος* wird zuerst eine *ἄσωματος ὕλη*, mit der Fähigkeit und Bildsamkeit für alle mögliche Formen, und nun erst werden, indem jener Verdichtungsproceß seinen weitern Fortgang hat, feste Körper daraus. Gerade das, was Plato der Materie zuschrieb, daß sie an sich ohne bestimmte Form und Gestalt die Empfänglichkeit für alle mögliche Formen habe, wird hier in den Worten *εἰδ' οὕτως ἐπιτηθειότητα* u. s. w. der aus den Leiden der Achamoth entstandenen *ἄσωματος ὕλη* beigelegt. Was also Plato unter der Materie sich dachte, will auch das valentiniani-System unter ihr verstehen, aber mit der Bestimmung, daß diese *ὕλη* zuerst als eine *ἄσωματος ὕλη*, und dann als eine zu festeren Körpern verdichtete Masse aus dem *ἄσωματον πάθος* der Achamoth den Ursprung erhalten habe. Daher die Einwendung des Jrenäus II. 18, 4.: *Non aliud erat apud eos Enthymesis ejus (aeonis), nisi passio incomprehensibilem comprehendere excogitantis, et passio Enthymesis: impossibilia enim sentiebat. Quemadmodum itaque poterat affectio et passio ab Enthymesi seorsim separari, et substantia tantae materiae fieri?* Jrenäus widerlegt allerdings auch die Lehre von einer präexistirenden Materie, die die Valentinianer aus Plato genommen haben II. 14, 3.: *Plato materiam dicit et exemplum et Deum, quos (Plato und den zuvor genannten Democritus) isti sequentes figuras illius et exemplum (Plato's *ἰδέαι* und *παράδειγμα*) imagines eorum, quae sunt sursum, vocaverunt,*

per demutationem nominis semetipsos inventores et factores hujusmodi imaginariae fictionis gloriantes. Et hoc autem, quod ex subjecta materia dicunt fabricatorem fecisse mundum, et Anaxagoras et Empedocles et Plato primi ante hos dixerunt. Dasselbe sagt Irenäus II. 14, 6. von der pythagoreischen Zahlenlehre, die sich die Valentinianer ebenso angeeignet haben. Die gerade und ungerade Zahl seyen ihre Principien, et altera quidem substitutionis initia esse, altera autem sensationis et substantiae<sup>20</sup>), ex quibus primis omnia perfecta dicunt, quemadmodum statuam de aeramento et de formatione. Hoc autem ii his, qui sunt extra Pleroma, aptaverunt. Hieraus folgt aber in jedem Falle nur, daß einzelne Anhänger des valentinianischen Systems die demselben zu Grunde liegende platonische Lehre von der Materie in dem hier vorausgesetzten Sinne nahmen. Mit Unrecht würden wir aber gewiß bei einer Schule, die sich in so viele Zweige theilte, und bei einer Lehre, die an sich verschiedene Auffassungen zuließ, überall dieselbe Form voraussetzen. Nach der von Irenäus in seinem ersten Buche gegebenen Darstellung des valentinianischen Systems kann man nicht anders urtheilen, als daß dasselbe in dieser Form, die ohne Zweifel seine ursprüngliche war, keine vor Ewigkeit präexistirende Materie kannte. Wie dieses System alle Realität und Substantialität des Seyns in das Geistige setzt, und das Nichtgeistige nur durch Negation des Geistigen entstehen läßt, so ist ihm die Materie der äußerste Punct, auf welchem alles geistige Leben in Erstarrung, alles Bewußtseyn in Bewußtlosigkeit, alles

---

20) Griechisch ohne Zweifel, wie Massuet richtig bemerkt: καὶ τὰ μὲν ὑποκαταστάσεως ἀρχὰς εἶναι, τὰ δὲ νοήσεως καὶ οὐσίας, so viel als: et altera quidem principia materialia esse, altera formalia.

Wissen in Unwissenheit übergegangen ist. Die Körperwelt ist demnach nach dieser Ansicht der dem Geist in dem Zustande der Endlichkeit und Negativität undurchsichtig gewordene Begriff. Je mehr dem Geist das Wissen des Absoluten zum Nichtwissen wird, desto mehr theilt sich sein Bewußtseyn in den Gegensatz des Geistigen und Körperlichen, die lebendige Idee nimmt eine materielle Hülle an, und tritt dem Geist als eine dichte feste Masse gegenüber, die er mit seinem Wissen nicht mehr durchdringen kann. In diesem Sinne scheint die Ansicht genommen werden zu müssen, die Irenäus II. 4, 2. den Valentinianern beilegt: *si confiteantur continere omnia Patrem omnium, et extra Pleroma esse nihil (nam necessitas est, omni modo definiri eum, et circumscribi ab aliquo majore* d. h. in dem Falle, wenn man nicht annimmt, außer dem Pleroma sey nichts), *et id, quod extra, et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundam localem distantiam, in Pleromate autem, vel in his, quae continentur a Patre, facta a Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta scimus, contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum, aut velut in tunica maculam: primo quidem* (erwiedert Irenäus auf jene Ansicht), *qualis Bythus erit sustinens in sinu suo maculam fieri etc.*<sup>21)</sup>.

---

21) Ueber den Gegensatz des Wissens und Nichtwissens, sofern er zusammenfällt mit dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen demjenigen, was innerhalb und außerhalb des Pleroma ist, ist auch zu vergl. Iren. II. 5, 2. *Si secundum agnitionem et ignorantiam intra Pleroma et extra Pleroma dicunt, sicut quidam ex ipsis dicunt, quoniam, qui in agnitione est, intra id est, quod agnoscit, ipsum Salvatorem, quem omnia esse dicunt, in ignorantia fuisse consentire eos necesse est. Dicunt enim eum, cum foras extra Pleroma venisset, formasse*

Von einer selbstständigen, unabhängig von Gott existirenden Materie kann doch gewiß nicht die Rede seyn, wenn außerhalb des Pleroma schlechthin nichts seyn soll, nur unter dieser Voraussetzung ist, was im Pleroma und außerhalb desselben ist, nicht räumlich geschieden, sondern dieser Unterschied ist nur in Beziehung auf das Wissen und Nichtwissen, d. h. in dem Grade, in welchem das Wissen des Absoluten ein beschränktes, ein negatives, ein Nichtwissen ist, gewinnt das *extra Pleroma* im Bewußtseyn des Geistes Raum und Realität, während es für den absoluten Geist und sein absolutes Wissen nur ein *intus Pleroma* gibt, welchem gegenüber das *extra Pleroma* nur als Minimum, als ein verschwindender Punct, erscheint. Für das Absolute existirt eigentlich das Endliche nicht, es existirt nur für den endlich gewordenen Geist, oder nur *secundum ignorantiam*, was auch allein mit der Grundidee des Systems zusammenstimmt, nach welcher ja das Leiden der Achamoth, oder die Endlichkeit des Geistes, nur darin seinen Grund hat, daß in dem Geiste eine Negation gesetzt ist, die es ihm unmbglich macht, das Absolute mit seinem Bewußtseyn zu umfassen. Endlich scheint mir ein deutlicher Beweis für die Ansicht, daß das valentinianische System keine ewige Materie lehrt, auch darin zu liegen, daß es alles Materielle zuletzt völlig aufhören läßt, was mit der Voraussetzung des Gegentheils in offenbarem Widerspruch kommen würde, da eine ewige Materie, wie sie keinen Anfang hat, so auch kein Ende nehmen kann.

---

*Matrem ipsorum. Si igitur id, quod est extra, ignorantiam dicunt universorum, exiit autem Salvator ad formationem Matris ipsorum, extra agnitionem universorum factus est, hoc est, in ignorantia. Quomodo igitur illi agnitionem praestare poterat, cum et ipse extra agnitionem esset? Vergl. c. 17, 9.*

Die endliche Vernichtung des Materiellen wird wiederholt sehr bestimmt behauptet. Es wird nicht nur (Fr. I. 7, L.) gesagt, daß das am Ende der Dinge hervorbrechende Weltfeuer die ganze Materie verzehren, und beides, die Materie und das Feuer, zu Nichts werden werde, sondern es wird auch (I. 6, L.) ausdrücklich das Materielle unter den drei Principien als dasjenige bezeichnet, das seiner Natur nach nothwendig untergehen müsse, weil es auch nicht einen Hauch von Unvergänglichkeit in sich aufnehmen könne. Selbst das Psychische wird einst zum Theil wenigstens das Schicksal des Materiellen theilen, da es seiner Doppelnatur nach eine zum Materiellen hinneigende Seite hat, nur sofern in ihm wegen seiner Verwandtschaft mit dem Pneumatischen ein besseres Streben ist, wird es in dem Orte der Mitte, welcher der Demiurg einst einnimmt, seine Ruhestätte finden. Da nichts Psychisches in das Pleroma kommen kann, so wird das Pneumatische, das von der Achamoth ausgesät, in Seelen gerechter Menschen allmählig sich entwickelt und ausgebildet hat, wenn es zur Vollkommenheit herangereift ist, mit den Engeln des Soters bräutlich vermählt werden, die Seelen selbst aber, die es in sich hatten, werden in dem Ort der Mitte bei dem Demiurg ihre ewige Ruhe finden<sup>22</sup>). Daher theilen sich die Seelen

---

22) Noch ist neben dem Demiurg auch von einem Kosmokrator und bösen Geistern die Rede. Aus der Traurigkeit der Achamoth soll das geistig Böse entstanden seyn (*τὰ πνευματικά της πορνείας*). Daraus habe der Teufel, welchen sie auch Kosmokrator nennen, und die Dämonen und Engel und die ganze Substanz des geistig Bösen den Ursprung genommen. Wie der Demiurg ein Sohn der Mutter ist, so der Kosmokrator ein Geschöpf des Demiurgen. Der Kosmokrator weiß, was über ihm ist, weil er ein Geist der Bosheit ist, der Demiurg weiß es nicht, weil er psychischer Natur ist. Ihre

in gute und böse, je nachdem sie ihrer Natur zufolge für den Samen des Geistigen entweder empfänglich sind oder nicht (Fr. I. 7, 5.). Es besteht demnach zuletzt nur noch der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen, dieser aber scheint ein stets fortdauernder zu seyn. Das Psychische hat neben dem Pneumatischen noch einen gewissen Schein von Realität, es ist gleichsam der Schatten der Endlichkeit, der die Grenze des Lichtreichs umschwebt, jene *macula in tunica*, von welcher Trendelenburg in der obigen Stelle spricht. Der Geist hat zwar die in ihm gesetzte Negation, die der endlichen Welt Raum gab, überwunden, und die endliche Welt hat für ihn aufgehört, aber das Bewußtseyn des überwundenen Gegensatzes würde nicht in ihm seyn, wenn nicht jene Negation, der Gegensatz des Absoluten und Endlichen wenigstens als ein Minimum, als der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen, in dem angegebenen Sinne, in seinem Bewußtseyn wäre. Das Hylistische, Materielle, kann immer nur auf der untern Stufe des geistigen Seyns zur Realität kommen, und mit der Einheit des Selbstbewußtseyns sich vereiniigen: daher konnte der Erlöser, wenn er die geistige Erscheinung des Menschlichen seyn sollte, keinen materiellen Leib annehmen, sondern nur einen psychischen. Da aber das Psychische für sich

---

Mutter wohnt im überhimmlischen Orte, d. i. in der Mitte, der Demiurg im unterhimmlischen Ort, d. i. in der Hebdomas, der Kosmokrator in unserer Welt. Iren. I. 5, 1. Daß der Kosmokrator mit seinen bösen Geistern eine bloße Abstraction ist, erhellt hauptsächlich daraus, daß er nicht wie der Demiurg nach der Vollendung des zeitlichen Weltlaufs fort-dauert. Er theilt also das Schicksal des Materiellen, und ist selbst nichts anders, als eine Personification des Materiellen seiner ethischen Seite nach, sofern es als sittliche Verlehrtheit den Willen beherrscht.

in die sichtbare Welt nicht sichtbar eingreifen kann, so mußte die Stelle des materiellen Leibs jener durch eine besondere Veranstaltung bereite te vertreten, durch welchen erst seine Erscheinung eine sinnlich sichtbare wurde. Dieß ist es, was seine Erscheinung zu einer ganz einzigen und eigenthümlichen machte. Denn sonst hat jeder Mensch sein geistiges Princip von der Mutter Achamoth, seine Seele vom Demiurg (von welchem daher auch der Erlöser sein Psychisches, den psychischen Christus, erhielt), von der Erde aber den Leib, und von der Materie das Fleisch, und nur dieß macht einen Unterschied, welches der drei Principien das vorherrschende ist, wesswegen die Valentinianer drei Menschenklassen annahmen, eine pneumatische, psychische und hylische, als deren Repräsentanten sie die drei Söhne Adams, Seth, Abel und Kain betrachteten. Vgl. Exc. ex scr. Theod. c. 54. Je höher die Lebensstufe ist, auf welcher der Einzelne steht, desto reiner und geistiger ist die Thätigkeit, die ihn zu dem ihm bestimmten Ziele führt. Deswegen ist es nicht das werththätige Handeln, was den Pneumatischen in das Pleroma führt, sondern nur der Same, welchen er als Keim empfangen, aber zur Reife gebracht hat, oder es ist nicht die *πραξις*, sondern nur die *γνώσις*. Dieß sollte, wie die Gnostiker behaupteten, das Unterscheidende zwischen ihnen und den katholischen Christen seyn. Denn, was diese bilde und im Christenthum befestige, sey nur das werththätige Handeln und der bloße Glaube, die vollkommene Erkenntniß aber haben sie nicht. Sie stehen daher nur auf der Stufe des psychischen Lebens, und haben es sehr nöthig, eine gute Handlungsweise an den Tag zu legen, weil sie anders nicht selig werden können. Sie selbst aber, behaupteten sie von sich, werden nicht durch das Handeln selig, sondern aus keinem andern Grunde als deswegen, weil sie von Natur pneumatisch seyen (Tr. 1. 6. 7.).

## 2. Das System der Ophiten.

In das valentinianische System schließt sich zunächst das ophitische <sup>23)</sup> an, in welchem wir dieselben Hauptbegriffe mit denselben Benennungen und im Allgemeinen denselben Entwicklungsproceß finden. Das Unterscheidende besteht hauptsächlich darin, daß das ophitische System im Ganzen einen mehr realistischen Character an sich trägt, sich dem Dualismus mehr zuwendet, und die Sophia ganz besonders als das in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit thätige Princip darstellt. Wie sich beide Systeme, das valentinianische und ophitische zum Judenthum verhalten, wird in der Folge noch besonders in Betracht kommen.

Die höchsten Principien sind auch im ophitischen System der Urvater oder der Bythos, das selige Urlicht, und die Eunoia des Urvaters. Diese ist aber nicht sowohl als *οὐρανός* mit ihm verbunden, sondern selbst schon aus ihm emanirt, weswegen sie, wie der Urvater selbst der Urnensch heißt, der Menschensohn oder der zweite Mensch genannt wird. Auf diese beiden höchsten Principien folgt als drittes Princip der heilige Geist, und als das diesem gegenüberstehende materielle Princip werden vier Elemente, das Wasser, die Finsterniß, die Tiefe, das Chaos, genannt, die unstreitig als die mit dem Geist oder dem höchsten Gott gleich ewige Materie zu betrachten sind. Der heilige Geist ist das erste weibliche Princip, und wird daher auch die Mutter alles Lebendigen genannt. Von der Schönheit des Geistes entzückt und angezogen, vereinigen sich mit ihm die beiden ersten Principien, der erste und zweite Mensch, die demnach auch wieder ein und das-

---

23) Hauptquellen: Irenäus I, 30. Epiphanius Haer. XXXVII. Theodoret Haer. fab. 1, 14.



selbe männliche Princip bilden, und aus der Vereinigung dieser beiden Principien, des männlichen und weiblichen, geht Christus hervor. Nun läßt das ophitische System hier sogleich jenen Moment eintreten, welcher in dem valentinianischen System durch die Leiden der Sophia bezeichnet ist. Als nemlich der erste und zweite Mensch, oder der Vater und der Sohn, mit dem weiblichen Princip, dem Geist, als der Urmutter, sich vereinigten, konnte diese die Fülle des von ihnen ausströmenden Lichts nicht ganz in sich aufnehmen, so daß ein Theil desselben auf die linke Seite überfloß. So wurde nun zwar Christus mit seiner Mutter sogleich in die ewige Aeonenwelt erhoben, die die wahre und heilige Kirche ist, als die Einheit des Urvaters oder ersten Menschen, und des Sohns oder zweiten Menschen, der Urmutter oder des heiligen Geistes, und ihres Sohnes Christus. Jener übersprudelnde Theil des Lichts<sup>24)</sup> aber (er wird Sophia, Prunifos, die Linke, im Gegensatz gegen Christus, den Rechten, auch mannweiblich, genannt) stürzte in das Wasser des Chaos hinab, das zuvor unbewegt, nun in Bewegung gesetzt wurde. Der Lichtstoff, der in ihr war, war die Ursache, daß sie nicht nur im Chaos nicht unter sank, sondern auch alles Materielle sich ihr anhängte. Je mehr sie aber dadurch beschwert wurde, desto mehr wurde es ihr unwohl in diesem Zustande, sie suchte dem Wasser zu entfliehen, und sich zu ihrer Mutter zu erheben, wurde aber durch die Masse, die sich um sie gelagert hatte, daran gehindert. Um aber wenigstens das Licht, das noch von oben in ihr war, nicht in die Gewalt der untern Elemente kommen zu lassen, schwang sie sich durch ihre Lichtkraft, soweit als sie vermochte, in die Höhe, und bildete aus dem Körper, von welchem sie

---

24) Ἡ ἀναβλυσθεῖσα τοῦ φωτός ἑμὰς (Lichtthan) Theod. a. a. O.

umgeben war, den Himmel. Durch die weitere Entwicklung ihrer Lichtkraft gelang es ihr, von jener Masse noch freier zu werden, aber wenn sie nun auch nicht mehr in die Tiefe herabsank, konnte sie sich doch nicht nach oben aufschwingen: die Materie, mit welcher sie einmal in Verbindung gekommen war, hielt sie in dem Orte der Mitte zurück. In dem Zustand der Schwäche und Unwissenheit, in welchem sie sich befand<sup>25)</sup>, ließ sie den Zaldabaoth aus sich hervorgehen, und von diesem ging sodann, indem der eine der Vater des andern wurde, die Reihe der ihm untergebenen Engel in abstufender Ordnung aus: Iao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Horaios, Astephaios. So bildet der Zaldabaoth der Ophiten mit seinen sechs Engeln, von welchen jeder einem eigenen Kreise oder Himmel vorsteht, eine Hebdomas<sup>26)</sup>, wie der Demiurg der Valentinianer, und über der Hebdomas thront als Ogdoas die Mutter Sophia. Der Zaldabaoth der Ophiten hat einen etwas andern Character als der Demiurg der Valentinianer, ob er gleich ganz dieselbe Stelle einnimmt. Die Ophiten lassen auf ihn von dem Lichtprincip seiner Mutter etwas übergehen, und es fehlt ihm das Bewußtseyn dessen, was über ihm ist, nicht in demselben Grade, weswegen er den von ihm geschaffenen Engeln das, was über ihm war, zu verschließen, und vor ihren Augen verborgen zu halten suchte, damit sie nichts Höheres als ihn erkennen. Aber ebendeshwegen erscheint er auch als ein mit

---

25) *προβιβλησθαι κατὰ ἀδράναια καὶ ἀγροίαν τῆς ἰδίας μητρὸς*  
Eph. a. a. D. e. 3.

26) Sie sind die Planetengelster. Jr. c. 7.: *Sanctam hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volumus*, Ueber die Gebete, die die Seele, wenn sie durch ihre Melche hindurchgehen will, an sie richten muß, s. Orig. Contra Gels. VI, 31.

einer gewissen feindseligen Absichtlichkeit reagirendes Wesen, und da nun unter ihm selbst noch ein anderes Wesen ist, das in einer noch entschiedeneren Opposition gegen alles über ihm Stehende begriffen ist, so wird durch diese verschiedenen Oppositions-Verhältnisse die klare Auffassung des Systems, auch abgesehen von der Verworrenheit der Berichte, sehr erschwert. Eine der wesentlichsten Ideen des Systems ist die Idee einer Reaction, in welcher das niedere und unvollkommnere gegen das höhere und vollkommnere Princip begriffen ist, zunächst in der egoistischen Absicht, die Zwecke desselben zu vereiteln, in der That aber nur mit dem Erfolg, daß sie gerade auf diesem Weg am sichersten realisirt werden. Wie daher Jaldabaoth seiner Mutter Sophia mit der Anmaßung gegenübertritt, der unabhängige und selbstständige Schöpfer und Beherrscher der ihm untergebenen Welt zu seyn, so entzweit der Streit über die Herrschaft den Jaldabaoth auch mit den von ihm geschaffenen Engeln (Iren. I. 30, 5.). Es ist dieß schon die Einleitung zu der Schöpfung des Menschen, die im ophitischen System eine sehr wichtige Stelle einnimmt. Als Jaldabaoth in dem Uebermuth, in welchem er sich der Herrschaft über alles, was unter ihm war, rühmte, den Ausspruch that; „Ich bin der Vater und Gott, und über mir ist niemand“! so ließ seine Mutter, die es hörte, den Ruf vernehmen: „Lüge nicht Jaldabaoth, denn es ist über dir, der Vater von allem, der erste Mensch, und der zweite Mensch, der Menschensohn.“ Dieser befremdende Ruf, und der noch nie vernommene Name (der Name Mensch, welcher, da der Mensch, seiner geistigen Natur und Bestimmung nach, als ein über diesen Geistern stehendes, höheres Wesen dargestellt wird, nur von oben in ihr Bewußtseyn kommen, und die leitende Idee des Werkes werden konnte, das sie nun unternahmen) setzte die Engel in Erstaunen. Sie fragten, woher

es komme? Um sie auf andere Gedanken zu bringen, und für sich zu gewinnen, soll Jaldabaoth gesprochen haben: „Kommt, wir wollen einen Menschen nach unserem Bilde machen.“ Als die sechs Engel dieß hörten, erweckte die Mutter in ihnen die Idee des Menschen, um sie durch ihn der Kraft aus der Lichtwelt, die in ihnen war, zu berauben. Sie kamen nun zusammen, und bildeten einen Menschen von unermesslicher Länge und Breite. Aber diese große Körpermasse konnte sich nicht aufrichten, sie kroch nur wie ein Wurm auf der Erde. Als sie ihn so zu ihrem Vater brachten, wußte es die Mutter, die den Jaldabaoth der göttlichen Kraft, die sie ihm mitgetheilt hatte (des Lichtthaus, der *humeclatio huminis*, *ἰσµὸς τοῦ φωτός*) wieder berauben wollte, so zu veranstalten, daß dieser Lichtfunke mit der Seele, die er ihm einhauchte, auf ihn überging. Der Mensch hatte nun Verstand und Denkkraft (*νοῦς* und *ἐνδύμησις*), und alsbald stand er aufrecht, und erhob sich mit seinen Gedanken über die acht Himmelskreise, und erkannte und pries den über den Jaldabaoth erhabenen Vater, ohne sich um die Weltkörper zu bekümmern. Jr. I. 30, 6. Epiph. Haer. XXXVII. Darüber erzürnt, habe nun Jaldabaoth darauf gedacht, den Menschen seines geistigen Principis durch das Weib zu berauben. Aus der Enthymesis Adams ließ nun Jaldabaoth das Weib hervorgehen, aber die Sophia oder Prunitos entzog ihr heimlich diese höhere Kraft<sup>27</sup>). Ent-

---

27) Es ist hier ein Punct im ophitischen System, bei welchem Mesheim und Neander große Schwierigkeiten und Widersprüche gefunden haben. Ich glaube, sie lassen sich in jedem Falle leichter und befriedigender lösen, als von meinen Vorgängern geschehen ist. Was dabei in Betracht kommt, ist folgendes: 1. Die Stelle bei Irenäus I. 30, 7.: *Zelantem Jaldabaoth voluisse evacuare hominem per foeminam, et*

zukt von ihrer Schönheit zeugten zwar Ialdabaoth's Engel mit dem Weibe, der Eva, Eöhne, die wie sie Engel

*de sua enthymesi eduxisse foeminam, quam illa Prunicos suscipiens invisibiliter evacuavit a virtute*, wird auch von Neander so genommen, daß unter der *sua enthymesis* die des Ialdabaoth verstanden wird. Er habe der Eva, wie dem Adam, von dem πνευματικόν etwas mitgetheilt. Diese Enthymesis kann aber nicht das Lichtprincip seyn, das Ialdabaoth durch die Mittheilung der Sophia erhalten hatte, denn eben dieses hatte er ja bereits dem Adam mitgetheilt, wie Irenäus unmittelbar vorher sagt: *illo insufflante in hominem spiritum vitae, latenter evacuatum eum a virtute dicunt: hominem autem inde habuisse nun et enthymesin*. Adam hatte also die Enthymesis, und nur von Adam konnte sie auf die Eva übergehen. Der Uebersetzer hätte daher die griechischen Worte: ἀπὸ τοῦ εὐδαιμονίας αὐτοῦ nicht durch: *de sua enth.* sondern *de ejus enth.* ausdrücken sollen. Anders kann es nach dem Zusammenhang des Systems auch beſwegen nicht gedacht werden, weil der Plan Ialdabaoth's nur gewesen seyn kann, durch Erschaffung des Weibs aus dem Mann (ohne Zweifel nach I. Mos. 2. 21.) das Geistige, das in Adam war, auf die Eva übergehen zu lassen, damit es durch die Eöhne, die seine Engel mit ihr erzeugten, auch auf diese übergehe, und so dem Menschen wenigstens wieder geraubt würde. 2. Neander behauptet Genet. Entw. S. 262, es sey in der Darstellung des Irenäus sowohl als des Epiphanius darin ein Widerspruch, daß der erste Mensch sich sogleich seines Ursprunges bewußt geworden, und über Ialdabaoth sich erhoben habe, da er doch erst durch die Frucht von dem Baume der Erkenntniß zu diesem Bewußtseyn geführt worden seyn soll. Vermuthlich haben hier Irenäus und Epiphanius das System der Ophtiten nicht recht aufgefaßt. Der wahre Widerspruch liegt aber vielmehr nur darin, daß der bloße Genuß der Frucht dem Menschen das Bewußtseyn Gottes gegeben habe, da weder von Irenäus noch von Epiphanius gesagt wird, daß die Sophia dem Menschen damals

waren, aber der Zweck Ialdabaoths, auf diesem Wege das geistige Princip, das von ihm auf Adam übergegangen,

schon die entzogene göttliche Kraft zurückgegeben habe; ohne das pneumatische Princip aber kann sich der Mensch des höchsten Gottes nicht bewußt werden.. Gewiß kann dieser Widerspruch nicht anders gelöst werden, als durch die oben im Texte gegebene Entwicklung. 3. Auch die Stelle des Irenäus, die Mosheim (Versuch etnet unparth. und gründlichen Rejergeschichte S. 161 f.) so sehr beschäftigt hat, und von ihm sehr willkürlich gedehnt und gedeutet worden ist, I. 30, 7: *Prunivum autem videntem, quoniam et per suum plasma victi sunt, valde gesticulatum et rurem, exclamasse: quoniam cum esset pater, incorruptibilis, olim hic semetipsum vocans patrem, mentitus est, et cum homo olim esset, et prima femina, et haec adulterans peccavit*, läßt eine einfachere und natürlichere Erklärung zu. Ohne Zweifel ist hier unter *plasma* bloß die Eva zu verstehen. Deyn wenn gleich auch Adam ein Gebilde der Engel Ialdabaoths war, so war er doch nicht allein ihr Werk, da die Idee seines Wesens ihnen von oben herab mitgetheilt wurde, die Eva aber war von ihnen allein hervorgebracht. *Olim hic* u. s. w. kann nur auf den obigen Ausruf Ialdabaoths gehen: Ich bin der Vater und Gott u. s. w. Der Sinn der Stelle ist daher: die Prunivus ruft freudig aus: „Nun ist (*quoniam*, wenn es nicht durch Versehen hieher in den Text kam, kann nur das vor Reden pleonastisch stehende *or* seyn) der, welcher, während doch der unvergängliche Vater ist, vormals sich selbst Vater nannte, als Lügner erschienen, und da zuvor der Mensch war, und die erste Frau, ist auch diese zur Ehebrecherin und Sünderin geworden.“ Ialdabaoth ist auf doppelte Weise besiegt worden, in Beziehung auf den ewigen Vater und in Beziehung auf die ersten Menschen. Was den ewigen Vater betrifft, so hat der Mensch dadurch, daß er den Urvater anerkannte, den Ialdabaoth zum Lügner gemacht, was aber die ersten Menschen betrifft, so ist der Anfang der Sünde nicht vom Urmenschen geschehen, welcher nach

wieder in seine Gewalt zu bringen, konnte nicht erreicht werden. Nun erfolgt der Sündenfall. Die Mutter Sophia sann darauf, Eva und Adam durch die Schlange zu verleiten, daß sie Ialdabaoth's Gebot übertreten. Eva schenkte der Stimme, die sie für die Stimme des Sohnes Gottes hielt, willig Gehör, und überredete Adam, von dem Baume zu essen, von welchem zu essen, Gott ihnen verboten hatte. Dieser Genuß hatte die Folge, daß sie die höchste über alles erhabene Macht erkannten, und sich von ihren Schöpfern los sagten. Als die Sophia sah, daß die Welt-schöpfer durch ihre eigene Geschöpfe besiegt waren, rief sie voll Freude aus: so hat nun jener, der statt des ewigen Vaters sich selbst Vater nannte, gelogen! Ialdabaoth, welcher in seiner Unwissenheit alles dieß nicht bezweckt hatte, verstieß nun Adam und Eva aus dem Paradiese, weil sie sein Gebot übertreten hatten. *Voluisse enim filios ei ex Eva generari, heißt es bei Irenäus l. 30, 8., et non adeptum esse, quoniam mater sua in omnibus contraireret ei, et latenter evacuans Adam et Evam ab humectatione luminis, uti neque maledictionem participaret, neque opprobrium is, qui esset a principalitate spiritus. Sic quoque vacuos a divina substantia factos, maledictos esse ab eo, et dejectos*

---

der von oben herab eingegebenen Idee geschaffen wurde, sondern von dem Weibe, welches Ialdabaoth mit seinen Engeln ganz als sein eigenes *plasma* dem Urmenschen als die *prima femina* zur Seite setzte. Man darf nicht übersehen, daß das Weib im System der Ophiten als Princip der Sünde dargestellt wird. So aufgefaßt scheint mir der auch von Neander für offenbar verdorben erklärte Text keiner Aenderung zu bedürfen. In der ausführlichen, aber gerade bei diesem Punkte summarischen Darstellung Matters (Th. I. S. 207.) stellt sich die Schwierigkeit, um welche es sich hier handelt, nicht einmal heraus.

*a coelo in hunc mundum, docent.* Offenbar bestätigen diese Worte die zuvor gegebene Darstellung. Der Zweck, welchen Ialdabaoth hatte, als er von der Eva Ebhue erzeugt werden lassen wollte, wurde deswegen verfehlt, weil die Sophia das von Adam in die Eva übergehende geistige Princip hinwegnahm, und da nun Adam und Eva beide dieses Lichtprincips entblößt waren, so wurde es auch durch den Fluch, der sie in Folge des Sündenfalls traf, nicht berührt. Daß aber, was am meisten auffallen muß, Adam und Eva, wenn doch das geistige Princip von ihnen genommen war, nun nach dem Fall das höchste Wesen erkennen, und sich über den Welteschöpfer erheben konnten, was nach der Lehre der Gnostiker sonst nur den Pneumatischen möglich ist, läßt sich nur aus der Voraussetzung erklären, daß die Entziehung der göttlichen Kraft, oder des Lichtprincips, durch die Sophia, keine absolute war. Diese Voraussetzung macht aber der Zusammenhang des Systems von selbst nothwendig. Jene Handlung der Sophia ist nur der mythische Ausdruck für dasjenige, was den Uebergang von der abstracten Idee des Menschen zur concreten Wirklichkeit vermittelt. Der Mensch, wie er ursprünglich ins Daseyn tritt, muß sich auch sogleich in seinem höchsten Vorzuge darstellen, mit dem Vermögen, sich des höchsten Gottes bewußt zu seyn, gedacht werden. Aber es ist dieß nur der ideale Mensch, die abstracte Idee des Menschen, die erst negirt werden muß, wenn die abstracte Idee zur concreten Wirklichkeit werden soll. Denn ohne diese Negation und den dadurch vermittelten Uebergang vom Abstrakten zum Concreten kann keine Bewegung und Entwicklung stattfinden. Deswegen läßt das ophitische System den anfangs mit seinem vollen geistigen Bewußtseyn hervorgetretenen Menschen seines geistigen Principis wieder entäußert, und des Bewußtseyns desselben beraubt werden (dadurch, daß die Sophia ihm die geistige



Kraft entzieht). Diese Entäusserung ist selbst schon der Fall des Menschen, welcher ein negirendes Princip, ein Princip der Schwachheit und der Sünde, voraussetzt. Entzogen wird daher dem Urmenschen seine ursprüngliche geistige Kraft dadurch, daß das Weib aus ihm hervorgeht. Mit ihrem Daseyn ist die Lichtkraft entschvunden, und sie selbst ist das Geschöpf des Falbabaoth. Um sie von dieser Seite, als das sinnliche Princip neben dem geistigen, noch bestimmter darzustellen, läßt der ophitische Mythos die Engel Falbabaoths mit ihr Söhne erzeugen. Als Bühlerin und Ehebrecherin, wie sie so erscheint, ist sie die personificirte Sünde selbst, die die sinnliche Welt repräsentirende Frau. Da aber das entzogene geistige Princip dem Menschen nicht schlechtthin genommen, sondern es nur gebunden und in seiner Wirksamkeit gehemmt werden konnte, so mußte es auch wieder zu seiner Aeußerung kommen. Daher beginnt nun erst die Entwicklung desselben, sie kann aber, da es nun zwei Principien sind, ein männliches und weibliches, ein geistiges und sinnliches, ein göttliches und dämonisches, nur durch das Zusammenwirken dieser beiden Principien erfolgen. Jedes Moment der Entwicklung hat daher eine doppelte Seite, eine gute und eine böse. Da das gute oder geistige Princip das noch gebundene ist, so geht der Anstoß zur Entwicklung von dem bösen oder sinnlichen Princip aus, es ist das sollicitirende, und das Weib daher die Verführerin zum Sündenfall. Jede neue Entwicklung macht das geistige Princip freier und thätiger. Daher hat der Sündenfall die Folge, daß sich die Menschen nun mit ihren Gedanken über den Weltshpfer erheben, und ihres geistigen Wesens sich bewußt werden können. Aber das Erwachen dieses Bewußtseyns ist nur erst der erste schwache Anfang zur Befreiung des im Menschen wirkenden, aber noch immer gebundenen, ihm gleichsam noch vorenthaltenen, geistigen Principis. Die Menschen

bleiben daher auch jetzt noch in der Gewalt des Welt-  
schöpfers, werden sich vielmehr jetzt erst mit dem erwachenden Bewußtseyn der drückenden Herrschaft bewußt, in welcher er sie gefangen hält, was der ophitische Mythos durch den Fluch darstellt, mit welchem Zaldabaoth den Sündenfall bestraft. Hier ist nun zugleich der schicklichste Ort, die Schlange, von welcher die Ophiten ihren Namen erhalten haben sollen, in Erwägung zu ziehen. Nach Jrenäus L. 30, 8. wurde die Schlange, weil sie Adam und Eva zum Ungehorsam gegen das gegebene Verbot verleitet hatte, von Zaldabaoth in die untere Welt verstoßen. Hier brachte sie die Engel, die hier ihren Sitz haben, in ihre Gewalt, und erzeugte selbst sechs Söhne, mit welchen sie eine Hebdomas bildete, die ein Nachbild der Hebdomas Zaldabaoths seyn sollte. Es sind dies die sieben Weltgeister, die steten Widersacher und Feinde der Menschen, weil ihr Vater um der Menschen willen in die Tiefe gestürzt wurde<sup>28</sup>). Wie auf diese Weise dieser Schlängendämon ein dem Reiche Zaldabaoths entsprechendes, aber einer noch niedrigeren Region angehörendes Reich beherrscht, so ist er selbst ein Sohn Zaldabaoths. Nach Jren. (L. 3, 5.) hatte er ihn erzeugt, als Zaldabaoths Söhne sich zum erstenmal aus Herrschsucht gegen ihren Vater auflehnten. Ergrimmt und in Verzweiflung hienüber blickte er in die unter ihm liegende Hefe der Materie hinab, in welcher sich ihm seine leidenschaftliche Begierde so objectivirte, daß ihm hieraus dieser Sohn entstand. Es ist der schlangenförmig gewundene Nus<sup>29</sup>), sodann

28) Vgl. Orig. c. Cels. VI, 30.

29) *Hunc ipsum esse Nun in figura serpentis consortum.*

Die Bezeichnung des Bösen und Verkehrten durch das Krumme und schlangenförmig Gewundene erinnert an die platonische Stelle im Phädrus S. 230., wo Sokrates sagt: *ακρω*

auch Geiſt, Seele, alles Weltliche überhaupt, von ihm ſtammt alle Vergessenheit und Bosheit, aller Haß und Neid, und der Tod. Solange er noch bei ſeinem Vater im Himmel und Paradiſe war, war er es hauptſächlich, der durch ſeine ſchlangenförmig ſich krümmende Liſt den Vater noch verkehrter machte. Epiphanius läßt ihn zwar auf dieſelbe Weiſe, aber erſt ſpäter bei der Schöpfung des Menſchen entſtehen, als dieſer von Saldabaoth, beſeelt das Bewußtſeyn des Urvaters gewann, und in dieſem Bewußtſeyn ſich über Saldabaoth erhob. Damals geſchah es, daß Saldabaoth *πόνω φερόμενος διὰ τὸ ἐπιγνώσθηναι τὰ ἀνώτατα αὐτοῦ, ἐπέβλεψε κάτω ἐν πικρίᾳ πρὸς τὴν ὑποστάθμην τῆς ὕλης, καὶ γεγέννηκε δύναμιν, ὀφιομορφον ἰδέαν ἔχουσαν, ὃν καὶ υἱὸν αὐτοῦ καλοῦσι.* Haer. XXXVII, 4. Wie läßt es ſich nun aber denken, daß dieſer Schlangendämon, wie von denſelben Schriftſtellern bezeugt wird, von den Ophiten zugleich als ein Lichtgeſenius, ja als eine Verkörperung von der Sophia und Chriſtus ſelbſt verehrt wurde? *Quidam ipsam Sophiam, sagt Jrenäus a. a. O. 13., serpentem factam dicunt: quapropter et contrariam exstitisse factori Adae, et agnitionem hominibus immisisse, et propter hoc dictum serpentem omnium sapientiore.* Es iſt zwar nur von

---

*ἐμαυτὸν, εἴτε τι θηρίον ὢν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμωμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τι καὶ ἀκλόστιμον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχων.* Auffallend iſt, daß dieſer Schlangendämon gerade *Noös* genannt wird. Es ſcheint dieß die Anſicht anzudeuten, daß Böſe könne, als der gerade Gegenſatz des Guten, nur als ein geiſtliches Princip gedacht werden. Sohn des Weltſchöpfers iſt dieſer Dämon, wie der Koſmokrator der Valentinianer, weil das Böſe, als das Negative, das Gute, deſſen Gegenſatz es iſt, immer zu ſeiner Vorausſetzung hat.

Einigen die Rede, aber es ist doch immer dieselbe Secte, die Irenäus auf die schon angegebene Weise beschrieben hat, und Epiphanius macht nicht einmal diese Einschränkung, sondern sagt ganz allgemein, daß die Ophiten die Schlange als eine Gottheit verehren. Ihre Schlange gebe sich selbst für Christus aus. Die Ophiten schreiben ihrer Schlange alles Wissen zu (*την πάσαν γνῶσιν*) und sagen von ihr, daß sie den Menschen zuerst Erkenntniß mitgetheilt habe (*ἀρχὴ γέγονε γνῶσεως*). Deswegen verehren wir, behaupten sie, die Schlange, weil dieser Gott den Menschen der Urheber der Erkenntniß geworden ist. Denn Ialdabaoth wollte den Menschen den Gedanken an die obere Mutter und an den Vater entziehen. Die Schlange überredete sie, führte sie zur Erkenntniß, und theilte ihnen die ganze Erkenntniß der obern Mysterien mit. Wegen der Mittheilung dieser Erkenntniß an die Menschen warf Ialdabaoth die Schlange vom Himmel herab. Deswegen nennen die Ophiten die Schlange einen vom Himmel stammenden König. Epiphanius beschreibt auch die Verehrung, die sie der Schlange zu erweisen pflegen. Sie ernähren eine wirkliche Schlange in einem Behältniß. Zur Zeit ihrer Mysterien legen sie Brode auf einen Tisch, und laden die Schlange dazu ein. Und wenn nun die Schlange durch die Oeffnung ihres Behältnisses hervorgeht, den Tisch besetzt, und sich um die Brode herumwindet, so gilt ihnen dieß als das vollkommenste Opfer. Sie nennen es Eucharistie. Die Brode, zwischen welchen sich die Schlange umhergewunden hat, brechen und theilen sie unter sich aus, einige küssen sogar die Schlange. Epiph. a. a. D. 2—5. Epiphanius hat in der That (c. 6.) nicht Unrecht, wenn er nach allem diesem die Ophiten des größten Widerspruches beschuldigt: „die Ophiten verwirren sich in ihren eigenen Dogmen, wenn sie bald die Schlange als Gottheit verehren, bald von ihr sagen, daß sie die Eva

durch ihre Täuschung verführt habe, wenn sie sie bald für Christus erklären, bald für den Sohn des Saldabaoth, welcher an seinen Söhnen das Unrecht begieng, daß er ihnen die Erkenntniß des Höhern verschloß, und gegen die Mutter und den obern Vater dadurch ungebührlich handelte, daß er seine Söhne den obern Vater nicht verehren ließ. Wie kann die Schlange ein himmlischer König seyn, wenn sie sich gegen ihren Vater erhebt, oder die wahre Erkenntniß mitgetheilt haben, wenn sie die Verführerin der Eva ist?“ Dieser Widerspruch ist ganz gegründet, und in den bisherigen Darstellungen der ophitischen Lehre zu wenig beachtet worden<sup>30)</sup>. Er läßt sich, wie ich

---

30) Am auffallendsten ist die Verwirrung in der Mather'schen Darstellung (Th. II. S. 202.), in welcher der Ophiomorphos der Ophiten zuerst mit dem persischen Ahriman, dem ägyptischen Phtha (mit welchem er die krummen Beine gemein habe) mit dem Feta-Hil der Sabier (welcher auch der Gott Phtha, El-Phtha, seyn soll), ferner mit dem Phanes-Hephästos und Herakles-Chronos der Griechen verglichen, und sodann von einem Geiste Ophis unterschieden wird, welchen die Sophera als ihren Genius geschildert habe, um die Menschen zum Ungehorsam gegen das Gebot der Eifersucht und des Hochmuths zu verleiten. Von Saldabaoth in den Abgrund geschleudert, sey dieser Geist Ophis ein zweiter Satan, ein Satan im Kleinen, das Abbild des großen Teufels Ophiomorphos, geworden. Einige Ophiten haben sogar diese beiden Wesen miteinander verwechselt, wie andere Gnostiker manchmal die zwei Sophera, die zwei Horos, die zwei Christos, die zwei Menschen den ersten und den zweiten mit einander verwechselt haben. (Eine solche Verwechslung findet allerdings nach der Mather'schen Darstellung nicht selten statt). Dieser Gedoppeltheit ähnlicher Wesen, wird noch hinzugesetzt, sey etwas höchst merkwürdiges. Die Gnostiker schienen bei dieser Vorstellung die Ur Ideen Platos im Auge gehabt zu haben, oder sie haben dieselben vielmehr aus

glaube, auf eine befriedigende Weise nur durch die Voraussetzung lösen, daß sich die Ophiten in verschiedene Parteien getheilt haben. Als solche sind allgemein anerkannt die Serhianer und Kainiten. Aber schon die alten Schriftsteller haben sich durch diese Namen verleiten lassen, das Unterscheidende derselben erst mit dem Punkte beginnen zu lassen, welchen ihre Namen bezeichnen. Nehmen wir nun an, was ganz in der Natur der Sache liegt, daß ihr Gegensatz noch weiter zurückging, und sich auch auf die frühere Urgeschichte erstreckte, so mußte er sich ganz besonders auch auf die Schlange des Sündenfalls beziehen. Ging man nach der Ansicht, die die Kainiten vom Welterschöpfer hatten, von dem Grundsätze aus, daß im U. T. Gutes und Böses gerade umgekehrt zu nehmen sey, daß diejenigen, die das Wohlgefallen des Welterschöpfers haben, als Schlechte, die von ihm Gehäßten und Verfolgten als Gute anzusehen seyen, so konnte auch die Schlange des vom Welterschöpfer über sie ausgesprochenen Fluches nicht für würdig gehalten werden. Zu dieser Ansicht paßte dann ganz die Behauptung, die Schlange sey Christus oder die Sophia selbst, und sie habe bei der Verleitung der Men-

---

derselben Quelle mit Plato geschöpft, nemlich aus der Lehre von den Fernern. — Wie ist es möglich, auf diesem Wege eine klare Vorstellung von dem innern Zusammenhang eines Systems zu gewinnen? Unterscheidet man nicht die verschiedenen Ansichten verschiedener Parteien, so ist man durchaus nicht berechtigt, von dem Ophiomorphos noch einen Geist Ophis zu unterscheiden, da Irenäus und Epiphanius ausdrücklich sagen, daß eben dieser Ophiomorphos die Eva zum Ungehorsam verführt habe. Auch die Bemerkung S. 206. daß kein einziges anderes System den Genius des Bösen zu so genauer Berührung mit dem Demiurg bringe, als die Lehre der Ophiten kann nach dem Obigen nicht für richtig gehalten werden.

ſchen zum Ungehorsam gegen das Gebot des Weltſchöpfers nur das Beste der Menschen beabsichtigt, um sie zur wahren Erkenntniß zu führen<sup>31)</sup>. Hatte man aber, wie dieß bei den Sethianern vorausgesetzt werden muß, vom Weltſchöpfer eine bessere Meinung, hielt man ihn mehr nur für ein beschränktes, als für ein böses Wesen, so konnte man auch darin von der gewöhnlichen Ansicht nicht abgehen, daß die Schlange eine Verführerin zum Bösen sey, und daß deswegen auch diesen Dämon der Fluch des Weltſchöpfers nicht mit Unrecht traf, ja mit um so größerem Rechte, da er zugleich als Sohn gegen den Vater sich verſündigte. Wir haben demnach in dieser Beziehung alles, was uns als Lehre der Ophiten gegeben wird, nur als Lehre der Sethianer zu nehmen, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß der Name Ophiten selbst ursprünglich nur derjenigen Partei angehörte, deren Ansicht von der Schlange mit der gewöhnlichen am meisten contrastirt, also die Schlange, wie dieß bei den Kaititen der Fall war, nicht für einen bösen Dämon, sondern für einen Lichtgenius hielt<sup>32)</sup>. Daß aber demungeachtet auch bei dieser Voraussetzung die Sethianer der Verführung durch die

31) In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, die schlangenförmige Gestalt der Eingeweide des Menschen stelle die lebenserzeugende Kraft der Sophia dar. *Τὴν πολυέλικτον τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θίσιν τοῦ ὄφιος περικεῖσθαι τὸ σῶμα, δεικνύσαν τὴν ζωόγονον σοφίαν τοῦ ὄφιος.* Theodoret Haer. fab. I. 14. Tr. a. a. D. 15.

32) Deswegen sind es in der obigen Stelle des Irenäus nur *quidam*, welche *ipsam Sophiam serpentem factam dicunt*. Auf die doppelte Ansicht von der Schlange beziehen sich vielleicht auch die Namen, die ihr die Ophiten gaben. Sie hatte nach Tr. c. 9. zwei Namen, Michael und Samael. Das letztere ist auch bei den Rabbinen ein bekannter Name des Teufels.

Schlange die Folge zuschrieben, daß die Menschen zum wahren Bewußtseyn ihres Verhältnisses zum Urvater gelangten, kann nicht als Einwendung gegen die vorgelegene Ansicht gelten, da es vielmehr ganz mit der Grundidee des ophitischen Systems zusammenstimmt, daß die untergeordneten mehr oder minder bösen Mächte gegen ihren Willen den Zwecken des Lichtreichs dienen müssen. Der schlangenförmige Dämon (*serpentiformis et contortus Nus*) wollte zunächst nur, wie es seine Natur (seine *tortuositas* Jr. I. 30, 5.) mit sich brachte, und nach der Weise dieser in stetem Hader unter sich begriffenen Geister, zum Ungehorsam gegen Saldabaoths Gebot verleiten, in der Hand der Sophia aber wurde es ein Mittel zur Realisirung höherer Absichten.

Adam und Eva hatten anfangs leichte und helle, gleichsam geistige, Körper, mit welchen sie auch geschaffen wurden. Als sie aber hieher herabkamen, ging eine Veränderung mit ihnen vor, ihre Körper wurden dunkler, dichter und träger, ihre Seele schlaff und unkräftig, da sie vom Welt schöpfer nur einen Hauch des Weltgeistes erhalten hatte. So fährt die Darstellung der ophitischen Lehre bei Trendelenburg fort (I. 34, 9.), indem wir zwar wohl sehen, wie die Idee eines Falls aus der höhern Welt in die untere auch hier ihre Stelle findet, aber über den Zusammenhang das befriedigende Licht vermissen. Es scheint nicht genug motivirt, warum den Menschen das kaum in ihnen erwachte höhere Bewußtseyn alsbald wieder entschwindet, mit welchem Grunde die Sophia über die Befiegung des Welt schöpfers durch sein eigenes Geschöpf frohlocken konnte, wenn doch der Welt schöpfer es in seiner Hand hatte, die kaum erreichte Absicht wieder zu vereiteln. Wir müssen jedoch annehmen, daß dieß nun einmal als die natürliche Folge des Falls aus der höhern Welt in die untere gedacht wurde, daß die Absicht der



Sophia doch auch so wenigstens theilweise gelang, daß auch dem Welterschöpfer die seinige nicht völlig mißlingen darf, wenn die Entwicklungsgeschichte der Welt und der Menschheit an dem Faden dieses beständigen Antagonismus fortgeführt werden soll. In jedem Falle greift nun die Sophia-Prunikos sogleich wieder zum Besten der Menschen ein. Sie erbarmte sich ihrer in ihrem hilfsbedürftigen Zustand, gab ihnen den lieblichen Geruch des Lichtthaus zurück, durch welchen sie zum Bewußtseyn ihrer selbst kamen, ihre Nacktheit und die Materie des Körpers erkannten, zwar die Würde des Todes fühlen lernten, aber sich auch durch das Bewußtseyn gehoben sahen, daß diese Körper nur auf eine bestimmte Zeit die sie umgebende Hülle seyn werden. Die Sophia machte sie mit ihren Nahrungsmitteln bekannt, gesättigt davon begatteten sie sich und erzeugten den Sain, welchen der Schlangendämon mit den Seinigen sogleich sich zueignete. Er erfüllte ihn mit weltlicher Vergessenheit, stürzte ihn in Thorheit und Vermessenheit, so daß er seinen Bruder Abel tödtete, und Neid und Tod in die Welt brachte. Nach diesem wurde durch die vorsorgende Leitung der Sophia Seth erzeugt, und nach diesem Norea (Noah). Die auf sie folgende Menschenmenge stürzte die untere Hebdomas in alle Art von Bosheit, Apostasie, Idololatrie und Irreligiosität, während die Mutter auf unsichtbare Weise immer Widerstand leistete, und das ihr Eigene rettete, den Lichtthau, Saldabaoth, erzürnt über die Menschen, daß sie ihn als Vater und Gott weder anerkannten noch ehrten, ließ zum Verderben aller die Fluth einbrechen. Auch hier trat die Sophia dazwischen, um die zu retten, die mit Noah in der Arche waren, wegen des von ihr stammenden Lichtthaus, wodurch die Welt wieder mit Menschen bevölkert wurde. Von diesen wählte Saldabaoth sich den Abraham aus, und schloß einen Bund mit ihm, indem er ihm versprach ein-

Land zum Erbtheil zu geben, wenn seine Nachkommen ihm beständig dienen würden. In der Folge führte Moses die Nachkommen Abrahams aus Aegypten, und gab ihnen Gesetze. Von Saldbaoths sieben Engeln, die die heilige Hebdomas der sieben Planeten bilden, wählte sich jeder aus den Juden seinen Herold, der ihn verherrlichen und als Gott verkündigen sollte, damit auch die übrigen, die es hören, den von den Propheten verkündigten Göttern dieselbe Ehre erweisen. Sie vertheilten die Propheten so: dem Saldbaoth gehöret an Moses, Josua, Amos, Habakuk, dem Iao Samuel, Nathan, Jonas und Micha, dem Sabaoth Elias, Joel und Zacharias; dem Adonai Esaias, Ezechiel, Jeremias und Daniel, dem Eloel Tobias nicht Haggai, dem Hbrai Micha (?) und Nahum, dem Astaphai Esras und Sophonias. Von diesen verherrlichte jeder seinen Vater und Gott. Aber auch die Sophia sprach durch sie vieles über den ersten Menschen, den ewigen Aeon, und den obern Christus, sie erinnerte die Menschen an das ewige Licht und den ersten Menschen, und belehrte sie über die Herabkunft Christi. Die Fürsten erschrafen und erstaunten über das Neue, das von den Propheten verkündigt wurde, die Sophia aber leitete durch den Saldbaoth, ohne daß er es wußte, die Erscheinung zweier Menschen ein, des Johannes und Jesus.

Die Erscheinung des Erlösers wird im ophitischen System motivirt durch einen Zustand der Traurigkeit, in welchem die untere Sophia weder im Himmel noch auf der Erde Ruhe fand, und ihre Mutter um Hilfe anrief. Diese, die obere Sophia, erbarmte sich der freiligen Tochter, und verlangte vom ersten Menschen, daß ihr Christus zu Hilfe gesandt werde. Dieser stieg zu seiner Schwester und zu ihrem Lichtthau herab, und bewirkte, daß durch Johannes seine Ankunft verkündigt, und Jesus für ihn ins Daseyn gerufen und vorbereitet wurde. Als er durch die sieben

Himmel herabstieg, nahm er die Gestalt ihrer Vorsteherin an, und zog ihre gesammte Lichtkraft an sich. Vereint war er mit seiner Schwester Sophia, und beide waren entzückt über einander, wie Braut und Bräutigam. So wurde Jesus durch göttliche Kraft<sup>33)</sup> von einer Jungfrau geboren, als ein durch Weisheit, Reinheit, Gerechtigkeit, vor allen andern ausgezeichnete Mensch. Vereint mit der Sophia stieg Christus auf ihn herab, und so wurde nun Jesus Christus. Viele von seinen Schülern erkannten die Herabkunft Christi auf Jesus nicht. Als aber Christus auf Jesus herabgestiegen war<sup>34)</sup>, fing er an, Wunder zu thun, verkündigte den unbekanntem Vater, und bekannte sich offen als Menschensohn. Darüber erzürnt veranstaltete sein Vater Saldabaoth mit seinen Engeln seinen Tod. Als er zu demselben geführt wurde, verließ ihn Christus mit der Sophia, und beide erhoben sich zum ewigen Aeon. Jesus aber wurde gekreuzigt, doch sandte ihm Christus einen Geist von oben, der seinen Leib wiedererweckte, doch nur den psychischen und geistigen, denn das Weltliche ließ er in der Welt,

33) Und zwar durch Saldabaoth, welcher daher der Vater Jesu genannt wird. Ir. a. a. D. c. 13. 14. Die Daphiten ließen Jesus als Menschen von der Jungfrau Maria geboren werden. Ir. c. 11. 12.

34) Es ist nicht ganz klar, in welchem Moment die Daphiten die Vereinigung des himmlischen Christus mit dem Menschen Jesus setzten. Aus den Worten des Irenäus c. 14.: *Confirmare volunt descensionem et ascensionem ex eo, quod neque ante baptismum, neque post resurrectionem et mortuis aliquid magni fecisse Jesum dicunt discipuli, ignorantes adunitum esse Jesum Christo, et incorruptibilem Aeonem (Christus) hebdomadali* (wahrscheinlich die Sophia als Vorsteherin der Hebdomas) — scheint geschlossen werden zu müssen, daß sie diese Vereinigung schon vor der Taufe stattfinden ließen.

weshwegen ihn seine Jünger nicht erkannten, da sie uneinsgedenk, daß Fleisch und Blut nicht in das Reich Gottes kommen, der Meinung waren, er sey in seinem weltlichen oder irdischen Körper (*mundialis corpus*) auferstanden. Daher kommt es, daß sie ihn nach seiner Auferstehung ebensowenig etwas Großes verrichten lassen, als vor der Laufe. Jesus lebte nach seiner Auferstehung noch achtzehn Monate. Durch die Einwirkung der Sophia erhielt er eine klare Erkenntniß der Wahrheit, die er nur wenigen seiner Schüler, denen, die er so großer Mysterien fähig erachtete, mittheilte. Dann wurde er aufgenommen in Himmel, während Christus<sup>35)</sup> zur Rechten seines Vaters Jaldabaoth sitzt, damit er die Seelen derer, die sie, Jesus und Christus, erkannt haben, nach der Ablegung der weltlichen Hülle des Fleisches, zu sich aufnehmen und sich selbst bereichern, ohne daß es sein Vater weiß, oder auch nur ihn sieht.

---

35) In der Stelle bei Irenäus l. 3o, 14.: *receptus est in coelum (Jesus), Christo sedente ad dextram patris Jaldabaoth*, werden die Worte *Christo sedente* von Mosheim Unparth. Rezergesch. S. 190. und Neander. Genet. Entw. S. 267. für offenbar fehlerhaft gehalten, weil nur Jesus als Sohn Jaldabaoths, nicht aber Christus, zur Rechten Jaldabaoths sich gesetzt haben könne. Ich kann auch hier nicht bestimmen. Die Worte sagen nicht, was man sie sagen läßt, sondern vielmehr, daß Christus rechts von Jaldabaoth, dem Vater Jesu, seinen Sitz gehabt habe, d. h. im Pleroma, weil man das Pleroma und das außerhalb desselben Befindliche wie Rechtes und Linkes unterschied, weshwegen Christus selbst bei Iren. c. 2. *dexter et in superiora elevatus*, *arreptus statim cum matre in incorruptibilem aconem* genannt wird. Es soll in den angeführten Worten c. 14. von beiden, von Jesus und Christus, die Rede seyn, wie auch nachher beide genannt werden. Jesus ist nemlich das Organ, durch welches Christus wirkt.

In demselben Verhältniß, in welchem Jesus an heiligen Seelen reicher wird, muß sein Vater abnehmen und ärmer werden, indem ihm durch diese Seelen alles entzogen wird, was von dem Lichtsprinzip noch in ihm ist. Denn so muß es halt dahin kommen, daß er keine heiligen Seelen mehr hat, die er in die Welt herabsenden kann, sondern nur solche, die aus seiner Substanz sind, aus der bloßen Einhandlung bestehen, oder nur sündlicher Natur sind. Die Vollendung des ganzen Weltlaufes tritt aber dann ein, wenn alle Lichttheile (*lota humectatio spiritus luminis*) gesammelt, und in den Heu der Ubergänglichkeit aufgenommen sind. In dieser letztern Lehre nähert sich das ophitische System dem manichäischen, mit welchem es überhaupt manche Berührungspunkte hat. Wie nach den Manichäern Christus als Sonnengeniuss die zerstreuten Lichttheile an sich zieht, sammelt und in seine Einheit aufnimmt, so ist es in dem ophitischen System der durch Jesus von oben herab wirkende Christus, welcher dieselbe Stelle im Weltganzen einnimmt. Noch auffallender wird die Verwandtschaft, wenn wir auch noch die Secte hinzunehmen, die Epiph. Haer. XXVI. schildert, und mit dem allgemeinen Namen Gnostiker bezeichnet. Diese Secte hat die größte Aehnlichkeit mit der ophitischen, wie besonders aus demjenigen erhellt, was sie über die Schlange, die der Eva ihre Gnosis mitgetheilt haben soll (Epiph. a. a. D. c. 3.), und über die sieben Weltfürsten lehrten, die beinahe dieselben Namen, wie die ophitischen, und ebenfalls den Zaldabaoth an ihrer Spitze haben. Es ergibt sich hieraus von selbst die Ansicht, daß alle jene Secten, die Epiphanius namentlich unter verschiedenen Namen auführt, die Gnostiker, die Sethianer und Kainiten, die Archontiker, auch die Nikolaiten, zu einem und demselben Hauptstamm gehören, zum Theil nur dem Namen nach, in jedem Falle aber nur so verschieden sind, daß ihre Verschiedenheiten als bloße Modificationen einer

und derselben Grundansicht zu betrachten sind. Wie uns schon jener ophitische Jesus auf die Idee zurückweist, daß alle jene heiligen Seelen oder Lichtseelen, die er an sich zieht und sammelt, nur Theile eines und desselben Ganzen sind, so finden wir diese Ansicht bei den Gnostikern des Epiphanius noch bestimmter ausgesprochen. Sie hatten (nach Epiph. a. a. O. c. 2.) ein Evangelium, das sie das Evangelium der *relatōis*, auch das Evangelium der Eva nannten. In diesem waren ohne Zweifel der Sophia, oder der Weltseele, die Worte in den Mund gelegt: „Ich bin du, und du bist ich, wo du bist, bin auch ich, und in allem bin ich zerstreut. Woher du nur willst, kannst du mich einsammeln, und indem du mich einsammelst, sammelst du nur dich selbst ein.“ Dieselbe Weltseele sollte auch durch die ganze Natur verbreitet seyn. Deswegen glaubten dieselben Gnostiker, wie Epiphanius (c. 9.) sagt, wenn sie Fleisch (das sie aber gleichwohl, wie die Manichäer, nur für etwas dem Archon angehörendes hielten) oder Gartengewächse, oder Brod oder andere Nahrungsmittel genoßen, sich um die Geschöpfe verdient zu machen, indem sie aus allem diesem die Seele sammelten, und mit sich in das Himmlische versetzten. Deswegen aßen sie alle Arten von Fleisch, um, wie sie sagten, sich dadurch ihres eigenen Geschlechts zu erbarmen. Dieselbe Seele, behaupteten sie, sey in den Thieren, den zahmen und wilden, in den Fischen und den Schlangen, wie in den Menschen verbreitet, und ebenso auch in den Gartengewächsen, den Bäumen und Samen. In einem Evangelium, das dieselbe Secte dem Apostel Philippus zuschrieb, werden der Seele, die sich zum Lichtreich erheben, und durch die Mächte der Himmel, durch die sie hindurchgehen muß, nicht zurückgehalten werden will, die Worte beigelegt: „Ich habe mich selbst in meinem Wesen erkannt, und mich überall her zusammengesucht, dem Archon, oder Weltherrscher, habe ich keine Kinder gezeugt,

sondern seine Wurzel ausgerissen, und die zerstreuten Glieder gesammelt. Ich weiß, wer du bist, denn ich stamme von oben her.“ Alle diese Ideen und Lehren sind dem Manichäismus sehr nahe verwandt<sup>36)</sup>, wenn auch gleich das äußere

36) Auch den Doletismus theilt die Secte der Gnostiker mit den Manichäern. Epiph. Haer. XXVI. 10.: Χριστὸν τὸν κατὰ θεὸν καὶ δεῖξαντα τοῖς ἀνθρώποις ταύτην τὴν γνῶσιν, ὃν καὶ Ἰησοῦν φασί — μὴ εἶναι αὐτὸν ἀπὸ Μαρίας γεγεννημένον, ἀλλὰ διὰ Μαρίας δεδειγμένον· σάρκα δὲ αὐτὸν μὴ εἰληφέναι, ἀλλ' ἢ μόνον δόξαν εἶναι. Man vgl. über dieses Verhältniß auch meine Darstellung des manich. Rel. systems S. 132 — 138. Es läßt sich, bei Epiphanius besonders, wohl voraussetzen, daß manches für gnostisch ausgegeben ist, was eigentlich manichäisch ist. Auf der andern Seite aber ist auch sehr wahrscheinlich, daß der Manichäismus, wie er von Anfang an gerne an verwandte Formen sich angeschlossen, bei seiner Verbreitung in die westlichen Länder, durch Aneignung der gnostischen Ideen und Lehren, die er hier vorfand, sich selbst erst zu der bestimmtern Gestalt, in welcher wir ihn kennen, ausbildete. — Sehr alt ist unstreitig die Grundlage des ophitischen Systems, wie auch schon daraus geschlossen werden darf, daß dasselbe nicht ebenso wie die übrigen gnostischen Systeme auf einen einzelnen Urheber und Sectenstifter zurückgeführt wird. Denn jener Euphrates, welchen die Secte der Ophiten als ihren Stifter verehrt haben soll (nach Orig. c. Cels. VI, 28. Ὀφίαντος Εὐφράτην τινα εἰσηγητὴν τῶν ἀνοσιῶν ἀρχοῦντος λόγων), ist eine so obscure Person, daß er mit den bekannten gnostischen Sectenstiftern nicht zusammengestellt werden kann. Alles dasjenige, was die gemeinsame Lehre der Ophiten und der mit ihnen in Eine Classe gehörenden Secten ausmacht, haben wir ohne Zweifel als die erste bestimmtere Form der jüdischen und jüdisch-christlichen Gnosis anzusehen. Bemerkenswerth ist daher auch besonders, wie hier alles die Farbe des jüdischen Ursprungs an sich trägt. Der enge Zusammenhang der ophitischen Sophia mit der Sophia der Apokryphen

Verhältniß, in welchem sie zu ihm stehen, nicht näher be-  
stimmt werden kann. Hier soll uns das Angeführte nur

des A. T. fällt von selbst in die Augen (man vgl. S. 44.  
und 188). Ihre Engel und Dämonen haben beinahe durch-  
aus jüdische Namen. Man vgl. über ihre Engels-Namen  
S. 189. und Origen. c. Cels. VI, 32. ἀπὸ μὲν μαγίας τὸν  
Ἰαλδαβαῶθ, καὶ τὸν Ἀσταφαῖον, καὶ τὸν Ἰραῖον, ἀπὸ δὲ  
τῶν Ἰβραϊκῶν γραφῶν τὸν Ἰαῶια παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμε-  
τον καὶ τὸν Σαβαῶθ, καὶ τὸν Ἀδωναῖον, καὶ τὸν Ἐλμαῖον.  
τὰ δὲ ἀπὸ τῶν γραφῶν ληφθέντα ὀνόματα ἐπὶ ὄνομα ἴσθι  
τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐως θεοῦ. Die Namen ihrer Dämonen wa-  
ren nach Orig. a. d. D. e. 30.: Michael, (der Ibwensförmige)  
Suriel (der stiersförmige), Raphael (der schlangenförmige),  
Gabriel (der adlerförmige), Ephanthabaoth (mit dem Kopf  
eines Bären) Erataoth (mit einem Hundskopf), Ephanthabaoth  
oder Onoel (mit einem Eselkopf). Die Dphten selbst hat-  
ten den hebräischen Namen Naassener (von נחש Schlange)  
nach Theodoret Quaest. XLIX. in Libr. IV. Reg. zu der  
Stelle II. Reg. 18, 4.: ἐντεῦθεν οἶμαι καὶ τοὺς Ὀφίτας,  
αἴρεσις δὲ δυσσεβεισάτη, Ναασηνοὺς ὀνομάζεσθαι. Die Un-  
terscheidung Mosheim's (Unparth. Kezergeschichte S. 21.)  
zwischen christlichen und nichtchristlichen Dphten läßt sich al-  
lerdings, da von nichtchristlichen Dphten nirgends die Rede  
ist, durch die Stelle, die Mosheim zu dieser Unterscheidung  
veranlaßte, Orig. c. Cels. VI. 28. (nach welcher Ὀφίταιοι —  
τοσοῦτον ἀποδίδουσι τοῦ εἶναι Χριστιανοὶ, ὥστε — καὶ μὴ  
πρότερον προσεῖσθαι τινα ἐπὶ τὸ συνείδητον ἐαυτῶν, εἴην μὴ  
ἀρὰς θῆται κατὰ τοῦ Ἰησοῦ), nicht begründen. Origenes  
kann, wie Gieseler in der schon früher genannten Recension  
S. 846. sehr richtig bemerkt hat, nach dem ganzen Zusam-  
menhang nicht bloß von einem Theile der Dphten reden,  
und er stellt selbst (Comment. in Matth. T. HI. S. 852.)  
die Dphten auch wieder mit Marcion, Basilides und den  
Valentinianern zusammen als solche, qui profitentur, se ec-  
clesiasticos esse — mag sie nun Origenes c. Cels. VI. 28.



dazu dienen, auf einen Unterschied des valentinianischen und ophitischen Systems noch aufmerksam zu machen. Auch

nur den katholischen Christen entgegen zu setzen und nur sagen wollen, daß sie den Jesus der katholischen Kirche vermüßten, oder mag man annehmen, nur die späteren Ophiten zur Zeit des Origenes haben den Gegensatz zwischen dem psychischen Jesus und pneumatischen Christus so sehr geschärft, daß dem beschränkten Messias der Psychiker zu finden endlich zu einem Merkmal der Jüngerschaft des höhern Christus gemacht wurde (Gieseler a. a. O. Neander Gesch. der christl. Rel. und Kirche I. S. 756.), — die Sache selbst, ein vorchristliches Daseyn der Ophiten, möchte gleichwohl nach allem sehr wahrscheinlich seyn. Ohne Zweifel sind sie aus dem Boden des mit ägyptischen Ideen gemischten Judenthums entsprossen. Die Bedeutung, die sie der Schlange gaben, ist auch altägyptisch, und ebenso wird man durch die thierköpfige Gestalt ihrer Dämonen, und die dabei zu Grunde liegende Thiersymbolik, an die Symbolik des alten Aegyptens erinnert. Dabei hat ihre Abendmahl- oder Mysterien-Feier durch Aufstellung eines Tisches mit Broden, die sie brachen und unter sich austheilten (Epiph. Haer. XXXVII. 5.), auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem von Philo beschriebenen, mystischen Therapeuten-Mal. (De vita contempl. Opp. Ed. Mang. T. II. S. 477.). Würden wir die Gebetsformeln der Ophiten bei Origenes und ihr sogenanntes Diagramma besser verstehen, als dieß auch nach den neuesten Untersuchungen der Fall ist (insbesondere scheint mir die bisher noch gar nicht beachtete Ordnung, in welcher diese Planeten-Pforten und Kreise zu denken sind, noch gar nicht im Kleinen zu seyn), so würde sich wohl die Uebereinstimmung mit altägyptischen Religions-Ideen noch weiter nachweisen lassen. Neander Genet. Entw. S. 251. versteht die  $\lambda\eta\theta\eta$  ἀπερίσμεπτος in der ersten dieser Gebetsformeln bei Orig. c. Cels. VI, 31. von der dem Herabsinken der Seele vorausgehenden Vergessenheit des Höhern, die die Ophiten  $\lambda\eta\theta\eta$  κοσμικῆ genannt haben. Von einer *mundialis oblivio* ist

das valentinianische läßt alles Pneumatische aus der Mutter Achamoth hervorgehen, aber es hält zugleich die Idee der geistigen Individualität reiner fest, und identificirt das Pneumatische in den Menschen (den *πνευματικοί*, die als solche nicht den Verwandten in der Natur gleichgestellt, sondern von den *ψυχικοί* und *ύλικοί* streng geschieden werden) nicht ebenso mit dem in der Natur verbreiteten Lichtprincip, Deswegen kennt auch das valentinianische System keinen Jesus, der die Seelen wie Lichtstrahlen an sich zieht, sondern es ist nur von einem Erbseser die Rede, der mit den pneumatischen Naturen, wenn sie vollendet sind, in das Pleroma eingeht. Das valentinianische System hat offenbar einen geistigern und ideellern Character, als das realistische der Ophiten. Je mehr der gnostische Idealismus in den Realismus übergeht, je mehr das geistige Princip als eine durch die Natur verbreitete Weltseele, als ein materielles Lichtprincip, gedacht wird, dessen zerstreute Theile auf materielle Weise gesammelt und vereinigt werden müssen, desto leichter konnte es geschehen, daß zu jener sittenlosen Ausartung, die der Gnosticismus durch Secten, wie die Ophiten und die von Epiphanius genannten waren, nicht selten unter der großen Menge erfuhr, auch jene Abscheu erregende Gebräuche gehörten, von welchen Epiphanius unter den genannten Artikeln so vieles zu erzählen weiß.

Nach dieser Darstellung des Inhalts des ophitischen Systems kommt noch die Frage in Betracht, mit welchem Rechte wir dasselbe auf die angegebene Weise classificiren, und mit dem valentinianischen zusammenstellen, wobei

---

wenigstens bei Jr. I, 34, 9. obgleich ganz allgemein, die Rede (vgl. S. 188.). In jedem Fall aber hängt die ganze Vorstellung der Ophiten von den Planeten mit der alten Lehre von den Wanderungen der Seelen zusammen, und schon Rosheim hat daher mit Recht an die Ideen erinnert, die wir bei Macrobius hierüber finden.

*gnovisse dicunt, et solum prae ceteris cognoscentem veritatem perfecisse prodigionis mysterium, per quem et terrena et coelestia omnia dissoluta dicunt.* So bildeten demnach gerade diejenigen, die in der gewöhnlichen Ansicht für die verwerflichsten gelten, ein Kain und Judas, die Reihe derer, die der Wahrheit und dem höhern Princip als Organe dienten. So schroff aber darin der Gegensatz erscheint, in welchen das, was solche Gnostiker als die wahre und von Christus geoffenbarte Religion betrachteten, zum gewöhnlichen Judenthum zu stehen kam, so nahmen sie doch keineswegs einen absoluten Gegensatz zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen an. Auch die vorchristliche Periode enthielt nach dieser Ansicht schon die Elemente der Wahrheit und eine Offenbarung des Göttlichen, nur sollte alles, was sich darauf bezog, nicht da gesucht werden, wo man es gewöhnlich fand, in der eigentlichen Sphäre des Judenthums. Das Characteristische für diese Classe von Gnostikern bleibt daher immer dasjenige, was sie über die Wirksamkeit der Sophia schon in der vorchristlichen Periode lehrten. Sie war es, von welcher alles Wahre und Göttliche von Anfang an ausging, und in der Welt lebendig und wirksam erhalten wurde. Es ist dieselbe Sophia, welche nach den Kainiten den Kain, Esau, die Sodomiten, den Korah und seine Anhänger, nach den Sethiten aber den Seth, und die zu seinem Geschlecht gehörenden, zu ihren erwählten Organen machte, um den göttlichen Lichtfunken in dem Menschengeschlecht fortzupflanzen. Was den Kainiten Kain war, war den Sethiten Seth, der Stammvater des pneumatischen Geschlechts. In ihn legte, nachdem in dem Streite der Engel, die die Welt geschaffen, und den Kain und Abel hervorgebracht hatten, der schwache Abel gefallen war, die obere Macht, die Mutter oder Sophia, alles Pneumatische nieder, um durch ihn, den Reinen und Starken, und sein reines, von der

Welt ausgefondertes, Geschlecht die Macht jener Engel zu zerföhren<sup>38</sup>). Immer aber mußte es aufs neue gegen die feindlichen Mächte, die das göttliche Geschlecht mit dem ungdttlichen zu vermischen suchten, sichergestellt werden. Um das heilige und gerechte Geschlecht des Seth in der Welt rein zu erhalten, damit aus ihm das obere Geschlecht und der Lichtfunke der Gerechtigkeit sich entwicke (*εις συνστασιν του ανωθεν γενουσ τε και σπινθηρος της δικαιοσυνης*), beschloß die Sophia die ganze verdorbene Welt durch die Sündfluth zu vertilgen, aber gleichwohl wußten die Engel den Cham aus ihrem Geschlecht in die Arche hineinzubringen. Darum begann auch nach der Fluth wieder die alte Verwirrung, Lasterhaftigkeit und Irreligiosität, doch wurde durch die Vorsorge der Sophia ihr heiliges Geschlecht stets erhalten, bis endlich Jesus Christus aus demselben hervorging, oder vielmehr Seth selbst auf außerordentliche Weise in Christus in der Welt wieder erschien (Epiph. Haer. XXXIX. 1. f.). Es zieht sich dem

---

38) Dasselbe als Lehre der Secte der *Αρχοντικόν* bei Epiph. Haer. XL. 5.: der Teufel habe mit der Eva den Cain und Abel erzeugt. Die Ursache ihres Streits und die Ermordung Abels sey ihre Schwester gewesen, zu welcher beide in gleicher Liebe entbrannten. Als seinen eigenen ächten Sohn zeugte Adam mit der Eva den Seth, die *ανω δυναμις* (Sophia) aber sey mit den ihr dienenden Engeln des guten Gottes herabgekommen und habe den Seth entrückt, welchen sie auch den Fremden (*αλλογενής*) nennen. Nachdem er lange Zeit in der obern Welt, um nicht getödtet zu werden, verweilt hatte, sey er in diese Welt wieder herabgekommen, und habe den Welterschöpfer nicht verehrt, sondern nur jene unnennbare Macht und den obern guten Gott anerkannt. Von diesem Seth wollen sie Bücher haben, sowohl von ihm selbst als von seinen sieben Söhnen, denn so viele habe er gezeugt, welche sie *αλλογενεις* heißen.

nach, durch die nie aufhörende Thätigkeit der Sophia, eine fortgehende Reihe göttlicher Offenbarungen durch die ganze vorchristliche Periode hindurch, so daß im Christenthum nur zur Vollendung kommen konnte, was zuvor schon im Keime wenigstens vorhanden war, und sich entwickelt hatte. Es ist dieß vollkommen dieselbe Ansicht von dem Verhältniß des Christlichen und Vorchristlichen, die dem valentinianischen System zu Grunde liegt, und je milder dasselbe über den Demiurg urtheilte, desto mehr mußte es sich auf die Seite derjenigen Partei der Ophiten stellen, die auch in den Schriften des A. T. selbst Ueberlieferungen göttlicher Wahrheit anerkannten. Die Valentinianer schrieben dem Demiurg (nach Iren. I. 7, 3.) sogar einen gewissen geheimen Zug zu den pneumatischen von der Achamoth stammenden Seelen zu, er liebt sie vor allen andern, ohne daß er die Ursache weiß: er meint, sie haben von ihm diese ihre Natur. Daher bestimmt er sie zu Propheten, Priestern und Königen. Und vieles, behaupten sie, sey durch die Einwirkung jenes Lichtprinzips von den Propheten ausgesprochen worden, da sie Seelen von höherer Natur hatten, vieles habe auch die Mutter über die höheren Dinge verkündigt, sogar durch den Demiurg selbst, und die von ihm geschaffenen Seelen, weshalb sie bei den Weissagungen der Propheten einen Unterschied machten, je nachdem einiges von der Mutter, anderes vom Lichtsamen und wiederum anderes vom Demiurg gesagt war, wie auch Jesus bei dem, was er sagte, bald vom Erbsen, bald von der Mutter, bald vom Demiurg gelehrt worden sey. Noch bestimmter und deutlicher ersehen wir, wie die Valentinianer verschiedene Bestandtheile der alttestamentlichen Religionslehre zu unterscheiden pflegten, aus der wichtigen Urkunde, die uns Epiphanius (Haer. XXXIII. 3. f.) über die Lehre des Valentinianers Ptolemäus erhalten hat, einem Schreiben desselben an eine gewisse Flora, dessen

Hauptinhalt diese Frage zum Gegenstand hat. Ptolemäus geht von dem Hauptgegensatz der über das N. T. stattfindenden Ansichten aus. „Vom vollkommenen Gott und Vater könne das mosaische Gesetz nicht gegeben seyn, da es zu mangelhaft sey, und ihm so vieles zur Vollkommenheit fehle, sogar der Natur und dem Willen Gottes ganz widerstreitende Gebote enthalte. Aber ebenfowenig könne es der Ungerechtigkeit des Gott widerstrebenden Wesens zugeschrieben werden. Nicht das Werk eines verderblichen Gottes kann es seyn, sondern nur eines guten und das Böse hassenden. Die beiden entgegengesetzten Ansichten haben aber ihren Grund darin, daß die einen (die, die das N. T. dem Dämon des Bösen zuschreiben) den Gott der Gerechtigkeit nicht kennen, die andern (die, die es vom höchsten Gott ableiten) ebenso wenig den Vater des Alls kennen, welchen allein der Bekommene, der ihn allein kannte, offenbarte. Wer aber mit beiden bekannt ist, kann auch allein den wahren Begriff des Gesetzes haben. Man müsse daher wissen, daß das ganze in den fünf Büchern Moses enthaltene Gesetz nicht von Einem Gesetzgeber gegeben sey, sondern es seyen in ihm auch menschliche Gebote, so daß das Gesetz nach der Lehre des Erbsers in drei Theile zu theilen sey: 1. in die Gesetzgebung Gottes selbst, 2. in das, was Moses nicht als Organ Gottes, sondern nach seinen eigenen Gedanken verordnet habe, 3. in die von den Volksältesten gegebenen Verordnungen“. Ptolemäus rechtfertigt diese Unterscheidung aus dem Ausspruch Jesu Matth. 19, 6. f., aus welchem die Verschiedenheit des göttlichen Gesetzes vom mosaischen klar erhelle, nur sey nicht zu vergessen; daß Moses nicht aus freier Willkühr, sondern nothgedrungen, aus Rücksicht auf die Schwäche derer, welchen er seine Gesetze gab, von dem ursprünglichen Gesetz Gottes abwich; daß aber in das Gesetz auch Ueberlieferungen der Ältesten eingemischt worden seyen,

sage. der Erbsfer Matth. 15, 3. f. Marc. 7, 3. Den von Gott herrührenden Theil des Gesetzes theilte Ptolemaeus wieder in drei Theile. „Ein Theil der Gesetzgebung ist vollkommen rein, ohne alle Beimischung von etwas Bösem, er ist vorzugsweise das Gesetz, das der Erbsfer nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen kam. Denn das Gesetz, das er erfüllte, kann ihm nicht fremd gewesen seyn. Ein anderer Theil ist mit Schlechterem vermischt, und dieß ist die Ungerechtigkeit, die der Erbsfer aufhob, weil sie seiner Natur widerstreitet. Es gibt aber noch einen typischen und symbolischen Theil: diesen hat der Erbsfer aus dem Sinnlichen der Erscheinung in das Geistige und Unsichtbare erhoben. Der reine und unvermischte Theil der Gesetzgebung ist der Decalogus. Er betrifft das, was schlechthin zu unterlassen oder zu thun ist, doch fehlte auch diesem Theile der Gesetzgebung noch die Vollendung, weswegen er der Erfüllung durch den Erbsfer bedurfte. Der mit Ungerechtem vermischte Theil setzt die Rache an den Beleidigern, die Vergeltung des Bösen fest (III. Mos. 24, 20.). Wer aber zum zweitenmal Unrecht thut, thut nicht minder Unrecht, nur die Ordnung ist verschieden, die That aber dieselbe. Solche Gebote mdgen zwar sonst gerecht seyn, sie widerstreiten aber der Natur und Güte des Vaters des Alls, und können nur in Folge einer nothwendigen Herablassung zu der Schwäche der Menschen gegeben seyn, deswegen mußte der Sohn diesen Theil des Gesetzes aufheben, ob er gleich dabei zugleich bekannte, daß er von Gott herrühre. Der typische Theil des Gesetzes betrifft alles, was ein Bild des Geistigen und Höheren ist. Dahin gehören die Opfer, die Beschneidung, der Sabbath, die Fasten, das Pascha, und anderes, was auf gleiche Weise angeordnet ist. Alles dieß hat, da es nur Bild und Symbol seyn sollte, nach der Offenbarung der Wahrheit, seine Natur verändert, in Hinsicht des Außerlichen und Ab-

perlichen ist es aufgehoben, im geistigen Sinne aber dänket es fort, so daß der Name zwar bleibt, die Sache aber eine andere ist.“ „Da nun,“ fährt Ptolemäus nach dieser Erörterung fort,“ der Urheber des Gesetzes weder der vollkommene Gott noch der Teufel seyn kann, so muß es von einem andern gegeben seyn. Dieser andere ist der Weltbeschöpfer, welcher von jenen beiden verschieden, mit Recht in die Mitte zu setzen ist. Weder gut noch böse kann er nur eine mittlere Natur haben, es kommt ihm ganz besonders das Gerechte und die Handhabung der Gerechtigkeit zu. Er ist geringer als der vollkommene Gott, und kommt der Gerechtigkeit desselben nicht gleich, da er erzeugt und nicht ungezeugt ist (denn nur Einer ist der ungezeugte Vater, von welchem im höchsten Sinne alles ist und alles abhängt), aber er ist größer und vorzüglicher, als das Gott entgegengesetzte Wesen, und seiner Natur und Substanz nach von dem einen so verschieden, als von dem andern. Denn die Natur des Widersachers ist Zerstörung und Finsterniß, die Materie und das getheilte Seyn gehört ihm an, die Natur des ungezeugten Vaters des Alls aber ist Unvergänglichkeit und Licht, das Einfache und Ungetheilte. Die Natur dieser Wesen hat eine doppelte Macht hervorgebracht, der Weltbeschöpfer aber ist das Bild des Hühern.“ Ptolemäus spricht in diesem merkwürdigen Briefe nur von der in den mosaïschen Büchern enthaltenen Gesetzgebung, es ist jedoch mit Recht anzunehmen, daß er auf dieselbe Weise auch in den Schriften der Propheten verschiedene Bestandtheile unterschieden haben werde. Wir dürfen ihn daher mit Recht als den Hauptrepräsentanten derer betrachten, die zwar den Gott des N. T. von dem höchsten Gott streng unterschieden, aber doch beide zugleich so viel möglich in ein naheß Verhältniß setzen, demnach auch dem Demiurg die Eigenschaft, Göttliches zu offenbaren, nicht absprechen konnten. Dadurch unterscheiden sich die Valentinianer we-



deutung haben, und mit den bereits dargestellten so nahe verwandt sind, daß sich das Eigenthümliche, das sich bei ihnen hervorheben läßt, von selbst ergibt.

Am nächsten steht den Valentinianern und Ophiten der syrische Gnostiker Bardesanes, bei welchem wir die Szygrien der Aeonen, die in das Chaos herabstürzende Sophia = Achamoth, den zu ihrer Erhebung herabkommenden und mit ihr sich vereinigenden Erldser Christus, den Demiurg, und den ganzen an diese Wesen geknüpften Entwicklungsproceß, ohne eine wesentliche Modification wiederfinden.

Dagegen unterscheiden sich die beiden Gnostiker Saturnin und Basilides wenigstens dadurch von jenen andern, daß in ihren Systemen von keiner Sophia = Achamoth die Rede ist, womit zusammenhängt, daß sie die Entstehung der Welt nicht sowohl aus einem Abfall, als vielmehr dualistisch aus einer feindlichen Berührung entgegengesetzter Kräfte erklärten. Doch fragt sich erst, was sich nach den mangelhaften Nachrichten hierüber bestimmteres behaupten läßt.

Nach Epiphanius (Haer. XXIII.) sprach Saturnin von Engeln, Erzengeln, Kräften und Mächten, die der Eine unbekannte Vater hervorgebracht, und besonders von sieben Engeln, die die Welt geschaffen haben. Außerdem ist bei Epiphanius wenigstens (a. a. D. c. 2.) auch von einem Satan die Rede. In welchem Verhältniß aber dieser Satan zu den welterschaffenden Engeln steht, und wie er in die Welterschöpfung eingreift, ist der dunkelste Punct. Doch hat Saturnins Lehre mit der manichäischen so große Aehnlichkeit, daß an einer analogen dualistischen Grundlage kaum zu zweifeln ist. Schon in der Lehre von der Schöpfung des Menschen (wovon in den Berichten der alten Schriftsteller über Saturnins Lehre hauptsächlich die Rede ist), in Folge eines zu den tief unten stehenden Engeln herab-

gefallenen und plötzlich wieder verschwundenen Lichtstrahls, und einer deshalb in ihnen erwachten heftigen Begierde, die sie zu einer Nachbildung der himmlischen Erscheinung rißte, stimmt Saturnin mit den Manichäern überein (vgl. meine Darstellung des manich. Rel. syst. S. 150.); nur sind diese welterschaffenden Engel, unter welchen der Judengott die erste Stelle einnimmt, nicht die bösen Mächte des manichäischen Systems, sondern die Gegner des sie bekämpfenden Satan. Aber ganz im Geiste des manichäischen Dualismus sind dann die weiteren Lehren, daß von Anfang an ein doppeltes Menschengeschlecht in der Welt gewesen sey, ein gutes und ein böses, daß das Uebergewicht, das die Bösen durch die Hilfe der Dämonen über die guten erhielten, die Erscheinung des Erlösers nothwendig gemacht habe, diese Erscheinung aber rein doketisch gewesen sey (*τὰ πάντα ἐν τῷ δοκεῖν πεποιημένα, τοῦτοί τε γυγεννησθαι, καὶ περιπατεῖν, καὶ ὑπτάσθαι, καὶ πεπονθέναι*), daß Heirathen und Kinder zeugen nur ein Werk des Satan sey, daß man sich des Fleischgenusses (*ἐμψυχῶν*) enthalten müsse. Was Saturnin (a. a. D. c. 2.) von den Weissagungen der Propheten sagte, daß sie theils von den welterschaffenden Engeln, theils vom Satan herrühren, bezeichnet wohl überhaupt seine Ansicht von dem Verhältniß des guten und bösen Princip in der Welt. Ein feindliches böses Princip hat zwar in die geschaffene Welt eingegriffen, aber gleichwohl lebt in dem nach dem göttlichen Lichtbilde geschaffenen Menschen ein ebendeshalb von oben herab mitgetheiltes Lichtfunke, der gerettet werden muß<sup>40)</sup>.

40) Τὸν σπερδῆρα ψυχὴν τὴν ἀνθρώπων φάσκων· καὶ τοῦτου ἔτινα πάντως δεῖ τὸν σπερδῆρα σωθῆναι. Epiph. a. a. D. c. 1.

Noch schwieriger ist zu bestimmen, wie weit der dem Saturnin gleichzeitige, und mit ihm häufig (namentlich bei Irenäus und Epiphanius, die beide Schüler Menanders nennen) zusammengestellte Basilides Dualist war. Nach Irenäus (I, 24.) und Epiphanius (Haer. XXIV.) waren auch in dem Systeme des Basilides die Engel, die auf der untersten Stufe der als Bild und Gegenbild aus dem Urwesen emanirten Himmel stunden, die Welt schöpfer. Die Gewaltthätigkeit, mit welcher der Judengott die Herrschaft an sich zu reißen, und die übrigen Engel, unter welche die Welt getheilt war, sich zu unterwerfen suchte, erregte Kriege, und zuletzt eine solche Verwirrung in der Welt, daß der höchste Vater seinen erstgeborenen Ruß zur Wiederherstellung der Ordnung herabsenden mußte. Er erschien aber nur in einer Scheinform, und als die Juden ihn zu kreuzigen glaubten, trug er zwar in der von ihm angenommenen Gestalt des Simon von Cyrene das Kreuz hinaus, ließ dann aber dem wahren Simon von Cyrene seine Gestalt, so daß dieser von den Juden gekreuzigt wurde, während er selbst dabei stand, über die Juden lachte, und sich dann zu dem erhob, der ihn gesandt hatte. In allem diesem ist nichts eigentlich dualistisches. Da man aber mit Wahrscheinlichkeit annimmt, daß Irenäus und Epiphanius nur die Lehren der spätern Basilidianer beschreiben, so bleiben uns als ächte Quelle der Lehre des Basilides nur die zufälligen fragmentarischen Notizen, die sich bei Clemens von Alexandrien und in einer Stelle der *Acta disput. Archelai* finden. In diesen *Acta* (c. 55.) wird Basilides (ohne Zweifel derselbe mit dem bekannten Gnostiker dieses Namens, vgl. das manich. Rel. syst. S. 84.) geradezu zu den Dualisten und Vorläufern Mani's gerechnet, und seine Lehre mit dem persischen Dualismus in eine Verbindung gesetzt, die an der Verwandtschaft mit diesem nicht zweifeln läßt. Es wird eine Stelle aus den

dreizehnten Buch der Tractatus des Basilides angeführt, in welcher Basilides sich auf die Lehre der Perser beruft: *Quidam (barbari) dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsu dicentes esse ingenita, id est, in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur.* Beide Principien waren anfangs für sich. *Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei sumta concupiscentia, insectabantur ea commisceri.* Verbinden wir nun mit dieser Stelle zunächst, was Clemens von Alexandrien (Strom. II, 20.) von einem *τάραχός τις* und einer *σύγχυσις ἀρχική* sagt, die nach der Lehre des Basilides stattgefunden habe, so stimmt offenbar diese *σύγχυσις* mit jenem *commisceri*, wovon die *Acta* reden, sehr gut zusammen, und wenn auch der Ausdruck *σύγχυσις ἀρχική* zweideutig ist, sofern er sowohl eine Vermischung der Principien, der *ἀρχαι*, als eine Vermischung im Anfang bedeuten kann, so macht dieß doch keinen Unterschied aus, da eine Vermischung immer zwei verschiedene Principien voraussetzt. Selbst die Bemerkung Wieseners (Theol. Stud. und Krit. 1830. S. 396.), daß nach dem Zusammenhang, in welchem Clemens von jener *σύγχυσις ἀρχική* spricht, die Ausdrücke sich zunächst auf den ersten Sündenfall der menschlichen Seelen zu beziehen scheinen, welchen Basilides annehmen mußte, da er nach seiner strengen Theorie von der Gerechtigkeit Gottes nicht zugeben konnte, daß die menschlichen Seelen ohne vorangegangene Schuld in diese Bande der Materie geschlagen seyen, ohne eine freiwillige Hinneigung zur Materie und Vermischung mit derselben, wodurch sich der vernünftigen Seele (*τῆ λογικῆ ψυχῆ*) die Lüste und Begierden als *προσαρτήματα* anfügten, welche die Menschen mit den Thieren gemein haben, und durch welche dieselben unter dem Einflusse der

Materie stehen, — selbst diese Bemerkung läßt den Begriff jener *σύχνοσις ἀρχική*, nicht beschränken, da nach dem allgemeinen Character der gnostischen Systeme eine *σύχνοσις* in Ansehung der Seelen immer eine *σύχνοσις* der Principien überhaupt voraussetzt. Es fragt sich daher nur, ob bei dem einen dieser beiden Principien nur an eine ursprünglich todte Materie, oder neben derselben zugleich an ein, gleich dem Satan Saturnins und Manis, dem persischen Ahriman entsprechendes Wesen zu denken ist<sup>41)</sup>? Da es hierüber an Zeugnissen fehlt, so kann man sich nur auf die Wahrscheinlichkeit der Analogie berufen. In dieser Beziehung kann ich mir nun auch jene *σύχνοσις ἀρχική* nicht ohne eine ahrimanische Thätigkeit denken, da mir überhaupt die wenigen sichern Notizen über die Lehre des Basilides so viele Anklänge an das zoroastriische System zu enthalten scheinen, daß ein näheres Verhältniß beider vor-

---

41) Gieseler H. N. L. S. S. 835. faßt die Lehre des Basilides von der Welterschöpfung so: „Die todte Hyle empfing nur Lebensfunken von der letzten sie berührenden Geisterstufe. So wie alle diese Stufen, je mehr sie sich von dem Urwesen entfernten, nicht nur an Vollkommenheit abnahmen, sondern auch örtlich sich der Hyle näherten, und wie dabei jede sich wieder so zu offenbaren suchte, wie sie selbst die Offenbarung der nächst vorhergehenden war: so mußte die letzte unvollkommenste Geisterstufe, der Hyle am nächsten, sich in diese ausströmen, und sich in dieser offenbaren. Dadurch wurde die Materie sowohl die Grenze der Emanation, welche sonst ins Unendliche hin fortgesetzt, immer unvollkommenere Geisterstufen hervorgebracht haben würde, als auch das Mittel, die von dem Urquell mit jeder Stufe sich mehr entfernden Lichtemanationen zu demselben unter der Leitung des *νοῦς* zurückzubringen.“ Diese Auffassung stützt sich in jedem Falle nur auf den Bericht des Irenäus und Epliphanius.

anzusetzen ist. Schon die Ogdoas, die Basilides an die Spitze seines Systems stellte, ist ganz anderer Art, als die Neonenreihe in den Systemen der Valentinianer, der Ophiten, des Bardesanes und anderer. Von Ezyngien, ehelich verbundenen Neonenpaaren, and allem, was damit zusammenhängt, ist hier nirgends die Rede, was ganz im Geiste der zoroastrischen Lehre ist, die solche Verfassungen nicht kennt. Die Neonen, die die Ogdoas bilden, sind abstract gedachte Potenzen, die zum Theil selbst dem Namen nach an die Umschaspands der alten Perser erinnern. Nach Frenaus und Epiphanius ließ Basilides aus dem höchsten ungezeugten Wesen den Nus, den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus dieser die Sophia und Dynamis, aus diesen beiden die αρχάς, ἐξουσίας und ἀγγέλους hervorgehen. Setzen wir an die Stelle der drei letztern, die nicht recht zu passen scheinen, mit Neander nach Clemens von Alexandrien (Strom. IV, 28.), wo von Basilides gesagt wird, daß er δικαιοσύνην καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς, τὴν εἰρήνην, ὑπολαμβάνει ἐν ὕδαδι μένειν ἐνδιατεταγμένας, die Gerechtigkeit und den Frieden, und vergleichen wir nun mit diesen Namen und Begriffen die Prädicate, die Plutarch (De Is. et Osir. c. 47.) den persischen Umschaspands gibt: ἡ θεοῦ ἐποίησε (Ἄρομαζης) τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἔργων δημιουργόν, so erscheint, ungeachtet leicht begreiflicher Differenzen, eine Uebereinstimmung, die auffallend genug ist<sup>42</sup>). Auch die eigene Vorstellung von den sogen-

42) Der εὐνοια entspricht der Νοῦς, der ἀλήθεια der Λόγος, als Princip der ἀλήθεια, die σοφία ist ohnedieß hier wie dort dieselbe, und die εὐνομία veretnigt in sich die δικαιοσύνη und εἰρήνη. Die 365 Himmel, in welchen die Götter

Materie stehen, — selbst diese Bemerkung läßt den Begriff jener *σύχνοσις ἀρχική* nicht beschränken, da nach dem allgemeinen Character der gnostischen Systeme eine *σύχνοσις* in Ansehung der Seelen immer eine *σύχνοσις* der Principien überhaupt voraussetzt. Es fragt sich daher nur, ob bei dem einen dieser beiden Principien nur an eine ursprünglich todte Materie, oder neben derselben zugleich an ein, gleich dem Satan Saturnins und Manis, dem persischen Ahriman entsprechendes Wesen zu denken ist<sup>41)</sup>? Da es hierüber an Zeugnissen fehlt, so kann man sich nur auf die Wahrscheinlichkeit der Analogie berufen. In dieser Beziehung kann ich mir nun auch jene *σύχνοσις ἀρχική* nicht ohne eine ahrimanische Thätigkeit denken, da mir überhaupt die wenigen sichern Notizen über die Lehre des Basilides so viele Anklänge an das zoroastrische System zu enthalten scheinen, daß ein näheres Verhältniß beider vor-

---

41) Gieseler H. N. L. S. S. 835. faßt die Lehre des Basilides von der Welt schöpfung so: „Die todte Hyle empfing nur Lebensfunken von der letzten sie berührenden Geisterstufe. So wie alle diese Stufen, je mehr sie sich von dem Urwesen entfernten, nicht nur an Vollkommenheit abnahmen, sondern auch örtlich sich der Hyle näherten, und wie dabei jede sich wieder so zu offenbaren suchte, wie sie selbst die Offenbarung der nächst vorhergehenden war: so mußte die letzte unvollkommenste Geisterstufe, der Hyle am nächsten, sich in diese ausströmen, und sich in dieser offenbaren. Dadurch wurde die Materie sowohl die Grenze der Emanation, welche sonst ins Unendliche hin fortgesetzt, immer unvollkommenere Geisterstufen hervorgebracht haben würde, als auch das Mittel, die von dem Urquell mit jeder Stufe sich mehr entfernenden Lichtemanationen zu demselben unter der Leitung des *νοῦς* zurückzubringen.“ Diese Auffassung stützt sich in jedem Falle nur auf den Bericht des Irenäus und Epi-  
phanus.

anzufetzen ist. Schon die Ogdoas, die Basilides an die Spitze seines Systems stellte, ist ganz anderer Art, als die Neonenreihe in den Systemen der Valentinianer, der Ophiten, des Bardesanes und anderer. Von Ezygien, ehelich verbundenen Neonenpaaren, und allem, was damit zusammenhängt, ist hier nirgends die Rede, was ganz im Geiste der zoroastrischen Lehre ist, die solche Verfinnlungen nicht kennt. Die Neonen, die die Ogdoas bilden, sind abstract gedachte Potenzen, die zum Theil selbst dem Namen nach an die Amshaspands der alten Perser erinnern. Nach Frenäus und Epiphanius ließ Basilides aus dem höchsten ungezeugten Wesen den Nus, den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus dieser die Sophia und Dynamis, aus diesen beiden die ἀρχάς, ἐξουσίας und ἀγγέλους hervorgehen. Sezen wir an die Stelle der drei leztern, die nicht recht zu passen scheinen, mit Neander nach Elemeus von Alexandrien (Strom. IV, 28.), wo von Basilides gesagt wird, daß er *δικαιοσύνην καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς, τὴν εἰρήνην, ὑπολαμβάνει ἐν ὕδασι μίξειν ἐνδιατεταγμένας*, die Gerechtigkeit und den Frieden, und vergleichen wir nun mit diesen Namen und Begriffen die Prädicate, die Plutaré (De Is. et Osir. c. 47.) den persischen Amshaspands gibt: *ἐξ θεοῦ ἐποίησε (Ρρομαζῆς) τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἔργων δημιουργόν*, so erscheint, ungeachtet leicht begreiflicher Differenzen, eine Uebereinstimmung, die auffallend genug ist<sup>42</sup>). Auch die eigene Vorstellung von den sogen-

42) Der εὐνοία entspricht der Νοῦς, der ἀλήθεια der Λόγος, als Princip der ἀλήθεια, die σοφία ist ohnedieß hier wie dort dieselbe, und die εὐνομία vereinigt in sich die δικαιοσύνη und εἰρήνη. Die 365 Himmel, in welchen die Geister



nannten *προσαρτήματα*, den der Seele sich anhängenden Geistern, scheint mir ein zoroastrisches Gepräge an sich zu tragen. Clemens von Alexandrien beschreibt diese *προσαρτήματα* des Basilides in derselben Stelle, in welcher er von der *σύγκρισις ἀρχική* spricht, von welcher sie herrühren sollten, so: „Es gebe nach Basilides gewisse Geister, (*πνεύματα τινα κατ' οὐσίαν*) die sich der vernünftigen Seele anhängen, mit welcher sich dann wieder andere falsche fremdartige Geistergestalten verbinden (*ἄλλας τε αὐτόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσεπιφύεσθαι ταύταις*) Gestalten von Wölfen, Affen, Ebrwen, Widlen, deren Eigenschaften als Bilder die Seele umgaukeln, und die Begierden der Seele der Natur dieser Thiere entsprechend machen, denn wovon man die Eigenschaft habe, das ahme man auch durch die That nach. Und nicht bloß die Triebe und Gestalten der unvernünftigen Thiere nehmen sie auf diese Weise an, sondern auch die Bewegungen und die Schönheit der Pflanzen bilden sie nach, weil sie auch die Eigenschaften von Pflanzen an sich tragen.“ Wie nahe liegt hier, an die ahrimanischen Demos der Zendschriften zu denken, die überall in die gute Schöpfung eindringen und sich ihr anhängen, sich in verschiedene Gestalten, besonders die Gestalten der verderblichsten Thiere, hüllen, um den Menschen zu schaden und sie zum Bösen zu verführen. Alles, was in Gedanken und Begierden Böses im Menschen entsteht, ist ja auch nach den Zendschriften eine ahrimanische Wirkung, ein gleichsam dem Menschen sich anhängender böser Dämon<sup>43</sup>). In der Hauptsache sind diese *προσαρ-*

---

welt zur geschaffenen Welt herabsteigt, haben ebenso die Jahreselbeilt zum Lypus, wie in den Zendschriften die ganze Periode des Kampfs zwischen Ormuzd und Ahriman als ein großes Weltjahr gedacht ist.

43) Da in diesen *προσαρτήματα* die bösen Gedanken und Be-

τηματα der vernünftigen Seele, aus welchen Basilides  
alles sittlich Böse erklärte, ganz dasselbe, was im mani-

---

gerden als fremdartige Geister vom Menschen selbst unter-  
schieden werden, so kann hier die von Clemens von Alex.  
Strom. II, 20. aus einem Briefe Valentins angeführte pa-  
rallele Stelle verglichen werden: „Nur einer ist gut, wel-  
cher frei durch den Sohn sich offenbart. Durch ihn allein  
kann das Herz rein werden, wenn alle böse Geister aus  
dem Herzen vertrieben werden. Denn viele Geister wohnen  
in ihm, und lassen es nicht rein seyn. Jeder von ihnen  
vollbringt seine eigenen Werke, und vielfach verhöhen sie  
es durch unziemliche Begierden. Wie scheint es dem Her-  
zen zu gehen wie einer Herberge. Denn auch eine solche  
wird zertreten und zerstoßen und mit Unrath angefüllt, durch  
ausgelassene Menschen, die darin weilen, und auf den Ort  
keine Rücksicht nehmen, da sie ihn als einen fremden betrach-  
ten. Ebenso geht es dem Herzen, solange niemand für das-  
selbe sorgt, ist es unrein, vieler Dämonen Wohnitz, wenn  
aber der allein gute Vater es heim sucht, wird es geheiligt  
und glänzt voll Licht, und wer ein solches Herz hat, wird  
heilig gepriesen, weil er Gott schauen wird.“ Ebenso wird  
in buddhalistischen Schriften der Körper mit einem leeren  
Hause verglichen, dessen leere Gemächer von freuden Die-  
ben oder Räubern bewohnt werden, die daselbst ungehinderte  
Herrschaft ausüben, und von welchen ein jeder sich eine be-  
sondere Richtung in seiner Betriebsamkeit gewählt hat. Diese  
eingesteten Diebe sind die Sinne, deren die Buddhalisten  
sechs zählen, nämlich außer den sonst angenommenen fünf,  
noch den Sinn des Willens oder des Verlangens, der ge-  
wissermaßen das Oberhaupt und der Anführer dieser Räuber-  
bande ist, weil er Beziehungen sucht, die nur in der Ma-  
terie zu finden sind. Auf dieser Ansicht beruht die ganze  
buddhalistische Lehre von der Bekehrung und Erlösung der  
Wesen von der Herrschaft der Sinne, welche alles Uebel  
sündlicher Handlungen und ihre Folgen für Gegenwart und  
Zukunft über die Welt bringen. Schmidt Mem. de Pacad.

phärischen System die doppelte Seele ist, die gute und böse, nur wird ein System, das nicht gerade so entschieden dualistisch ist, wie das manichäische, die böse Seele eher als die zu der ursprünglich guten hinzugekommene betrachten. So finden wir es auch wirklich. Isidorus, der Sohn des Basilides, schrieb in Beziehung auf dieselbe Lehre eine eigene Schrift *περὶ προσφροῦς ψυχῆς* (über die angewachsene, böse Seele) in welcher er zur Vertheidigung derselben sagte: „Wenn du jemand die Ueberzeugung mittheilst, daß die Seele nicht einfach ist, sondern durch die Gewalt der *προσάρτηματα* Begierden nach dem Schlechten in ihr entstehen, so können allerdings schlechte Menschen keine geringe Ursache zu haben glauben, zu sagen: ich bin gezwungen, fortgerissen worden, ich habe dieß gegen meinen Willen gethan, da doch ein solcher mit der Begierde des Bösen vorangegangen ist, und gegen die Gewalt der *προσάρτηματα* nicht angekämpft hat. Man muß aber durch das vernünftige Princip die Oberhand gewinnen, und als Sieger über die schlechte Schöpfung in uns erscheinen (*τῆς ἐλλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως φανῆναι κρατούντας*, daß Böse ist also eine eigene Schöpfung in uns, es hat ebenso seinen Schöpfer, wie das Gute).“ Clemens von Alexandrien setzt noch hinzu: „denn auch Isidor nahm zwei Seelen in uns an, wie die Pythagoreer“ (Strom. II, 25.). Alles dieß stimmt ganz gut zu der Voraussetzung eines zoroastrisch-gestalteten Dualismus, weniger klar aber ist, welche Stellung in einem solchen System Basilides dem Archon gegeben habe. Von dem Archon des Basilides spricht Clemens (Strom. II, 8.) in einer Stelle, die auch durch ihren übrigen Inhalt zu den merkwürdigern gehört: „Zur Erklärung dero göttlich gesagten Worte: *ἀρχὴ σοφίας γόφος*

θεοῦ, sagen die Anhänger des Basilides, der Archon selbst sey, als er den Ausspruch des zur Vollendung des Heilthätigen Geistes (τοῦ διακοσμουμένου πνεύματος) vernahm, über das, was er hörte und sah, erschrocken, da gegen seine Erwartung das Evangelium verkündigt wurde, und diese seine Bestürzung werde Furcht genannt, und sey der Anfang der die Geschlechter scheidenden, der aussondernden, vollendenden, und wiederherstellenden Weisheit geworden. Denn der höchste Herrscher sondert jetzt nicht bloß die Welt, sondern auch die Auserwählten aus, und läßt sie frei.“ Daß der Archon sogar mit Freude von nun an der höhern Weltordnung gebient habe, wird allerdings, wie Gieseler gegen Neander richtig bemerkt hat (H. N. L. Z. S. 836.), in dieser Stelle nicht gesagt. Es wäre in jedem Falle nur Bestürzung und Furcht vor der sich offenbarenden höhern Geistesstufe gewesen, was ihn zu dem Entschlusse brachte, dieser höhern Weltordnung zu dienen. Er hätte aber auch dadurch eine für das Höhere empfängliche, der höhern Weltordnung verwandte Natur beurkundet, und dürfte so wenig, als die welterschaffenden Engel Saturnins, mit dem bösen Princip identisch genommen werden. Nur scheint mir die Stelle, genauer betrachtet, sogar dieß zweifelhaft zu lassen, ob jene Furcht des Archon gerade für ihn selbst der Anfang der Weisheit, oder das Motiv des weisen Entschlusses wurde, der höhern Weltordnung zu dienen. Sie kann auch nur dieß sagen, jene Periode der Scheidung und Wiederherstellung habe nur mit der Furcht und Bestürzung des Archon beginnen können, da er in demselben Verhältniß, in welchem die höhere Weltordnung eintrat, sein bisheriges Reich um so mehr in Gefahr sehen mußte: mit dem Anfang des höhern Reichs war eigentlich das Ende des seinigen gekommen<sup>41)</sup>. Diese

41) Daß die Verkündigung ein Evangelium für den Archon war,

Erklärung muß aber um so mehr als die richtigere erscheinen, da sich aus andern Andeutungen bei Clemens von Alexandrien in der That die Ansicht zu ergeben scheint, Basilides habe den Archon für ein der christlichen Weltordnung feindlich widerstrebendes Wesen gehalten, für den Fürsten des κόσμος, der nun den Gegensatz zur ἐκλογή bildet. Aus der Stelle (Strom. IV, 12.), in welcher Clemens von Basilides sagt: πῶς οὐκ ἄθεος θαυζῶν τὸν διάβολον; möchte ich zwar auch nicht mit Neander (Gesch. der christl. Rel. und Kirche I. S. 683.) auf die Vorstellung eines selbstthätig bösen Wesens schließen (obgleich der Ausdruck immer bemerkenswerth ist), da Clemens, wie Gieseler (Theol. Stud. und Krit. 1830. S. 597.) mit Recht gegen Neander bemerkt hat, auch schon deswegen den Basilides der Vergötterung des διάβολος beschuldigen kann, weil Basilides die Verfolgungen der Christen, die Clemens als Versuchungen des Teufels betrachtete, von der göttlichen Vorsehung ableitete, also teuflische Veranstaltungen für göttliche hielt. Verbinden wir aber mit jenen Worten die in derselben Stelle bei Clemens (c. 12. fin.) nachfolgenden: ἡ πρόνοια — ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, ἄρχεται, was sich ebenfalls auf die Ansicht des Basilides von den Verfolgungen der Christen bezieht, so erhellt hieraus of-

---

wie Neander (Kirchengesch. I. S. 694.) die Stelle erklärt, liegt nicht in den Worten: τὸν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούματι καὶ θαύματι παρ' ἑλπίδας εἰρηγγελισμένον. Da das Letztere nur heißt, der Archon sey durch die für ihn ganz unerwartete Verkündigung des Evangeliums auf eine eigenthümliche Weise afficirt worden, so ist dadurch nicht begründet, daß der Archon, wie Neander (a. a. D. S. 693.) behauptet, sich freiwillig, mit Bestürzung anbetend, der höhern Macht unterwarf, und von jetzt an mit Freiheit und Bewußtseyn als Organ derselben wirkte.

senbar, daß Basilides diese Verfolgungen dem Archon zuschrieb. Wenn er nun auch dabei nach der Ansicht, die überhaupt Basilides von den Leiden und Verfolgungen als verdienten Strafen hatte, nur als ein den Zwecken der göttlichen Vorsehung dienendes Werkzeug erscheint, die πρόνοια gleichsam in Bewegung setzt, ihr Gelegenheit gibt, sich zu äussern, so beweist dieß doch nur die zur Natur des Bösen gehörende Unmacht, nicht aber eine gute Absicht des Archon. Als Fürst der Welt (des κόσμος) widerstrebt er den Absichten des guten Gottes, und offenbart auch in den Leiden und Verfolgungen, die er über die Christen als das erwählte Geschlecht verhängt, seine ahrimanische Natur, in die Lichtwelt sein schwärzendes Dunkel hineinzu bringen, weswegen Clemens in demselben Zusammenhange, in welchem er die Ansicht des Basilides von den Verfolgungen bestreitet, dieselbe auch mit den Worten bezeichnet: ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσι (οἱ ἀμφὶ Βασιλιδῆν) ἐπισυμβάινει τοῖς πράγμασιν, ὡς ὁ ἴδιος τῷ σιδῆρῳ, Mühseligkeit und Angst setzt sich von aussen her den Dingen, oder den Menschen, in den Verhältnissen, in welchen sie sich befinden, an, wie der Rost dem Eisen. Alles Böse, das sich der Seele anhängt, alles, was sie selbst begehrt, ist nach diesem ächt zoroastrischen Bilde die unreine That des bösen Princip's, sey nun der Archon dieses böse Princip selbst, oder von ihm noch zu unterscheiden. Clemens glaubt, diese Ansicht vom Bösen widerstreite der Idee des Basilides von der göttlichen Vorsehung oder der göttlichen Strafgerechtigkeit, allein die höhere Einheit liegt in der Idee, daß die mit dem Bösen seiner Natur nach verbundene Strafe zugleich das Mittel zur Realisirung der göttlichen Zwecke ist<sup>46</sup>). Gehen wir nun wieder

46) Dieß ist der Sinn der Stelle bei Clemens Strom. IV, 12.

ἢ πρόνοια εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἀρχόντου, ὡς φῦραι, κινεῖσθαι

auf die obige Stelle Strom. II, 8. zurück, so scheint auch ihr übriger Inhalt die Farbe eines Dualismus an sich zu tragen, der dem zoroastrischen wenigstens sehr ähnlich ist. Es ist, wie von einem Gegensatz des φόβος und der σοφία, so von einer ausschließenden (διακριτική), die Geschlechter, die Guten und Bösen, die Kinder des Lichts und die Kinder der Welt sondernden (φυλοκρινητική), einer läuternden und vollendenden (τελειωτική), einer wiederherstellenden, die beiden mit einander vermischten Reiche in ihren ursprünglichen Zustand zurückführenden Thätigkeit (ἀποκαταστατική σοφία), von einem Gegensatz des κόσμος, dessen Beherrscher der Archon ist, und der έκλογή, der von der Sophia Erwählten, die Rede. Die Vermischung der beiden Principien aber, die diese Scheidung und Sonderung nothwendig macht, hat nach Basilides, in dessen System ein streng sittlicher Geist herrschte, wie in dem zoroastrischen, einen tief liegenden sittlichen Grund. Es erhellt dieß aus der Ansicht, die Basilides von den Leiden der Menschen hatte, nach der merkwürdigen Stelle bei Clemens Strom. IV, 12.: Basilides sagt in dem drei und zwanzigsten Buch seiner Ἐξηγητικά über die, welche als Märtyrer bestraft werden: „Ich behaupte, daß allen denen, welche in Leiden gerathen, beschwergen, weil sie, ohne es zu wissen, sich auf andere Weise verfehlt haben, diese Wohlthat durch die Güte dessen zu theil wird, der sie ihnen zu theil werden läßt, obgleich ihnen etwas ganz anderes zum Vorwurf gemacht wird, damit sie nicht als solche leiden, die wegen anerkannter Vergehungen verurtheilt sind, nicht als solche, welchen Ehebruch oder Mord schuldgegeben wird, sondern

---

ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις οὖν καὶ τῇ τῶν οἰσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ, welche letztere Worte ohne Zweifel ebenfalls die Lehre des Basilides ausdrücken sollen.

nur, weil sie einmal Christen sind, worin für sie ein solcher  
 Trost liegt, daß sie nicht einmal zu leiden glauben. Wenn  
 aber auch einen ein Leiden trifft, der sich gar nicht verfehlt  
 hat, was jedoch selten der Fall ist, so leidet doch auch ein  
 solcher nicht durch die bloße Gewalt, sondern er leidet, wie  
 auch das unmündige Kind leidet, das nichts Böses be-  
 gangen zu haben scheint. — „Wie nun ein Kind, das  
 nichts Böses begangen, wenigstens nichts thatsächlich Bö-  
 ses begangen hat, aber doch in sich das Sündigen hat (τὸ  
 ἀμαρτῆσαι ἔχειν), wenn es Leiden ausgesetzt ist, eine  
 Wohlthat erfährt, von welcher es hohen Gewinn hat, eben-  
 so hat nun auch ein Erwachsener, wenn er keine böse That  
 begangen hat, aber leidet, oder gelitten hat, auf dieselbe  
 Weise gelitten, wie ein Kind, indem er zwar das  
 Princip des Bösen (τὸ ἀμαρτητικόν) in sich hat, aber  
 deswegen nichts Böses gethan hat, weil es an einer Ver-  
 anlassung zum Bösesthum fehlte, so daß es ihm gar nicht  
 anzurechnen ist, nichts Böses gethan zu haben. Denn  
 wie der, der einen Ehebruch begehen will, ein Ehebrecher  
 ist, wenn es auch nicht zum wirklichen Ehebruch kommt,  
 oder der, der einen Mord begehen will, ein Menschenmör-  
 der ist, wenn er auch den Mord nicht begehen kann, so  
 werde ich auch von dem, welchen ich schuldlos nenne,  
 wenn ich sehe, daß er leidet, auch ohne etwas Böses ge-  
 than zu haben, sagen, er sey böse, weil er den Willen  
 hat, etwas Böses zu thun. Denn alles gebe ich eher zu,  
 als daß ich der Vorsehung etwas Böses' zuschreibe.“  
 Diese Ansicht, setzt Clemens noch hinzu, habe Basilides  
 selbst auch auf den Herrn angewandt, indem er weiter  
 sage: „Wenn man mich, mit Uebergehung alles dessen, dadurch  
 in Verlegenheit setzen will, daß man von bestimmten  
 Personen sagt: dieser hat also gesündigt, weil er gelitten  
 hat, so werde ich, wenn du es erlaubst, sagen: er hat  
 zwar nicht gesündigt, war aber den leidenden Kindern gleich.



Wenn du aber noch stärker in mich dringst, so werde ich sagen, daß jeder, welchen man Mensch nennt, Mensch sey, und nur Gott gerecht, keiner aber ist, wie man gesagt hat, von Flecken rein.“ Es gibt demnach einer jeden menschlichen Seele anhängende Sünden, deren Ursprung weit über das individuelle, zeitliche Bewußtseyn hinausliegt, deren Grund nur in jener *σύγκρισις ἀρχική* gesucht werden kann, von welcher Basilides anderswo sprach. — So gewiß, so argumentirte Basilides, der unvollkommene, leidensvolle Zustand, in welchem sich die Seele im gegenwärtigen Leben befindet, nicht der ursprüngliche seyn kann, so gewiß ist doch die Seele selbst die Urheberin desselben, da jede Veränderung, die mit ihr erfolgt, nur ihre freie That seyn kann. Der Grundsatz der freien Willensbestimmung muß in dem Systeme des Basilides eine große Bedeutung gehabt haben. Das vernünftige Princip muß die Oberhand haben, sagt Isidor in der oben angeführten Stelle, und in einer andern: „es kommt nur darauf an, daß der Mensch das Gute will, so wird er auch realisiren können, was er will, es ist nur die Schuld des Willens, wenn er zur Sünde sich hinneigt“ (*ῥηλησάτω μόνον ἀπαρτίσαι τὸ καλόν, καὶ ἐπιτεύξεται· ἐνίοτε δὲ τῷ μὲν στόματι λέγομεν· οὐ θέλομεν ἀμαρτῆσαι· ἢ δὲ διάνοια ἔγκειται ἐπὶ τὸ ἀμαρτάνειν. Strom. III, 1.*). Dieser Grundsatz, verbunden mit der Idee einer das ganze Seyn des Menschen bestimmenden sittlichen Vergeltung, mußte zuletzt auf die Voraussetzung eines ursprünglichen Falls der Seele führen, welcher, wie man sich auch die beiden Principien in ihrem Verhältniß zu einander denken möchte, nur bezwungen erfolgen konnte, weil in der Seele selbst eine Neigung zur Materie erwachte, die sie aus ihrem ursprünglich reinen und vollkommenen Zustand in einen solchen herabzog, in welchem das Uebergewicht der Materie ihr lichtes Princip verdunkelte. Da es nun nach dieser Ansicht zunächst nur

auf die Voraussetzung einer vorangegangenen freien That ankam, nicht aber ebenso darauf, daß der Einzelne ein klares Bewußtseyn des Zusammenhangs zwischen Schuld und Strafe hatte, so erklärt sich hieraus, wie Basilides auf allen Stufen des Naturlebens dieselbe durch die Materie getrübt und gebundene, der Läuterung und Befreiung bedürftige, nur mit Mühe und Noth emporringende Seele erblicken konnte. Daher bekannte sich Basilides zur Idee der Seelenwanderung, für welche er selbst in den Worten des Apostels (Röm. 7, 9.) einen Beweis zu finden glaubte. *Haec Basilides*, sagt Origenes in seinem Commentar über den Brief an die Römer Lib. V. zu dieser Stelle, *non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem Apostolicum traxit, et in μετεσσωματώσεως dogma, id est, quod animae in alia atque alia corpora transfundantur, ex hoc Apostoli dicto conatur adstruere. Dixit enim, inquit, Apostolus, quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecadis scilicet vel avis.* Je mehr sich die Seelen auf dieser Wanderung aus dem Zustande ihrer Bewußtlosigkeit zum Bewußtseyn ihres Wesens emporarbeiten, desto mehr müssen sie sich in dieser Welt fremd fühlen, da ihr Wesen aus einer höhern Welt stammt. Deswegen erwähnt Elemenés (Strom. IV, 26.), wo er der Seele des wahren Gnostikers die Worte in den Mund legt: *παροίκος ἐν τῇ γῆ, καὶ παρεπίδημος ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν*, in diesem Zusammenhange auch des Basilides, als eines solchen, der die gleiche Ansicht habe: *καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἰληφέναι λέγει, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὐσίαν.* Die Seele könne ihre ἐκλογὴ nur als etwas der Welt fremdartiges betrachten, oder sich nur insofern für erwählt halten, sofern sie nicht von dieser

Welt sey, weil sie eine überweltliche Natur habe (was jedoch Clemens nicht in diesem weiten Umfange gelten lassen will, *ένος γάρ τὰ πάντα Θεοῦ, καὶ οὐκ ἂν τις εἴη φύσει τοῦ κόσμου ξένος, μιᾶς μὲν τῆς οὐσίας οὐσίας, ένός δὲ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὁ ἐκλεκτός ὡς ξένος πολιτεύεται, κτητά τε καὶ ἀπόκτητα εἰδώς πάντα*). Ueberweltlich kann die Natur der Seele nur deswegen seyn, weil das Geistige über dem Materiellen steht, je mehr also die Seele ihrer geistigen Natur sich bewußt wird, desto mehr tritt sie aus dem *κόσμος*, dem Reiche des Archon, es erfolgt jene Scheidung der Principien, die den Archon mit Furcht und Schrecken erfüllt, die Sophia greift mit ihrer sondernnden und läuternden Thätigkeit ein, und die von ihr der Welt Entnommenen bilden nun ihre *ἐκλογή*, das aus der Welt von ihr erwählte Geschlecht. So hängt auch in des Basilides System, die christliche Erlösung mit dem allgemeinen, durch den ganzen Weltlauf hindurchgehenden, Läuterungsproceß zusammen. Wie aber Basilides die Art und Weise der Erlösung und die für den Zweck derselben sich manifestirende göttliche Thätigkeit sich dachte, ist uns nicht näher bekannt. Daß er als das eigentliche Princip derselben die *σοφία* betrachtet, und in dieser Beziehung von einer *διακριτική, τελωτική* und *ἀποκαταστατική σοφία* sprach, erhellt aus der obigen Stelle, aus welcher wir zugleich sehen, daß er auf die Erscheinung des Geistes (des *διακονούμενον πνεῦμα*) bei der Taufe am Jordan besonderes Gewicht legte, womit zusammenstimmt, daß die Anhänger des Basilides, nach Clemens (*Strom. I, 21.*) den Tag der Taufe des Erlösers festlich begingen, und die demselben vorangehenden Tage mit Lesen zubrachten (*προδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσεις*). Gewiß ist in jedem Falle, daß Basilides von jenem spielenden, mit dem Ernste seines Systems nicht harmonirenden Doketismus

der spätern Basilidianer<sup>47)</sup> fern lieb, da er Jesus für einen wirklichen Menschen hielt. Clemens macht es dem Basilides in Beziehung auf die obige Stelle aus den *Ἐπιγραφαὶ* desselben zum Vorwurf, daß er von dem Herrn als einem Menschen rede, und daß er, wie er den Teufel versgöttere, so dagegen den Herrn einen der Sünde unterworfenen Menschen (*ἀνθρώπον ἁμαρτητικόν*) zu nennen wage. In der That muß Basilides in jener Stelle, in welcher er von dem Grundsatz, daß jedes Leiden auf eine demselben vorangehende Schuld zurückschließen lasse, schlechthin keine Ausnahme gestatten will, nothwendig auch an Jesus gedacht haben, wir erhalten deswegen hieraus die weitere Notiz, daß er ein wirkliches Leiden Jesu annahm, müssen aber damit sogleich die Folgerung verbinden, daß er, so wenig er den Menschen Jesus als einen unjühdlichen Erbsen betrachtete, ebenso wenig auch seinem Leiden eine reelle und unmittelbare Beziehung auf die Erlösung zuschreiben konnte. Ueberhaupt muß die ganze menschliche Erscheinung Jesu für Basilides, so wenig er Dokter war, eine geringe Bedeutung gehabt haben. Dürfen wir annehmen, wie Gieseler (S. A. L. Z. S. 836.) gegen Neander wahrscheinlich gemacht hat, daß die Basilidianer das zuvor genannte Fest der Taufe nicht bereits in der syrischen Kirche vorgefunden, und von dorthin entlehnt, sondern zuerst gefeiert, und zur Einführung desselben in der katholischen Kirche die Veranlassung gegeben haben, so kann das Interesse, das sie dabei hatten, nur dasselbe gewesen seyn, das schon den Basilides bestimmte, den Moment der Taufe am Jordan besonders hervorzuheben. Er wollte einen solchen Moment in dem Leben Jesu fixiren, welcher am mei-

47) Die Ausartung der Basilidianer, besonders auch in sittlicher Hinsicht, bemerkt ausdrücklich Clemens von Alexandrien Strom. III, 1.

sten den Menschen Jesus in seiner Unterordnung unter das für den Zweck der Erlösung thätige göttliche Princip (das *διακονούμενον πνεῦμα*, die *σοφία*, oder vielleicht auch, obgleich dieß sich nicht ausdrücklich in den Quellen findet, den *νοῦς*, als den göttlichen Agenten, als *διάκονος*) erscheinen ließ<sup>48</sup>).

Die gegebene Darstellung der beiden Systeme des Saturnin und Basilides gibt durch sich selbst die Rechtfertigung der Stelle, die wir ihnen angewiesen haben. Der Unterschied des Christlichen und Vorchristlichen erscheint in ihnen als ein durchaus relativer. Daß sie eine mehr dualistische Form haben, daß in ihnen die Sophia-Achamoth nicht dieselbe Rolle spielt, wie in den zuvor dargestellten Systemen, ändert nichts; die Hauptsache ist, daß auch sie den Geist auf dieselbe Weise in der materiellen Welt sich verendlichen und objectiviren, und in unendlich vielen, zerstreuten Lichtkeimen aus seiner materiellen Gebundenheit zum lichten Tag des geistigen Lebens und Bewußtseyns wieder empordringen lassen. Das Christliche ist nur eine höhere Stufe, auf die sich der Geist erhebt, wenn er die vorchristliche Entwicklungsperiode durchlaufen hat. Ueberall aber sind in der vorchristlichen Welt die Elemente des geistigen Lebens so verbreitet, daß zwischen dem Heidnischen und Jüdischen kein bestimmter Unterschied statt-

---

48) So wenig Basilides Doket war, so wenig verwarf er schlechthin die Ehe (vgl. was Clemens Strom. V, 1. aus Isidor's *Ἡθικά* anführt, und den daselbst aufgestellten Hauptgrundsatz: *φυσικὸν τὸ τῶν ἀφροδιτών, οὐκ ἀναγκαστὸν δέ*). In beidem unterschied er sich von Saturnin, nur folgt daraus nichts gegen die Wahrscheinlichkeit eines strengern Dualismus des Systems des Basilides, sondern nur soviel, daß er zu nüchtern und besonnen war, um aus seinen Principien so gleich die schroffsten Folgerungen zu ziehen.

findet, wenigstens wird ein solcher Unterschied nirgends gemacht, und man muß vielmehr voraussetzen, daß auch dem Heidenthum der Anspruch, Keime des geistigen Lebens auf analoge Weise, wie dieß im Judenthum geschah, aus sich entwickelt zu haben, nicht genommen werden soll. Für diese Voraussetzung fehlt es, was wenigstens das System des Basilides betrifft, nicht an einigen bestätigenden Andeutungen. Aus der Stelle des Clemens zwar Strom. V, 11., in welcher Clemens sagt, dadurch, daß Moses nicht viele Heiligthümer, sondern nur Einen Tempel Gottes errichtet habe, habe er nicht bloß zu erkennen gegeben, daß die Welt von Einem stamme, wie Basilides hieraus schliesse, sondern auch, was Basilides nicht mehr daraus schliesse, daß nur Ein Gott sey (*μονογενῆ τε κόσμον, ὡς φησὶν ὁ Βασιλειδης, καὶ τὸν ἕνα, ὡς οὐκ ἐστὶ τῷ Βασιλειδῳ δοκεῖ, κατῆγγελε Θεόν*), läßt sich nichts für unsern Zweck entnehmen, da hier nur von dem Weltgeschöpfer die Rede ist, welchen Basilides von dem höchsten Gott unterschied<sup>49</sup>). Mehr liegt in dem Ausspruch des Basilides bei Clemens Strom. IV, 13.: *ἐν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου Θελήματος τοῦ Θεοῦ ὑπειλήφαμεν, τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν, καὶ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἓν*. Ist als es mit allem verwandt, und in allem ein λόγος, ein vernünftiges Princip, so muß dieß auch von dem Verhältniß des Heidenthums zum Judenthum gelten. Es scheint hier die alexandrinische Idee des überall verbreiteten Logos durchzublikken. Am meisten gehört hieher, was sich bei Clemens Strom. VI, 6. findet. Isidor, der Sohn und Schüler des Basilides, wird, wie Valentin, unter die *προσβέουτας*

---

49) Neander Gen. Entw. S. 38. schließt wohl zu viel aus dieser Stelle.

την κοινότητα gerechnet. In dem ersten Buche seiner Auslegung des Propheten Parchor sage er wörtlich: „Die Altiker behaupten, manches sey dem Sokrates von dem ihn begleitenden Dämon angezeigt worden, auch Aristoteles sagt, alle Menschen haben Dämonen, die sie zur Zeit der Einkörperung begleiten. Diese Lehre hat er von den Propheten genommen, und sie in seine Schriften nieders gelegt, ohne jedoch zu gestehen, woher er sie genommen hat.“ In dem zweiten Buch derselben Schrift sage er weiter: „Es glaube niemand, was wir als Eigenthum der Auserwählten betrachten, sey von einigen Philosophen schon vorher gesagt worden. Denn es ist nicht ihre Erfindung, sondern von den Propheten haben sie es sich angeeignet, und zu ihrer Weisheit, die eigentlich keine ist, hinzuge- setzt.“ Und dann weiter in demselben Buch: „Es scheint mir, die, welche Philosophen seyn wollen, dürfen wohl lernen, was die geflügelte Eiche, und der sie bedeckende, bunte Mantel ist, und was sonst die allegorisirende Theo- logie des Pherecydes enthält, welche dieß aus der Prophe- tie Chams genommen hat<sup>50</sup>).“ Isidor spricht hier die be-

---

50) Die, gleich ausgebreiteten Flügeln, weithin sich erstreckende, von dem bunten Mantel des Zeus (vergl. Strom. VI, 2.) d. h. dem Sternenhimmel, bedeckte Eiche ist unstreitig ein Symbbl der Welt, wie in der nordischen Mythologie die Eiche Ygdrasil, der Welt- und Schicksals, Baum. Densel- ben Baum hebt auch Maximus Tyrius Dissert. XXIX. Ed. Davis. S. 304. neben dem Ophioneus, der *Θεῶν μάχη* und dem *πέπλος* unter den Hauptgegenständen der Poesie des Pherecydes hervor. Es ist vielleicht nicht für zufällig zu halten, daß sich Isidor gerade auf Pherecydes beruft. Seine Auctorität galt ihm vielleicht deswegen besonders viel, weil Pherecydes, wie Basilides und Isidor, hauptsächlich dem Qua- lismus der zoroastrischen Religionslehre zugewandt war. Wir sehen dieß aus Origenes (c. Cels. VI, 42.). Celsius

kannte alexandrinische Idee aus, daß, was sich wahres bei den griechischen Philosophen findet, nur ein Ausfluß der Weisheit des A. L. sey. Insofern scheint die Stelle nicht zu beweisen, was sie beweisen soll. Allein es ist höchst zwei-

---

hatte in seiner Schrift gegen die Christen, um den Ursprung der christlichen Lehre vom Satan nachzuweisen, auch davon gesprochen: „Pherecydes noch weit älter als Herakleitos, stelle in mythischer Darstellung ein Kriegsbeer einem Kriegsbeer entgegen, zum Anführer des einen mache er den Kronos, zum Anführer des andern den Ophioneus, und erzähle, wie sie zum Kampf aufgefordert und gekämpft haben, und die Uebereinkunft haben sie getroffen, daß, welcher von beiden Theilen in den Ogenos (Ocean) falle, der besiegte Theil seyn soll, der verstoßene und siegende aber den Himmel inne habe.“ In Kronos und Ophioneus kann hier niemand Ormuzd und Ahriman, den Schlangendämon, verkennen. Der Kampf, welchen beide an der Spitze ihrer Heere beginnen, die Verhandlungen, die vor demselben zwischen ihnen stattfanden, die Folgen, die der gleichwohl begonnene Kampf für beide haben mußte, sind in dem Fragment des Pherecydes auf eine mit der Darstellung der Zendschriften so übereinstimmende Weise angedeutet, daß kaum ein anderes Zeugniß das hohe Alter dieser religiösen Traditionen so entschieden bekräftiget. Man vgl. meine Darstellung des manich. Rel. syst. S. 83 — 87., wo ich nun die Anführung und Vergleichen dieses Fragments des Pherecydes ungerne vermisse. War aber Basilides, wie wir hieraus sehen, mit der, solche Lehren enthaltenden, Theologie des Pherecydes näher bekannt, wird nicht auch daraus um so wahrscheinlicher, wie wir jene *αβυσσος ἀρχική* zu verstehen haben? Man könnte sogar auf die Vermuthung kommen, ob nicht der Prophet Eham, welcher zu diesen altperßischen Symbolen und Mythen nicht recht zu passen scheint, mit dem altperßischen Hom (von den Griechen *Ζωάνης* genannt), dem berühmten vorzoroastrischen Propheten, verwechselt ist?



felhaft, ob Isidor unter den Propheten, von welchen er spricht, gerade die jüdischen Propheten versteht, oder, wie Meander annimmt, von den Patriarchen die Ueberlieferung einer philosophischen Geheimlehre ableitete, da er unmittelbar nachher den den Juden so verhassten Cham als Propheten nennt. Wir sind daher zu der Vermuthung berechtigt, daß er jene höhere Weisheit, aus welcher Phercydes namentlich geschöpft haben sollte, wenigstens nicht als das ausschließliche Eigenthum der jüdischen Propheten betrachtete<sup>51)</sup>. Leitete er sie von den Patriarchen ab, so beweist in jedem Falle der auch zu den Patriarchen gerechnete Cham (in welchem vielleicht eine nähere Beziehung auf Aegypten und die altägyptische Weisheit vorauszusetzen ist), daß er die von den Patriarchen überlieferten Lehren nicht auf Ein Volk beschränkte, sondern für ein Gemeingut mehrerer hielt, und die griechischen Philosophen sind vielleicht nur in dem Sinne in ein untergeordnetes Verhältniß zu jener Weisheit gesetzt, in welchem schon die Alten alle höhere Weisheit aus dem Orient und aus Aegypten zu den Griechen gelangen ließen.

Die ganze Beschaffenheit der dargestellten Systeme zeigt unstreitig ihre nahe Verwandtschaft, nicht bloß mit dem Judenthum, sondern ganz besonders auch mit den Hauptformen der heidnischen Religion und mit der alten Religionsphilosophie. Die Principien, auf welchen sie beruhen, und die Ideen, die ihren wesentlichen Inhalt ausmachen, weisen uns überall in das höhere Alterthum zurück. Davon zeugt auch, was hier noch besonders hervor-

51) In der Stelle bei Theodoret Haer. fab. I, 4. *οἷα δὲ καὶ προφητῶν ὁ Βασιλίδης, Βαρνάβου, καὶ Βαρκῶφ, καὶ ἑτέρον τινας παραπλησίως βαρβάρους*, ist zwar der Ausdruck *βαρβάρους* zweideutig, aber doch wohl am wahrscheinlichsten von wirklich nichtjüdischen Propheten zu verstehen.

gehoben zu werden verdient, die ihnen eigene, aus der Anschauungsweise des Alterthums hervorgegangene Form. Symbole und Mythen, mythische Gestaltungen und Personificationen gehören ja zum eigentlichen Character dieser Systeme. Sie theilen dieselben mit der pythagoreisch-platonischen Philosophie, wie aber diese selbst hierin nur ihren Zusammenhang mit der religiösen Denk- und Anschauungsweise des Alterthums beurkundet, so sind es noch weit mehr die alten Religionsformen selbst, an welche sie sich hierin anschließen. Dasselbe Bedürfnis, das die Stufe characterisirt, auf welcher die alte Religion steht: das Bedürfnis, das religiöse Bewußtseyn durch bildliche Anschauungen, durch Symbole und Mythen zu vermitteln, spricht sich auch in ihnen aus. Es ist daher sehr natürlich, daß uns dieselben bildlichen Anschauungen, durch welche die alten Religionen die Ideen des Göttlichen versinnlichten, auch bei den Gnostikern größtentheils begegnen, wenn auch mit verschiedenen Modificationen, und nicht in derselben sinnlichen Form. Das Absolute und Endliche, das Gute und Böse, Geist und Materie unter den Symbolen des Lichts und der Finsternis anzuschauen, gehört zur stehenden Symbolik dieser Systeme. Ihre mythische Gestalt ist durch die in ihnen durchaus herrschende Personification religiöser Begriffe gegeben. Sobald aber einmal der Mythos durch die ihm eigene Personification sich seine Personen geschaffen hat, können auch geschlechtliche Verhältnisse und geschlechtliche Handlungen nicht fehlen. Wie tief diese Versinnlichung in das Wesen der gnostischen Systeme eingreift, und welche Bedeutung Ehe und Zeugung, und die darauf beruhenden Verwandtschafts-Verhältnisse, selbst in den höchsten Regionen des Geisterreichs haben, bedarf keiner weitem Nachweisung. Aber auch sonst läßt sich ihr ganzer Organismus vorzüglich aus der ihnen zu Grunde liegenden, symbolisch-mythischen Anschauungsweise erklä-

ren. Da ihre Symbolik im Ganzen eine abstractere Form haben mußte, als die alte heidnische, so sind es besonders gewisse Zahlenverhältnisse, in welchen wir auf alte symbolische Anschauungen zurückgewiesen werden. Es ist bekannt, welche Bedeutung in den gnostischen Systemen die Zahlen Acht, Zehen, Zwölf, Dreißig haben. Die Achtzahl hängt aufs engste zusammen mit der Siebenzahl, die überall im Alterthum eine sehr heilige, auf der Anschauung der Natur beruhende Bedeutung hatte<sup>52)</sup>. Auch die Zehenzahl nahm, wie natürlich, in diesen Systemen eine sehr wichtige Stelle ein. Die zur valentinianischen Schule gehörenden Markosier bezogen (nach Irenäus I. 17, 1.) die Zehenzahl auf sieben kreisförmige Körper, zu welchen, neben dem sie umfassenden achten Himmel, noch Sonne und Mond hinzukamen. Diese Zehenzahl sollte ein Abbild der, aus dem Logos und der Zoe hervorgegangenen, unsichtbaren Aeonendekas seyn. Die Zwölfszahl der, vom Anthropos und der Ekklesia erzeugten, Aeonen bezogen sie auf die zwölf Zeichen des Thierkreises, oder die zwölf Monate und die Dreißigzahl auf die dreißig Monatstage. Die religiöse Bedeutung, die die Planeten und die Zeichen des Thierkreises im Alterthum hatten, reicht auch in die gnostischen Systeme herüber. Wir werden nicht bloß in gewissen stehenden Zahlen an diese alterthümliche Natursymbolik erinnert, sondern es erscheinen auch eben diese, von der religiösen Anschauung firrten Wesen als mythisch gestaltete Potenzen derselben Art, wie sie in den alten Religionen gedacht wurden. Es gibt nach der Lehre der Gnostiker ein an die Gestirne

---

52) Man vergl. hierüber meine Abhandlung über den hebräischen Sabbath und die Nationalfesten des mosaischen Cultus *Jüd. theol. Zeitschr.* 1832. 3tes. B. S. 125. f. bes. 128. f. über die Achtzahl S. 166. Ebenbaselbst ist auch von der Zehenzahl die Rede.

gethupftes, und durch sie vermitteltes Verhängniß. Durch die Gestirne, so erklärt sich über diesen Fatalismus die *Didascalia anatolica* (c. 69. f.), sowohl die wandelnden als nicht wandelnden, stehen die in ihnen waltenden, unsichtbaren Mächte der Zeugung und Entstehung der Dinge vor. Die Gestirne thun zwar für sich nichts, aber sie zeigen die Wirksamkeit der in ihnen waltenden Mächte, wie auch der Flug der Vögel nicht für sich bewirkt, was er anzeigt. Sowohl die Gestirne als die Mächte, deren Organe und Symbole sie sind, sind doppelter Art, theils gute, theils böse, theils rechte und linke, und alles, was geboren wird, ist ihr gemeinsames Product. Christus aber ist es, der uns von dem Kampf und Widerstreit dieser in den Gestirnen waltenden Mächte, von welchen die einen uns als Soldaten beistehen, die andern als Räuber auffallen, befreit, und uns Frieden gewährt. Er ist selbst der neue, außersordentliche Stern, der mit einem neuen, nicht weltlich leuchtenden Licht das alte System der Gestirne (*την παλαιάν ἀστρονομίαν*) aufgelöst hat. Deswegen ist nun an die Stelle der alten *εἰσαγωγή* bei denen, die an Christus glauben, seine Vorsehung getreten, und den zwölf Zeichen des Thierkreises stehen die zwölf Apostel gegenüber, welche wie jene der Geburt ins irdische Daseyn (der *γένεσις*), so der Wiedergeburt (*ἀναγέννησις*) vorstehen (a. a. D. c. 25.). Jene sieben Mächte, die mit dem Demiurg die Hebdomaden bilden, und die Schöpfer und unmittelbaren Regenten der materiellen Welt sind, waren nach der gewöhnlichen Vorstellung der Gnostiker (wie z. B. namentlich der *Ophiten*, *Trendus* I. 30, 9.) die Planeten-Mächte. Bei dem Gnostiker *Bardesanes* findet sich auch die aus dem Mythentempel der alten Völker genommene Vorstellung, daß die Sonne der Vater, der Mond die Mutter aller Dinge sey, daß die Sonne, als das männliche Princip, dem Monde den besuchenden Samen alles Naturlebens mit-

theile, der Mond ihn aufnehme, und in der ganzen Natur verbreite<sup>53</sup>). In dem Gebrauche, welchen die Gnostiker von solchen Anschauungen und Vorstellungen machten, und in der Bedeutung, die sie für sie hatten, stunden sie noch ganz auf dem Gebiete der alten symbolisch-mythischen Naturreligion. Die äußere Natur war es, die ihnen, wie den alten Völkern, deren Anschauungsweise sie folgten, die Typen des Göttlichen darbot. Ein neuer Kreis bildlicher Anschauungen schloß sich aber den Gnostikern nicht bloß in den Schriften des A. L., auf die sie dieselbe allegorisirende Methode anwandten, wie die Alexandriner, sondern auch<sup>54</sup>) in der evangelischen Geschichte auf, die sie für ihre Ideen typisch und allegorisch zu benutzen wußten. Es ist dieß eine, den Standpunct der

53) Vgl. Neander Gen. Entw. S. 196. und die besonders hievon handelnde, kleine Schrift von Kühner: *Astronomiae et astrologiae in doctrina gnosticorum vestigia*. Part. I. *Bardesanis gnostici numina astralia*. Hildburgh. 1833. S. 18. Der weitere Schluß aus dem Obigen aber, daß eigentlich die Achamoth der Planet Venus, Christus der Planet Jupiter, und die Aeonen=Syzygien Planeten=Conjunctionen seien, hat keinen Grund.

54) Vgl. hierüber besonders Irenäus I, 18. Vorzüglich fanden sie die bedeutungsvollen Zahlen ihres Systems schon in derselben Bedeutung im N. T. *Ἀπλῶς*, sagt z. B. Irenäus a. a. O. 9. 3.: *ὅσα ἐπίπλαται ἐν ταῖς γραφαῖς, ὑπόκεισθαι δυνάμενα εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν ὀκτώ, τὸ μυστήριον τῆς ὀρθόδοξος ἐκπληροῦν λεγοῦσι*. Ebenso die Zwölfszahl (die *δωδεκάς* *περὶ ἣν καὶ τὸ μυστήριον τοῦ πάθους τοῦ ὑστερήματος γίνονται*, *ἔϋ οὐ πάθους τὰ βλεπόμενα καρασκευάσθαι θελουσιν*) u. s. w. Eine gleiche Beziehung gaben sie den neutestamentlichen Zahlen. So sollten die Zahlen der Parabel Matth. 20, 1.: 1. 3. 6. 9. 11., zusammen 30, die 30 Aeonen anzeigen.

Gnostiker sehr charakteristisch bezeichnende, Erscheinung. Auf der einen Seite mußten sie nach der Bedeutung, die das Christenthum für sie hatte, ihren Ideen auch eine christliche Grundlage geben, auf der andern Seite waren sie, in der Darstellung derselben, von der symbolisch-mystischen Form des Alterthums noch so sehr abhängig, daß sie einer solchen Vermittlung nicht entbehren konnten. So blieb nun zwar dieselbe Anschauungsweise, aber sie wurde auf den christlichen Boden verpflanzt, und das Christenthum selbst gab ihnen nun in der Geschichte seines Stifter, wie früher die Natur den alten Völkern, die bildlichen Anschauungsformen. Irenäus beschreibt in der Darstellung des valentinianischen Systems diese Eigenthümlichkeit der Gnostiker, und macht uns mit einer Reihe solcher Typen und Allegorien bekannt, in welchen wenigstens ein sehr sinnvolles Phantasiespiel nicht verkannt werden kann. So wenig die Lehren der Gnostiker, sagt Irenäus I, 8., mit demjenigen zusammenstimmen, was die Propheten, Christus und die Apostel gelehrt haben; so sehr ist es doch ihr Bestreben, ihren Phantasiegebilden aus den Parabeln des Herrn, aus den Aussprüchen der Propheten, und den Lehrvorträgen der Apostel einen Schein von Glaubwürdigkeit zu geben, indem sie sich um die Ordnung und den Zusammenhang der Schrift nichts bekümmern, und die Glieder der Wahrheit auflösen. Durch Umbildung und Uebertragung machen sie aus dem, was sie aus der Schrift nehmen, etwas ganz anderes, und verfahren ebenso, wie wenn einer ein, von einem Künstler aus Edelsteinen schön zusammengesetztes, Bild eines Königs aufhöbe, und aus der Menschengestalt desselben, mit denselben Steinen, daß Bild von einem Hund oder Fuchs machte, und dann behauptete, es sey noch dasselbe schöne Königsbild, weil es dieselben Steine seyen. Irenäus führt nun einige Beispiele dieses Verfahrens an. Daß die Gnostiker in der Le-

heilsgeschichte Christi vieles fanden, was ihnen eine typische Beziehung auf die Ideen ihrer Systeme zu haben schien, läßt sich ohnedies von ihrem Standpunct aus nicht anders erwarten. Wie sie überhaupt das Leiden Christi, als eine Offenbarung der Leiden der Achamoth betrachteten, so fanden sie insbesondere in seinen Aussprüchen während seines Leidens eine solche Beziehung. Die Leiden, die die Achamoth erduldet, habe der Aufruf des Herrn am Kreuze angezeigt: „mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Diese Worte gehen auf den Zustand, in welchem die Sophia sich befand, als sie vom Licht verlassen, und vom Horos verhindert wurde, weiter zu streben, auf ihre Trauer der Ausspruch: „meine Seele ist betrübt bis in den Tod“, auf ihre Furcht die Worte: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber“, auf ihre Verlegenheit: „ich weiß nicht, was ich sagen soll“ (Joh. 12, 27.). Auch Barbesaneß hatte die Worte (Ps. 22, 1.): „mein Gott und König, warum hast du mich so allein gelassen“, einem geistlichen Liede zu Grunde gelegt, in welchem er die Achamoth, als eine über ihre Einsamkeit klage, und Gott um Hilfe anrufende Frau darstellte. (Neander Gen. Entw. S. 195.) Den Ausspruch Christi, daß er gekommen sey, um das verlorene, irrende Schaafe zu suchen (Luc. 15, 4.), verstanden die Valentinianer von der Achamoth, sofern diese ausserhalb des Pleroma umherirrend von Christus geformt, und vom Erlöser aufgesucht wurde, und die Parabel von der Frau, die ein Licht anzündete, und das ganze Haus lehrte, um die verlorene Drachme zu finden, von der obern Sophia, die ihre Enthymesis verlor, und dann erst wieder fand, nachdem alles durch die Gegenwart des Erlösers gereinigt worden war. So sey sie wieder in das Pleroma zurückgebracht worden. Ein gleiches Bild der Achamoth, und zwar desjenigen Zustandes derselben, in welchem der über sie sich

austrittende Christus ihr eine Gestalt gab, und sie wieder zum Bewußtseyn des Lichts, das sie verlassen hatten, brachte, sahen sie in jener Tochter des Synagogen-Vorstehers, die in einem Alter von zwölf Jahren von Christus wieder zum Leben erweckt wurde (Luc. 8, 41.). Daß der Erlöser der Achamoth erschien, als sie außerhalb des Pleroma; einem *ἐκτρώμα* gleich, sich befand, davon habe Paulus gesprochen, wenn er (1. Kor. 15, 8.) sage: *ἑώρατον δὲ πάντων, ὡς περὶ τῷ ἐκτρώματι, ὡφθη καμολ.* Auf denselben Moment, in welchem der Erlöser mit seinen Altersgenossen der Achamoth erschien, beziehen sich die Worte des Apostels (1. Kor. 11, 10.): *δεῖ τὴν γυναῖκα κάλυμμα ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, διὰ τοὺς ἀγγέλους.* Ebenso deute auch das verhüllte Angesicht Moßis nichts andres an, als daß sich die Achamoth, als der Erlöser zu ihr kam, aus Scham in einen Schleier hüllte. Jener Eimeon, welcher Christus in seine Arme nahm, und Gott dankend sprach: „nun entlässest du, Herr, deinen Diener nach deinem Wort im Frieden“, war ihnen ein Bild des Demiturg, welcher bei der Ankunft des Erlösers seine Versetzung erkannte, und dem Byrthos dankte, und jene Anna, von welcher im Evangelium gesagt ist, daß sie sieben Jahre mit ihrem Manne lebte, und die ganze übrige Zeit als Wittwe zubrachte, bis sie den Erlöser sah und erkannte, und zu allen von ihm sprach, stellte ihnen ganz unzweideutig die Achamoth dar, welche, nachdem sie nur kurze Zeit den Erlöser mit seinen Altersgenossen gesehen hatte, die ganze übrige Zeit in dem Orte der Mitte zubrachte, und hier wartete, bis er wiederkäme, und ihre Syzygie wiederherstellte. Auch das bekannte, so oft wiederkehrende Bild, durch welches die Gnostiker die endliche Vereinigung der Achamoth mit Christus, der geistigen Naturen mit den Engeln (oder, da dieß selbst schon ein Bild ist, die Vollendung der Seelen, ihre Verklärung zu Engeln), als



eine Vermählung von Braut und Bräutigam, und das Hierosolyma als ein Brautgemach darstellten, oder, wie Porphyrus, als ein Gastmahl der Sophia, zu welchem alle vollendete Seelen als Gäste eingeladen werden. (Meander a. a. D. S. 195.), beweist ebensosehr die Vorliebe der Gnostiker für das Bildliche und Allegorische, als ihr Bestreben, gerade in dieser Beziehung sich an das N. T. anzuschließen, um entweder das Bildliche, das sie hier schon vorfanden, zu benutzen, oder durch die Bedeutung, die sie dem Inhalt des N. T. gaben, sich einen neuen Kreis von Typen und Bildern zu schaffen. In solchen Typen und Allegorien sehen wir allerdings im Ganzen nur dasselbe Verfahren auf das N. T. angewandt, das in Beziehung auf das A. T. längst bei den Alexandrinern gewöhnlich war. Wie diese die Ideen ihrer Religions-Philosophie nur durch die Vermittlung der Allegorie mit dem Buchstaben des A. T. vereinigen konnten, so befanden sich die Gnostiker in demselben Verhältniß zum N. T., wenn sie von dem thatsächlichen Inhalt desselben für ihre Ideen Gebrauch machen wollten. Welches Interesse hätte aber, zumal wenn man bedenkt, wie frei und willkürlich die Gnostiker sonst mit dem Inhalt des N. T. verfahren, stattfinden können, eine solche Vermittlung zu suchen, und ihr irgend einen Werth beizulegen, wenn nicht die bildliche Anschauungsweise als eine charakteristische Eigenthümlichkeit des ganzen Standpuncts, auf welchem sie standen, anzusehen wäre? Selbst schon der Name Allegorie bedarf, sofern er hier angewandt wird, einer gewissen Einschränkung. Er bezeichnet mehr nur den Standpunct von welchem aus wir dieses Verfahren beurtheilen können als den ursprünglichen Standpunct der Gnostiker selbst. Die Allegorie setzt ihrem Begriff nach immer schon voraus daß man sich eines gewissen Unterschieds zwischen Text und Bild bewußt ist, daß man das Thatsächliche

Geschichtliche, worin man gewisse Ideen aufgedrückt findet, als die äußere, versinnlichende, mehr oder minder zufällige Form derselben betrachtet. Aber eben dieß ist nun die Frage, zu deren Lösung wir nicht hindurchdringen können, wie weit bei den Gnostikern selbst der Unterschied zwischen der Idee an und für sich, und der bildlichen Form, die ihr zur Hülle dient, mehr oder minder deutlich zum Bewußtseyn gekommen ist. Wir können in den Systemen der Gnostiker im Ganzen nur eine großartige Allegorie erblicken, in welcher Ideen, deren tiefe, speculative Bedeutung nicht verkannt werden kann, in eine Form eingehüllt sind, an welche sie uns nicht wesentlich und nöthwendig gebunden erscheinen, es dringt sich auch an manchen Stellen des Systems stark genug die Ahnung und Vermuthung auf, die Gnostiker könnten unmöglich Form und Idee so identificirt haben, daß nicht ihnen selbst die Form als ein bloßes Bild, als eine poetische oder mythische Personification erschien (wie nahe scheint dieß insbesondere bei den Syzygien des Pleroma, bei den Leiden der Achamoth, und überhaupt bei der ganzen Rolle, die dieses Wesen spielt, zu liegen!); auf der andern Seite bilden aber doch wieder Form und Idee ein so unzertrennliches Ganze, daß das Bewußtseyn ihres Unterschieds wenigstens nie hindurchgedrungen, und über das System zu stehen gekommen ist. Der Begriff scheint immer nur an der Form zu hängen, in welcher er erscheint, in dieser nur zum Bewußtseyn kommen zu können, und das ganze System seine eigenthümliche und selbstständige Bedeutung zu verlieren, sobald man seine Ideen der Form entkleidet, in die sie gehüllt sind. Das ist das Unvermögen des Geistes, den Begriff in seiner reinen Abstrachtheit aufzufassen und festzuhalten, die Befangenheit in der Form, die sich durch alle diese Systeme hindurchzieht; in ihrer Form liegt der Zauber, durch welchen sie sich der Herrschaft über die

Gemüther in so hohem Grade bemächtigen konnten. Da nun diese Form die symbolisch-mythische ist, wie sie theils den Religionen der alten Völker zu Grunde liegt, theils auch in der jüdischen Religion nicht ganz zurückgewiesen werden könnte, in welcher in jedem Falle die Allegorie der Alexandriner eine ganz verwandte Erscheinung ist (nur tritt hier die Allegorie nicht ebenso in dem großartigen Zusammenhang eines Systems, sondern mehr nur als Interpretations-Methode, in ihrer Anwendung auf die Schriften des N. T. hervor), so erhellt hieraus das Verhältniß des Gnosticismus zu den vorchristlichen Religionsformen. Es liegt in der großen Bedeutung, die das Bildliche, als die zur Vermittlung der religiösen Ideen dienende Form, hatte, und der Unterschied besteht nur darin, daß bei den Gnostikern die bildliche Form zur Form eines ganzen Systems wurde, und die einzelnen bildlichen Anschauungen, deren sie sich bedienten, aus dem ganzen Gebiete genommen sind, das sich ihnen im Heidenthum, Judenthum und Christenthum in dieser Hinsicht aufschloß. Wiefern mit dem bildlichen Character der gnostischen Systeme auch der Doketismus zusammenhängt, wird sich uns später noch zeigen, da der Doketismus eine Eigenthümlichkeit des Gnosticismus ist, die uns auch noch zur folgenden Classe der gnostischen Systeme hinüberbegleitet.

## II. Die das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum streng trennende Form der Gnosis.

### Das System Marcions.

Der Repräsentant einer zweiten Classe gnostischer Systeme stellt sich uns in Marcion dar. Das Eigenthümliche derselben

selben ist der strenge Gegensatz, in welchem das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum gesetzt ist. Alles, worin in den Systemen der ersten Classe ein Verhältniß der Annäherung und Verwandtschaft zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum erscheint, fällt hier hinweg: die Grenzlinie zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen soll so scharf als möglich gezogen, keine Vermittlung zwischen beidem anerkannt, und nur die Kluft, die beide Gebiete trennt, in ihrer ganzen Weite zur Anschauung gebracht werden. Dieser strenge Gegensatz zwischen dem Christenthum auf der einen, und dem Judenthum und Heidenthum auf der andern Seite, ist sosehr der eigenthümliche Character des marcionitischen Systems, daß alles, was es sonst mit den gnostischen Systemen gemein hat, in den Hintergrund zurücktritt, und nur als das äußerliche Gerüste erscheint, auf welchem erst das eigentliche System aufgeführt werden soll. Es ist eine absichtliche, höchst entschiedene Opposition, die sich überall in diesem Systeme ausspricht, vor allem aber das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum betrifft.

Marcion stimmte mit andern Gnostikern darin überein, daß er von dem höchsten Gott den Demiurg unterschied, und diesen mit dem Judengott identificirte. Der Demiurg ist zwar kein an sich böses Wesen, da er ja in der Mitte steht, zwischen dem guten Gott, und dem die Materie beherrschenden Satan, um so mehr war aber Marcions Streben darauf gerichtet, ihn als ein Wesen zu schildern, dessen Eigenschaften alle tief unter dem Begriff des wahren Gottes stehen. Der Beweis dafür wurde; da der Demiurg der Judengott ist, der sich im A. T. geoffenbart hat, aus dem A. T. geführt: alles also, was Marcion im A. T. mit dem christlichen Begriff Gottes, wie er denselben aufgefaßt hatte, unvereinbar fand, setzte eine des wahren Gottes unwürdige Eigenschaft im Demiurg voraus.

Dieser Beweis wurde zunächst negativ geführt, und gezeigt, daß der Demiurg nach dem N. T. nur für ein höchst schwaches, beschränktes und unvollkommenes Wesen gehalten werden könne. Das sind die *pusillitates*, *infirmitates*, *incongruentiae*, *malignitates*, die Marcion nach Tertullian (*Contra Marc.* II, 25. 28. IV, 20.) dem Demiurg zum Vorwurf machte, und alle diese *pusilla*, *infirmata* und *indigna* wurden von ihm zusammengestellt, wie Tertullian a. a. O. (c. 27.) sagt, *ad destructionem creatoris*, um dem Demiurg den wahren Begriff Gottes obliegend abzusprechen. Einige Beispiele, mit welchen uns Tertullian (welcher hievon hauptsächlich im zweiten Buch seiner Schrift gegen Marcion handelt) bekannt macht, mögen uns den Demiurg nach dieser Seite seines Wesens etwas näher charakterisiren. Vorzüglichem Anlaß zur Geringschätzung des Demiurg gaben auch dem Marcion die Erzählungen der Genesis. *Si Deus*, argumentirte Marcion aus c. III. nach Tert. II, 5., *bonus et praescius futuri, et avertendi mali potens, cur hominem et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo. Si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset, quod sub his tribus conditionibus divinae majestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est e contrario, Deum neque bonum credendum, neque praescium, neque potentem. Siquidem in quantum nihil tale evenisset, si talis Deus, id est bonus, et praescius, et potens, in tantum ideo evenit, quia non talis Deus.* In derselben Erzählung fand es Marcion Gottes höchst unwürdig, daß er erst fragen muß, wo Adam sey? und ein gleicher Beweis von Schwäche schien ihm ferner zu seyn, daß er

nach Sodom und Gomorrha herabsteigen muß, um zu sehen, wie es daselbst stehe (Tert. c. 25.). Nur Wankelmuth oder Kurzsichtigkeit, glaubte er, könne die Ursache seyn, wenn das A. T. Gott bald so, bald anders handeln lasse. *Circa personas levem vultis intelligi, cum reprobabat aliquando probatos, aut improvidum, cum probabat aliquando reprobandos, quasi judicia sua aut damnet praeterita, aut ignoret futura*, sagt Tertullian (c. 23.). Hieraus lassen sich die Widersprüche erklären, die sich im A. T. finden, wenn Gott selbst übertrat, was er geboten oder verboten habe. *Contrariedades praepceptorum*, hält Tertullian (a. a. D. c. 21.) dem Marcion entgegen, *ei exprobras, ut mobili et instabili*. Marcion berief sich auf die, von Gott den Israeliten befohlene, so anstößige Entwendung der goldenen und silbernen Gefässe der Aegyptier, auf die Verletzung des Sabbathgebotes durch den vor Jericho gegebenen Befehl (Jos. 6.), die Anbetung der eburnen Schlange in der Wüste, ungeachtet des so streng verbotenen Idolencultus. Ueberhaupt fehlen einem Gott, der menschlichen Affectionen und Leidenschaften unterworfen sey, alle göttliche Eigenschaften. *Si Deus*, läßt Tertullian (c. 17.) den Marcion schließen, *irascitur et aemulatur, et extollitur, et acerbatur, ergo et corrumpetur, ergo et morietur*.

Da sich auf diesem Wege nur ein negativer Begriff der Gottheit, nur der Begriff eines höchst schwachen und unvollkommenen Wesens ergeben konnte, so kam es nun erst darauf an, dem Begriff der Gottheit, wenn er auf den Demiurg noch seine Anwendung finden sollte, durch eine Eigenschaft, die nicht bloß einen Mangel, sondern eine Vollkommenheit ausdrückte, einen positiven Inhalt zu geben. Es ist die Eigenschaft der Gerechtigkeit, die bei Marcion den eigentlich constitutiven Begriff des Demiurg bildet. Der Demiurg ist nicht bloß der Welt schöpfer,

sondern als der Gott der Juden, ganz besonders auch der Gesetzgeber, das von ihm geoffenbarte N. T. ist das Gesetz, im Gegensatz gegen das Evangelium, das Gesetz aber beruht auf dem Begriff der Gerechtigkeit, keine andere Eigenschaft kann daher dem Demiurg so wesentlich zukommen, wie die Gerechtigkeit. Was aber dadurch dem Demiurg Positives beigelegt war, erhielt sogleich dadurch wieder seine Einschränkung, daß die positive Eigenschaft wenigstens keine absolute seyn sollte. Die bei den Gnostikern gewöhnliche Geringschätzung alles dessen, was unter den Begriff der Gerechtigkeit fällt, und die strenge Unterscheidung dieses Begriffs von benjenigen Eigenschaften, in welchen das absolute Wesen Gottes sich offenbart (wovon nur Basilides eine Ausnahme gemacht zu haben scheint, wenn er die *δικαιοσύνη* mit ihrer Tochter *εὐνοία* in die *Ωγδοάς* versetzte)<sup>55</sup>), ist dem marcionitischen System ganz besonders eigen. Auch in der Gerechtigkeit, der Haupteigenschaft des Demiurg drückt sich die Unvollkommenheit desselben aus, und so gewiß die Gerechtigkeit wesentlich verschieden ist von der Güte, so gewiß muß es auch zwei diesen Begriffen entsprechende, wesentlich verschiedene Götter geben. *Quo ore constitues*, entgegnet Tertullian (II, 12) dem Marcion, *diversitatem duorum Deorum, in separatione seorsum deputans Deum bonum; et seorsum Deum justum?* Deswegen setzte Marcion den Begriff der Gerechtigkeit in enge Verbindung mit dem Begriffe der Strenge und Grausamkeit, vermittelt aber werden diese Begriffe

---

55) Auch nach den Valentinianern konnte, wer bloß gerecht ist, nicht ins Pleroma kommen. Die Seelen der Gerechten, lehrten sie nach Iren. I. 7, 1. 5. kommen mit dem Demiurg in den Ort der Mitte: *μηδὲν γὰρ ψυχῶν* (der Gerechte gehört also bloß in die Classe der Psychischen) *ἐντὸς πλερομάτος χωρεῖν*. Vgl. oben S. 168. und über Basilides S. 213.

durch den Begriff der Strafgerechtigkeit. Der Demiurg ist als der Gott der Gerechtigkeit auch der Richter, die strafende Function des Richters aber, die darin besteht, daß den Uebertreter des Gesetzes ein bestimmtes Maas von Leiden trifft, läßt den Richter als streng und grausam erscheinen. *Judicem eum designatis*, sagt daher Tertullian II, 27.) von den Marcioniten, *et severitatem judicis secundum merita caussarum congruentem pro saevitia exprobratis*. (Vgl. c. II, : *Deus — iudex et severus, et quod Marcionitae volant, saevus*). Als strenger Richter und Handhaber von Recht und Gerechtigkeit ist daher der Demiurg auch ein harter und grausamer, ein troziger und kriegerischer Gott, während, ihm gegenüber, dem wahren Gott vorzugsweise nur die Eigenschaften der Güte, Liebe und Milde zukommen (wie Tert. bemerkt I, 6. : *Marcionem dispares Deos constituit, alterum iudicem ferum, bellipotentem, alterum mitem et placidam, et tantummodo bonum atque optimum*). Je verwandter dem Marcion die Gerechtigkeit mit jenen Eigenschaften zu seyn schien, desto mehr mußte er in dem Begriffe der Gerechtigkeit zugleich alles ausscheiden, was mit dem Begriffe eines absoluten Wesens in Widerspruch kommt, und daher nur Eigenschaft eines untergeordneten Wesens seyn kann. *An Deus de sola bonitate censendus*, fragt daher Tertullian (I, 25.), *negatis ceteris appendicibus, sensibus et affectibus, quos Marcionitae a Deo suo abigunt in creatorem?*

Steht der Demiurg, dessen ganzes Wesen nicht über den Begriff der Gerechtigkeit hinausgeht, so tief unter dem Begriffe des wahren Gottes, so konnte die ganze alttestamentliche Religionsverfassung den Begriff des wahren Gottes nicht offenbaren: der wahre Gott ist dem Judenthum völlig fremd geblieben. Es ist daher ein Hauptsatz der marcionitischen Lehre, daß erst das Christenthum den zuvor



obllig unbekanntem Gott bekannt gemacht habe. *Marcionitae*, sagt Tertullian (I, 8.), *novum Deum praeserunt. — Novum igitur audiens Deum, in vetere mundo, et in vetere aevo, et sub vetere Deo ignotum, inauditum, quem tantis retro seculis neminem, et ipsum ignorantia antiquum quidam Jesus Christus et ille in veteribus nominibus novus revelaverit, nec alius antehac, ago gratias huic gloriae eorum.* Derselbe Gegensatz sollte aber nicht bloß von dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, sondern auch von seinem Verhältniß zum Heidenthum gelten. So wenig das Judenthum den wahren Begriff Gottes hatte, so wenig konnte das Heidenthum mit demselben bekannt machen. Die Quelle der Gotteserkenntniß ist dem Heiden die Natur, wie dem Juden das Gesetz. Wie nun das Gesetz, oder das A. T., sofern es über den Begriff der Gerechtigkeit nicht hinausgeht, auch den wahren Begriff Gottes nicht enthalten kann, so kann auch die Natur den wahren Gott nicht offenbaren, denn die Natur offenbart nur den, dessen Werk sie ist, den Welterschöpfer, der Welterschöpfer ist aber nicht der wahre Gott, nicht bloß weil der Welterschöpfer mit dem Gott der Juden identisch ist, sondern auch deswegen, weil die Natur ein des wahren Gottes ebenso unwürdiges Werk ist, als das Gesetz, oder das A. T. (*Impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquit, grande opus et dignum Deo mundus Tert. I, 13.*). So viel nachtheiliges Marcion über das A. T. zu sagen wußte, so geringschätzend urtheilte er über die Natur, welcher er, als einem Werke des Demiurg, jede Beziehung auf die Idee Gottes absprach. Tertullian macht uns mit seinen Einwürfen gegen die gewöhnliche Naturansicht nicht näher bekannt, nimmt aber davon Veranlassung, zu beweisen, daß dem Menschen sowohl in der äußern Natur, als in

seinem eigenen Bewußtseyn eine sichere Quelle der wahren Gotteserkenntniß gegeben sey (I, 10. f.).

Weder Natur noch Gesetz, weder Heidenthum noch Judenthum, konnte demnach den wahren Gott offenbaren, erst das Christenthum ist es, das die Idee desselben enthält. Der Gott des Christenthums ist ein völlig neuer und unbekannter, von welchem weder die heidnische, noch die jüdische Welt eine Ahnung hatte. Da ebendeshwegen seine Offenbarung an nichts verwandtes und vorbereitendes angeknüpft werden konnte, weder im Judenthum noch im Heidenthum etwas vermittelndes vorfand, so erhielt dadurch Marcions System jenen eigenen Character, welchen Tertullian (IV, 11.) treffend mit den Worten bezeichnet: *subito Christus, subito et Johannes, sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum ordinem habent apud creatorem.* Bei dem schroffen Verhältniß, in das Marcion das Judenthum und Heidenthum zum Christenthum setzte, konnte der zuvor völlig unbekannt Gott nur als eine plötzliche, durch nichts vermittelte, Erscheinung hervortreten, er konnte sich nur durch sich selbst offenbaren. *Inquiant Marcionitae,* läßt Tertullian (I, 19.) sie sagen, *Deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem (xrlotig), sed per semel ipsum revelatus est in Christo Jesu.* Die Offenbarung des bis dahin noch unbekanntes Gottes, die Enthüllung der wahren Idee desselben durch das Christenthum begann nach Marcion damit, daß Christus, im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Liberius, vom Himmel herabkam, und plötzlich und völlig unerwartet in Galiläa, in der Stadt Kapernaum, erschien (Tert. I, 19. IV, 7.). Eine Vorbereitung und Vorausverkündigung war, wie Marcion ausdrücklich behauptete, gar nicht nöthig. Christus documentirte sich, als er sich und den wahren Gott offenbarte, durch die Sache selbst. *Non fuit, inquis,* läßt Tertullian

(III, 3.) ihn sagen: *ordo ejus necessarius, quia statim se et filium et missum et Dei Christum rebus ipsis esset probaturus, per documenta virtutum.* Konnte aber der bisher unbekannte Gott nur auf diese Weise, durch den ihn offenbarenden Christus, seinen *circumlator* (wie Marcion in dieser Hinsicht Christus, als Offenbarungsorgan Gottes, genannt zu haben scheint Tertull. I, 19.) hervortreten, so ist nichts natürlicher, als daß alles, was er offenbart, das ganze Christenthum nach Inhalt und Form, in den entschiedensten Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum trat. Die Ansicht, daß zwischen diesen beiden Religionsgebieten, dem heidnischen und jüdischen, auf der einen, und dem christlichen auf der andern Seite, durchaus keine Gemeinschaft bestehe, ist ja die Grundidee, die Marcions ganzes System beherrscht. Wie er daher vom Judenthum und Heidenthum aus keinen Uebergang zum Christenthum finden konnte, weil ihm jene beiden Religionen, oder das ganze Reich des Demiurg, nichts der Gottheit würdiges, ihrer wahren Idee entsprechendes, zu enthalten schien, so mußte ihm daher auch vom Christenthum aus alles, was das Christenthum enthielt, als etwas vom Heidenthum und Judenthum völlig verschiedenes erscheinen. Wo keine Gemeinschaft ist, kann nur ein abstoßendes, feindliches Verhältniß seyn. In Marcions System konnte daher nach der Grundansicht, auf welcher es ruhte, das Christenthum nur als die entschiedenste Disposition gegen das Judenthum und Heidenthum, oder nur als die Negation beider auftreten.

Betrachten wir nun diese Seite des Systems des Marcions näher, so muß vor allem das Verhältniß, in welches er das Christenthum zum Judenthum setzte, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, da aus allem, was uns über Marcions System und die Schriften, in welchen er es begründete und darlegte, bekannt ist, unstreitig hervor-

geht, daß ihm selbst jener, seinem System eigene, Oppositionscharacter, am deutlichsten am Judenthum zum Bewußtseyn gekommen ist. In dem darauf sich beziehenden Theil seines Systems, in welchem er mit aller Anstrengung des Geistes in die Tiefe des christlichen Bewußtseyns hinabzudringen sucht, um den großen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium in seiner ganzen Schärfe und Weite aufzufassen, ist uns der eigentliche Kern und Mittelpunkt seines Systems gegeben. Eben darauf bezogen sich auch die wichtigsten Schriften Marcions, von welchen wir noch einige Kenntniß haben. Dürfen wir annehmen, daß Marcions Evangelium, wie doch nach Tertullian und andern alten Schriftstellern, und nach der ganzen Beschaffenheit, die es, ihrem einstimmigen Zeugniß zufolge, gehabt haben muß, kaum bezweifelt werden kann, ein, nach seinem System abgeändertes war, so war seine einzige Absicht dabei, in der von ihm allein anerkannten Urkunde der evangelischen Geschichte den Gegensatz durchzuführen, welchen er sich zwischen dem Gesetz und Evangelium dachte. *Totum*, sagt Tertullian (IV, 6.), *quod elaboravit (evangelium), etiam Antitheses praestruendo, in hoc cogit, ut veteris et novi testamenti diversitatem constituat, proinde Christum suum a creatore separatam ut Dei alterius, ut alienum legis et prophetarum. Certe propterea contraria quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum creatore, quasi ab adsertoribus ejus intexta, competentia autem sententiae suae reservavit.* Denselben Zweck hatten Marcions Antitheses, eine Schrift, die als eine Zugabe zu seinem Evangelium, schon durch ihren Titel die Aufgabe zu erkennen gibt, die er in ihr sich gesetzt hat. *Ut fidem instrueret (evangelio)*, so beschreibt sie Tertullian (IV, 1.), *dotem quandam commentatus est illi, opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum, et ad separationem legis et evangelii coa-*

*ctam, qua duos Deos dividens, proinde diversos, alteram alterius instrumenti (vel quod magis est usui dicere) testamenti, ut exinde evangelio quoque secundam Antitheses credendo patrocineretur.* Vergl. II, 29. wo Tertullian von diesen *Antitheses* sagt, sie seien *gestientes, ex qualitatibus ingeniorum, sive legum, sive virtutum, discernere, utque ita alienare Christum a creatore, ut optimum a iudice, et mitem a fero, et salutarem ab exitioso.* Es ist zu bedauern, daß Tertullian uns mit dem Inhalt dieses Werkes nicht näher bekannt macht, da er es, nach der Widerlegung des marcionitischen Begriffes der Gerechtigkeit, für unnöthig hielt, noch in das Einzelne einzugehen<sup>56</sup>). Wir wissen daher nur soviel, daß es sich in den *Antitheses* um den Gegensatz der Gerechtigkeit des Welterschöpfers, und der Güte des wahren Gottes, und die Durchführung desselben, durch eine Reihe einander gegenübergestellter Sätze des A. und N. T., handelte. Der Gegensatz des Gerechten und Guten ist der allgemeinste Gesichtspunct, unter welchen Marcion alles stellte, was für Gesetz und Evangelium, für Judenthum und Christenthum, auf gleiche Weise charakteristisch ist. Von diesem Gesichtspunct aus mußte daher die Lehre von der freien, sündenvergebenden Gnade Gottes, im Gegensatz gegen die Lehre von einer, nur nach Maaßgabe der Werke richtenden, theils belohnenden, theils bestrafenden Gerechtigkeit, eine

---

56) *Ceterum ipsas quoque Antitheses Marcionis cominus caecidissim, si operosiore destructione earum egeret defensio creatoris, tam boni quam et iudicis, secundum utriusque partis exempla congruentia Deo, ut ostendimus. Quod si utraque pars bonitatis atque iustitiae dignam plenitudinem divinitatis efficiunt omnia potentis, compendio interim possum Antitheses retudisse, gestientes ex qualitatibus etc.* Tert. II, 29.

höchste wichtige Stelle in seinem System einnehmen, nur fehlen uns auch hierüber genauere Angaben, und es wäre gewiß nicht ohne Interesse, näher zu wissen, wie er den paulinischen Begriff der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* aufsaßte und bestimmte. Wie er mit dem Begriff der Gerechtigkeit den Begriff der Härte und Strenge verband, so war ihm dagegen die wesentlichste Eigenschaft des höchsten, von Christus geoffenbarten, Gottes reine Güte und Liebe. Deswegen rühmte er an Christus nichts mehr, als seine *lenitas* und *mansuetudo* (Tert. IV, 9.), und stellte überhaupt als höchsten Grundsatz der Religion auf, daß sie die Furcht völlig ausschließe. *Marcion Deum suum timeri negat*, sagt Tertullian (IV, 8.), *defendens bonum non timeri, sed judicem, apud quem sunt materiae timoris, ira, saevitia, judicia, vindicta, damnatio*. Vgl. I, 27.; *Adeo prae se ferunt Marcionitae, quod Deum suum omnino non timeant, malus autem, iniquus, timebitur, bonus autem diligetur*. Das Christenthum ist daher nur die Religion der Liebe, der Vergebung und Gnade, das Judenthum die Religion der Furcht, der Vergeltung und der Strafe, einer Gerechtigkeit, die auf dem Grundsatz, Aug' um Auge, Zahn um Zahn beruht (der *definitio talionis oculum pro oculo, dentem pro dente, et livorem pro livore repetentis* Tert. II, 18.). In diesem Sinne sollte also Christus der Stifter einer neuen Religion seyn, um den wahren Gott, den Gott der Liebe, zu offenbaren, und als *novae tantaeque religionis illuminator* (Tert. IV, 17.) der unlauteren, falschen Religion, deren Urheber der Weltshpfer war, entgegentreten. Von diesem Gesichtspunct aus legte daher Marcion auf alles dasjenige, worin sich in der evangelischen Geschichte eine antithetische Beziehung gegen die alttestamentliche Religions-Verfassung und den Geist derselben besonders deutlich zu erkennen gab, besonderes Gewicht. Daß er 3000er in die Zahl seiner

Apostel aufnahm (*publicanum adlectum a Domino in argumentum adducit, quasi ab adversario legis adlectum, extraneum legis et Judaismi prophanum Tert. IV, 11.*), das Sabbathsgesetz nicht beobachtete (c. 12.), und andern Gesetzen des Jüden Gottes geradezu entgegenhandelte (*quia lex a contactu feminae sanguinantis summovet, idcirco gestiebat non tantum contactum ejus admittere, sed etiam sanitatem donare Tert. c. 20.* in Beziehung auf Luc. 8, 44., vgl. Tert. c. 9. *ut aemulus legis tetigit leprosum, nihil faciens praeceptum legis*), seinen Jüngern auch nur einen Stab auf den Weg mitzunehmen verbot, während der Demiurg den Juden Gold und Silber aus Aegypten mitzunehmen gebot (Tert. IV. 24. V, 13.), daß er als Kinderfreund sich zeigte, und lehrte, man müsse den Kindern ähnlich werden, während der Demiurg, um die Beschimpfung Elisa's zu rächen, Bären gegen Kinder aus sandte (*satis imprudens antithesis!* Tert. c. 23.), an seinen Jüngern es verwies, daß sie an einem Fleken Samariens Rache nehmen wollten, während der Demiurg, auf Elisa's Verlangen, Feuer zur Rache an den falschen Propheten herabsandte (Tert. a. a. D.), die Hände ausstreckte, nur um die Glaubigen zu retten, nicht aber um die Unglaubigen zu vernichten, wie Moses der Prophet des Weltchöpfers (II, Mos. 17, 9. Dial. de recta in Deum fide Sect. 1.); solche und andere Antithesen waren es, die Marcion für seinen Zweck, den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums ins Licht zu setzen, besonders geltend machte. Da Marcion annahm, daß auch der Weltchöpfer einen Christus verkündigt habe, so gab ihm auch dieß Veranlassung, an der Verschiedenheit der beiden Christus, des jüdischen und christlichen, den allgemeinen Gegensatz des Judenthums und Christenthums weiter durchzuführen<sup>57</sup>). Der Christus des Weltchöpfers

57) *Constituit Marcion alium esse Christum, qui Tiberia-*

konnte nur demselben Character haben, welchen auch der Welt-  
 schöpfer selbst hatte. Wie daher Marcion den Welt-  
 schöpfer als einen strengen, leidenschaftlichen, von kriegeris-  
 chem Geiste besetzten Gott schilderte, so konnte er sich  
 auch den von ihm verkündigten Christus nicht anders  
 als mit solchen Eigenschaften denken. *Militarem et ar-  
 matam bellatorem praedicari putas*, bemerkt Tertullian  
 (IV, 20.) gegen Marcion. Aus diesem Grunde glaubte  
 Marcion in der Weissagung des Esaias (c. 7.), in wel-  
 cher ihm nur ein Krieger geschildert zu werden schien,  
 nichts auf Christus passendes finden zu können. *Provo-  
 cante*, sagt Tertullian (III, 12.), *ut soles ad hanc Esaiæ  
 comparationem Christi, contendens illam in nullo con-  
 venire. Primo enim, inquis, Christus Esaiæ Emma-  
 nuel vocari habebit, dehinc virtutem sumere Damasci  
 et spolia Samariæ, adversus regem Assyriorum. Porro  
 iste, qui venit, neque sub ejusmodi nomine est editus  
 neque ulla re bellica est sanctus.* Damit hingen die  
 weitem wichtigeren Differenzen zusammen, die Marcion  
 nachwies, daß der jüdische Messias nur das Eine Volk  
 der Juden aus der Zerstreuung zurückführen soll, der Chri-  
 stus der Christen aber dazu von dem Gott der Liebe ge-  
 sandt ist, das ganze Menschengeschlecht zu befreien <sup>58</sup>),

*nis temporibus a Deo quondam ignoto revelatus sit in  
 salutem omnium gentium, alium, qui a Deo creatore  
 in restitutionem judaici status sit destinatus, quandoque  
 venturus. Intra hos magnam et omnem differentiam scin-  
 dit, quantam inter legem et evangelium, quantam inter  
 Judaismum et Christianismum.* Tert. IV, 6.

58) *Sic nec illam injectionem tuam potes sistere ad diffe-  
 rentiam duorum Christorum, quasi judaicus quidem Chri-  
 stus populo soli ex dispersione redigendo destinatur a  
 creatore, vester vero omni humano generi liberando col-  
 latus sit a Deo optimo.* Tert. III, 21.



und das Reich des letztern ein ewiges und himmlisches ist, während der jüdisch = christliche Messias den Juden nur den Wiederbesitz ihres Landes, und nach dem Tode Ruhe in Abrahams Schooße verhieß<sup>59</sup>). Was der Welt-  
schöpfer den Seinigen ankündigte, Lohn und Strafe, konnte ihnen nur in der Unterwelt zu Theil werden, die Seligkeit aber, die Christus ertheilt, hat ihren Ort im Himmel. Marcion bezog darauf die Parabel von Lazarus und dem reichen Mann (Luc. 16.), in welcher er nur eine Beschreibung der Unterwelt des Weltsehpfers sah, und besonders die Worte (v. 29.): *ἔχουσι Μωυσία καὶ τοὺς προφήτας, ἀκουσάτωσαν αὐτῶν*, die ihm nur zu den Juden gesagt zu seyn schienen. Immo, inquit, sagt Tertullian (IV, 24) *nostri Dei monela de coelo, non Moysen et prophetas jussit audiri, sed Christum, hunc audite* (Luc. 9, 28 — 36.). — *Marcion aliorum cogit, scilicet, ut utramque mercedem creatoris, sive tormenti, sive refrigerii apud inferos determinet eis positam, qui legi et prophetis obedierint, Christi vero et Dei sui coelestem definiat sinum et portum.* So groß die Verschiedenheit zwischen Christus und dem jüdischen Messias ist, so unähnlich mußte er auch den Propheten des Weltsehpfers seyn, Marcion hob in dieser Beziehung hervor, daß Chris-

---

59) Immo, inquis, läßt Tertullian III, 24. den Marcion sagen, *spero, ab illo, quod et ipsum faciat ad testimonium divinitatis regnum Dei aeternae et coelestis possessionis, aeternae vester Christus pristinum statum Judaeis pollicetur, ex restitutione terrae, et post decusum vitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium. Deum optimum! si reddit placatus, quod et abstulerat iratus. — Tu hinc quoque alium tergumentaris Christum, quod regnum novum annunciet. Vgl. IV, 14.: putas creatoris quidem terrenas promissiones fuisse, Christi vero coelestem*

stus seine Wunder durch sein bloßes Wort verrichtet habe. *Et hoc apponit Marcion*, sagt Tertullian (IV, 9.), *Elisaeum quidem materia eguisse, aquam adhibuisse et eam septies, Christum vero verbo solo et hoc semel juncio curationem statim repraesentasse*. Selbst Johannes der Täufer nahm daher an Christus Anstoß (Luc. 7, 23.), weil auch er, als einer der Propheten des Welt-schöpfers, in Christus einen ganz andern fand, als er sich vorgestellt hatte (*scandalizabatur, quia alium Christum sperans*. Tert. IV, 18.).

Was Marcions Antinomismus in Beziehung auf das Judenthum ist, ist in noch allgemeinerer Beziehung, somit auch in Beziehung auf das Heidenthum, die ganze, sowohl jüdische als heidnische, Welt, sein Doketismus. Wie Marcions Christus, weil er Gesetz und Propheten bekämpfte, und völlig aufhob, mit dem Gott des Judenthums keine Gemeinschaft haben konnte, so sollte dasselbe abstoßende und feindliche Verhältniß gegen denselben Gott, sofern er nicht bloß der Gott des Judenthums, sondern der Welt-schöpfer ist, durch den Doketismus noch weiter ausgedehnt und vollendet werden. Um Christus jede Beziehung zum Welt-schöpfer und zur Welt, dem ganzen Reiche desselben, völlig abzuschneiden, durfte er nichts haben, was ihn in irgend einen Zusammenhang mit der äußern Natur brachte. Er durfte also nicht nur keinen, durch das Naturgesetz der Zeugung entstandenen, sondern überhaupt keinen materiellen Körper haben, weil alles materielle und körperliche nur aus dem Reich des Demiurg stammen kann, und von den Gesetzen des Demiurg abhängig, und durch sie bedingt ist. Marcions System zeichnet sich unter den gnostischen Systemen besonders durch seinen entschiedenen Doketismus aus. *Evomat jam hinc*, ruft Tertullian aus, indem er (III, 8.) auf die Bestreitung desselben übergeht, *proprii ingenii virus (haereticus), phantasma vindicans Chri-*

stam, nisi quod et ista sententia alios habebit autores, praecoquos et abortivos quodammodo Marcionitas, quos Apostolus Ioannes Antichristos pronuntiavit, negantes, Christum in carne venisse, et tamen non, ut alterius Dei jus constituerent (dies war es also, was Marcion auch nach Tertullian hauptsächlich durch seinen Doketismus beabsichtigte), quia et de isto notati fuissent, sed quoniam incredibile praesumserant Deum carnem. Quo magis Antichristus Marcion sibi eam rapuit praesumptionem (daß Christus, um vom Demiurg unabhängig zu seyn, auch keinen natürlichen Leib haben dürfe), aptior scilicet ad renuendam corporalem substantiam Christi, qui ipsum Deum ejus nec auctorem carnis induxerat, nec resuscitatorem, optimum videlicet, et in isto et diversissimum a mendaciis et fallaciis creatoris. Et ideo Christus ejus, ne mentiretur, ne falleret, et hoc modo creatoris forsitan deputaretur, non erat, quod videbatur, et, quod erat, mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo. Die ganze Erscheinung Christi war demnach bloßer Schein, aber selbst dieser Schein sollte sich nicht auf alles erstrecken, was zum natürlichen Verlauf eines Menschenlebens gehört. Denn wenn auch Christus als Phantasma öffentlich erschien, und mit seinen Jüngern zusammentraf; als solches lehrte und wirkte, ja sogar als Phantasma starb, so sollte er doch nicht einmal zum Schein geboren werden. Um der Annahme einer wirklichen Geburt so fern als möglich zu bleiben, sollte auch keine Scheingeburt zugegeben werden. Tertullian leitet hieraus sogar den ganzen Doketismus Marcions ab (III, II.) *Totas istas praestigias putativae in Christo corpulentiae Marcion illa intentione suscepit, ne ex testimonio substantiae humanae nativitas quoque ejus defenderetur atque ita Christus creatoris vindicaretur, ut qui notabilis ac per hoc carneus annuncietur.* Einen wirk

lichen Leib würde er nicht schlechthin verworfen haben, hätte man nur nicht daraus auf eine wirkliche Geburt und auf die Abhängigkeit von den Naturgesetzen des Welt schöpfer geschlossen. Einen sehr schlagenden Beweis für diese Ansicht fand Marcion mit andern Häretikern in der aus Matth. 12, 48. ergänzten Stelle bei Luc. 8, 21. *Venimus*, sagt Tertullian in seiner Kritik des marcionitischen Evangeliums (IV, 19.) zu dieser Stelle, *ad constantissimum argumentum omnium, qui domini nativitatem in controversiam deferunt. Ipse, inquit, contestatur, se non esse natum, dicendo: quae mihi mater, et qui mihi fratres?* (Vgl. Tertull. De carne Chr. c. 7.). Dagegen ließ Marcion, um seinen Christus von jener *foeditas omnis nativitatis, et educationis, et ipsius etiam carnis indignitas* (Tert. IV, 21.) frei zu lassen, sein irdisches Daseyn mit dem schon erwähnten Momente beginnen, in welchem er, plözlich vom Himmel herabgekommen, als Lehrer gegen Gesetz und Propheten (so erklärte er das *ἐκκληροδοῦναι ἐν τῇ διδασκίᾳ αὐτοῦ* Luc. 4, 32.), in der Synagoge in Kapernaum auftrat (*de coelo statim ad synagogam* Tert. IV, 7.). Tertullian bezeichnet (I, 19.) dieses plözliche, körperlose Erscheinen Christi mit den Worten: *anno XV. Tiberii Christus Jesus de coelo manare dignatus est spiritus salutaris* (als *πνεῦμα μόνον*, wie sich Epiphanius. Haer. XLII. S. 342. über diesen Doketismus ausdrückt). So wenig Marcions Christus an der menschlichen Geburt irgend einen Theil haben sollte, so sollte doch auch er durch Leiden und Kreuzestod sein irdisches Daseyn enden. Es konnte auch dieß nur zum Scheine geschehen (*mendacio passus est, ut phantasma*, Tertull. III, 11.), muß aber für Marcion um so bedeutungsvoller gewesen seyn, je mehr es mit jenem eigenthümlichen Eintritt in das irdische Daseyn contrastirt. Da schon die katholische Lehre Christus nach dem Tode in den Hades hin

abgehen ließ, so konnte Marcion im Einklang mit denselben seinen Doketismus auch noch über das irdische Daseyn Christi hinaus sich erstrecken lassen. Es war (wie wir aus Irenäus I, 29. Epiphanius Haer. XLII, 4. sehen) in seinem System ausdrücklich von einem Hinabgang Christi in den Hades die Rede.

Die Frage, welche Bedeutung der in den gnostischen Systemen zwar auf verschiedene Weise sich modificirende, aber ihnen im Ganzen doch durchaus eigenthümliche, Doketismus habe, muß sich da, wo er so entschieden hervortritt, wie bei Marcion, auch um so mehr aufdringen. Der Doketismus ist im Allgemeinen die Behauptung, daß die menschliche Erscheinung bloßer Schein sey, und keine wahrhaft objective Realität habe. Bei der nähern Bestimmung dieses Begriffs hängt dann aber sogleich alles davon ab, was für Schein und was für Realität gehalten wird. Geht man von dem orthodoxen Begriff der Person Christi aus, wie er im Grunde von Anfang an in der katholischen Kirche galt, daß in Christus das Göttliche dieselbe Realität habe, wie das Menschliche, daß diese beiden Seiten seines Wesens als integrirende Elemente dieselbe persönliche Einheit bilden, wie in jedem menschlichen Individuum Geist und Körper zur persönlichen Wesens-Einheit verbunden sind, so kann, sobald nur das Göttliche in Christus nicht geldugnet wird, die Antithese eine doppelte seyn: entweder wird dem Menschlichen in Christus die objective Realität abgesprochen, sein menschlicher Körper für einen bloßen Scheinkörper erklärt, oder es wird wenigstens das Menschliche vom Göttlichen so getrennt, daß zwischen beidem keine persönliche Einheit mehr besteht. Die erste Ansicht ist die rein doketische, da nach ihr Christus nur dem Schein nach Mensch war, aber auch die zweite hat mit dem eigentlichen Doketismus wenigstens dieß gemein, daß sie die gottmenschliche Einheit des Erlösers für bloßen

Schein erklärt, denn, indem sie zwischen Christus und Jesus unterscheidet, Jesus für einen wirklichen Menschen hält, und ihn, auf sichtbare menschliche Weise, für den Zweck der Erlösung thätig seyn läßt, ist es bloßer Schein, wenn man Jesus für die wahre Person des Erlösers, für das eigentliche Subject der erlösenden Thätigkeit hält. Auch die erste Ansicht läßt noch eine doppelte Modification zu, je nachdem man die Unterscheidung des Pneumatischen und Psychischen strenger festhält, oder nicht. Wird der Unterschied des Pneumatischen und Psychischen nicht besonders geltend gemacht, so ist Christus, der Erlöser, bloßer Geist, der *spiritus salutaris*, dessen menschliche Erscheinung bloßer Schein ist. Unterscheidet man aber von dem Pneumatischen das Psychische, und von diesem wieder das Hylische, das eigentlich Materielle und Körperliche, so kann man dem Erlöser einen psychischen Körper beilegen, muß dann aber doch, um den an sich unsichtbaren, psychischen Körper in sichtbar, menschlicher Gestalt erscheinen zu lassen, noch eine besondere *οὐρονομία* zu Hülfe nehmen, durch welche das Unsichtbare sichtbar wird, oder das nur psychisch Körperliche die Gestalt oder den Schein eines materiellen Körpers erhält. Das Psychische vermittelt also zwar die Erscheinung, die Erscheinung des Erlösers selbst aber ist keine wahre menschliche, sondern eine bloß doketische, er hat nur die Scheingestalt eines Menschen, wie nach der zuerst erwähnten Modification dieser Ansicht. Jede der drei Ansichten, die sich aus dieser Unterscheidung ergeben, hat ihren eigenen Repräsentanten unter den Gnostikern. Es sind die drei Gnostiker, Basilides, Valentin und Marcion. Am nächsten steht der orthodoxen Ansicht Basilides, am meisten entfernt sich von ihr Marcion, in der Mitte zwischen beiden steht Valentin mit seinem psychischen Christus. Am sprechendsten bezeichnet den Unterschied die Verschiedenheit der Ansicht von der Geburt. Eine wirkliche Geburt nahm

Basiliides an, obgleich nur die Geburt des Menschen Jesus, eine bloße Scheingeburt Valentin, schlechthin von keiner Geburt wollte Marcion wissen. Daß wir diese drei Ansichten mit Recht zusammennehmen, und als Modificationen einer und derselben Grundidee betrachten, muß sich uns noch bestimmter aus der Bedeutung ergeben, die überhaupt dem Dokerismus zukommt. Der Dokerismus kann überall nur aus einer Ansicht hervorgehen, die von dem strengen Gegensatz zwischen Geist und Materie ausgeht. Die Idee, die ihm zu Grunde liegt, ist immer die Idee der absoluten Herrschaft und Superiorität des Geistes über die Materie. Nur der Geist ist das wahrhaft Substantielle und an sich Seyende, die Materie ist nur so von ihm verschieden, wie sich das Accidens zur Substanz, das Unvollkommene zum Vollkommenen verhält, sie hat an und für sich kein wahres und reelles Seyn, ist gleichsam nur das Nichtseyende, das, was nur den Schein des Seyns hat, oder, wenn sie auch dem Geist als ein selbstständiges, für sich bestehendes Seyn gegenübertritt, so hat sie doch so wenig einen absoluten Werth, daß es in dieser Hinsicht wenigstens das Verhältniß der oblligsten Unterordnung ist, in welcher sie zum Geiste steht, sie verhält sich zu ihm nur so, wie sich das Unreine zum Reinen, das Böse zum Guten verhält. Als bloßes Accidens ist die Materie geradezu gedacht, wenn sie nur die Hülle und Form ist, in welcher der Geist erscheinen muß, um sich in einer endlichen Welt zu objectiviren, der Geist verdichtet sich gleichsam zur materiellen Körperwelt, aber in diesem Uebergang des Geistes zur Materie muß es einen bestimmten Punct geben, welchen der Geist nicht überschreiten darf, um sich das Bewußtseyn seines absoluten Wesens rein zu bewahren. Ist auch, nach dieser Ansicht von dem Verhältniß des Geistes zur Materie, die Materie immer nur der endlich gewordene, objectivirte Geist, so ist doch

das Materielle, sofern es vom Psychischen unterschieden wird, die träge, todte Masse, durch welche der freie Geist so gebunden wird, daß ihm das Bewußtseyn seiner selbst in ihr entschwindet. Soll also der Geist das Bewußtseyn seines absoluten Wesens, und seiner absoluten Herrschaft über die Materie sich erhalten, so muß er diese Herrschaft immer wieder dadurch bethätigen, daß er die materielle Form, in welcher er erscheint, durchbricht, sie nie zu einer stehenden und starren werden läßt, sondern sich über sie aufschwingt, sich völlig frei zu ihr verhält, sie als eine für den Geist völlig durchsichtige und wandelbare Form behandelt. In diesem Sinne ist daher die sinnliche Form, in welcher der Geist erscheint, eine bloße Scheingestalt, und der Erlöser kann in keiner andern, als nur in einer solchen, in der sinnlichen Welt erscheinen. Denn wenn im Gnosticismus die Erlösung darin besteht, daß der Geist sich seiner absoluten Herrschaft über die Materie wieder bewußt wird, und dadurch seine Freiheit von derselben gewinnt, so kann Erlöser in diesem Sinne nur ein solcher seyn, in welchem jenes Bewußtseyn nie durch das Uebergewicht der Materie über den Geist getrübt worden ist, auf dieselbe Weise, wie nach der gewöhnlichen Ansicht der Erlöser, um von der Sünde zu erlösen, selbst unsündlich seyn muß. Jeder, in welchem die Materie so Raum gewonnen hat, daß er sie als eine dichte Masse, als einen festen Körper, nicht mehr mit der freien Kraft des Geistes durchdringen kann, ist selbst der Erlösung bedürftig, und kann daher sein Erlösungsprincip nur in einem andern haben, in welchem die Materie keine solche Consistenz erhalten, den Geist nicht auf dieselbe Weise gebunden hat. Dieß ist die Bedeutung des valentinianischen Doketismus, welcher den Erlöser zwar in einem psychischen Christus erscheinen lassen konnte, diesem aber nur einen Scheinkörper, keinen materiellen Körper geben durfte, wenn ihm



nicht die Idee des Erbsers verloren gehen sollte. Der Dogmatismus spricht demnach das die erbsende Thätigkeit bedingende Princip aus, die Freiheit von der Materie. In dieser Ansicht wird nichts wesentlich geändert, wenn auch die Materie, dem Geiste gegenüber, als selbstständiges, für sich bestehendes, Princip betrachtet wird. Sie ist dann zwar nicht das Product des Geistes, aber es bleibt doch dasselbe Verhältniß des Geistes zu ihr. Nur der Geist hat, ihr gegenüber, absoluten Werth und absolute Realität, sie selbst ist für den Geist an und für sich ohne Werth und Bedeutung. Ist nun die Erbsung die Befreiung von der Herrschaft der Materie, so kann der Erbser keine Gemeinschaft mit ihr haben, weil jede Gemeinschaft mit ihr, die Reinheit des Geistes trübt, den Geist seiner absoluten Superiorität über die Materie beraubt. Der Erbser kann daher nur auf eine solche Weise erscheinen, die zugleich seine absolute Unabhängigkeit von der Materie, die wesentliche Verschiedenheit des Geistes von der Materie manifestirt. Wäre er mit einem materiellen Körper zur organischen Einheit verbunden, so würde der Geist in ihm von der Materie abhängig, durch sie gebunden und beschränkt erscheinen. Aber gleichwohl kann der Erbser seine erbsende Thätigkeit nicht duffern, ohne sich in der materiellen, endlichen Welt, in welcher allein die der Erbsung bedürftigen Individuen sind, auf eine sichtbare Weise zu manifestiren. So kann dieß nun nur in einer Gestalt geschehen, die nichts wirklich Materielles an sich hat, sondern nur den Schein eines wirklichen Menschenkörpers an sich trägt, oder der Erbser kann wenigstens nur so mit einem wirklichen Menschen in Verbindung treten, daß derselbe ihn zum bloßen Behälter und Organ dient: der wahre Erbser schwebt als die unsichtbare Idee über ihm, und der wirkliche Mensch bezeichnet gleichsam nur die Stelle, an welcher die erbsende Thätigkeit in die sichtbare

Welt eingreift. Er ist nur das Zeichen derselben, und man kann sowohl nach Basilides, als nach Marcion sagen, der Erbsfer sey nur zum Schein Mensch geworden, oder nur zum Schein in einem wirklichen Menschenkörper erschienen. Müssen wir nun hierin die Bedeutung des Doketismus finden, somit nicht bloß in einem absichtlichen und willkürlichen Widerspruch gegen die factische Realität der evangelischen Geschichte, sondern in der Ansicht, daß sich in ihm die Grundidee des Gnosticismus von der absoluten Freiheit und Unabhängigkeit des Geistes von der Materie ausspricht, so erklärt sich hieraus weiter, warum die gnostischen Systeme die erbsende Thätigkeit auf eine Weise beginnen lassen, durch welche im Grunde eine absoluter Anfang gesetzt wird. Am auffallendsten ist dieß bei Marcion. Es ist dieß jenes Mythische und Momentane seines Systems, jenes völlig unvorbereitete *manare de coelo*. Daß aber dieß ein Hauptpunct ist, welcher bei einer richtigen Auffassung des Doketismus beachtet werden muß, ist daraus zu sehen, daß eben damit auch die beiden andern Systeme zusammenstimmen. Denn wenn auch Basilides und Valentin jenen Moment mit dem Moment der Laufe Jesu zusammenfallen lassen, so ist doch die Laufe selbst etwas unwesentliches, und es findet nur eine zufällige Anknüpfung an einen, in der evangelischen Geschichte gegebenen Punct, eine in ihr erzählte Begebenheit, statt. Die Hauptsache ist das Mythische des Anfangs der erbsenden Thätigkeit, für welche der psychische Christus Valentins, und der natürliche Mensch Jesus des Basilides, noch völlig ohne alle Bedeutung waren: obgleich beide zu einer Einleitung des eigentlichen Erbsungswerts dienen, die bei Marcion fehlt, so erfolgt doch der Eintritt des erbsenden Geistes in die sichtbare Welt erst mit jenem Moment. Die Bedeutung des Doketismus in dieser Beziehung besteht darin, daß das Princip der erbs-

fenden Thätigkeit, als ein einen absoluten Anfang setzender, von der materiellen Weltordnung, der Entwicklung nach Naturgesetzen, völlig unabhängiges, auf eine rein übernatürliche Weise in die sichtbare Welt und die Geschichte der Menschheit eingreifendes gedacht wird. Das Princip des höhern geistigen Lebens kann nur als ein übernatürliches in die Natur des Menschen eingreifen, wie nach der gewöhnlichen Ansicht Christus unsündlich nur darum ist, weil seine Entstehung nicht in die Reihe menschlicher Zeugungen gehört, ein absoluter Anfangspunct ist. Wir dürfen aber auch dabei noch nicht stehen bleiben. Es ist in der Darstellung des valentinianischen Systems darauf aufmerksam gemacht worden, wie der Erbsfer nur zum Bewußtseyn bringt, was an sich schon in den pneumatischen Naturen liegt, er bezeichnet nur diejenige Entwicklungsstufe, die jedes geistige Individuum erreichen muß, wenn in ihm die absolute Herrschaft des Geistes über die Materie, seine Freiheit von ihr, zum Bewußtseyn, und dadurch auch zur Realität kommen soll. Anders kann das Verhältniß des Erbsfers zu den einzelnen, der Erbsung bedürftigen, geistigen Naturen, auch in den andern gnostischen Systemen, selbst dem marcionitischen, nicht gedacht werden. Nehmen wir nun dazu, daß es dem Dofetismus eigentlich nur darum zu thun seyn kann, den Moment, mit welchem das Princip der Erbsung thätig zu seyn beginnt, als einen absoluten Anfang geltend zu machen, so kann auch in Beziehung auf jedes einzelne Individuum, in welchem die Idee der Erbsung realisirt werden soll, das Wesen derselben nur darin bestehen, daß in ihm ein Princip thätig zu seyn beginnt, das sich zu seinem ganzen frühern Daseyn, zu seinem bisherigen Entwicklungsgang, als ein rein übernatürliches, aus demselben nicht erklärbares verhält, obgleich es demungeachtet der Sphäre der Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Natur angehören muß. Die Er-

lösung ist der Moment des entschiedenen Freiwerdens des Geistes von seiner, bis dahin noch dauernden, materiellen Gebundenheit, des Erwachens des höhern Selbstbewußtseyns, des Aufschwungs des pneumatischen Princips über das psychische. Ist nun aber in diesem Sinne die Erlösung ein bloß innerer, in jedem einzelnen Individuum erfolgender Act, welches Interesse hatte man, diesen inneren Act von einem äußern, von der Geschichte und Person eines, in einem bestimmten Zeitpunkt erschienenen, Erlösers abhängig zu machen? Dieses Interesse lag zunächst in der historischen Wahrheit des Christenthums, oder in der unläugbaren Thatsache, daß Jesus das erste Individuum war, in welchem das Erlösungsprincip in dem angegebenen Sinne thätig hervortrat. Wenn aber Jesus das erste Individuum dieser Art, in der Reihe der, auf ihn folgenden, menschlichen Individuen war, so war seine Geschichte, wenn auch Epoche machend, doch nur die Geschichte eines gewöhnlichen Menschen. Es mußte also, um einen wahren Erlöser zu erhalten, erst noch das Interesse hinzukommen, den ersten dieser Reihe, auch als das Urbild der gesammten, unter denselben Begriff gehörenden, menschlichen Individuen, als den allgemeinen Menschen zu nehmen, welcher in allen andern sich gleichsam nur individualisirt, und die Idee seines Wesens in ihnen realisirt. Wurde aber so der urbildliche Christus von dem historischen Jesus getrennt, so konnte der wirkliche Mensch Jesus nur noch die Bedeutung haben, die ihm Basilides ließ. Es war nur die reine Idee der Erlösung, die man festhalten wollte, und der wirkliche Mensch Jesus bezeichnete nur den historischen Anfangspunct, in welchem sie thätig zu seyn begann, oder man wollte die abstracte Idee auch concret auffassen, und die menschliche Erscheinung wurde nun die sichtbare Gestalt, in welcher, als ihrem Bilde, die personificirte Idee der Erlösung sich abspiegelte. Der doketische Christus ist der,

von jeder Berührung der Materie reine, sie frei beherrschende, urbildliche Mensch, welcher ebendeshwegen in keine unmittelbare Verbindung mit dem Materiellen und Körperlichen treten durfte, was aber auf der einen Seite nur der Schein eines Körpers, ein Körperloser Schein, eine Scheingestalt ist, ist auf der andern, da der Schein doch immer zugleich ein Schatten und Reflex des Wesens selbst ist, eine bildliche Anschauung, in welcher eine Idee sich darstellt. Es drückt sich demnach auch im Doketismus die dem Gnosticismus überhaupt eigene Neigung aus, die religiösen Ideen zu verständlichen, den abstracten Gedanken in einer bildlichen Anschauung aus dem Bewußtseyn herauszustellen, um sich durch diese Vermittlung um so mehr seiner objectiven Realität zu versichern. Diese Bedeutung, wenigstens die Realität des Bildes, sollte der historische Christus, das Christenthum, in den gnostischen Systemen haben, wenn sie auch die factische Realität seiner Geschichte nicht anerkennen zu können glaubte. Der historische Christus mußte dem urbildlichen weichen, der urbildliche aber sollte zugleich ein bildlicher seyn, und die Scheingestalt des historischen Christus zugleich der in die Sinnenwelt hereinleuchtende Schimmer der objectiven Idee der Erlösung. So hat der Doketismus nicht bloß eine negative, sondern auch eine sehr positive Bedeutung, und dasselbe gnostische System, das sonst in seiner Abneigung gegen alles Sinnliche, dem Naturleben Ungehörende, auch die gnostische Vorliebe für das Bildliche, für Symbole und mythische Personificationen am meisten zu verläugnen scheint, mußte hierin wenigstens auf eine sehr merkwürdige Weise dem allgemeinen Zuge folgen. Mit Recht sagt Tertullian (III, 8.) von Marcions Doketismus: *non erat (Christus), quod videbatur, et quod erat, mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo.* Wenn aber Tertullian in rascher Folge hinzusetzt: *praeinde Deus, Christus* (der Gott in Chris-

stus, der von Christus geoffenbarte Gott) *nec Deus. Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit?* so ist hier eine Verwechslung des Bildes und der Idee. Das Bild, als Widerschein der Idee, ist zwar einerseits, sofern es die Idee in sich enthält, und an ihrem Seyn theilnimmt, etwas reales, andererseits, sofern die Idee sich in ihm nur abspiegelt, ein bloßer Schein, die Idee selbst aber kann nie bloßer Schein, ein bloßes *phantasma* seyn, sie lebt im Bewußtseyn, wenn man auch von der Realität der äußern Erscheinung, in welcher sie angeschaut wird, abstrahirt. Der Doketismus der Gnostiker hängt demnach, wie sich uns als Resultat dieser Erörterung ergibt, sowohl mit ihrer rein ideellen Tendenz, als auch mit ihrem Streben nach einer bildlichen Versinnlichung der Idee aufs innigste zusammen. Wie sehr die bildliche Versinnlichung zum Character des Gnosticismus gehört, zeigt gerade der Doketismus, und hierin allein kann die Antwort auf die Einwendung liegen, die Tertullian (III, 10.) erhebt: *si aspernatus est (Deus carnem) ut terrenam, et, ut dicitur, stercoribus infersam, cur non et simulacrum ejus proinde despexit? Nullius enim dedignandae rei imago dignanda est.*

Wie sich aus Marcions Antinomismus der Begriff ergibt, welchen er mit dem Christenthum, als der absoluten Religion, verband, so führt auch sein Doketismus auf denselben Begriff, und läßt uns ihn noch schärfer und bestimmter auffassen. Ist das Christenthum, nach Marcions Antinomismus, die Religion der Liebe, die das Gemüth von der Furcht und von allem befreit, womit es der Demiurg, der Gott des Gesetzes, beherrscht, so ist es nach seinem Doketismus die Religion der Freiheit von der Materie, der Herrschaft des Geistes über sie. Je mehr sich der Geist durch das Christenthum seiner absoluten Herrschaft über die Materie bewußt wird, und seine Frei-

heit von ihr gewöhnt, desto vollkommener wird das Princip der Erlösung realisirt. Für diesen Zweck wirkte Christus als Erlöser, und seine ganze irdische Erscheinung stellt daher die religiöse Aufgabe dar, die jeder Einzelne an sich vollziehen soll. Es ist schon bemerkt worden, daß Marcion seinen doketischen Christus zwar leiden und sterben, nicht aber geboren werden ließ. Tertullian beschuldigt ihn deßhalb einer Inconsequenz (III, 10.): *Jam Deum tuum honoras fallaciae titulo, si aliud se sciebat esse, quam quod homines fecerat opinari. Jam tunc potuisti etiam nativitatem putativam illi accommodasse. — Et utique debuerat phantasmatis scenam decurrere, ne originem carnis non desultasset, qui personam substantiae ipsius egisset. Plane nativitatis mendacium recusasti. — Tamen, cum omnia ista destruxeris, ut Deo digna confirmes, non erit indignior morte nativitas et cruce infantia, et natura poena, et carne damnatio. Si vere iste passus est Christus, minus fuisset nasci. Si mendacio passus est ut phantasma, potuit et mendacio nasci.* Allein der Unterschied, welchen Marcion auf diese Weise zwischen Geburt und Tod machte, hängt aufs engste mit seiner Lebensansicht überhaupt zusammen. Nach seiner Ansicht von dem Verhältniß zwischen Geist und Materie mußte ihm alles zuwider seyn, was den Geist nicht bloß hemmt, von der Materie frei zu werden, sondern vielmehr gerade das Mittel ist, die Bande seiner Gebundenheit zu vervielfältigen. Mit Ekel und Abscheu wandte er sich vom Fleisch und Fleischesleben hinweg (*caro, ut dicitis, stercoribus infersa*, Tert. III, 10.), alles, worin sich die Fülle und Productivität des Naturlebens offenbart, war ihm nur die unreine, wüste Lust der Natur am Schaffen und Produciren, das rohe Walten materieller Kräfte und Triebe, die sich dieses garstigen Gewühls erfreuen, eine Werkstätte der Fleischeslust und des Fleisches-

lebens. *Age jam*, so schildert Tertullian (III, II.) diese Ansicht Marcions, *per ora in illa sanctissima et reverenda opera naturae, invehere in totam, quod es, carnis atque animae originem destrue, cloacam voca uterum tanti animalis, id est, hominis, producendi officinam, perseguere et partus immunda, et pudenda tormenta, et exinde puerperii spurcos, anxios, ludicros exitus.* Sehr natürlich konnte daher Marcion auch die Ehe und das eheliche Leben nur als eine vom Weltbödyfer sanctionirte Sazung betrachten, durch welche er, als der Gott des unreinen, materiellen Naturlebens, für die Erhaltung seines Reichs sorgen wollte<sup>60</sup>), als eine Sazung, die in der wahren Gemeinde Christi nicht anerkannt werden kann, wenn nicht der Verehrer des wahren Gottes, des *detestator nuptiarum* (Tert. IV, 29.), zugleich der Diener des Weltbödyfers seyn soll. *Ecce legem tui quoque Dei impugnas*, ruft Tertullian (IV, II.) dem Marcion zu, die Inconsequenz rügend, daß er in seinem verstümmelten Evangelium gleichwohl die Stelle Luc. 6, 35. in welcher Christus *ῥῆμιος* genannt ist, haben lassen<sup>61</sup>), *nuptias non conjungit (Deus tuus) con-*

60) Diese Ansicht Marcions von der Ehe, ist für seinen Standpunct um so charakteristischer, wenn wir bedenken, daß sie keineswegs die allgemein gnostische ist. Von den Valentinianern sagt Clemens von Alexandrien (Strom. III, 1.) ausdrücklich, daß sie wegen ihrer Lehre von den Syzygien auch die Ehe für etwas wohlgefälliges gehalten haben. *Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντινον, ἄνωθεν ἐκ τῶν θεῶν προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες, εὐαρστοῦνται γάμφ.* Schon Basilides aber dachte hierüber, wie Clemens zugleich bemerkt, etwas anders. S. oben S. 226.

61) Ebenso tadelt es Tertullian (IV, 17.), daß auch in Marcions Evangelium (Luc. 6, 35.) die Worte gelesen werden: *καὶ ἔσονται υἱοὶ τοῦ ὑψίστου.* *Nihil impudentius, si ille*



*junctas non admittit, neminem tingit, nisi coelibem aut spadonem, morti aut repudio baptismum servat. Quid itaque Christum ejus sponsum facis? Illius hoc nomen est, qui masculum et feminam conjunxit, non qui separavit.* Eben durften daher in der marcionitischen Gemeinde nicht geschlossen werden, und Berechnichte wurden entweder gar nicht aufgenommen, oder nur unter der Bedingung der strengsten Enthalttsamkeit. *Tu nuptias dirimis, nec jungens marem et feminam, nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se conjuraverint, adversus fructum nuptiarum, ut adversas ipsam creatorem,* hält ihm Tertullian entgegen (IV, 34.)<sup>62</sup>). Hieraus ergibt sich nun von selbst, was den Marcion bestimmen mußte, auch nicht einmal eine Scheingeburt des Erbsers zuzulassen. Auch schon das bloße Bild wäre ja eine Sanctionirung des unreinen, materiellen Naturlebens, des dem Weltchöpfers zu erweisenden Dienstes, gewesen. Das Leiden und Sterben des Erbsers dagegen, auch wenn es ein bloßes Scheubild war, paßte ganz in sein System. Tertullian setzt durchaus voraus, daß Marcion den Kreuzestod Christi anerkannte,

---

*nos sibi filios faciet, qui nobis filios facere non permittit, auferendo connubium: quomodo in id nomen allecturus est suos, quod jam erasit? Filius spadonis esse non possum, maxime cum patrem habeam eundem, quem et omnia.* Den Ausdruck *υἱὸς τοῦ ἀνδρώπου* verstund Marcion vom Christus des Weltchöpfers. Vgl. Hahn's Evangelium Marcionis in Ehlke's Codex apocr. N. T. Bd. I, S. 444.

62) Vgl. I, 29. *Non tingitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi coelebs, nisi divortin baptismum mercata: quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. Sine dubio ex damnatione conjugii institutiorista constabit.*

und ihm eine eigenthümliche religiöse Bedeutung zuschrieb. Quatenus et ipsi, argumentirt Tertullian (II, 27.) gegen die Marcioniten, *Deum in figura et in reliquo ordine humanae conditionis, deversatum jam credidistis, non exigetis utique, diutius persuaderi, Deum conformasse semet ipsam humanitati, sed de vestra fide revincimini. Si enim Deus, et quidem sublimior, tanta humilitate fastigium majestatis suae stravit, ut etiam morti subiceret et morti carnis: cur non putetis nostro quoque Deo aliquas pusillitates congruisse, tolerabiliores tamen judaicis contumeliis et patibulis et sepulchris? An haec sunt pusillitates, quae jam hinc praejudicare, debebunt, Christum, humanis passionibus objectum, ejus Dei esse, cujus humanitates exprobrantur a vobis? — Qui talem Deum dedignaris, nescio, an ex fide credas, Deum crucifixam.* Zu der *differentia duorum Christorum* (III, 21.) die Marcion für den Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums geltend machte, gehörte auch der leidende und sterbende Christus. *De exitu plane puto*, sagt daher Tertullian (III, 18.), *diversitatem tentatis inducere, negantes, passionem crucis in Christum creatoris praedicatam, et argumentantes insuper, non esse credendum, ut in id genus mortis exposuerit creator filium suum, quod ipse maledixerat: maledictus, inquit, omnis, qui pependerit in ligno.* Welche Bedeutung konnte aber ein Scheinbild des Leidens und Sterbens haben, wenn das durch nicht die höchste Lebensaufgabe des Christen, die Pflicht, der Welt abzustehen, aller Freude am materiellen Leben, dem Dienste des Weltchöpfers, völlig zu entsagen, bildlich veranschaulicht, und zum Bewußtseyn gebracht werden sollte? Nur bei dieser Ansicht war es möglich, den Kreuzestod Christi als eine Begebenheit zu betrachten, die zwar dem Scheine nach, und nach ihrem momentanen Eindrucke, als ein Sieg des Weltchöpfers erschien, der Wahr-

heit nach aber, und in den Wirkungen, die sie haben mußte, mehr als irgend etwas anderes zum Sturze der Herrschaft des Weltchöpfers beitragen mußte. Daß der Kreuzestod Christi eine Veranstaltung des Demiurg war, nahm auch Marcion an (*Christum alterius Dei dicitis a creatoris virtutibus et potestatibus, ut ab aemulis, in crucem actum.* Tertullian III, 23.). Der Demiurg hatte dazu alle Ursache, als Weltchöpfer, und als Judengott. Hatte die ganze Thätigkeit des Erbsers den Zweck, Gesetz und Propheten aufzuheben, und mehr und mehr die Bande zu lösen, die den Menschen an das materielle Leben knüpften, und im Reiche des Weltchöpfers festhielten, so konnte das Leben des Erbsers nur ein fortgehender Kampf mit dem Demiurg seyn. Auch sein Hinabgang in den Hades war eine Fortsetzung desselben Kampfes. Denn wie er zur Rettung der Seelen vom Himmel auf die Erde herabgekommen war, so stieg er auch in den Hades hinab, um dem Demiurg Seelen zu entziehen und sein Reich zu mindern<sup>63</sup>). Aber auch der

63) Epiphanius Haer. XLII, 4. *Χριστὸν λέγει (Μαρκίων) ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀοράτου καὶ ἀκατονομάστου πατρὸς καταβεβηκέναι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν, καὶ ἐπὶ ἐλέγχῳ τοῦ Θεοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν τοιούτων, καὶ ἄλλοι ἄλλοι καταβεβηκέναι τὸν κύριον, ἵνα σώσῃ τοὺς περὶ Κεῖν etc.* Vgl. Iren. I, 27, 3. — Ganz besonders ist nun hier über den Tod Jesu überhaupt die neue, merkwürdige Quelle zu vergleichen, die kürzlich Dr. L. F. Neumann in Illgen's Zeitschr. für die histor. Theol. IV, 1. S. 71., auf eine sehr dankenswerthe Weise, aus der armenischen Literatur für unsere Kenntniß der marcionitischen Lehre eröffnet hat: Marcions Glaubenssystem, dargestellt von Esais, einem armenischen Bischof des fünften Jahrhunderts. Esais bekämpfte in seinem, im Jahr 1816. zum ersten Male auf St. Lazaro gedruckten Hauptwerke: „Der Bestimmung der Reizer“ die Verkünder der Heiden im Allgemeinen, das

Demiurg setzte den gegen Christus begonnenen Kampf nach dem Tode Christi, gegen die Jünger desselben fort (*omnem*,

Religionsystem der Parsen, die Ansichten der griechischen Weltweisen und die lezerischen Sätze des Marcion. Gerade über den Tod Jesu ist das mitgetheilte Glaubenssystem am ausführlichsten, und wir erhalten so wenigstens theilweise eine erwünschte Ergänzung der durch die Unvollständigkeit der abendländischen Berichte gelassenen Lücke. Der Gott der Güte, der Höchste, der in dem dritten Himmel, sandte, nach dieser Darstellung (a. a. O. S. 74.), aus Mittelden gegen die durch die Bosheit des Herrn der Geschöpfe und der Materie geplagten und gepeinigten Völker, seinen Sohn zur Erlösung. Heile, sagte er, ihre Wunden, bringe zum Leben zurück ihre Todten, mache sehend ihre Blinden, vollbringe unter ihnen, ohne alle Belohnung, die größten Heilungen, bis dich der Gott der Geschöpfe sehen, eifersüchtig werden wird, und dich ans Kreuz schlagen läßt. Nach dem Tode wirst du in die Hölle hinabsteigen, und die Verstorbene von dannen führen. Denn es wird fürder keine Hölle mehr geben unter den Lebenden. Und deshalb wirst du an's Kreuz geschlagen, daß du einem Todten ähnlich siehest, und die Hölle ihren Schlund öffne, um dich zu empfangen. Du wirst dann mitten hineintreten, und sie leer machen. Als nun der Sohn Gottes ans Kreuz geschlagen war, ging er in die Hölle, und machte sie leer: er nahm die Geister, die daselbst waren, mit sich fort, und brachte sie in den dritten Himmel, zu seinem Vater. Der Herr des Gesetzes entbrannte darob gewaltig: in der Wuth zerriß er sein Kleid und die Vorhänge seines Pallastes, er verdunkelte seine Sonne und hüllte seine Welt in Finsterniß, — und so blieb er aus Aerger lange in Trauer. Jesus kam dann zum zweiten Male herab, und erschien in der Gestalt seiner Gottheit; vor dem Gott des Gesetzes, um mit ihm zu rechten wegen seines (Jesu) Todes. Als der Herr der Welt die Gottheit Jesu sah, so erkannte er, daß es außer ihm noch einen andern Gott gebe. Zu ihm sprach Jesus: Wie

*Bar. die christliche Gnostik.*

*inquis, iniquitatem persecutionum [passi sunt Apostoli] ab hominibus scilicet creatoris, ut adversarii ejus, quem*

haben einen Streit mit einander, und kein anderer sey Richter zwischen uns, als deine eigenen Gesetze, die du geschrieben hast. Als nun die Gesetze herbeigebracht wurden, sagte Jesus zu dem Herrn der Geschöpfe: Hast du nicht in deinen Gesetzen geschrieben: Wer jemanden tödtet, der soll sterben, und wer das Blut des Gerechten vergießt, dessen Blut soll wiederum vergossen werden? Er antwortete: Ja, ich habe dieses geschrieben. Darauf sagte zu ihm Jesus: Uebergieb dich nun in meine Gewalt, damit ich dich tödte und dein Blut vergieße, wie du mich getödtet und mein Blut vergossen hast. Ich bin in der That gerechter als du, und habe deinen Geschöpfen die größten Wohlthaten bereitet. Jesus fieng hierauf an, alle Wohlthaten, die er den Geschöpfen erwiesen hatte, aufzuzählen. Als der Herr der Geschöpfe sah, daß er überwunden sey, so wußte er nicht, was er sagen sollte, denn er war durch seine eigenen Gesetze verurtheilt, er wußte nicht, was er antworten sollte, denn er war des Todes schuldig, wegen des Todes Jesu. Der Herr des Gesetzes zog sich dann in die Hölle zurück, und sagte bittend zu Jesus: Weil ich gesündigt, und dich in Unwissenheit getödtet habe, da ich nicht wußte, daß du ein Gott seyest, und wähnte, du seyest ein Mensch, so erlasse ich dir jede Rache, mit der ich dich helmsuchen wollte, wo du auch immer seyest. Hierauf verließ ihn Jesus, begab sich zu Paulus, offenbarte ihm die Glaubenslehren, und sandte ihn aus, um zu verkünden, welchen Weg wir gehen sollen. Alle, die da glauben an Christus, wurden diesem Gerechten und Guten übergeben. — Ich habe in meiner Darstellung des manichäischen Religionssystems (S. 61.) auf die Aehnlichkeit aufmerksam gemacht, welche die manichäische Schilderung des Kampfes des Urmenschen mit dem Fürsten der Finsterniß mit der Vorstellung älterer Kirchenlehrer von dem Tode des Erbsüners hat. Hier sehen wir nun, wie ein anderer Hauptbegriff jener ältesten Satisfactionstheorie seinen Ur-

*praedicabant*. Tertullian III, 22.). Da Marcion und seine Anhänger auch die Bedrückungen, die sie als Häretiker von den katholischen Christen zu erdulden hatten, von dem Einflusse des Demiurgs ab'eiten mußten, dessen Herrschaft das mit dem Judenthum noch so eng verflochtene Christenthum nur günstig und förderlich seyn konnte, so mußte sich bei ihnen um so mehr die Ansicht befestigen, daß es der Beruf des wahren Christen sey, zu leiden, und den Haß der Welt zu tragen. Diese Ansicht spricht sich sehr deutlich in der Bezeichnung aus, die Marcion seinen Glaubensgenossen gab, wenn er sie *συνταλαικώρους* und *συμμισομένους* nannte<sup>64</sup>). Unter solchen Leiden und unter allen

---

sprung aus dem marcionitischen System genommen hat. Vergleichen wir den ältesten Kirchenvater, bei welchem die in der Folge so weit ausgespinnene Theorie sich findet, Irenäus in der Hauptstelle V, 1., so zeigt sich uns sogleich die nahe Beziehung derselben zu dem marcionitischen System, wie es sich uns in der angeführten Stelle darlegt. Es ist der Begriff der Gerechtigkeit, auf welchem diese Theorie beruht, die eigenthümlichste Veranlassung aber, diesen Begriff so entschieden geltend zu machen, hatte offenbar das marcionitische System. Auch hier waren es demnach Häretiker, die die erste Anregung zur speculativen Entwicklung des christlichen Dogma's gaben, immer aber blieb, als die Kirchenväter dieselbe Theorie sich aneigneten, ein wesentlicher Unterschied darin, daß für sie der Begriff der Gerechtigkeit eine absolute Bedeutung hatte, für Marcion aber eine bloß relative: ihm diente er nur dazu, den Demiurg in seine eigene Beschränktheit sich gefangen geben zu lassen. — Bei dem Schlusse der angeführten Stelle übersehe man nicht den engen Zusammenhang, in welchem Marcion sowohl diese Satisfactionstheorie, als auch seinen Doletismus, mit seinem Pantheismus zu bringen mußte.

64) Tert. IV, 36.: *Marcion omnesque jam commiserones et coodibiles ejus haeretici*. Vgl. IV, 9.: *argumentatur* (Marcion)

jenen Entbehrungen, die den Marcioniten ihre Scheue vor jedem sinnlichen Genuß und die ganze Strenge ihrer Sittenlehre auferlegte, sollte ihr Sinn um so unverwandter auf die im Evangelium verheißenen Güter und Freuden gerichtet werden. Mit ganz besonderem Rechte glaubte daher auch Marcion, wie so viele andere, die mehr oder minder die gleiche Gesinnung mit ihm theilten, die Worte seines Evangeliums Luc. 6, 20. f. auf sich und seine Anhänger anwenden zu dürfen. Das sind, wie Tertullian (IV, 14.) sagt, die *ordinariae sententiae* (die stehenden, immer im Munde geführten Sentenzen) *ejus, per quas proprietatem doctrinae suae inducit ad edictum (ut ita dixerim) Christi: „beati mendici, quoniam illorum est regnum Dei, beati esurientes“ etc.*

Noch haben wir Marcions Lehre von den Grundwesen, die er als die Principien alles Seyenden annahm, nicht untersucht, und schon dieß muß uns sogleich auffallen, daß ein so bedeutender Theil des marcionitischen Systems entwickelt werden konnte, ohne in eine nähere Untersuchung jener Frage einzugehen. Gewiß ist, daß Marcion neben dem höchsten Gott eine mit ihm gleich ewige Materie annahm (*mandum ex aliqua materia subjacente molitus est [Deus], innata et infecta et contemporali Deo, quemadmodum de creatore Marcion sentit. Tert. I, 15.*), in welches Verhältniß er aber den Demiurg zu diesen beiden Grundwesen setzte, ist die Hauptfrage, um welche es sich hier handelt. Es lassen sich zwei Fälle unterscheiden, für welche es nicht an Auctoritäten fehlt. Der Demiurg konnte entweder als ein völlig selbstständiges Princip den beiden andern gleichgestellt, oder von einem derselben abhängig gemacht werden. In dem Dial. de recta in Deum

---

*apud illum suum, nescio quem συνταλαίπαρον, id est commiseronem, et συμμισούμνον, id est coodibilem.*

fide (Sect. I. init.) wird dem Marcioniten Megethius die Behauptung in den Mund gelegt: *Ἐγὼ φημι εἶναι τρεῖς ἀρχαί, θεὸν τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ ἀγαθόν, καὶ ἄλλον τὸν δημιουργόν, καὶ ἕτερον τὸν πονηρὸν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς οὔτε δημιουργός ἐστι τῶν κακῶν, οὔτε ἐκ γυναικὸς γιγνένηται, οὔτε κόσμος ἐξ αὐτοῦ διδημιούργηται, ἄλλοτριος δὲ πάσης κακίας, καὶ παντὸς τοῦ δημιουργήματος.* Das gute Princip herrsche über die Christen, das demiurgische über die Juden, das böse über die Heiden, diese drei Principien haben nichts mit einander gemein. An Macht seyen sie zwar einander nicht gleich, das gute sey das mächtigste, und die beiden andern ihm unterworfen, aber gleichwohl geschehe, was von diesen beiden Böses geschehe, nicht nach dem Willen des guten Principis. Auf diese Auctorität gestützt, hat Hahn dem Marcion drei völlig unabhängige Principien zugeschrieben<sup>65</sup>). Allein eine solche Ansicht hat doch immer zuviel der Verunft widerstreitendes, als daß sie ohne die vollgültigsten Zeugnisse dem Marcion geradezu beigelegt werden darf. Für eine solche Auctorität können wir aber den genannten Dialog, einer schon früher gemachten Bemerkung zufolge, nicht halten, und müssen um so mehr Bedenken tragen, ihm zu folgen, da Tertullian zwar ausdrücklich die Lehre von einer *contemporalis Deo materia* dem Marcion beilegt, aber durch keine Andeutung zu der Voraussetzung berechtigt, Marcion habe dasselbe Prädicat auch dem Demiurg gegeben. Die Lehre von drei Principien schreibt auch Epiphanius

65) De gnosi Marcionis antinomi P. I. Ed. 1866. 1820. S. 11: *haec profecto ulterius dubitare non sinunt, Marcionem statuisse tria principia (bonum, medium et malum), revera esse, sicuti vocantur, αὐτογενῆ, ἄναρχα, ἀγέννητα, neque medium (Demiurgum) a bono genitum, aut ulla ratione ortum.* Vgl. P. II. 1821. S. 4.



(Haer. XLII, 3.) dem Marcion zu, aber auf eine sehr unklare Weise. Marcion habe zu den zwei Principien, die sein Vorgänger Cerdon annahm, noch ein drittes hinzugefügt, so daß er drei Principien lehrte, das eine sey das unnennbare, unsichtbare, das er den guten Gott nenne, welcher nichts in der Welt geschaffen habe, das zweite sey der sichtbare Gott, der Schöpfer und Demiurg, das dritte sey der *διάβολος*, der in der Mitte zwischen den beiden andern, dem sichtbaren und unsichtbaren, stehe. Der Demiurg, der sichtbare Gott, sey auch der Gott der Juden und der Richter. Unklar ist hier besonders die Stellung, die dem *διάβολος*, als *μέσος τῶν δύο*, gegeben wird. Soll Marcion drei Principien angenommen haben, so kann die mittlere Stelle nur dem Demiurg angewiesen werden, und der *διάβολος* muß mit der Materie zusammenfallen. Sonst erhielten wir ja vier Principien, und man sieht nicht recht, wie der *διάβολος* als ein eigenes Wesen zu Marcions System passen soll, da ja der Demiurg das gegen den guten Gott reagirende Wesen ist. Ist nun wohl die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß Marcion nicht drei, sondern zwei Principien angenommen hat (wofür auch das Zeugniß Rhodon's bei Eusebius H. E. V, 13. spricht, nach welchem diejenigen Marcioniten mit Marcion übereinstimmen, welche *δύο ἀρχὰς εἰσηγούνται*), so muß der Demiurg entweder mit dem guten Gott, oder mit der Materie unter Einen Begriff gebracht werden. Das erstere ist die Meinung Neanders (Gen. Entw. S. 288. vergl. Kirchengesch. I, S. 793.): Marcion habe den Demiurg nicht für ein von sich selbst existirendes Wesen gehalten, sondern auf irgend eine Weise sein Daseyn von dem höchsten Princip mittelbar abgeleitet. Dieß glaubt Neander daraus schließen zu dürfen, daß Marcion den Demiurg auch wohl einen Engel, und nach Titus von Bostra (*Contra Manich.* III, 5. Gall. Bibl. T. V.) ein *ἄκρωμα* genannt habe.

Hätte das Letztere seine Wichtigkeit, so würde demnach Marcion seinem Demiurg dieselbe Stellung gegeben haben, welche bei Valentin und andern Gnostikern die Sophia-Äthamoth hat. Allein so viel kann wohl auf diesen Einen Ausdruck eines ziemlich späten und isolirt stehenden Zeugnisses nicht gebaut werden. Ebenso wenig läßt sich aus Tertullian (V. 2.) mit Sicherheit schließen, daß Marcion den Demiurg einen Engel nannte, auch andere Stellen, auf welche man sich dafür beruft, machen dieß nicht deutlicher, und man weiß wenigstens nicht, ob nicht Marcion mit einem seiner Schüler, namentlich Apelles, verwechselt ist. Der Hauptgrund für die Meinung, daß Marcion den Demiurg aus dem höchsten Wesen ableitete, könnte nur darin gefunden werden, daß er ihm die Gerechtigkeit als wesentliche Eigenschaft beilegte, da es doch kaum denkbar zu seyn scheint, er habe diese Eigenschaft von der Idee des Guten so getrennt, daß er sie mit dem Begriffe eines bösen Wesens vereinigte. Ob aber dieß wirklich so undenkbar ist, scheint mir nach dem ganzen Charakter, welchen Marcion seinem Demiurg gab, sehr zweifelhaft zu seyn, und es möchte wohl nur darauf ankommen, den Begriff, welchen Marcion mit seinem bösen Grundwesen verband, näher zu bestimmen. Nach der übereinstimmenden Angabe der alten Schriftsteller folgte Marcion in seiner Lehre von den Principien dem syrischen Gnostiker Cerdon, welchen er in Rom kennen lernte. Daß Cerdon nur zwei Principien annahm, leidet keinen Zweifel. Nach Irenäus (I, 27.), Tertullian (De praesor. haer. c. 51.) und Epiphanius (Haer. XLI, 1.) beruhte seine Lehre auf dem Hauptsatze, daß der im Gesetz, und von den Propheten verkündigte Gott nicht der Vater unsers Herrn Jesu Christi sey, denn der eine sey bekannt, der andere unbekannt, der eine gerecht, der andere gut, oder, wie Tertullian sagt, *unum bonum, alterum saevum*, wofür es bei

Epiphanius noch bestimmter heißt: *ἕνα τὸν δημιουργὸν πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστὸν, λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ, καὶ τοῖς προφήταις φανέντα, καὶ ὄρατὸν πολλάκις γινόμενον.* Da Epiphanius die beiden Principien, in deren Annahme Marcion dem Cerdon gefolgt seyn soll, geradezu den unsichtbaren und sichtbaren Gott nennt, so darf wohl auf alle diese Angaben mit Recht die Voraussetzung gebaut werden, der Gegensatz des Unsichtbaren und Sichtbaren sey der Hauptgesichtspunct gewesen, von welchem Marcion ausging. Die Materie war demnach dem Marcion nicht unmittelbar das böse Princip, sondern nur die Grundlage der sichtbaren, vom Demiurg geschaffenen Welt, und sofern die geschaffene, sichtbare Welt das Werk und die Offenbarung des Demiurg ist, die Quelle, aus welcher er erkannt werden kann, ist er der bekannte Gott, der sich noch überdies, dem A. T. zufolge, in manchen besondern Erscheinungen kund gethan hat. Das Prädicat der Gerechtigkeit kommt ihm als Welterschöpfer und Gesetzgeber gleich passend zu, da die Idee der Gerechtigkeit auch das Princip ist, auf welchem die Ordnung der geschaffenen Welt beruht. Dem Sichtbaren aber steht das Unsichtbare gegenüber, wie dem Unvollkommenen das Vollkommene, dem Untern das Obere, dem Körper der Geist, und je mehr nun von dem Begriff des unsichtbaren, erst im Christenthum geoffenbarten, wahren Gottes aus, auch der Begriff des Welterschöpfers näher bestimmt wird, und je mehr dabei zugleich der feindliche Widerstand in Betracht kommt, welchen das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum zu erfahren hatte, desto natürlicher war es, daß der Welterschöpfer nicht bloß als ein höchst beschränktes und unvollkommenes, sondern auch als ein, dem guten Gott feindlich widerstrebendes, böses Wesen gedacht wurde. Auf diesem Wege erst kam Marcion auf den Begriff, welchen er mit seinem Demiurg als einem *Deus saevus* verbaud,

und darnach ist wohl auch sein Verhältniß zu Cerdon zu bestimmen. Es ging von demselben Gegensatz des unsichtbaren und sichtbaren, des unbekanntes und bekannten Gottes aus, gab aber diesem Gegensatz seine eigentliche Schärfe erst dadurch, daß er alle jene Begriffe, die sich ihm aus dem streng durchgeführten Gegensatz des A. und N. T. ergaben, auf ihn übertrug<sup>66</sup>). Diese Ansicht bestätigt Irenäus, welcher (I, 17.) nach der Erwähnung des Cerdon fortfährt: auf ihn sey Marcion gefolgt, der dieselbe Lehre dadurch noch mehr empörbrachte (*ἠύξησε τὸ διδασκαλεῖον* Eusebius H. E. IV, 11.) daß er ohne alle Scham den im Gesetz und von den Propheten verkündigten Gott verlästerte (*maiorum factorem, et bellorum concupiscentem, et inconstantem quoque sententia, et contrarium sibi ipsum dicens*). Ja, nun geht uns erst über jene unklare Stelle des Epiphanius das richtige Verständniß auf, denn es ist klar, daß der *διάβολος*, welchen Marcion zu den beiden Principien Cerdons hinzugefügt haben soll, und zwar als *μέσον τῶν δύο τούτων* (der *ἀρχὴ ἀόρατος* und des *θεοῦ ὁρατός*) kein eigenes Princip ist, sondern nur

---

66) Nach Tertullian De praeser. haer. c. 51. hatte Cerdon im Grunde schon alles gelehrt, was Marcion gelehrt haben soll, und selbst auch den Kanon auf dieselbe Weise bestimmt. *Solum evangelium Lucae, nec tamen totum recipit (Cerdon): apostoli Pauli neque omnes, neque totas epistolas sumit.* Nach Theodoret Fab. haer. I, 24. hatte auch schon Cerdon denselben Gegensatz zwischen dem gerechten Gott des A. T., und dem guten des Evangeliums gemacht, und gleiche Antithesen aufgestellt, wie Marcion. Es läßt sich jedoch mit der ganzen Bedeutung, mit welcher uns Marcion erscheint, die Annahme nicht vereinigen, daß er durchaus nur die Lehre eines andern sich aneignete. Die Kirchenlehrer aber mochten, je verhaßter ihnen der Häretiker war, um so geneigter seyn, ihm auch die Originalität abzusprechen.

die von Marcion besonders hervorgehobene moralische Seite dieses Verhältnisses bezeichnet. Mit dem Hervortreten des dem Christenthum eigenen neuen Princip's mußte auch der Demiurg einen andern Character erhalten, der Gegensatz, in welchen er jetzt erst hineingestellt war, gab ihm von selbst eine feindliche Stellung, er wurde nun das gegen den guten Gott reagirende Princip, der Kosmofractor, wie ihn Marcion nach Jrenäus (I. 27, 2.) nannte, in demselben Sinn, welchen man sonst mit diesem Namen verband<sup>67</sup>).

67) Daß es in der alten Kirche gar nicht ungewöhnlich war, dem System Marcions den oben nachgewiesenen Dualismus zuzuschreiben, bestätigt uns auch der lateinische Dichter Prudentius (in der zweiten Hälfte des vierten Jahrh.), welcher in seiner Hamartigenia namentlich auch die marcionitische Irrlehre bestreitet. Er wendet sich in diesem dogmatischen Gedicht über den Ursprung der Sünde, aus Veranlassung der Lehre von der Einheit Gottes (v. 56.), mit der Apostrophe an Marcion:

*hanc tua damnat*

*Secta fidem, dominis coelum partita duobus.*

Nach seiner Darstellung hat der Demiurg mit dem guten Gott so wenig gemein, daß er vielmehr ganz mit dem bösen Princip zusammenfällt. Er schildert ihn als Weltchöpfer (v. 116. f.):

*Ipse opifex mundi terram, mare, sidera fecit,  
Condidit ipse hominem, lutulenta et membra coëgit,  
Effigians, quod morbus edat, quod crimine multo  
Sordet, informi tumulus quod tabe resolvat.*

Derselbe ist aber auch Urheber des Bösen (v. 155.).

*Qui mala principio genuit, Deus esse putatur,  
Quique bona infecit villis, et candida nigris.*

Weder dualistisch ist er also als Urheber, sowohl des physischen, als des moralischen Uebels zu denken. Vgl. Mittelbopf De Prudentio et theologia Prudentiana, in Jügens Zeitschrift für die histor. Theol. II, 2. S. 146. Sehr nahe

Marcions Dualismus hatte demnach allerdings eine metaphysische Grundlage, und man kann nicht geradezu

trifft so das marcionitische System mit dem manichäischen zusammen, nur nimmt jenes keine erst geschehene Mischung an, sondern das Sichtbare ist an sich aus Gutem und Bösem gemischt. Verwandt ist auch schon der Dualismus der Ophiten, wie wir unter anderm auch an der Secte der Severianer sehen. Epiphanius stellt sie (Haor. XLV.) zunächst mit den Marcioniten zusammen, sie selbst beurkundeten ihren Zusammenhang mit den Ophiten dadurch, daß sie das böse Princip theils Jaldabaoth, theils Sabaoth nannten. Wie die Manichäer (Manich. Rel. syst. S. 251.), hielten sie den Wein, wegen seiner, den Geist betäubenden, und die Sinnlichkeit aufregenden, Wirkung für ein Erzeugniß des bösen Princip, und sahen in den schlangenförmigen Ranken des Weinstocks ein Abbild des Schlangendämons. In der Darstellung des armenischen Bischofs Esnig werden zwar, auf die bekannte Weise, drei Grundprincipien unterschieden, merkwürdig ist aber dabei zugleich, daß der Demiurg und die Materie in das Verhältnis von Mann und Weib zu einander gesetzt, somit doch wieder als eine Einheit genommen werden. Sie stellen, wie wir dieß auch im manichäischen Religionsystem finden (man vergl. meine Darstellung desselben S. 23. f. 136. f.), die der sichtbaren Welt eigene, in Zeugung und Geburt sich manifestirende, materielle Productivität dar. „Die Welt und die Geschöpfe,“ sagt Esnig a. a. O. S. 72. „läßt er (Marcion) entstehen, wie die Schrift uns lehrt. Marcion setzt aber noch hinzu, daß der Gott des Gesetzes alles, was er gemacht, durch Vermittlung des Materiellen gemacht habe, und daß die Materie ihm gedient, als weibliche Potenz, als Weib zur Begattung. Nach der Vollendung der Welt ging er (der Gott des Gesetzes) mit seinen Heerschaaren in den Himmel, die Materie aber und ihre Edhne blieben auf der Erde, und jeder herrschte in dem Seinigen, die Materie auf der Erde, und der Gott des Gesetzes in dem Himmel.“ Der Demiurg und die Materie

behaupten, daß er über das metaphysische Verhältniß des guten Gottes zum gerechten Demiurg nichts gelehrt habe, so nah: ihm auch Bestimmungen dieser Art durch die übrigen gnostischen Systeme gelegt waren, oder daß er nur auf dem practischen Standpunct stehen blieb, und jede Frage der bloßen Speculation abwies. Es läßt sich zwar auf keine Weise verkennen, daß sich Marcions System auf eigenthümliche Weise von den übrigen gnostischen Systemen unterscheidet, wollten wir aber diese Eigenthümlichkeit als einen practischen Standpunct bezeichnen, so müßte mit Recht bezweifelt werden, ob Marcion überhaupt in die Reihe der Gnostiker gehört, da der Gnosticismus, seiner Natur nach, nie eine vorherrschende practische Richtung haben kann. Gehen wir aber von dem von uns aufgestellten Begriff des Gnosticismus aus, nach welchem das Wesentliche desselben darin besteht, daß er immer nur durch die Vermittlung der vordhriftlichen Religionen zu dem wahren Begriff des Christenthums, als der absoluten Religion, hindurch-

---

bilden also ein ehelich verbundenes Paar, wie in der altgriechischen Mythologie Himmel und Erde. Ebenso entsteht auch der Mensch. Die Materie gibt etwas von ihrem Raube, und der Gott des Gesetzes gibt dann aus sich den Geist dazu. Es paßt dieß ganz gut für das marcionitische System nach der obigen Auffassung, und bemerkenswerth ist dabei, wie mit diesem armenischen Bericht auch andere Berichte orientallscher Schriftsteller zusammenstimmen. Schon Theod. sagt Haer. fab. I, 24: *Τὸν δημιουργὸν περιγενόμενον τοῦ κακοῦ τὴν ἕλην λαβεῖν τε, καὶ ἐκ ταύτης δημιουργῆσαι τὰ σύμπαντα.* Noch gleichlautender aber ist, was sich bei dem Syrer Ephraem findet, nach dessen Hymnen die Marcioniten von dem Geiste, der nach I. Mos. 1. *aquis incubuit naturaliter*, wie Ephraem sich ausdrückt, die Vorstellung hatten: *incubationem aliam minime laudabilem fuisse.* Betgl. Hahn a. a. D. P. II. S. 6.

gelangen will, so ergibt sich hieraus das Verhältniß des marcionitischen Systems zu den übrigen gnostischen Systemen von selbst. Es ist in keinem andern Systeme so klar, als gerade in dem marcionitischen, wie die ganze Frage, nach deren Lösung das System ringt, die Bestimmung des Verhältnisses betrifft, in welchem das Christenthum zu den vorchristlichen Religionen steht, ja es scheint sogar, diese Frage sey erst in Marcions System als die Aufgabe, um welche es sich handelt, zum klaren Bewußtseyn gekommen, während die übrigen Gnostiker hierin mehr nur einem, ihnen selbst noch nicht zum klaren Bewußtseyn gekommenen, allgemeinen Zuge der Zeit folgten. Je mehr man noch in dem Kreise der, der vorchristlichen Welt angehörenden, Ideen und Anschauungen lebte, während man zugleich anerkannte, daß das Christenthum die Epoche einer neuen Entwicklung des religiösen Lebens, die Offenbarung der absoluten Religion selbst sey, desto natürlicher war es, daß man nun von jenem vorchristlichen Standpunkte aus sich über das Wesen des Christenthums selbst verständigen zu können glaubte, aber ebenso natürlich auch, daß man das Christenthum in ein so viel möglich enge Verhältniß zum Heidenthum und Judenthum setzte. Das Christenthum erschien diesen beiden Religionen so nahe verwandt, daß in ihm nur zur Vollendung kam, was in ihnen bereits vorbereitet war. Bei Marcion nun müssen wir, was auch durch die Nachrichten über seine persönlichen Verhältnisse, seine christliche Herkunft und Erziehung bestätigt wird, voraussetzen, daß er von Anfang an jenem Kreise religiöser Ideen, in welchem die übrigen Gnostiker sich bewegten, ferner stand. Schon deswegen konnte er nicht dieselbe Veranlassung und dasselbe Bedürfniß haben, so viel Vordristliches mit seinem christlichen Religionsystem zu verschmelzen, da er aber gleichwohl als Gnostiker, wie er sich unläugbar darstellt, darin wenigstens vollkommen den Standpunkt der übrigen



Gnostiker theilte, daß er keinen klaren Begriff von dem Wesen des Christenthums sich bilden zu können glaubte, ohne sich vor allem die Frage beantwortet zu haben, wie sich das Christenthum zu den vorchristlichen Religionen, und insbesondere zum Judenthum verhalte, so wurde er nun von seinem, zu einer bestimmtern Form ausgebildeten, christlichen Bewußtseyn aus, zu der, seinem System eigenen, dualistischen Auffassungsweise des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum, und der vorchristlichen Welt überhaupt, geführt. Je tiefer und lebendiger in ihm das eigenthümliche Wesen des Christenthums zum Bewußtseyn kam, desto größer mußte ihm der Gegensatz des Christlichen und Vorchristlichen, oder Nichtchristlichen erscheinen, wie er aber schon von Anfang an auf einem ächt gnostischen Standpunct stand, sofern er das Christliche nur in seinem Zusammenhang mit dem Vorchristlichen und in seiner Vermittlung durch dasselbe auffaßte, so mußte er auch leicht geneigt seyn, solche gnostische Ideen sich anzueignen, die seiner dualistischen Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum zur Stütze dienten, und sogar die nothwendige Grundlage derselben zu seyn schienen. Es ist sehr bezeichnend für Marcions gnostischen Standpunct, daß er gerade dasjenige, worin sein System, seiner äußern Form nach, am meisten mit den übrigen gnostischen Systemen zusammenstimmt, die Lehre von den beiden, den höchsten Gegensatz bildenden, Principien von dem Gnostiker Cerdon sich angeeignet haben soll. Die eigentlichen Elemente seines Systems, alles, was sich auf den Gegensatz des Christenthums und Judenthums bezog, hatte sich in ihm bereits gebildet, ehe er es durch die Annahme jener Principien in seiner Spitze vollends abschloß. Denselben Standpunct bezeichnet die von Marcion besonders hervorgehobene, und seinem ganzen System gleichsam als Motto vorangestellte Stelle Luc. 6, 40. f. Tertus

Man macht ausdrücklich auf die Bedeutung, die diese Stelle für Marcion hatte, aufmerksam, nur mit der irrigen Voraussetzung, Marcion sey von der *quaestio mali*, unde malum? ausgegangen I, 2. (vergl. De praeser. haer. c. 51.): *Duos Ponticus Deos affert — passus infelix hujus praesumptionis instinctum de simplici capitulo dominicae pronunciationis in homines, non in Deos, disponentis exempla illa bonae et malae arboris, quod neque bona malos neque mala bonos proferat fructus — in creatorem interpretatus, malam arborem malos fructus conudentem, scilicet mala, alium Deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris bonos fructus. Et ita in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis, ut diversae a creatore, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam, modicoque exinde fermento totam fidei massam haeretico acrore decepit.* Was Marcion diese Stelle besonders wichtig machen mußte, war eben dieß, daß sie einen offen vor Augen liegenden Gegensatz der Erscheinungen aussprach, und von diesen aus, als den Wirkungen, auf die zu Grunde liegenden, ebenso entgegengesetzten, Ursachen zurückwies, also ganz den Gang bezeichnete, welchen er selbst in der Ausbildung seines Systems genommen hatte. Man kann daher mit Recht sagen, daß, wie die übrigen Gnostiker von einem, ausserhalb des Christenthums liegenden, Standpunct auf das Christenthum kamen, so dagegen Marcion erst vom Christenthum aus auf das kam, wovon die übrigen ausgingen: was diesem das Erste war, war ihm das Letzte. Beide Theile glaubten sich des wahren Begriffs des Christenthums erst dadurch bemächtigen zu können, daß sie ihn nach dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum bestimmten, während aber die andern in der Verschiedenheit zugleich die Einheit in Betracht zogen,

hielt Marcion nur die Verschiedenheit fest, die beiden entgegengesetzten Principien, die er an die Spitze seines Systems stellte, sollten nur dazu dienen, die beiden Seiten, die in seinem System einen unausgleichbaren Gegensatz bilden, auf immer auseinander zu halten, die andern gnostischen Systeme aber gingen von denselben Principien nur deswegen aus, um diesen Gegensatz sogleich in einem mittlern sich ausgleichen zu lassen. Hieraus erklärt sich alles, was das System tiefgedachtes, und was es verfehltes hat. Es ist eine Kühne, großartige Idee, das Christenthum nur aus dem Gesichtspunct eines absoluten Gegensatzes, in welchem es zu allem vorchristlichen steht, aufzufassen. Ist das Christenthum, wofür unser christliches Bewußtseyn zeugt, die absolute Religion, so kann es auch von allem vorchristlichen nicht bloß durch einen graduellen Unterschied, sondern nur durch einen absoluten Gegensatz getrennt gedacht werden. Wie aber schon dieser absolute Gegensatz nur die eine Seite dieses Verhältnisses betrifft, und nicht ausschließt, daß das Christenthum auf der andern Seite auch wieder mit dem Vorchristlichen mehr oder minder nahe verwandt ist, so muß sich ein solches System in noch größere Widersprüche verwickeln, wenn der rein religiöse Gegensatz auf einen metaphysischen zurückgeführt, und an zwei einander gegenüberstehende Grundwesen angeknüpft wird, von welchen dem einen alles Geschaffene, Sichtbare, Materielle, dem andern alles Ewige, Unsichtbare, Reingeistige zufällt. Diese beiden, so scharf getrennten Wesen, müssen doch irgendwo wieder in Einem Puncte zusammen treffen, und zur Einheit Einer Welt zusammengehen. Denn wie könnten sie sonst, wenn dieß nicht wäre, beide in die Sphäre eines und desselben Bewußtseyns fallen, und wenigstens in der Einheit des menschlichen Bewußtseyns Eins werden? Allein zur Auflöfung aller, auf diese Frage sich beziehender, Schwierigkeiten hat Marcion nichts gethan,

und die Polemik Tertullians hat in dieser Hinsicht manche Abzügen seines Systems glücklich aufgedeckt. Auf diese Polemik werden wir an einem andern Orte zurückkommen, hier hebe ich bloß das Eine hervor: Gehören die Menschen, als Geschöpfe des Welt schöpfers, nur dem Reiche des Welt schöpfers an, wie können sie ein Bedürfniß der Erlösung haben, oder auch nur auf irgend eine Weise fähig seyn, die von Christus geoffenbarte Idee des unbekanntem wahren Gottes in sich aufzunehmen? Die Fähigkeit hierzu setzt ja ein ganz anderes Princip voraus, als ihnen der Demiurg erteilen konnte, und die übrigen gnostischen Systeme lassen aus diesem Grunde die den Seelen inwohnenden Keime des pneumatischen Lebens aus dem Reichreich in das Reich des Demiurg herabkommen, weshalb es ihnen auch nicht möglich ist, einen absoluten Gegensatz des Christlichen und Vorchristlichen zu behaupten. Es findet sich zwar eine Angabe, nach welcher es scheinen könnte, Marcion habe sich hierin den übrigen Gnostikern wieder mehr genähert. Nach Irenäus (I. 27, 3.) und Epiph. (Haer. XLII, 4.) soll er gelehrt haben, Christus habe bei seinem Hinabgang in den Hades den Kain, und die ihm ähnlichen, den Korah, Dathan, Abiram, ferner den Esau, die Sodomiten, die Aegyptier, und überhaupt alle Völker, welchen der Judengott unbekannt war, beseligt, den Abel aber, den Enoch, Noah, den Abraham und die übrigen Patriarchen, und die Propheten, und alle, welche dem Judengott gefielen, von dieser Seligkeit ausgeschlossen, weil sie den Welt schöpfer anerkannten, und seine Gesetze befolgten. Allein eine solche Folgerung ist hieraus nicht zu ziehen. Wenn auch Marcion die im N. T. am schlimmsten prädicirten um so mehr für geeignet hielt, an den wahren Gott zu glauben, so wollte er damit keineswegs behaupten, sie haben schon vor der Erscheinung Christi eine Kenntniß des wahren Gottes ge-

habt. Der wahre Gott war ihm der vor Christus schlecht hin unbekannt, und verschiedene Grade der Empfänglichkeit konnte er allerdings bei seinem Antijudaismus annehmen<sup>63</sup>), aber die Frage selbst, woraus sich überhaupt

---

63) Auch nach dem genannten armenischen Bericht machte er zwischen Heidenthum und Judenthum wieder einen gewissen Unterschied, aber zum Vorthell des Judenthums. „Der Gott des Gesezes wollte,“ wird a. a. O. S. 73. gesagt, „Adam so viel als möglich von der Materie entfernen, und ganz mit sich vereinen. Als nun die Materie nach ihrer Gewohnheit zu ihm kam, um ihm zu dienen, und sah, daß Adam nicht auf sie hörte, sondern darauf ausging, sich zu entfernen und ihr nicht nahe zu kommen, so erkannte sie sehr in ihrer Seele, erkannte aber alsbald, daß der Herr der Geschöpfe sie hintergangen habe. Sie sagte: die Quelle des Auges ist durch ihr Wasser verdunkelt, was ist dies? Noch hat Adam keine Kinder und schon ward ich durch jenen (den Gott des Gesezes) um meinen Namen der Gotttheit betrogen. Da er mich haßt und mit mir den Vertrag nicht hält, so werde ich eine Menge Götter machen, und mit ihnen die ganze Welt erfüllen, daß man den wahren Gott, wenn man ihn sucht, nicht finden wird. Hierauf soll die Materie viele Idole gebildet, sie Götter genannt, und mit ihnen die Welt erfüllt haben. Es verlor sich unter den mancherlei Namen der Götter der Name Gottes, des Herrn der Geschöpfe, so daß er nirgendwo aufgefunden werden konnte. Dadurch geriethen die Nachkommen Adams auf Irrwege, und beteten den Gott der Geschöpfe nicht an, denn die Materie zog sie alle zu sich hin, und gestattete nicht, daß nur einer von ihnen den Gott der Geschöpfe anbete. Nun ergrimmete der Herr der Geschöpfe, daß sie ihn sämmtlich verlassen hatten, und der Materie anhängen, und er schleuberte sie alle, als sie starben, aus Horn einen nach dem andern in die Hölle. Adam kam in die Hölle wegen des Baums, und so waren alle in der Hölle 29 Jahrhunderte.“ Wir sehen hieraus, in welchem Sinne der Dial. do r. in D. f.

diese Empfänglichkeit für die Idee des unbekanntes Gottes erklären lasse, wenn die Menschen nur Geschöpfe des Weltgeschöpfers sind, blieb völlig unbeantwortet. Ist der Weltgeschöpfer schlechthin der Schöpfer, so hat er auch die Seelen der Menschen geschaffen, von ihm aber können sie jene Empfänglichkeit nicht erhalten haben. Hat er sie aber nicht geschaffen (für welche Annahme sich nirgends eine Andeutung findet), in welchem Verhältniß sollen wir sie zum höchsten Gott denken? Auf alle Fragen dieser Art läßt sich aus Marcions System selbst keine Antwort geben, und wir wissen nicht, wie er sich selbst solche Schwierigkeiten und Widersprüche löste. Psychologisch läßt sich wohl zur Lösung des Räthsels nur dieß sagen, daß der Standpunct für sein System überhaupt nur in der Subjectivität des Bewußtseyns gewonnen werden kann. Wie sich im Bewußtseyn, wenn einmal die Idee des Christlichen erwacht ist, das Christliche vom Nichtchristlichen streng scheidet, so fixirte Marcion diesen Gegensatz nicht bloß durch den Gegensatz des Christenthums und Judenthums, sondern auch den Gegensatz des wahren Gottes und des Weltgeschöpfers, des unbekanntes und bekannten, des unsichtbaren und sichtbaren. Alle Widersprüche, auf welche dieser Dualismus führen mußte, sobald er in der Objectivität

---

Sect. I. dem Marcioniten die Behauptung beilegt: ἡ πο-  
νηρὰ ἀρχὴ (die Materie) τῶν ἐθνικῶν ἀρχῶν. So gering  
auch Marcion von der jüdischen Religion dachte, so war ihm  
doch ihr Monothetismus, in Vergleichung mit dem heidnischen  
Polytheismus, die relativ wahre und urföngliche Religion,  
nur konnte dieser Vorzug dem Christenthum gegenüber in  
keinen Betracht kommen. Vom absoluten Standpunct des  
Christenthums aus fielen ihm Heidenthum und Juden-  
thum in demselben Begriff des Vorchristlichen zusam-  
men.

festgehalten werden sollte, konnte für ihn nur dadurch verschwinden, daß er sich aus der objectiven Welt immer wieder in die Subjectivität des Bewußtseyns zurückzog, und sich schlechthin an die gegebene Thatsache des Bewußtseyns hielt. So gewiß also im Bewußtseyn ein Gegensatz sich ausspricht, so gewiß muß derselbe Gegensatz auch durch die ganze objective Welt hindurchgehen. Was aber in dem in einen Gegensatz getheilten Bewußtseyn auch wieder die Einheit des Bewußtseyns ausmacht, ließ er auf sich beruhen, da ihm die Einheit des Bewußtseyns als Thatsache genügte. Dieser Standpunct der Subjectivität des Bewußtseyns drückt sich auch sonst im marcionitischen System aus. Schon jener Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren, und die Grundansicht, auf welcher er beruht, daß das Unsichtbare sich im Sichtbaren nicht abspiegle, daß die ganze äußere Natur keine Offenbarung des Geistes, sondern der Geist sich nur durch sich selbst kundthue, weist auf einen Standpunct zurück, auf welchem im Gegensatz gegen die objective Welt, als das dem Ich gegenüberstehende Nichtich, die wahre Bedeutung des Seyns um so mehr in die innere Macht des Selbstbewußtseyns gelegt ist. Man nehme dann aber auch die hier ausgesprochene Idee der christlichen Offenbarung selbst! Jene, ohne alle Vorbereitung erfolgende Offenbarung des zuvor völlig unbekanntes Gottes, jenes plötzliche *manare de coelo*, wie Tertullian diesen Offenbarungssact bezeichnet, jenes Offenbarwerden in einem äußern Bilde, das nur der körperlose Reflex der unsichtbaren Idee ist, was ist es anders, als der in Einem Moment aus dem Dunkel des Bewußtseyns hervorbrechende, und es erhellende Strahl des Gedankens? Tertullian macht dem Marcion wiederholt die Einwendung, daß das Phantasma der Person Christi auch den Gott selbst, dessen *circumlator* Christus seyn sollte, zu einem bloßen Phantasma mache. *Acceda-*

*mus jam hinc ad ipsam Dei personam, vel potius umbram et phantasma, secundum Christum ipsius (I, 22.). Proinde Deus Christus nec Deus. Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriori frustratus (III, 8.)?* Allein diese Einwendung hat keinen Grund, sobald man bedenkt, daß für das Bewußtseyn die Idee ihre Realität unmittelbar in sich selbst hat. Nur von diesem Gesichtspunct aus läßt sich auch die Vorstellung richtig auffassen, die Marcion von dem Verhältnisse Christi zum himmlischen Vater hatte. Neander vermuthet (Genet. Entw. S. 293. Kirchengesch. I, 796.), Marcion habe die Christologie eines Praxeas, Noet, gehabt, also denselben Einen Gott nur nach verschiedenen Relationen mit verschiedenen Namen belegt. Aus Tertullian I, II. und besonders II, 28. (*Deus meus aliquem jussit occidi, tuus semet ipsum voluit interfici*) erhelle, daß er, wie die Patripassianer, deren Ansicht am besten zu seinem System und zu seiner Denkart passe, keinen Unterschied zwischen Christus und dem höchsten Gott gemacht habe. Gieseler (H. U. L. 3. S. 851.) will auch hier nur jene Abneigung Marcions gegen metaphysische Speculation wieder finden. Nirgends finden wir irgend eine genauere Entwicklung über diesen Gegenstand, selbst Tertullian werde in seiner Widerlegung Marcions nie auf die Vergleichung mit Praxeas geleitet, ungeachtet er den Marcion erst nach Praxeas bekämpft habe. So scheine es, daß Marcion auch diesen Punct unentwickelt gelassen habe. „Nur die moralische Einheit Jesu und des guten Gottes mußte er nachdrücklich behaupten: der gute Gott hatte sich allein in Jesu der Menschheit geoffenbart, und wirkte nur durch Jesum auf dieselbe: was er außer dieser besondern Erscheinung in Jesu noch an sich war, ob persönlich von diesem getrennt oder nicht, das lag außer aller menschlichen Berechnung: für den moralischen Standpunct waren Jesus und der gute



Gott Einer: und auf diesem scheint Marcion auch hier absichtlich stehen geblieben zu seyn, und auf alle über das moralische Interesse der Menschen hinausgehende Speculationen verzichtet zu haben.“ Allein das moralische Interesse und die Abneigung gegen die Speculation dürfen wir doch wohl in einem System, das sich so entschieden zum Doketismus bekannte, nicht sehr hoch anschlagen. Richtiger werden wir wohl sagen: auf dem Standpunct der Subjectivität des Bewußtseyns, auf welchem Marcion stand, konnte ihm das Verhältniß Christi zum höchsten Gott nur zur Selbstoffenbarung der Idee werden. Die äußere Scheinform, durch deren Vermittlung Gott in Christus sich offenbarte, ist ja eigentlich nur der Reflex der im Bewußtseyn hervortretenden Idee. Die äußere Offenbarung konnte für Marcion nicht dieselbe Bedeutung und Realität haben, wie für einen Praxeas und Noet. Was wir festhalten können, ist immer wieder nur der *Deus per semet ipsum revelatus*, oder die sich selbst offenbarende Idee. Deswegen fehlen in Marcions System alle objective Bestimmungen über das Wesen Gottes. Alles, was andere Gnostiker über die Syzygien und Aeonen, und die damit zusammenhängenden Verhältnisse, in Beziehung auf das Wesen Gottes lehrten, konnte für Marcion nach der strengen Grenzlinie, die er zwischen Natur und Geist, dem Sichtbaren und Unsichtbaren zog, keine Bedeutung haben. Auch bei jenem *manare de coelo* darf ohne Zweifel an kein Emanations-Verhältniß gedacht werden. Gott ist ihm schlechthin der Geist, der abstracte Geist, und was Gott als Geist ist, ist er für den Geist. Deswegen hatte sein ganzes System nicht, was Gott an sich ist, zum Gegenstand, sondern nur die Thatsache des Bewußtseyns, daß Gott sich selbst geoffenbart habe, oder der zuvor unbekannt Gott nun der bekannte geworden sey. *Scio, quo sensu novum Deum jactitent*, sagt Tertullian I, 9., ag-

*nitiois utique: quem agnitione novum opponunt, ignotum ante agnitionem demonstrant.* Auch die übrigen Gnostiker ließen zwar den höchsten Gott erst durch das Christenthum vollkommen offenbar werden, aber keiner in Marcions Sinne, weil sie schon vor dem Christenthum eine objective Offenbarung Gottes in der Natur und Geschichte annahmen. So ist es durchaus der Gegensatz des objectiven und subjectiven Standpuncts, wodurch das Verhältniß Marcions zu den frühern Gnostikern bestimmt wird <sup>69)</sup>.

In dem strengen Gegensatz, in welchen Marcion das Christenthum zu allem Vorchristlichen, und insbesondere zum Judenthum setzte, müssen wir zugleich eine absichtliche Opposition gegen den damals in der christlichen Kirche noch immer sehr vorherrschenden Judaismus sehen. Man hat an den in Kleinasiën verbreiteten sinnlichen Chiliasmus erinnert, um aus der Antithese gegen denselben die Entstehung eines Systems, wie das marcionitische ist, um so eher erklären zu können. Der Chiliasmus, und die Reaction gegen denselben, mag hier allerdings nicht vergessen werden, doch ist dieß nur eines der verschiedenen Momente, die überhaupt in jener Zeit, in welcher bereits der Montanismus und die Differenz über die Osterfeier die öffent-

---

69) Auf diese Subjectivität seines Standpuncts läßt sich auch sonst noch manches Eigenthümliche Marcions beziehen. Wenn er den gewöhnlichen Unterschied zwischen den Katechumenen nicht anerkannte, mit Berufung auf Gal. 6, 6. (nach Hieronymus zu dieser Stelle Opp. Ed. Mart. Vol. IV. S. 252.), auch das weibliche Geschlecht für fähig zum Priesterthum hielt (Eptph. Haer. XLII. Esng a. a. D. S. 71. Tert. De praeser. haer. c. 41.), so zeugt auch dieß davon, wie auf seinem Standpunct das religiöse Bewußtseyn unabhängig vom Aeußern und Objectiven seine Bedeutung nur in sich selbst haben sollte.

liche Aufmerksamkeit auf sich zogen, die Frage über das wahre Verhältniß des Christenthums zum Judenthum in Bewegung brachten. In jedem Falle wird wohl mit Recht in diesen Zeitverhältnissen die Ursache gefunden, warum Marcion, aus welcher Veranlassung er auch Pontus verlassen haben mag<sup>70)</sup>, sich gerade nach Rom begab. Begann schon damals in der römischen Kirche eine antijüdi-

---

70) Tertullian sagt De praescr. haer. c. 51: *Post hunc (Cerdonem) discipulus ipsius emersit Marcion quidam nomine, Ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cujusdam virginis ab ecclesia communications abjectus.* Dagegen bemerkt Neander Genet. Entw. S. 280., daß ein sittliches Vergehen der Grund seiner Ausstoßung aus der Gemeinde gewesen, sehr der Gemüthsart dieses Mannes am wenigsten ähnlich, und werde auch von keinem sichern Gewährsmann berichtet. Schon früher würde ihm dieß von seinen Gegnern vorgerückt worden seyn, wenn irgend etwas davon gegründet wäre. Allein Tertullian ist für uns neben Irenäus, welcher in seinem Hauptwerke gegen die Häretiker den Marcion nur kurz berührt, der älteste Schriftsteller über Marcion, und wir haben keinen Grund, sein Zeugniß zu verwerfen, solange es nicht aus inneren Gründen zu unwahrscheinlich ist. Eben dieß aber scheint mir nicht der Fall zu seyn: denn warum soll nicht Marcion, offenbar in so mancher Hinsicht, seiner Haupterscheinung nach, eine ächt augustinische Natur, auch im Leben wie in der Lehre in schroffen Gegensätzen sich bewegt haben? Es kommt nun aber hinzu, daß auch der Armenier Esnig, dessen Bericht bei seiner Selbstständigkeit im Uebrigen um so beachtenswerther ist, dasselbe bezeugt. Er sagt am Schlusse seines Werkes a. a. O. S. 76.: „Dieser Marcion stammte aus der Provinz Pontus und war der Sohn eines Bischofs. Nachdem er einer Jungfrau Gewalt angethan hatte, ward er von seinem eigenen Vater aus der Kirche ausgestoßen. Er entfloh und ging nach Rom, um Absolution zu erhalten.“

sche Tendenz vorherrschend zu werden, so konnte er sich hier um so mehr nicht nur eine günstige Aufnahme, sondern auch einen bedeutenden Erfolg seiner Opposition gegen den Judaismus versprechen. Aus dem Verhältniß, in welchem Marcion anfangs zur römischen Kirche stand (der römischen, nicht der pontischen Gemeinde brachte er nach Tertullian *De praescr. haer. c. 30.* das von Neander Genet. Entw. S. 280. erwähnte Geldgeschenk), ist zu schließen, daß der Anstoß, welchen man in der Folge an ihm nahm, nicht sowohl in seiner antijüdischen Tendenz, als vielmehr in den gnostischen Ideen, die er damit verband, liegen mochte. Alles, was uns sonst über Marcion bekannt ist, läßt uns annehmen, daß er eine für jene Zeit höchst wichtige Erscheinung war. Die nicht unbeträchtliche Zahl seiner nächsten Schüler, die ebenso zahlreichen und bedeutenden Gegner, die in der katholischen Kirche gegen ihn aufstund<sup>en</sup> den<sup>71)</sup>, die Ausführlichkeit, mit welcher sie seine Lehren widerlegen, der bittere Ton, in welchem sie von ihm reden, alles dieß zeugt hinlänglich von dem großen Eindruck, welchen er auf seine Zeit gemacht hatte. Er wirkte sogar noch lange nach seinem Tode fort. In dem *Dialogus de recta in Deum fide* (Sect. I.) wird nicht nur Marcion selbst Bischof genannt, sondern zugleich gesagt, daß auf ihn, nachdem er gestorben war, viele marcionitische Bischöfe gefolgt seyen. Epiphanius macht, ehe er auf die Beschreibung der Härese Marcions übergeht, ausdrücklich

---

71) Ueber die uns bloß aus des Eusebius H. E. bekannten Schriftsteller gegen Marcion und dessen Secte s. Danz De Eusebio Caes. Jena 1815 S. 97. f. Auch Irenäus hatte I, 27., wo er ihn nur kurz berührt, eine eigene Schrift gegen ihn zu schreiben im Sinne: *quoniam et solus manifeste ausus est, circumcidere scripturas et impudorate super omnes obtreclare Deum.*

auf die große Wichtigkeit aufmerksam, die diese große Schlange durch ihren Eintritt in die Welt erlangt habe. Eine große Menge Menschen sey von ihm betrogen worden, und bis auf den heutigen Tag bestehe diese große Schule des Betrugs. Diese Härese finde sich noch jetzt in Rom und in Italien, in Aegypten und in Pontus, in Arabien und Syrien, in Cypren und in der Thebais, ja sogar in Persien und an andern Orten. *Μεγάλως γὰρ ὁ πονηρὸς ἐν αὐταῖς κατὰχυσε τὴν ἀπάτην!* Wie zahlreich die Marcioniten auch noch im fünften Jahrh. besonders in Syrien waren, sehen wir aus Theodoret, welcher in seinen Briefen (Ep. 145.) nicht nur die Marcioniten mit den Arianern, Eunomianern, Apollinaristen zusammenstellt, sondern auch versichert (Ep. 113.), daß er in seiner Diocese allein gegen tausend Marcioniten bekehrt habe. Der bedeutende Erfolg, welchen auf diese Weise Marcions Thätigkeit hatte, setzt offenbar voraus, daß man in seiner Lehre etwas fand, was seinen tiefen Grund im christlichen Bewußtseyn selbst hatte. In der That war auch seine Tendenz, wenn wir sie im Allgemeinen betrachten, nicht bloß eine polemische, sondern zugleich eine reformatorische. Seine Antithese gegen das Judenthum stütze sich ja nur darauf, daß er das mit dem Judenthum noch so vielfach vermischte Christenthum nicht für das ächte und ursprüngliche halten konnte. So suchte er von der Basis seines christlichen Bewußtseyns aus zu bestimmen, was in den schriftlichen Urkunden des Christenthums ächt und ursprünglich sey, oder von Judaisten herrühre (Dial. de r. in D. f. Sect. II.). Mag man dieses Verfahren Marcions Kritik oder Willführ nennen, in jedem Falle nahm er das Kriterium des Aechten und Unächten aus der Tiefe und Innigkeit seines christlichen Bewußtseyns. Je mehr aber eine solche reformatorisch-polemische Tendenz<sup>72)</sup> zum Character des

72) Tert. I, 20.: *Ajunt* (die Anhänger Marcions) *Marcionem*

Christenthums selbst gehört, daß die ihm eigene, läuternde und reinigende Kraft von Anfang an dadurch bewährte, daß es alle von aussen sich ihm anhängende Formen immer wieder zu durchbrechen, und sich immer reiner in seinem innersten Wesen zu erfassen suchte, desto weniger kann es befremden, daß Marcions Streben in so weitem Umfange Anklang und Anerkennung fand. Die im christlichen Bewußtseyn sich aussprechende Ueberzeugung, daß das Christenthum etwas ganz anderes sey, als das Judenthum, mußte in Verbindung mit der in der Geschichte des Urchristenthums offen vor Augen liegenden Thatsache, daß der Apostel Paulus, der dem Marcion allein als Apostel galt (*una Apostolus Tert. IV, 34.*), sich über die übrigen Apostel erhob, und sogar in einem gewissen Gegensatz gegen sie stand, der Lehre Marcions immer neue Freunde gewinnen, und von demselben Standpunct aus, auf welchem er selbst ursprünglich stand, selbst seinen gnostischen Ideen, somit dem gnostischen Dualismus überhaupt, fortwährend zur Stütze dienen. Fassen wir von diesem Gesichtspunct aus, Marcions Erscheinung und Wirksamkeit auf, so sehen wir sie auf eine sehr lebendige und bedeutungsvolle Weise in die Entwicklungsgeschichte des Christenthums eingreifen. Aber derselbe Gegensatz, in welchem Marcion dem Christenthum seiner Zeit entgegentrat, um in ächt reformatorischem Geiste auf die ursprüngliche Idee des Christenthums zurückzugehen, und alles, was zwischen dem Urchristenthum und dem Christenthum seiner Zeit lag, als eine große Entartung und Verfälschung des reinen

---

*non tam innovasse regulam separationis legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse. — Nam et ipsum Petrum, ceterosque, columnas apostolatus, a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem.*

Christenthums zu bekämpfen, mußte sich auf gleiche Weise auf das katholische und das gnostische Christenthum beziehen. Die ganze Gestalt seines Systems zeigt, wie wenig die frühern gnostischen Systeme, in welchen das Christenthum dem Judenthum und Heidenthum noch so nahe stand, seinem christlichen Bewußtseyn entsprechen konnten. So stellt sich uns im marcionitischen System nicht nur eine neue Form der Gnosis, sondern auch eine neue Epoche in der Entwicklungsgeschichte derselben dar; als eine neue, eigenthümliche Hauptform der Gnosis kann es nur in seinem historischen Zusammenhang mit den frühern gnostischen Systemen, durch welche es bedingt ist, aufgefaßt werden. Auch diese nehmen, wie dieß zum Wesen des Gnosticismus gehört, das Christenthum als die Negation des Heidenthums und Judenthums, aber diese Negation schien in ihnen nur auf eine unvollkommene Weise vollzogen, deswegen ist dem marcionitischen System das Christenthum die reine, absolute, jede Vermittlung ausschließende, Negation alles Vorchristlichen, wie aber auch diese Auffassung des Verhältnisses des Christlichen und Vorchristlichen noch eine neue Form hervorrief, zu welcher sie selbst nur der Uebergang war, weil auch in ihr der sich fortbewegende Begriff der Gnosis noch nicht alle Momente seiner Entwicklung durchlaufen hatte, wird die weitere Darstellung zeigen.

---

III. Die Christenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegensezende Form der Gnosis.

Das pseudoclementinische System.

Es ist schon früher gezeigt worden, wie die beiden dargestellten Hauptformen noch eine dritte hervorrufen muß

Gnosis hätte ihren Lauf nicht gehörig vollendet, noch ein Glied fehlen, um den Systemen, in sich uns darstellt, die Einheit eines geschlossenen zu geben, wenn die Geschichte nicht auch diese noch aufzuweisen hätte. Sie ist in den Homilien, welchen, wie einigen andern Schriften der ~~.....~~ inderte, der Name des römischen Clemens nur deswegen vorgesetzt worden ist, um diese Schriften statt mit dem Namen ihrer wahren Verfasser, durch die ihnen eigene, theils dogmatische, theils hierarchische Tendenz zu bezeichnen. Das System, das wir in diesen Homilien finden, ist für die Geschichte der Gnosis, wie des christlichen Dogmas überhaupt, um so merkwürdiger, da es nicht nur zu den übrigen Hauptsystemen in einem eigenthümlichen Verhältniß steht, sondern auch den deutlichsten Beweis von der lebendigen Bewegung gibt, die die gnostischen Systeme hervorrief, und das eine dem andern gegenüberstellte. Es ist durchaus der Gesichtspunct eines Gegensatzes, welchen wir hier festhalten müssen, und da diese dritte Form der Gnosis ihr eigenthümliches Gepräge vom Judenthum erhielt, so ist es der Gegensatz des Judenthums und Heidenthums, in dessen Sphäre wir uns gestellt sehen. Vom Standpunct dieser Form der Gnosis aus erscheinen die bisher dargestellten Systeme als bloße Formen des Heidenthums, und zwar muß dieser Vorwurf des Hellenismus gerade dasjenige System am meisten treffen, das dem Gegensatz gegen das Judenthum die größte Schärfe gegeben hat. Wie wir daher hier eine Opposition gegen alles finden, was in den gnostischen Systemen mit den Principien des Judenthums nicht vereinbar zu seyn scheint, so ist es insbesondere das marcionitische System, auf dessen Bekämpfung es hier abgesehen ist, und gegen welches die stärksten Angriffe gerichtet sind.

Um jedoch diese Ansicht, durch welche erst die genann-



ren Homilien ihre wahre Bedeutung für die Geschichte der Gnosis gewinnen, nicht zu unbegründet hinzusetzen, müssen hier einige Bemerkungen über die Dekonomie derselben vorangeschickt werden<sup>73)</sup>. Zum Typus derselben diente das Verhältniß, in welches der Apostel Petrus nach der Apostelgeschichte zum Magier Simon in Samarien kam. Wie hier der Apostel Petrus sich veranlaßt sah, der falschen, das Volk verführenden, Lehre des Magiers mit allem Nachdruck entgegenzutreten, so lassen diese Homilien dieselbe Scene an mehreren andern Orten sich wiederholen, indem der Apostel dem von Stadt zu Stadt weiter reisenden Magier stets nachfolgt, und immer auf dieselbe Weise mit ihm zusammentrifft, um ihn zu bestreiten, seine Lehre zu widerlegen, und dem verderblichen Einfluß, welchen er auf das Volk zu gewinnen sucht, das ganze Gewicht seiner apostolischen Würde und Thätigkeit entgegenzusetzen. Den Hauptinhalt dieser Homilien bilden daher die Streitunterredungen des Apostels und des Magiers, so daß der eine die wahre, ächt apostolische Lehre, der andere die ihr gegenüberstehende Irrlehre repräsentirt. Wie dieses ganze Verhältniß offenbar nur ein jener Scene in der Apostelgeschichte nachgebildetes und fingirtes ist, so dürfen wir insbesondere den Magier Simon, wie er uns hier geschildert wird, keineswegs für eine rein historische Person halten, und die Lehren, die ihm hier beigelegt werden, als das wahre und eigentliche System desselben betrachten. Am deutlichsten erhellt dieß daraus, daß dem Magier Ideen

---

73) Man vergl. über diesen ganzen Kreis noch wenig beachteter Verhältnisse und Parteien der ältesten Kirche meine Abhandlung: Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in [der ältesten] Kirche, der Apostel Petrus in Rom. Tab. Zeitscr. für Theol. 1831. 4tes & 5. 61. f.

und Grundsätze in den Mund gelegt werden, welche, wie sich unläugbar nachweisen läßt, dem System Marcions sehr wesentlich angehörten, und deswegen unmdglich schon von dem Magier auf dieselbe Weise aufgestellt worden seyn können. Sehen wir nun aber in dieser Beziehung den klaren Beweis vor uns, daß der Magier zum Träger fremder Ideen und Lehren gemacht, und ihm überhaupt die Rolle eines Gegners des Apostels Petrus in demselben weiten Sinne angewiesen ist, in welchem der pseudoclementinische Petrus selbst keineswegs die aus dem N. T. bekannte, historische Person ist, so müssen wir von diesem Punkte aus nothwendig weiter zurückschließen, und können daher auch anderes, was dem Magier zugeschrieben ist, nur aus dem Gesichtspunct derselben ihm übertragenen Rolle betrachten, wenigstens in dem Falle um so sicherer, wenn es sich auf andere uns bekannte Lehren der Gnostiker ohne große Schwierigkeit zurückführen läßt. Um jedoch diese Frage mit einem größerm Grade von Bestimmtheit beantworten zu können, müßten wir aus andern, von diesen Homilien unabhängigen Quellen genauere Kenntniß von der Person und Lehre des Magiers haben. Allein solche Quellen fehlen uns. So vielfach von dem Magier Simon, als dem Haupt und Stammvater aller Häretiker und der gnostischen insbesondere in der Geschichte der ältesten Häresen die Rede ist, und so wenig nach etnigen Zeugnissen bezweifelt werden zu können scheint, daß er und sein Nachfolger Menander eine, noch einige Zeit fortbestehende, Partei zurückgelassen haben, so können wir doch kaum einige Schritte über die in der Apostelgeschichte gegebenen Nachrichten hinauswagen, und es dringt sich bei der Vergleichung der Hauptschriftsteller über ihn die Ueberzeugung auf, daß er die große historische Bedeutung, die ihm gewöhnlich gegeben wird, in keinem Fall schon ursprünglich hatte, sondern erst in der Folge erhielt. Betrachten wir

ihn von diesem Gesichtspunct aus etwas näher, so ist vor allem wenigstens sehr begreiflich, wie eben das, was wir nach dem N. T. als das Ursprüngliche in ihm voraussetzen müssen, der Anknüpfungspunct für das in der Folge auf ihn übertragene werden konnte. Nach Ap. Gesch. 8, 9. behauptete er von sich, *μέγας τις εἶναι*, oder wie das Volk Samariens ohne Zweifel in demselben Sinne von ihm sagte: *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη* zu seyn, d. h. eine Incarnation der höchsten substanziellen Kraft Gottes. Hies mit möchte ich zunächst verbinden die in den Elementinen wiederholt vorkommende Behauptung, er sey der *Ἐστῶς Θεῆ*, wird Hom. II, 22. von ihm gesagt, *νομιζέσθαι ἀνωτάτη τις εἶναι δύναμις, καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ* (die höchste auch über den Welterschöpfer erhabene Kraft), *ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος ἐστῶτα προσαγορεύει. Ταύτη δὲ τῇ προσηγορίᾳ κέχρηται, ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ, καὶ αἰτίαν φθορᾶς, τὸ σῶμα πεσεῖν, οὐκ ἔχων*. Dieselbe Behauptung schreibt Clemens von Alexandrien (Strom. II, 11.) den Anhängern Simons zu. Clemens sagt hier, daß der Verstand als das unwandelbar bleibende, die Seele führende und regierende Princip, der Steuermann derselben heißen: denn nur durch etwas unwandelbares könne man zum Unwandelbaren gelangen. So wollen nun auch die Simonianer, dem Stehenden, welchen sie verehren, so viel möglich ähnlich werden (*τῷ Ἐστῶτι, ὃν σεβουσιν, ἕξομοῦσθαι τὸν τρόπον*). Sey es, daß Simon selbst sich so nannte, sey es, daß bloß seine Anhänger durch dieses Prädicat bestimmt bezeichnen wollten, was sie unter ihm sich dachten, der Name sollte im Ganzen dasselbe ausdrücken, was die Christen in Christus verehrten, das höchste göttliche Princip, durch welches alles geistige Leben in seinem Seyn und Bestand erhalten wird, den unwandelbaren, über alles vergängliche erhabenen, Hort des Lebens. Deswegen wurde

Simon als *Logos* auch Christus genannt, und überhaupt derselbe Begriff durch verschiedene Benennungen bezeichnet, wie wir aus des Hieronymus Comment. in Matth. c. 24. (Opp. Ed. Mart. Vol. IV. S. 114.) sehen, wo aus einer Religionschrift der Simonianer die dem Simon beigesetzten Worte angeführt werden: *ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei*. Nichts anders als eben dieß liegt auch in der Behauptung, die Jrenäus I, 23. dem Simon beilegt: er sey derselbe, der in Judäa als Sohn erschienen, in Samarien als Vater herabgestiegen, und zu den übrigen Völkern als heiliger Geist gekommen sey, womit nur dieß gesagt werden konnte: an und für sich sey es dieselbe Offenbarung Gottes, wenn auch die Namen und Formen verschieden seyen; wie das Christenthum selbst von der Erscheinung des Sohns die Wirksamkeit des Geistes unterscheidet, obgleich das Wesen der Offenbarung dasselbe bleibe, so sey man durch das Christenthum selbst berechtigt, Simon Christus zur Seite zu setzen, und ihn, als Repräsentanten des höchsten Gottes, Vater zu nennen, wie sich Christus in demselben Sinne Sohn nannte. Muß uns schon bei diesen Behauptungen höchst zweifelhaft bleiben, was etwa dem Magier selbst angehören mag, so kann man bei anderem, was er gelehrt haben soll, noch weit weniger im Zweifel seyn, daß es erst in der Folge auf ihn übergetragen worden ist. Es gilt dieß vor allem von dem Verhältniß, in das er zur Helena, als seiner Gattin, gesetzt wird. Nach den Elementinen (Hom. II, 25.) sagte er selbst, die Helena sey vom höchsten Himmel in die Welt herabgekommen, sie sey die Herrin, die Allmutter, Substanz und Weisheit, um sie haben die Hellenen und Barbaren gestritten, durch ein Scheinbild der Wahrheit getäuscht, denn die wahre Helena sey damals bei dem höchsten Gott gewesen. Durch solche, mit hellenischen Mythen ausgeschmückte, allegorische

Dichtungen, wird hinzugesetzt, und durch viele, Erkennen erregende, magische Wunder, suche der mit der Helena umherreisende Magier die Menschen zu täuschen. Ausführlicher finden wir diesen Mythos bei Irenäus (I, 20.) und Epiphanius (Haer. XXI.) erzählt. Ich habe das Verhältniß dieser verschiedenen Erzählungen, und die Hauptidee, die wir in ihrem Inhalt vorauszusetzen haben, schon in meiner Darstellung des manichäischen Religionsystems (S. 467. f.) untersucht. Nach den Resultaten dieser Untersuchung werden der Helena des Magiers Simon dieselben Züge beigelegt, mit welchen wir schon früher die Sophias Achamothe als eine Hauptperson der gnostischen Systeme kennen gelernt haben, und die verschiedenen Momente des Verhältnisses, in welchem Simon zur Helena steht, die Syzygie, welche beide als die höchsten Principien bilden, der täuschende Hinabgang der Helena in die untere Welt, die dadurch erst mit den ihr angehörenden Mächten ins Daseyn kommt, die Erscheinung Simons, um die unten festgehaltene, und durch Leiden und Mishandlungen aller Art so tief erniedrigte Helena zu befreien und wieder zurückzuführen, sind dieselben Momente, durch welche sich die früher dargestellten gnostischen Systeme hindurchbewegen. Es ist daher klar, daß diejenigen Züge, die man aus den gnostischen Systemen im Ganzen als die allgemeinsten und am meisten charakteristischen abstrahirte, auf den Magier übertragen worden sind<sup>74</sup>). Gab es nun wirklich eine

---

74) Am auffallendsten zeigt die Darstellung des Irenäus I, 23., bei welcher sich diese Ansicht von selbst aufdringt: *Simon — Helenam quandam — socum circumducebat, dicens, hanc esse primam mentis ejus conceptionem, matrem omnium, per quam initio mente concepit, angelos facere et archangelos. Hanc enim Ennoiam exsiliantem ex eo, cognoscentem, quas vult pater ejus, degressi ad*

Partei von Simonianern, die sich zu den ihr zugeschriebenen Lehren bekannte, so konnte sie ihren Lehrbegriff nur

*inferiora, et generare angelos et potestates, in quibus et mundum hunc factum dixit. Postquam matrem generavit eos, haec detrita est ad ipsas propter invidiam, quoniam nollens progenitis alterius cujusdam putari esse. Ipsum enim de in totum ignoratum ab ipsis: Enotam autem ejus detritam ad iis, quae ab ea omissae sunt potestates et angeli, et omnem contumeliam ab iis passam, uti non recurreret rursus ad suum patrem, neque ad eo ut et in corpore humano includeretur, et per vasa veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora (vergl. oben S. 150.). Fuisse autem eam et in illa Helena, propter quam trojanum contractum est bellum: quapropter et Siesichorum, per carminum maledicentem eam, orbatum oculis, post deinde poenitentem et scribentem eas, quae vocantur, palinodias, in quibus hymnificavit eam, rursus vidisse. Transmigrantem matrem de corpore in corpus, ex eo et semper contumeliam sustinentem in novissimis etiam in fornice prostitisse, et hanc esse perditam ovem. Vergl. Tertull. De an. c. 34.*

Man könnte vermuthen, erst durch den Verfasser der pseudo-donementischen Homilien sey die Sage von Simon und der Helena in der Gestalt, in welcher wir sie bei Irenaeus und andern finden, ausgebildet und in Umlauf gebracht worden. Allein auch in der größern Apologie Justin's, die ohne Zweifel älter ist, als diese Homilien, finden sich die wesentlichen Züge derselben. Weinahe alle Samaritaner, sagt Justin a. a. O. c. 26., und auch einige unter den übrigen Völkern verehren den Simon als ihren ersten Gott, und von einer gewissen Helena, die damals überall mit ihm umherreiste, vorher aber eine öffentlich sich preisgebende Hure war, sagen sie, sie sey sein erster Gedanke (ἔκρωσις) gewesen. Es ist bekannt, welchen Irrthum sich Justin zu Schulden kommen ließ, wenn er in eben dieser Stelle behauptet, denselben Samaritaner Simon, welcher unter Claudius nach Rom

den schon früher vorhandenen göttlichen Beeten nachgebildet haben. Aber weit wahrscheinlicher möchte die Ver-

kommenen sey, haben die Römer als einen Gott durch eine Bildsäule geehrt, die sie ihm auf einer Insel in der Libyen mit der Inschrift: *Σίμωνι θεῷ ἁγίῳ* (*Simoni Deo sancto*) errichteten. Es leidet keinen Zweifel, daß sich diese Bildsäule nicht auf den Magier Simon, sondern den alten römischen Gott *Semo Sancus*, oder *Fidius-Hercules* (Ovid. Fast. VI, 214.) bezog. Aber sehr natürlich schließt sich daran auch die Vermuthung an, daß sich diese Verwechslung auch noch weiter rückwärts verfolgen läßt. Der Gott Semo ist auch ein altorientalischer Gott, der in den vorderasiatischen Ländern, besonders in Phönicien, auch in Aegypten, vielfach verehrte Sonnengott Herakles. (Daher *Sem-phocrates* soviel als *Herakles-Harpokrates*. Vergl. Jablonsky Opusc. T. II. Dissert. De terra Gosen. S. 196. f. Grenzer Dionysus S. 141. Symb. und Myth. Bd. I. S. 326.). Von dem orientalischen Sem stammt der abgeleitete Name Simon, Simeon, wie von der verwandten Form *Σίμων* der Name Simson. Der hebräische Simson ist offenbar das leibhaftige Abbild jenes Herakles, selbst bis auf die Säulen. Auch der Richter c. 16, 25. Hieraus läßt sich nun der Ursprung der meisten, mit der Person des Magiers Simon verbundenen, Vorstellungen sehr einfach erklären. Simon wurde als *ἰστῆς*, als der Stehende, verehrt. Es ist dies dasselbe Prädicat, das auch dem Herakles beigelegt wird, wenn man sich ihn als Säulengott dachte. Die Säule ist ja das bekannte Attribut des Herakles, und zwar gerade in denjenigen Ländern, mit welchen Samaritanen in nahem religiösen Zusammenhang stand. In dem Tempel des Herakles in Tyrus wurden, wie Herodot aus eigener Anschauung berichtet (II, 44.), *στῆλαι δύο, ἡ μὲν χρυσοῦ ἀπέφθου, ἡ δὲ σμωραίγδου λίθου, λαμπροταί τὰς νύκτας μέγαθος* (Wenigstens waren die beiden Säulen Symbole der Sonne und des Mondes, des Umlaufs auf ihrer Bahn bei Tag und bei Nacht). Aus der Stadt Tyrus war, wie Irenäus, Tertullian, Epiphanius und an-

nuthung seyn, daß in jedem Falle derjenige Theil ihrer Lehre, welcher das Verhältniß Simons zur Helena betrifft, eine

dere ausdrücklich bemerken, die Gattin Simons, die ihn begleitende Helena. Sie ist schon wegen der Beziehung, die ihr auf die altgriechische Helena gegeben wird, die Wandersfrau. Es wird aber auch überdies in den pseudoclementinischen Homilien (II, 23.) gesagt, daß sie in der Zahl der dreißig *ἄστροι ἀστρος*, die den *λόγος μηνιαῖος ἀστρος* darstellen, die Unvollkommenheit des Mondmonats andeuten sollte. In den Recognitionsen (II, 14.) ist sie geradezu *Luna* genannt. Neben der Sonne wurde in jenen Ländern überall auch der Mond verehrt. Jene weibliche Naturgöttin, die in Syrien und Phönicien unter verschiedenen Namen, besonders unter dem Namen *Marte* verehrt wurde (von griechischen Schriftstellern *Here*, *Aphrodite*, *Artemis* genannt) war hauptsächlich auch Mondgöttin. *Ἀστρομένη δ' ἔγω δανίω Πληρωμένη ἔμμενα*, sagt Lucian *De Dea Syr.* c. 4. Da man sich Sonne und Mond als geschlechtlich verbundene Wesen dachte, und den Mond insbesondere als das Princip der Zeugung und Geburt (*Plat. De Is. et Os. c. 41.*), daher auch als Wuhlerin, wie die berühmte *Vasphae* (*Crenzer Symb. und Myth. IV. S. 96.*), so hatte man auch schon darin einen Anlaß, die Helena des Magiers für eine Wuhlerin zu halten. Auch die Hure, zu welcher sich Simson gefügt, Buch der Richter 16, 1, f., ist hier nicht zu übersehen. Ja selbst das schon ganz gnostische Prädicat, das der Helena gegeben wird, wenn sie die *ἔνοια* Simons gewesen seyn soll, schloß sich vielleicht an etwas Verwandtes in jenen Mythen an. *Plutarch* wenigstens unterscheidet (*De Is. et Os. c. 41.*) Sonne und Mond so: τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλίαν μυθολογοῦσιν (Αἰγύπτιοι). ἐπιθρομίζον συμπεριπολεῖν, τῇ δὲ σελήνῃ τὸν Ἐρμῆν· λόγον γὰρ ἔργοις ἴσως καὶ σοφίας τῆς σελήνης, τὰ δὲ ἄλλου πληγαῖς ὑπὸ βίας καὶ ῥώμης ποραινόμενα. Der Mond ist also die Intelligenz, die Sonne die Kraft und Stärke, wie ja Simon sich die *δύναμις μεγάλη* genannt haben soll. Nach allem diesem ist mir sehr wahr-



in der katholischen Kirche entstandene Parodie des Gnosticismus war, die besonders die Absicht hatte, solche

scheitlich, daß der Magier Simon, wer er auch ursprünglich gewesen seyn mag. (denn seine reinhistorische Persönlichkeit ist mir selbst in der Apostelgeschichte noch keine ganz ausgemachte Sache), mit dem alten Landesgott Samaritens, jenem orientalischen Sonnengott Sem-Herakles, welcher ohne Zweifel auch damals noch in Samarien von dem heidnisch-gestimmten Theile des Volks verehrt wurde, identificirt worden ist. Als Repräsentant und angebliche Incarnation des Sonnengotts war er so ganz passend der Repräsentant der heidnischen Religion, mit welcher die christliche als Gegnerin und Ueberwinderin in Samarien zusammentraf. Gewiß verdient Justin, ein geborener Samaritaner, allen Glanzen, wenn er von Simon a. a. O. sagt: *οχιδὼν πάντες Σαμαριῆς — ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκείνον ἀπολογούντες προσκυνούσιν*, nur sind es blos die Kirchenlehrer, die dem Landesgott sogleich ihren Magier untergeschoben. Die Worte der Apostelgeschichte selbst 8, 9.: *Simon ἦν γεννηθεὶς ἐπισημῶν τὰ ἔθνη τῆς Σαμαρίας, λίγων εἶναι τινα ἑαυτὸν μέγαν· ἔ προσέχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· οὗτος ἔστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη· προσέχον δὲ αὐτῷ, διὰ τὸ ἑαυτῷ χροῖται ταῖς μαγείαις ἐπισημαίνουσι αὐτόν*, können sie nicht geradezu als Beschreibung des herrschenden Landescultus genommen werden? In Samarien war sicher auf dem Lande noch sehr viel heidnisches. Vom Lande aber spätern, wie ausdrücklich gesagt wird, Simon und Menander herstammen, jener aus dem Dorfe Sitton, dieser aus dem Dorfe Raparetta. Just. a. a. O. Die drei angeblichen, samaritanischen Sectenstifter, Dositheus, Simon und Menander, sind immer wieder dasselbe Wesen. Der eine fällt, wenn der andere steht (Pseudo-Jes. Hom. II, 24. ἃ *Ἰωσήφου, ἐκείνου σάτιος, αὐτὸς πᾶσιν ἐπιλαύνησεν*), wie in Aegypten Osiris, Lypphon und Horus abwechselnd herrschen und gestürzt werden. Ohne Zweifel wurde eben dieselbe Idee des die Erde umkreisenden, von Morgen nach Abend wandernden, Son-

Züge des Gnosticismus, in welchen sich am meisten die ihm so oft schuldgegebene Verwandtschaft mit dem Heidenthum oder Hellenismus zu erkennen gab, mit den grellsten Farben hervorzuheben, Züge, die zwar an und für

nengottes die Veranlassung der Fiction, Simon sey dem Apostel Petrus, dem Herold des neuen Glaubens, von Land zu Land, bis ins ferne Abendland, in die Stadt Rom vorangezogen. Als Repräsentant des alten, nun im Licht des neuen Glaubens, in seiner Falschheit erschienenen Glaubens, konnte er natürlich nur Magier und Zauberer seyn, und wie es eine Zeit gab, in welcher das Heidenthum als ein, die historischen Formen für indifferent erklärender, Syncretismus sich mit dem Christenthum amalgamiren wollte, so blibt ein solcher Zug theils schon aus dem mit dem Christenthum so leichten Raufs sich abfindenden Simon der Apostelgeschichte hervor, theils noch bestimmter aus der obigen Angabe des Irenäus, nach der Lehre der Simonianer sey der Sohn in Judäa, der Vater in Samarien, der heil. Geist unter den heidaischen Völkern eine und dieselbe Gottheit gewesen. Will man aber sich auf die von den Kirchenlehrern als eine Secte ihrer Zeit erwähnten Simonianer für die historische Realität des Magiers berufen, so bedenke man nur was Irenäus sagt I. 27, 4.: *Omnes, qui quoquo modo adulterant veritatem, et praeconium ecclesiae laedunt, Simonis, Samaritani magi, discipuli et successores sunt. Quamvis non confiteantur nomen magistri sui ad seductionem reliquorum, attamen illius sententiam docent,* d. h. eine Secte der Simonianer gab es in der Wirklichkeit nie, weil aber einmal Simon der Erzhäretiker war, so mußte es, solange es Häretiker gab, auch Simonianer geben. Ebenso ist zu verstehen, was Eusebius H. E. II, 1. III, 26. von den Simonianern und Menandrianern sagt, daß sie sich heimlich in die Kirche einzuschleichen suchen. Die verwerflichsten Secten waren, in der Ansicht der Kirchenlehrer, eine neue Gestalt des in verschiedene Formen sich hüllenden Stammvaters aller Häresen.

sich ein trauers Bild des Gnosticismus gewähren, aber nun, mit den auf sie aufgetragenen Farben, denselben zu einer höchst auffallenden, dem Geiste des Christenthums augenscheinlich widerstreitenden, Erscheinung machen mußten. Wie Simon als *Ερωῶς* sich mit dem höchsten Gott selbst identificirte, so sollte er nun selbst der Urvater der gnostischen Systeme seyn. Wollte man ihm nach der Idee der Synzygien eine Gattin beigesellen, welche alle Eigenschaften der Sige und Ennoia, der obern und untern Sophia, die im Grunde alle in Einen Begriff zusammenfallen, in sich vereinigte, so konnte dazu keine passendere Person aus der ganzen griechischen Mythologie gewählt werden, als Helena, mit welcher in der That schon in der griechischen Mythologie Ideen verbunden sind, die auf eine innere tiefliegende Verwandtschaft des Gnosticismus mit der orientalischn-griechischen Religionslehre hinweisen (Vergl. das manich. Rel. syst. a. a. D.). Es kann nur als eine Fortsetzung derselben Parodie angesehen werden, wenn Simon zuletzt sogar zum griechischen Zeus gemacht, und die Helena in dasselbe Verhältniß zu ihm gesetzt wurde, in welchem nach dem griechischen Mythos die Athene zu Zeus stand. *Imaginem quoque*, sagt Irenäus I. 34, 4., *Simonis habent, factam ad figuram Jovis, et Helenae, in figuram Minervae, et has adorant* (Vgl. Epiph. Haer. XXXI, 3.). Sollte die Helena die Ennoia des Urvaters seyn (die *prima mentis ejus conceptio, die ennoia exsiliens ex eo*, Iren. a. a. D. a. 2.), so war sie der dem Haupte des Zeus entsprungenen Metis = Athene vollkommen ähnlich.

Um nun auf die elementinischen Homilien und auf die Frage, welche Stelle das in ihnen enthaltene System in der Geschichte der Gnosis einnimmt, zurückzukommen, so zeigt sich uns das Oppositionsverhältniß, in welches sie sich zur Gnosis überhaupt setzen wollten, vor allem, auf eine sehr unzweideutige Weise, in der dem Magier Simon,

als dem Repräsentanten derselben übertragenen Rolle. Gleichwohl finden wir diese Opposition gegen diejenigen Systeme, die wir zur ersten Hauptform der Gnosis rechnen zu müssen glauben, nicht weiter ausgeführt, man sieht vielmehr deutlich, daß sie bereits außerhalb des Gesichtskreises liegen, in welchen man durch diese Homilien hineingestellt wird, um so mehr aber concentriren sie die ganze Kraft ihrer Opposition gegen das marcionitische System, in welchem, wie aus allem erhellt, was wir dahin zu beziehen haben, die Gnosis jener Zeit noch ihr frischestes Leben und ihre eigentliche Stärke zu haben schien. Marcion ist es also, welchen der anonyme Verfasser dieser Homilien auf eine ebenso anonyme Weise in der Person des Magiers Simon, als seinen eigentlichen Gegner bestreitet<sup>75)</sup>, und wir müssen demnach, um dem pseudoclementinischen System näher zu kommen, vorerst die antimarcionitische Seite desselben ins Auge fassen, da dieses System seine eigene positive Grundlage erst dadurch gewinnen konnte, daß es den marcionitischen Dualismus überwand und widerlegte. Indem wir daher in diese Position eingehen, ist zugleich nachzuweisen, daß die dem Magier Simon beigelegten, und von dem Verfasser dieser Homilien in der Person des Apostels Petrus bestrittenen Behauptungen eigentlich marcionitische Lehren sind.

---

76) Hiermit soll jedoch nicht gesagt werden, daß alles, ohne Unterschied, was dem Magier in diesen Homilien beigelegt wird, geradezu für echt marcionitisch gehalten werden darf. Es gilt dies namentlich von den Hom. III, 2. XVIII, 4. ihm zugeschriebenen Vorstellungen, die sich nicht als marcionitisch, aber auch überhaupt nicht bestimmter als gnostisch nachweisen lassen, und wohl dem Verfasser dieser Homilien nur dazu dienen sollten, die marcionitische Lehre noch polytheistischer, als sie an sich schon ist, erscheinen zu lassen. Vgl. das manch. Rel. syst. S. 343.

Die Unterscheidung des höchsten Gottes und des Welt-  
schöpfers, die der Magier Simon wiederholt geltend macht  
(Hom. II, 22. besonders XVIII, 1. 11.; *φημι τινα δυνα-  
μεν ἐν ἀπορόητοις εἶναι ἄγνωστον πᾶσι, καὶ αὐτῷ τῷ  
δημιουργῷ*), ist bei den Gnostikern, von welchen bisher  
die Rede war, so allgemein, daß wir erst in den Bewei-  
sen, auf die sie gestützt wird, eine nähere Beziehung auf  
das System Marcions finden können. Unverkennbar mar-  
cionitisch ist nun aber in dieser Beziehung

1. die dem Magier beigelegte Behauptung, daß der  
höchste Gott, weil ihm vorzugsweise die Eigenschaft der  
Güte zukommt, nicht gerecht genannt werden dürfe. Ist  
der Weltschöpfer auch der Gesetzgeber, sagt der Magier in  
der Hauptstelle, die davon handelt (Hom. XVIII, 1.), so  
ist er als Gesetzgeber gerecht, als gerecht nicht gut, und  
weil er nicht gut ist, ein anderer als derjenige, welchen  
Jesus in dem Ausspruch Matth. 19, 17. verkündigt: *ὁ ἀ-  
γαθὸς εἰς ἐστίν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν ταῖς οὐρανοῖς*. Der Ge-  
setzgeber kann nicht zugleich gut und gerecht seyn. Dagegen  
sucht Petrus zu zeigen, daß beide Begriffe einander nicht  
ausschließen. Die Güte bestehe im Mittheilen, und man  
könne nicht sagen, daß Gott nur dann gerecht sey, wenn  
er den Guten Gutes, den Bösen Böses zu Theil werden  
lasse. Wenn er den Bösen das Zeitliche gewähre, für den  
Fall, daß sie sich bekehren, den Guten das Ewige, für  
den Fall, daß sie beharren, so sey seine Gerechtigkeit, so  
fern er allen gibt, denen aber, die sich auszeichnen, seine  
Gnade schenkt, zugleich Güte, und um so mehr, wenn er  
den Sündern, die sich bekehren, die Sünden erläßt, und  
wenn sie gut handeln, ihnen auch das ewige Leben zusi-  
chert. Richtet er aber am Ende, und vergilt er jedem nach  
seinem Verdienst, so ist er gerecht. Seiner Natur nach ist  
daher, wie Hom. IV, 13. gesagt wird, der Eine Gott  
und Weltschöpfer sowohl gut als gerecht, gut, sofern er

denen die ihre Sünden bereuen, sie erläßt, gerecht, sofern er nach der Reue jedem so vergibt, wie seine Thaten es verdienen. — Würde man mit dem Samaritaner Simon nicht zugeben, daß Gott gerecht sey, so könnte es gar keine Gerechtigkeit geben, weil, was in der Wurzel des Uls nicht ist, auch in der Natur des Menschen, als der Frucht derselben, nicht seyn kann. Gibt es aber keine Gerechtigkeit, so kann es auch keine Ungerechtigkeit geben. Hom. II, 14.

2. Aus dem Gegensatz, welchen Marcion zwischen der Güte und der Gerechtigkeit annahm, leitete er den Gegensatz zwischen der Liebe und der Furcht ab, oder die Behauptung, daß die wahre Religion nicht in der Furcht, sondern nur in der Liebe bestehe. Darauf bezieht sich die Polemik der Elementinen Hom. XVII, II. Behauptet man, läßt der Verfasser derselben seinen Petrus sagen, daß man Gott nicht fürchten, sondern lieben soll, so gebe ich es zu, aber dazu kann es jeder nur durch das gute Bewußtseyn des Rechthandelns bringen, das Rechthandeln aber kommt aus der Furcht. Man sagt zwar, die Furcht erschüttere das Gemüth, ich aber sage, sie erschüttert es nicht, sondern erweckt und bekehrt es. Man könnte vielleicht mit Recht sagen, wir sollen Gott nicht fürchten, wenn wir Menschen uns nicht vor so vielem andern fürchteten. Wer also von uns verlangt, wir sollen Gott nicht fürchten, soll uns von dem, was wir sonst fürchten, befreien, kann er das nicht, so lasse er uns unsere Furcht, da uns die eine Furcht vor der Gerechtigkeit von tausend Gegenständen der Furcht befreit. Wenn wir aus Furcht vor dem allsehenden Gott nichts Abthes thun, so können wir im Frieden leben. Sind wir gutgestimmte Knechte des wahren Herrn, so sind wir im übrigen frei. Ist es nun einem möglich, ohne Gott zu fürchten, nicht zu sündigen, so fürchte er sich nicht, weil die Liebe ihn nicht thun lassen wird, was ihm nicht ge-

fällt. Daß wir ihn fürchten sollen, ist geschrieben, daß wir ihn lieben sollen, ist befohlen. Beides verhält sich zu einander nach der Beschaffenheit eines jeden. Fürchten muß man ihn, weil er gerecht ist, nicht sündigen muß man aber, sey es aus Furcht oder Liebe. Wie Wasser Feuer löschet, so dämpft die Furcht die Begierde des Bösen. Wer Furchtlosigkeit lehrt, fürchtet sich selbst nicht, wer sich aber nicht fürchtet, glaubt auch kein Gericht, und löset seine Begierde stärker werden.

3. Dieselben Vorwürfe, welche Marcion dem Welt-  
schöpfer als einem schwachen und beschränkten, kurz-  
sichtigen und characterlosen Wesen machte, werden ihm auch von  
dem Magier Simon gemacht, und daher von Petrus be-  
antwortet. Simon will beweisen (Rom. III, 38.), der Gott,  
von welchem man gewöhnlich rede, sey nicht die höchste,  
allmächtige Vorsehung, denn er wisse ja die Zukunft nicht  
voraus, sey unvollkommen, von Mängeln und Bedürfnis-  
sen nicht frei, nicht gut, und so vielen leidensvollen Zu-  
ständen unterworfen. „Lißt sich dieß, wie ich behaupte,  
aus der Schrift beweisen, so muß es auch ohne die Schrift  
einen andern geben, der die Zukunft voraus kennt, voll-  
kommen von Mängeln und Bedürfnissen frei, gut und ohne  
alle leidende Zustände ist. Bei demjenigen aber, welchen  
du den Welteschöpfer nennst, ist gerade das Gegentheil von  
allem diesem der Fall. Wird denn nicht der nach seinem  
Bilde geschaffene Adam blind geschaffen und von ihm ge-  
sagt, er habe keine Kenntniß des Guten und Bösen ge-  
habt? Und er wird als Uebertreter erfunden, und aus dem  
Paradiese verstoßen und mit dem Tode bestraft. Ebenso  
sagt sein Schöpfer, weil er nicht überallhin sieht, bei der  
Zerstörung von Sodom (Gen. 18, 21.): „kommt, wir  
wollen hinabsteigen und sehen, ob sie nach dem Geschrei,  
das vor mich gekommen, völlig gethan, oder ob nicht, das  
will ich wissen.“ Hiemit gibt er selbst einen Beweis seiner

Unwissenheit. In demjenigen, was er über Adam sagte (Gen. 3, 22.): „wir wollen ihn hinausstreiben, damit er nicht seine Hand ausstrecke nach dem Lebensbaum, und davon esse, und auf immer lebe,“ beweist eben dieß „damit er nicht“ seine Unwissenheit und was er hinzusetzt: „esse und auf immer lebe,“ sein heidnisches Wesen. Und wenn es in der Schrift heißt (Gen. 6, 6): „da bedachte Gott, daß er den Menschen geschaffen hat,“ so spricht sich hierin sowohl Neue als Unwissenheit aus. Denn das Bedenken ist ein Ueberlegen, wodurch einer, weil er das, was er wünscht, nicht weiß, das Ende genau zu erforschen sucht, oder was ihm nicht nach Wunsch gegangen ist, bereut. Und was weiter in der Schrift steht, daß er einen Wohlgeruch roch (Gen. 8, 21.), beweist, daß er Bedürfnisse hat, und daß er sich am Dpferdampf von Fleisch erfreut, daß er nicht gut ist. Und daß er versucht, wie es in der Schrift heißt: „und der Herr versuchte Abraham,“ beweist, daß er böse ist, und den endlichen Ausgang nicht weiß.“ So suchte Simon aus vielen Stellen der Schrift zu beweisen, daß der Gott der Schrift ein allen möglichen Schwachheiten unterworfenen Wesen ist. Ist das, was in der Schrift von dem Weltchpfer gesagt ist, wahr, behauptet Simon (c. 41.) so kann er nicht der höchste Gott seyn, sondern er ist ein mit aller Schlechtigkeit behaftetes Wesen (*οὐκ ἔστιν τῶν ὄλων ἀνώτερος, κατὰ τὰς γραφὰς πᾶσιν ὑποκαίμενος μοχθηρία*).

Die Vergleichung mit der oben (S. 242.) nach Tertullian geschilderten Polemik Marcions gegen die alttestamentliche Religion lehre zeigt von selbst, wie alle diese Argumente mit den marcionitischen theils wörtllich zusammenstimmen, theils wenigstens denselben Geist verrathen. Die Widerlegung derselben mußte für einen Schriftsteller, welcher, wie der Verfasser der Elementinen, sich soviel möglich auf den alttestamentlichen Standpunct stellte, ebenso



wichtig als schwierig seyn. Um so merkwürdiger ist man aber auch ebendeshwegen die von ihm versuchte Ausgleichung des alttestamentlich-jüdischen Interesses mit dem rein christlichen oder gnostischen, das sich gerade hier sehr entschieden bei ihm geltend machte. Er verfährt dabei sehr methodisch, indem er seinen Petrus gegen Simon vorerst bemerken läßt: „Wenn auch alles, was die Schrift Gottes unwürdiges enthält, wahr wäre, so folgt doch daraus noch nicht, daß Gott wirklich ein so höchst unvollkommenes und schlechtes Wesen sey, weil die Schrift auch so viel anderes enthält, was mit den von Simon angeführten Stellen in geradem Widerspruch steht. Es kann daher in jedem Falle nur entweder das eine oder das andere wahr seyn, und man kann nur das in der Schrift für wahr halten, was mit dem von Gott vollbrachten Acte der Welterschöpfung zusammenstimmt, und was ihm widerstreitet, muß falsch seyn. Sagt man, Adam sey blind gewesen, wozu hätte ihm Gott verboten, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen? Will man aber diese Blindheit nur von der Blindheit seines Geistes verstehen, so stimmt doch auch damit nicht zusammen, daß er noch, ehe er vom Baume aß, auf eine seinem Schöpfer ganz entsprechende Weise, allen Thieren die ihnen zukommenden Namen gab, und wie hätte er, wenn er nichts voraus wußte, seinen Söhnen schon bei der Geburt Namen geben können, die ihrer künftigen Handlungsweise so ganz gemäß waren, indem er den ersten Cain nannte, d. h. Neid, weil er seinen Bruder Abel aus Neid tödtete, und seinen Bruder Abel, d. h. Trauer, wegen der Trauer seiner Eltern über ihn, als den ersten Getödteten. Hatte aber Adam Kenntniß des Zukünftigen, wie viel mehr also der, der ihn geschaffen hat? So lassen sich überhaupt allen Stellen der Schrift, die von Gott Unwissenheit aussagen, oder etwas anderes, was seiner nicht würdig ist,

andere entgegensetzen, die das gerade Gegentheil sagen und jene widerlegen. Wie kann gesagt werden, wie geschrieben steht (H. 17.), daß er in Dunkel und Finsterniß und im Sturme wohne, er, der den reinen Himmel ausgespannt, die Sonne, damit ihr Licht allen leuchte, geschaffen, und den zahllosen Sternen die unwandelbare Ordnung ihres Laufs bestimmt hat? So zeigt die Handschrift Gottes, der Himmel, den reinen und sich stets gleichbleibenden Geist des Schöpfers, und alle den Schöpfer des Himmels verläumdenden Stellen werden von andern, die ihnen widersprechen, entkräftet und durch die Schöpfung selbst widerlegt.“ Schon durch diese Antwort ist dem Gegner die Wahrheit seiner Einwendungen zugegeben und anerkannt, daß alles von ihm geltend gemachte kein Bestandtheil der wahren Gottes = Idee seyn kann. Die Antwort selbst aber kann nur dann befriedigen, wenn auch die unmittelbar sich ausdringende Frage beantwortet wird: woher denn im N. T. ein solcher Widerspruch komme, mit welchem Rechte, wenn einmal so viele einander widersprechende Stellen sich finden, gerade denjenigen der Vorzug gegeben werde, die nichts der Gottheit unwürdiges enthalten? Die Antwort, die der Verfasser der Homilien hierauf gibt, zeigt noch deutlicher, wie er bei aller Opposition gegen die Gnosis seiner Zeit, doch zugleich selbst auf gnostischem Standpunct steht. Sie liegt in der Annahme, daß alle jene, der Gottheit so unwürdig lautenden, Stellen von keiner prophetischen Hand herrühren (Hom. II, 46.). Das Gesetz Gottes wurde ungeschrieben durch Moses siebenzig weisen Männern übergeben, um in der Succession der Geschlechter zur Lebensregel zu dienen. Nach Moses' Aufnahme in den Himmel wurde es von jemand geschrieben, nicht aber von Moses. Denn wie konnte der gestorbene Moses schreiben, daß Moses gestorben sey (V. Mos. 34, 5.)? Wurde es doch erst nach Moses, ungefähr fünfhundert

Jahre nachher, in dem erbauten Tempel gefunden, andere fünfhundert Jahre war es im Gebrauch, und unter Nebucadnezar wurde es verbrannt. So erst nach Moses geschrieben, und öfters zu Grunde gegangen, beweist es die Voraussicht des Moses, da er seinen Untergang voraussehend es nicht schrieb, die aber, welche es schrieben, sind ebendadurch, daß sie seinen Untergang nicht voraus wußten, ihrer Unwissenheit überführt, und können daher auch keine Propheten gewesen seyn. Daraus ist es also zu erklären, daß die Schrift so viel unwahres, der Gottheit anwärdiges enthält. Steht es aber so mit der Schrift, ist Wahres und Falsches in ihr mit einander gemischt, so bedarf man erst eines Schlüssels, um den wahren Inhalt der Schrift sich aufzuschließen. Auch diese Frage wird nicht unbeantwortet gelassen, die Antwort hängt aber mit der Ansicht zusammen, die in diesen Homilien über das Verhältniß des Christenthums zur alttestamentlichen Religion aufgestellt wird. Hier genügt es uns, dasselbe Räthsel, das Marcion nur durch die Annahme zweier ganz verschiedener Götter lösen zu können glaubte, dadurch gelöst zu sehen, daß der Widerspruch nur auf das N. T. zurückfällt, oder durch die Anerkennung der Thatsache, daß im N. T. zwei ganz heterogene Bestandtheile enthalten sind, die der Verfasser der Clementinen ebensowenig unter Einen Begriff bringen zu können glaubte, als Marcion die beiden Götter, deren Daseyn er aus derselben Erscheinung schloß. Die Realität der Erscheinung selbst ist demnach von beiden Seiten anerkannt, und nur der Schluß, der aus ihr gemacht wird, ist ein verschiedener, indem nach der einen Ansicht der Grund des Widerspruchs ein rein objectiver ist, nach der andern aber nur in der Subjectivität der Verfasser des N. T. liegt. Ja, die Uebereinstimmung geht sogar noch weiter. Wie Marcion den Welterschöpfer, des N. T. wegen, zu einem bösen Wesen machte, so geht auch der Verfasser

der Elementinen, um sich den Widerspruch des N. T. mit der wahren Gottes-Idee zu erklären, auf ein böses Princip zurück. Daß, als nach Moses das Gesetz geschrieben wurde, die Schrift so viele Lügen gegen Gott, den Welt-Schöpfer, in sich aufnahm, daran ist der Urge schuld, der es zu thun wagte, und mit der pseudoclementinischen Idee Gottes wird dieß nur durch die Voraussetzung der guten Absicht ausgeglichen, in welcher es geschehen, oder von Gott zugelassen seyn soll. Denn mit gutem Bedacht geschah es, deswegen, damit daran erkannt würde, welche es wagen, das gegen Gott Geschriebene gerne zu hören, und welche es aus Liebe zu ihm nicht nur nicht glauben, sondern nicht einmal hören können, auch wenn es wahr wäre. Hom. II, 38.

Wie Marcion, um seinem Dualismus eine positive Grundlage zu geben, ihn auf den allgemeinen Gegensatz der Principien, von welchen die Gnostiker ausgingen, auf den Gegensatz zwischen Geist und Materie stützte, so hätte auch der Verfasser der Elementinen seine Aufgabe, den gnostisch-marcionitischen Dualismus zu widerlegen, nur sehr unvollständig gelöst, wenn er nicht weiter zurückgegangen wäre, und sich auch über den Gegensatz zwischen Geist und Materie, welchen der marcionitische Gegensatz des höchsten Gottes und des Welt-Schöpfers zu seiner Voraussetzung hat, erklärt hätte. War es das Interesse des Judenthums, das diese Bestreitung des gnostischen Dualismus hervorrief, so konnte dasselbe nur durch ein rein monotheistisches Princip sichergestellt, und der Dualismus nur durch ein System überwunden werden, das auch über die Fragen, die das Verhältniß der Materie zu Gott, und den Ursprung des Bösen betreffen, irgendwie hinwegzukommen wußte, ohne ein von Gott unabhängiges Princip zu Hilfe nehmen zu müssen. Der Verfasser der Elementinen hat dieß keineswegs übersehen, und es hängt daher mit der

unmittelbar gegen Marcion gerichteten Polemit zunächst dasjenige zusammen, was sich auf den Begriff der Materie und den Ursprung des Bösen bezieht, nur ist zu bedauern, daß die nicht vollständig auf uns gekommene und gerade in der Behandlung dieser Fragen plöblich abbrechende Schrift uns die Lehre des Verfassers hierüber wenigstens nicht in ihrem ganzen Zusammenhange erkennen läßt.

Ueber das Verhältniß der Materie zu Gott finden sich nur wenige Andeutungen, und zwar nur aus Veranlassung der dem Verfasser weit wichtigern Frage über den Ursprung des Bösen, die Hom. XIX. behandelt wird. Betrachten wir als die am meisten divergirenden Ansichten über das Verhältniß der Materie zu Gott diejenigen, von welchen die eine die Materie auf eine vom göttlichen Willen unabhängige Weise vorhanden seyn läßt, die andere aber nur durch den göttlichen Willen, so fällt die Ansicht des Verfassers in die Mitte zwischen diese beiden Extreme. Die Materie ist zwar nur durch den Willen Gottes außer Gott vorhanden, aber sie ist von der Natur Gottes nicht wesentlich verschieden, sondern aus ihr hervorgegangen. Nur dieß kann die Vorstellung des Verfassers seyn, wenn er Hom. XIX, 12, sagt: *ἐνδέχεται αὐτὸν (Θεὸν) προβολία γενέσθαι τῶν τεσσάρων οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ.* C. 13.: *ὑπὸ Θεοῦ προβεβλήσθαι τῶν τεσσάρων οὐσιῶν.* Nach der gewöhnlichen Bedeutung der Worte *προβάλλεσθαι*, *προβολή*, *προβολεῖς* ist demnach die Welt mit den Substanzen, die ihre Elemente sind, eine Emanation aus Gott. Wie diese vier Substanzen zwei Gegensätze bilden, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene, so war es ursprünglich nur eine und dieselbe Substanz (*μία καὶ πρώτη μονοειδής οὐσία* Hom. III, 33. : Ursprünglich Eins, solange sie noch in Gott waren, wurden sie demnach erst, als sie aus Gott hervor-

gingen, zweifach und vierfach getheilt (*Οὗτος μόνος, heißt es a. a. D., τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως ἔσχευεν*). Die Schöpfung selbst erfolgte dann, wie sie a. a. D. beschrieben wird, dadurch, daß Gott jene Substanzen mischte, und aus ihnen unendlich viele Mischungen machte, damit aus diesen Gegensätzen und Mischungen die Lust des Lebens hervorgehe. Auf dieselbe Vorstellung einer Emanation, eines substanzialen Hervorgehens aus dem Wesen Gottes, scheint auch der von der Schöpfung des Menschen wiederholt gebrauchte Ausdruck zu führen, wenn von ihm gesagt wird, er sey *ὑπὸ χειρῶν Θεοῦ κροπορηθεὶς* (Hom. III, 17. 20.). Gott hat also den Menschen gleichsam in sich getragen, und aus sich geboren. Daß dieß weder bloß auf den bildenden Schöpfungsact, noch auch bloß auf die Seele, sofern sie nach den Elementen ein unsterblicher Hauch der Gottheit ist, zu beziehen ist, wird sich aus der Lehre vom göttlichen Ebenbilde noch bestimmter ergeben <sup>76</sup>).

76) Es ist bemerkenswerth, daß das obige *κροπορεῖν* wirklich der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen *נָצַח* ganz entspricht. Man vergl. hierüber Johannsen: Die kosmogonischen Ansichten der Inder und Hebräer. Altona 1833. S. 17. f. Das Verbūm *נָצַח* von demselben Stamm mit dem Namen *נָח*, Sohn, und selbst mit dem deutschen *gebären* verwandt, heißt eigentlich: tragen, die Frucht in sich tragen, bis sie das Tageslicht erblickt. „Wie ein Weib den Samen des Kindes in sich trägt, und aus sich selbst herausschafft, so trägt Gott den Samen der zu erschaffenden Wesen in sich, und der Act der Schöpfung besteht darin, daß er diesen Samen aus sich heraustreten, und in abgesonderter Gestalt bestehen läßt.“ — „Der hebräische Ausdruck, wie der anderer Sprachen (das indische *vidyā*, das lateinische *producere*, das deutsche *Schaffen* und *Schaffen*), führt auf die dem volksthümlichen Geist ursprünglich

Die Frage über den Ursprung des Bösen wird, soweit wir der Beantwortung derselben in der nur als Fragment vorhandenen Hom. XIX. noch folgen können, vor vielseitig aufgefaßt. Das Daseyn eines selbstthätigen bösen Principis wird ohne Bedenken zugegeben, zugleich aber gezeigt, daß, wie man sich auch das Verhältniß desselben zu Gott denke, auf Gott selbst kein Tadel fallen könne. Dieß ist der Hauptgesichtspunct, von welchem der Verfasser ausgeht. Den Beweis der beiden Sätze, daß das böse Princip weder von einer von Gott unabhängigen Macht geschaffen, noch ein ungeschaffenes Wesen sey, wollte der Verfasser erst nachher führen, in dem noch vorhandenen Theile der Homilie geht sein Bestreben dahin, zu zeigen, wie das böse Princip, wenn es einen Anfang genommen hat, entstanden ist, und durch wen? oder seine Entstehung so darzustellen, daß Gott, da er nur der Urheber des Guten seyn kann, nicht als Urheber des Bösen erscheint. Die Vorstellung eines gut geschaffenen und einige Zeit gut gewesen, dann aber aus eigener Wahl böse gewordenen Wesens genügt dem Verfasser der Homilien nicht, er glaubte sich ein böses Princip nur so denken zu können, daß es zwar schon mit der ersten Entstehung böse wird, das Böse aber gleichwohl nur seine eigene That ist. Daher nun die eigene Theorie: Als die vier zuvor genannten Grundstoffe aus Gott herausgetreten waren, und sich vermischt hatten, entstand aus ihnen ein Wesen, welches das Bestreben hat, die Bösen zu verderben. Dieses Wesen ist nirgends her als von Gott, von welchem alles ist, aber seine Bosheit hat es nicht von Gott, sondern diese entstand erst außerhalb Gott, und aus dem eigenen Willen

---

inwohnende Ansicht, daß Schaffen ein Emaniren aus der Gottheit sey." Alles dieß erläutert auch den mit dem Worte *νομοποις* verbundenen Begriff.

der sich mischenden Grundstoffe, doch nicht gegen den Willen Gottes, ja nicht einmal ohne denselben, denn kein Wesen, am wenigsten ein hegemonisches, einer großen Zahl anderer vorgezetztes, kann nur zufällig (*ex συμβεβηκός, ex accidenti*) ohne Gottes Willen entstehen, so daß also gesagt werden muß: es geschah nach dem Rathschluß des Mischenden, was der Wille des Wbsen wollte. Das Wbse ist daher sowohl ein göttlich nothwendiges, als auch ein freies. Wie nun schon hierin eine genügende Rechtfertigung Gottes in Ansehung des Wbsen liegt, so wird diese auch noch durch eine nähere Bestimmung des Begriffs des Wbsen verstärkt, indem gezeigt wird, daß das Wbse nicht in jeder Hinsicht wbsse ist. Das auf die erwähnte Weise entstandene Wesen hat ja den Trieb, die Wbsen zu vernichten (den Guten könnte es, selbst wenn es wollte, nichts anhaben), die Vernichtung der Wbsen aber, welche dieses Wesen betreibt, ist ein löbliches Geschäft. So ist das Wbse, indem es wesentlich sich selbst aufhebt, auch wieder ein Gutes, und es wird gesagt, in der Theologie werde erkannt, daß der Wbse Gott nicht minder liebe, als der Gute, nur daß jener die Vernichtung des Wbsen durch Vernichtung des Sünders, dieser dieselbe durch Rettung des Sündigenden betreibe (Hom. XIX, 12. f. vergl. mit III, 5.). So zeigt sich auch hier bei dem Verfasser der Elementinen, ungeachtet seiner Opposition gegen die Gnosis, eine ächt gnostische Tendenz in dem Bestreben, das Wbse soviel möglich in seiner tiefsten eigensten Wurzel zu erfassen, und wenn wir davon absehen, wie er das Wbse in seiner äußersten Spitze mit dem streng-monotheistischen Princip in Einklang bringt, so trägt sogar seine Weltanschauung ganz den Character des marcionitischen Dualismus an sich. Wie Marcions Demiurg der Gott der materiellen Welt ist, so wurde auch nach dem Verfasser der Elementinen dem bisher beschriebenen wbsen Wesen von



Gott die Herrschaft über die gegenwärtige Welt nebst der Vollstreckung des Gesetzes oder der Bestrafung des Bösen übertragen, so daß es demnach, wie Marcions gerechter Gott, das Richteramt der Gerechtigkeit übt, und gegenüber dieser linken Hand oder Kraft Gottes steht die rechte, der gute Herrscher der künftigen Welt, oder Christus (Hom. XV, 7.). Dieser pseudoclementinische Dualismus kann jedoch erst in der folgenden weiteren Entwicklung des ganzen Systems in seinem wahren Lichte sich darstellen.

☩ Schon aus dem Bisherigen erhellt, wie dem Verfasser der Elementinen das ganze Wesen der Religion an der Grundidee hängt, daß der Eine höchste Gott auch der Welt schöpfer ist. Ist nur einmal diese Idee festgestellt, und die so weite Kluft ausgeglichen, durch welche die übrigen gnostischen Systeme den Welt schöpfer von dem höchsten Gott zu trennen bemüht waren, so trägt der Verfasser der Elementinen kein Bedenken, auf die Seite der Gnostiker zu treten, und ihre Denk- und Anschauungsweise auch zur seinigen zu machen. Eben diese Grundidee ist es nun auch, an welcher wir die weitere Entwicklung dieses Systems zunächst fortführen müssen, um es nun auch mehr nach seiner positiven Seite kennen zu lernen. Dabei sind es aber immer wieder dieselben zwei Gesichtspuncte, die wir festzuhalten haben. Auf der einen Seite wird alles Gewicht auf die Idee des Welt schöpfers gelegt, wie diese Idee durch die jüdische Religion bestimmt wird, die nach ihrem ganzen Geist und Character den Begriff Gottes und das Verhältniß Gottes zu den Menschen nicht metaphysisch sondern nur ethisch auffassen kann, auf der andern Seite wird aber doch der Verfasser der Elementinen von der metaphysischen Speculation der Gnosis auf eine Weise angezogen, die seiner Idee Gottes eine von der reinen alttestamentlich-jüdischen wesentlich verschiedene Gestalt gibt. Es lassen sich daher auch in diesem Theile seines Systems

zwei verschiedene Elemente unterscheiden, um deren Aus-  
gleichung es sich handelt, das rein jüdische oder ethische,  
und das gnostische oder metaphysische.

Sobald nur einmal die Ansicht feststeht, daß der  
Welt schöpfer von dem Einen wahren Gott nicht verschieden  
ist, tritt der absolute Gott mit der von ihm geschaffenen  
Welt und dem Menschen in dasselbe nähere und unmittel-  
bare Verhältniß zusammen, das die Gnostiker und Marcion  
insbesondere nur in Beziehung auf den Welt schöpfer gelten  
lassen wollten. Deswegen weist der Verfasser der Ele-  
menten, im Gegensatz gegen Marcions Gott läugnende  
Natur, mit besonderem Nachdruck auf die Schöpfung, als  
das Werk Gottes hin, aus welchem er selbst, der Schöpfer,  
erkannt werden könne, wie er z. B. III, 45. den Himmel  
die Handschrift nennt, in welcher Gott selbst die Tug-  
de seines Wesens kund gethan habe (*τὸ τοῦ θεοῦ χειρὸς  
γραφοῦ, λέγω δὲ τὸν οὐρανὸν, καθαρὰν καὶ βεβήαν  
τὴν τοῦ πεποιηκότος δεικνύσιν γνῶμην*). Vorzüglich  
aber ist es der Mensch, in welchem sich das Wesen Got-  
tes selbst abspiegelt, und die ganze Stellung, die dem  
Menschen in diesem System gegeben ist, läßt eigentlich  
erst das religiöse Moment des Widerspruchs gegen die  
gnostische Trennung des Welt schöpfers vom absoluten Gott  
und die ethische Bedeutung der Idee Gottes, als des Welt-  
schöpfers, vollkommen erkennen<sup>77</sup>). Deswegen nimmt die

---

77) Am stärksten ist dieses ethisch-religiöse Moment Hom.  
XVIII, 22. in der Behauptung ausgesprochen: Wäre auch  
der Welt schöpfer von dem höchsten Gott verschieden, selbst  
das allerschlimmste Wesen, so würde doch ihm allein in je-  
dem Falle die ganze Verehrung des Menschen gebühren, da  
ja der Mensch nur von ihm sein Daseyn haben kann, mit  
ihm also auch durch die engsten und natürlichsten Bande ver-  
bunden ist.

Lehre vom göttlichen Ebenbild eine sehr wichtige Stelle in diesem System ein, und die eigenthümlichen Ideen, die der Verfasser der Clementinen über die Natur Gottes vorträgt, scheinen ihm in gewissem Sinne nur dazu zu dienen, jener Lehre eine um so festere Grundlage zu geben. Was nun die Lehre von der Natur Gottes und ihren Zusammenhang mit der Idee des göttlichen Ebenbilds betrifft, so erklärt er sich hierüber (Hom. XVII, 7.) auf folgende Weise: „Gott hat eine Gestalt, weil er die erste und einzige Schönheit ist: auch alle Glieder hat er, nicht wegen des Gebrauchs. Denn nicht deswegen hat er Augen, um mit ihnen zu sehen, denn er sieht alles, da sein Leib über alle Vergleichung heller ist, als der in uns sehende Geist, und glänzender als jedes Licht, so daß in Vergleichung mit ihm selbst das Licht der Sonne dunkel ist. Auch Ohren hat er, nicht um zu hören. Denn alles ist an ihm Gehör, Wahrnehmung, Bewegung, Thätigkeit, Wirkbarkeit. Die schönste Gestalt hat er des Menschen wegen, damit die, die reines Herzens sind, ihn sehen können, und sich für das freuen, was sie erduldet haben. Denn seine Gestalt hat er dem Menschen als Bild aufgedrückt, damit er über alles herrsche, und alles ihm diene. Er selbst ist unsichtbar, sein Bild aber ist der Mensch, wer ihn verehren will, muß sein sichtbares Bild ehren, den Menschen, was einer einem Menschen thut, Gutes oder Böses, bezieht sich auf ihn. Deswegen kommt auch sein, allen nach Gebühr vergeltendes, Gericht zu jedem, denn er rächt sein Bild. Sagt man aber, wenn Gott eine Gestalt hat, so hat er auch eine Figur, und ist an einem Orte, und wenn er von einem Orte umschlossen ist, kann er nicht der Unendliche seyn, und nicht der Allgegenwärtige, weil er eine Figur hat, so ist darauf zu erwidern: der Ort Gottes ist das Nichtseyende, Gott aber das Seyende, das Nichtseyende aber kann mit dem Seyenden nicht verglichen werden,

denn wie kann ein Ort seyn, wenn es nicht einen zweiten Raum gibt, der sein Leeres ausfüllt? Das Leere aber ist eben das Nichts, ein leeres Gefäß, das als Gefäß nichts enthält. Alles Seyende kann daher nur im Nichtseyenden seyn, das Nichtseyende aber ist das, was man sonst Ort heißt. Wenn aber auch der Ort etwas ist, so zeigt doch folgendes Beispiel, daß das Umschließende nicht gerade vorzüglicher ist, als das Umschlossene. Die Sonne ist eine runde Figur und ganz von Luft umgeben, und doch ist sie es, die die Luft erleuchtet, erwärmt, durchscheint, und sobald sie sich entfernt, wird sie in Dunkel gehüllt. Und alles dieß thut sie, umgrenzt ihrem Wesen nach, durch Mittheilung ihres Wesens. Warum sollte nun nicht Gott als der Schöpfer und Herr von allem, wenn er auch Figur, Gestalt und Schönheit hat, sein Wesen ins Unendliche mittheilen? Der Eine wahre Gott steht in der vollkommensten Gestalt dem All vor, als das Herz des Alls, nach zwei Richtungen, nach oben und unten, und läßt von sich als dem Centrum die unkörperliche Lebenskraft ausströmen, alles, was ist, die Gestirne und die Regionen des Himmels, der Luft, des Wassers, der Erde und des Feuers, ein nach Höhe, Tiefe und Breite dreifach unermessliches, und in allen diesen Richtungen seine lebensschaffende und vernünftige Natur ausdehnendes Wesen. Dieß von ihm nach allen Seiten ausströmende Unendliche muß nothwendig zum Herzen haben den, der wahrhaft in seiner Gestalt aber alles erhaschen ist, welcher, wo er auch sey, immer in dem Centrum des Unendlichen ist, und die Grenze des Alls ist. Von ihm gehen sechs Dimensionen ins Unendliche aus, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach vornen und hinten: auf diese hinblickend, als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl, vollendet er in sechs Zeiträumen die Welt, indem er selbst Ruhepunct alles Daseyns ist,

und in der zukunfrigen unendlichen Zeit sein Bild hat, er Anfang und Ende von allem. Denn zu ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurück, und von ihm nimmt alles seine Ausdehnung ins Unendliche. Das ist das Geheimniß der Siebenzahl. Denn er ist der Ruhepunct von allem, und wer im Kleinen seine Größe nachahmt, den läßt er in sich zur Ruhe gelangen. Er ist begreifbar und ungreifbar, nahe und ferne, da und dort, als der Eine. Von ihm haben durch die Wesensgemeinschaft mit dem nach allen Richtungen hin unendlichen Geist die Seelen das Leben, und wenn sie sich vom Körper trennen, und die Sehnsucht nach ihm ihnen inwohnt, werden sie hingetragen in seinen Schoos, den Dünsten der Berge gleich, die im Winter von den Strahlen der Sonne angezogen werden, werden sie unsterblich zu ihm getragen. Welche Liebe muß nun in uns erwachen, wenn wir seine Schönheit im Geiste betrachten! Anders kann es nicht gedacht werden. Denn unmdglich ist es, daß Schönheit ohne Gestalt ist, daß einer zu ihrer Liebe hingezogen wird, oder Gott zu sehen glauben kann, wenn er keine Gestalt hat. Es ist daher eine ganz unwahre, nur dem Bösen Weisand leistende Behauptung, wenn man unter dem Vergeben, Gott zu verherrlichen, sagt, er habe keine Figur. Denn so wird er, ohne Gestalt und Form für nie mand sichtbar, für niemand Gegenstand des Verlangens seyn. Ein die Gestalt Gottes nicht sehender Geist ist auch leer von ihm. Und wie kann einer beten, wenn er nicht weiß, zu wem er seine Zuflucht nehmen soll? Auf wen kann er sich stützen? Denn wenn er keinen festen Grund und Boden hat, gleitet er ins Leere aus. — Von den Augen der Sterblichen kann allerdings die unkörperliche Gestalt des Vaters oder Sohns nicht gesehen werden, wegen der Fülle ihres Lichts, und es ist nicht Neid, sondern Güte Gottes, daß er von dem in das Fleisch verwandelten Menschen nicht

gesehen wird, denn, wer Gott sieht, kann nicht leben. Das Uebermaaß des Lichtes vernichtet das Fleisch des Sehenden, wofern nicht durch Gottes unaussprechliche Kraft entweder das Fleisch in die Natur des Lichtes verwandelt wird, um das Licht sehen zu können, oder die Substanz des Lichts in das Fleisch, um vom Fleisch gesehen werden zu können. Denn die unmittelbare Anschauung des Vaters kommt nur dem Sohne zu, auch den Gerechten nicht ebenso, denn erst bei der Auferstehung der Todten, wenn sie mit ihren in Licht vermandelten Körpern Engeln gleich werden, können sie ihn sehen. Muß sich ja auch ein Engel, wenn er einem Menschen erscheinen soll, in Fleisch verwandeln, um vom Fleisch gesehen werden zu können. Denn wer kann das fleischlose Wesen nicht bloß des Sohns, auch nur eines Engels sehen?“ — Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich der Verfasser der Clementinen das Verhältniß des göttlichen Ebenbilds zum Wesen Gottes selbst dachte, da er Gott seinem Wesen nach unsichtbar, den Menschen aber das sichtbare Bild Gottes nennt, das Wesen Gottes für den reinsten Lichtglanz erklärt, und doch das Bild Gottes ausdrücklich auf den Leib des Menschen bezieht<sup>78</sup>). Soviel

---

78) Ἐξῆς αὐτοῦ (θεοῦ) ἐν τῷ σώματι τὴν εἰκόνα, Hom. X, 6. Vergl. Hom. III, 7. XI, 4. (εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βραχίονι σώμα). Hom. XVI, 20. Es scheint, der Verfasser habe sich das ursprüngliche *σῶμα* des Menschen, zumal da er Hom. XVII, 16. von dem *εἰς σῶμα τετραμμῖνος ἄνθρωπος* spricht, auch als eine Lichtgestalt gedacht. Es verdient hier überhaupt bemerkt zu werden, daß die Idee, der Mensch ist das Bild Gottes, in den mit dem Judenthum näher zusammenhängenden gnostischen Systemen, eine sehr hohe Bedeutung hat. So abstract die Gnostiker das Wesen Gottes auffaßten, so schien ihnen doch, wenn der Mensch das Bild Gottes seyn sollte, auch Gott in gewissem Sinne Mensch seyn zu müssen. Von den Anhängern des Proklemas, einem

aber geht aus dem ganzen Zusammenhang der hier dargelegten Ideen klar hervor, daß er in Ansehung der Idee Gottes einen gewissen Realismus für nothwendig hielt. Nur wenn das Wesen Gottes mit den concreten Bestimmungen einer realen Substanz gedacht wird, schien sie ihm für das Bewußtseyn des Menschen eine solche Bedeutung zu haben, daß sie die Grundlage eines wahrhaft lebendigen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen seyn konnte. Dieses ganze Verhältniß wird hier weit mehr aus einem ethischen, als einem metaphysischen Gesichtspunct aufgefaßt. Gott offenbart sich durch die Schöpfung der Welt und des Menschen, nicht, wie es in andern gnostischen Systemen dargestellt wird, vermöge einer innern, im We-

---

Zweige der Valentinianer, bemerkt Irenäus I, 12. 4.: Τίτις — τὸν προπάτορα τῶν ὄλων — ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μίγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἢ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ὑπεριεχτική τῶν πάντων ἄνθρωπος καλεῖται· καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν Σωτῆρα. Von Valentin selbst behauptet dieß Tertullian, welcher c. Marc. IV, 10. gegen Marcion bemerkt: *Qua ratione admittas filium hominis, Marcion, circumspicere non possum. — Unum potest angustiis tuis subvenire, si audeas, — Deum tuum, patrem Christi, hominem quoque cognominare: quod de aeterno fecit Valentinus.* Auch die Ophiten nannten den Urvater geradezu den ersten Menschen, und das zweite Princip den zweiten Menschen. Dasselbe ist der Adam Kadmon der Kabbalisten, als die erste Offenbarung der Gottheit und die Einheit der aus ihr emanirenden Kräfte. Es ist dieß nur eine weitere Ausbildung der schon im A. T. 1. Mos. 1, 26. Dan. 7, 13. enthaltenen Idee, daß aber die Gnostiker dieser das Judenthum vom Heidenthum unterscheidenden, und mit dem Christenthum vermittelnden Idee eine solche Bedeutung gaben, ist für ihren Standpunct charakteristisch.

sen Gottes selbst liegenden Nothwendigkeit, aus sich selbst herauszugehen, und sich in einer Reihe von Emanationen zu evolviren, sondern der Grund, worum sich Gott offenbart, sein Wesen mittheilt, und sein eigenes Bild dem Menschen ausdrückt, liegt vielmehr im Menschen selbst, um die Idee des Menschen, wie sie im Geiste Gottes gedacht ist, außer Gott zu realisiren. Deswegen ist es, wie Hom. XVI, 19. gesagt wird, nur wegen der Liebe Gottes zum Menschen (*φιλανθρωπία*) geschehen, daß Gott dem aus der Erde genommenen Menschen eine solche Gestalt gab. Nur diese auf den Menschen, als ihren unmittelbaren Gegenstand, gerichtete Liebe Gottes ist der Grund der Schöpfung, weshalb es auch in diesem System keiner Vermittlung durch eine Reihe von Aeonen bedarf, um endlich auf den Punct zu kommen, auf welchem der Mensch in der Reihe der Momente des göttlichen Evolutionsprocesses die für ihn bestimmte Stelle finden kann, er ist der unmittelbare Gegenstand und Endzweck der schöpferischen Thätigkeit Gottes, und die ganze, der Schöpfung des Menschen vorangehende, Schöpfung hat ihre Beziehung nur auf ihn, weil er allein das Bild Gottes an sich trägt. Wenn man alles, was Gott geschaffen hat, genau erwäge, wird Hom. III, 36. gesagt, so finde man, daß es Gott um des Menschen willen geschaffen habe. Die Thiere dienen dem Nutzen des Menschen, die Sonne leuchte, um die Luft in vier Jahreszeiten zu theilen, damit jede, was sie hat, dem Menschen gewähre u. s. w. Wer denn über die Schöpfung herrschen würde, wenn es nicht der Mensch wäre, er der Weisheit hat, die Erde zu bebauen, das Meer zu beschiffen, Fische, Vögel und Thiere zu fangen, den Lauf der Gestirne zu beobachten, das Innere der Erde zu durchforschen, das Meer zu durchschneiden, Städte zu gründen, Königreiche abzugrenzen, Gesetze zu geben, Recht zu sprechen, den unsichtbaren Gott zu erkennen, die Namen der



Engel zu wissen, Dämonen zu vertreiben, Krankheiten zu heilen, Zauberformeln gegen giftige Schlangen zu erfinden, Antipathien wahrzunehmen? Wenn daher auch, wie Hom. XVI, 19. bemerkt wird, in Hinsicht der Substanz alles vorzüglicher ist, als das Fleisch des Menschen, wie der Aether, die Sonne, der Mond, die Sterne, die Luft, das Wasser, das Feuer und alles andere, so dient doch alles dieß, was zum Dienste der Menschen geschaffen, seiner Substanz nach vorzüglicher ist, dem der Substanz nach Geringeren gern, weil er die Gestalt eines Hhbern hat. Denn wie die, welche eine Königsbildsäule aus Thon ehren, die Ehre, die sie erweisen, auf den beziehen, dessen Gestalt der Thon hat, so dient die ganze Schöpfung dem aus Erde entstandenen Menschen mit Freude, weil sie auf die Ehre jenes Hhbern hinblickt. — So hoch steht demnach der Mensch in diesem Systeme. Das Bild Gottes, das er als Herrscher der ganzen sichtbaren Schöpfung an sich trägt, bezeichnet aber nicht bloß das große ihm gegebene Vorrecht, sondern es liegt darin auch der ganze Inbegriff der Pflichten, deren Beobachtung sein Verhältniß zu Gott von ihm fordert. Wie Gott aus Liebe den Menschen geschaffen hat, und seine Liebe fortdauernd dadurch beweist, daß er jede religiös gesinnte Seele aus Liebe zu sich zieht, so muß auch das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott auf der Liebe beruhen. Die der Größe der göttlichen Wohlthaten sich stets bewußte Liebe wirkt beseligend auch für die künftige Welt (Hom. III, 6.). Eine größere Sünde kann daher der Mensch nicht begehen, als durch Undank und Mangel an Liebe gegen Gott (Hom. XI, 23.). Die Beweise der Liebe gegen Gott aber, oder die Ehre, die man ihm schuldig ist, gibt man dadurch, daß man thut, was er geboten hat, und seinem Willen gemäß ist (Hom. XI, 27.). Dazu gehört besonders, daß man sein Bild an andern Menschen durch Liebe ehrt (Hom. XI, 4.). Sofern der Mensch

erst durch sein sittliches Verhalten der Liebe Gottes sich würdig machen muß, wird vom Bilde Gottes die Ähnlichkeit mit Gott unterschieden, und an den Menschen die Forderung gemacht, wie er das Bild Gottes an seinem Leibe trage, auch in seiner Seele die Ähnlichkeit mit Gott zu tragen. Nur dadurch, daß man dem Geſez Gottes sich unterwirft, wird man zum Menschen, denn den unvernünftigen Thieren kann nicht gesagt werden: du sollst nicht tödten, ehbrechen, stehlen u. s. w. In der Befolgung der Gebote Gottes besteht der wahre Adel des Menschen. Die, die Gott durch gute Werke ähnlich werden, werden dadurch seine Erbhne, und, was sie seyn sollen, die Beherrscher von allem (Hom. X, 6.). Es erhellt von selbst, wie bei dieser Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott alles in den freien Willen des Menschen gestellt werden mußte. Neben der Lehre vom Bilde Gottes im Menschen hat daher in diesem Theile des Systems keine andere Lehre so große Wichtigkeit, wie die Lehre von der Freiheit. Sie allein ist das die Möglichkeit des wahrhaft Guten bedingende Princip (nur in dem *αὐτεξουσίον* liegt die Antwort auf die Frage: *πῶς ὀννάτον ἐστίν, ἀγαθόν τῷ ὄντι εἶναι*). Denn nur wer mit eigener freier Wahl gut ist, ist wahrhaft gut. Wer aber durch einen von einem andern herrührenden Zwang gut wird, ist nicht wahrhaft gut, weil er nicht durch eigene freie Wahl ist, was er ist (Hom. XI, 8.). Die Freiheit wird aber ganz als Wahlvermögen genommen, da der Mensch mit ihr nach der Lehre dieses Systems zwischen zwei entgegengesetzte Principien hincingestellt ist. Wie wichtig dem Verfasser der Elementen diese Lehre ist, hat er auch dadurch hewiesen, daß er auf die derselben entgegenstehenden Schwierigkeiten ausdrücklich Rücksicht nimmt. Da nach seiner Ansicht die menschliche Seele in einer so innigen Verbindung mit Gott steht, daß sie nur durch Einathmen der von ihm ausströmenden

geistigen Kraft ihr Leben hat (XVII, 10.), so mußte die Einwendung um so näher liegen, alles, was wir denken und wollen, werde unserer Seele von Gott eingegeben, diese Ansicht wird aber als Gotteslästerung zurückgewiesen, weil Gott dann auch der Urheber der bösen Gedanken und Begierden würde (Hom. XI, 8.). Wenn ferner auch das Böse um des Guten willen nothwendig sey, nach dem Ausspruch Jesu (Matth. 18, 7.), um dadurch die Guten zu präsen, so stehe es doch dem Menschen frei, sich zum Werkzeug des von Gott geordneten Bösen herzugeben oder nicht. Ebenso wenig thue das Verhältniß des spätern Entschlusses zu dem frühern der Freiheit Eintrag. Wenn auch allerdings der spätere durch den frühern determinirt sey, so werde dadurch die Freiheit nicht aufgehoben, wenn nur der erste Entschluß wirklich frei war. Zuerst sey jeder durch sich selbst gut oder böse, das zweite Gute oder Böse komme je nach seinen frühern Thaten durch ihn zu Stande, indem er sich durch den ersten Entschluß dem guten oder bösen Geist als Werkzeug hingegeben habe (Hom. XII, 20. f.).

Ist nun aber, wie die Elementinen lehren, die Erkenntniß und Liebe des Weltbeschöpfers, als des Einen wahren Gottes, das höchste Princip der Religion, so ergibt sich hieraus von selbst, in welchem Verhältniß das in den Elementinen enthaltene Religionsystem zu dem Judenthum steht. Nur das Judenthum ist wegen seines Monothetismus, oder wegen der ihm eigenen Lehre von der Monarchie Gottes, die wahre oder absolute Religion, das Heidenthum aber ist wegen seines Polytheismus ebendeshwegen auch die falsche Religion. Denn darin besteht, wie Hom. III, 7. gesagt wird, das Wesen der Irreligiosität, daß man bei der Religion beharrt, die behauptet, es gebe einen andern Gott, sey es einen höhern oder geringern, oder irgend einen, außer dem allein wahren. Der wahre

ist aber nur der, dessen Bild der Leib des Menschen trägt. — Wer glaubt, daß es viele Götter gebe, nicht Einen, kann keine monarchische Seele haben, und heilig leben (II, 42.). Da nun aber neben dem Judenthum auch das Heidenthum besteht, als die falsche Religion neben der wahren, und da auch das falsche Dogma so viele Haltpuncte in der Schrift hat (denn die Schrift sagt ja alles mögliche, und man kann aus ihr beweisen, was man will, Hom. III, 10.), so entsteht die Frage: wo gibt es ein festes Princip der Erkenntniß der Wahrheit? Diese Frage beantwortet der Verfasser der Elementinen durch seine Lehre von der wahren und falschen Prophetie. Man muß vor allem wissen, daß die Wahrheit auf keine andere Weise gefunden werden kann, als durch den Propheten der Wahrheit. Der wahre Prophet aber ist der, der alles zu jeder Zeit weiß, die Gedanken aller kennt, unsündlich ist, und das klarste Bewußtseyn des göttlichen Gerichts hat. Auf der andern Seite gibt es auch viele falsche Propheten und Herolde des Irrthums, die ebenso ihre Einheit in einem bösen Princip (*κακίας ἡγυμῶν*) haben, wie alle zu jeder Zeit aufgetretenen reinen Propheten ihre Einheit in den Propheten der Wahrheit haben (Hom. III, 26.). Nur um so mehr dringt sich daher die Frage auf: an welchem Kriterium Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden ist? Die Antwort auf diese Frage liegt in der Lehre von den Syzygien<sup>79</sup>). Diese Lehre selbst aber greift in das ganze System der Elementinen, und in die eigenthümliche Ansicht, die in ihnen über das Verhältniß der drei Religionen, Heidenthum, Judenthum und Christenthum, dargelegt wird, so tief ein, daß wir in

---

79) In diesem Zusammenhang wird Hom. III, 17. gesagt: ἡ πολλή τῶν πεπλανημένων αἰτία γίγονεν αὐτῆ· τὸ μὴ πρότερον νοῆσαι τὸν τῆς συζυγίας λόγον. Vergl. II, 15.

diesem Zusammenhang nun auf alle jene Lehren geführt werden, die den eigentlich gnostischen Inhalt der merkwürdigen Schrift ausmachen. Wie alle gnostischen Systeme jene drei Religionen als wesentliche Momente des großen Entwicklungsprocesses betrachten, in welchem das Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit sich objectivirt, so ist es auch hier. Auch dieses System hat daher zu seinem Ausgangspunct die Schöpfung.

Zuerst war, nach der schon angegebenen Lehre der Elementinen, die einfache Substanz aller Dinge in Gott, bis Gott sie vierfach in die Gestalten des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen spaltete, und diese aus sich herausversetzte und mischte. So ward der Grundstoff hervorgebracht, aus welchem alles Einzelne hervorgeht. Als das mit Gott dabei thätige Princip nennen die Elementinen die Weisheit, mit welcher Gott von Ewigkeit in Wonne zusammen war; sie ist sein eigener Geist, die mit ihm aufs engste verbundene Seele. Sie vermittelt die schöpferische Thätigkeit Gottes, indem sie gleichsam als die welt schöpferische Hand Gottes aus ihm hervorgeht, und durch Ausdehnung und Zusammenziehung die Monas zur Dyas macht (Hom. XVI, 12.). In diesem Verhältniß der Monas zur Dyas liegt der Grund, warum das Grundgesetz des Unisversums das Gesetz des Gegensatzes ist, vermbge dessen der von Anfang an Eine Gott, wie Rechtes und Linkes, zuerst den Himmel und dann die Erde hervorbrachte, und sofort alle andere Syzygien, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Leben und Tod. Vom Menschen an aber wurde die Ordnung der Syzygien umgekehrt. Wie zuerst das Bessere voriangieng und das Geringere nachfolgte, so wurde jetzt das Schlechtere das erste, und das Bessere das zweite. Auf Adam, den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen, folgte zuerst der ungerechte Kain, und dann erst der gerechte Abel. Ebenso entsandte Noah, der Deukalion der Griechen, zuerst

den schwarzen Raben und dann die weiße Taube, jenen als Symbol eines unreinen, diesen als Symbol eines reinen Geistes (*πνευμάτων εικόνες δύο ἀπαστάλησαν, ἀκαθάρτου λέγω καὶ καθαρῷ*). Dasselbe Verhältniß zeigt sich bei den Söhnen Abrahams, Ismael und dem von Gott gesegneten Isaak, und bei Isaaks Söhnen, dem gottlosen Esau und dem frommen Jakob, selbst bei Aaron, dem Hohenpriester, und Moses, dem Gesetzgeber. Adam selbst aber wurde nach jener ersten göttlichen Ordnung geschaffen. In der Syzygie, die er mit der Eva bildet, geht er als das bessere Glied voran, und die Eva folgt als das schlechtere nach (Hom. II, 26.). Deswegen hat der Verfasser der Clementinen einen sehr hohen Begriff von der Vollkommenheit Adams. „Er ist der Prophet der Wahrheit, welcher alles weiß. Gibt man nicht zu, daß er als der von Gott unmittelbar geschaffene Mensch den großen und heiligen Geist des Schöpfers des Alls hatte, wie wäre es nicht der größte Irrthum, diesen Geist einem andern aus unreinem Samen erzeugten Menschen zuzuschreiben? Wer das Bild des ewigen Königs nicht ehrt, versündigt sich an dem, dessen Bild der Mensch an sich trägt. Am religiösesten ist es daher zu sagen, daß kein anderer den Geist Gottes (oder den heiligen Geist Christi Hom. III, 20.) habe, als jener Eine, welcher von Anfang an unter verschiedenen wechselnden Namen und Formen die Welt durchlief, bis er endlich zur bestimmten Zeit, um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, die ewige Ruhe erlangte (Adam = Christus). Ihm wurde der Vorzug ertheilt, über alles in der Luft, auf der Erde und im Wasser zu herrschen und zu gebieten, und außerdem hatte er den Hauch dessen, der den Menschen geschaffen hat, als unaussprechliches Gewand der Seele, das ihm Unsterblichkeit verlieh. Als der Eine wahre Prophet hat er jedem Wesen auf eine seiner Natur entsprechende Weise, gleich seinem Schöpfer, seinen Namen gegeben.

Dem der Name, welchen er gab, war auch der von dem Schöpfer dem Geschaffenen gegebene Name. Wie hätte er also nöthig gehabt, seine Hand nach dem Baume auszustrecken, um dadurch zur Kenntniß des Guten und Bösen zu gelangen? Was die Schrift hierüber sagt, können nur die Urtheilslosen glauben, die sich einbilden, ein vernunftloses Thier sei mächtiger, als der, der die ersten Menschen und alles geschaffen hat. Wohl aber wurde mit Adam, als seine *οὐκυος*, eine weibliche Natur geschaffen, die tief unter ihm stand, und sich zu ihm nur wie das Accidens zur Substanz (*ὡς οὐσίας μετουσία ἀνοδιούσα III, 22*), wie der Mond zur Sonne, wie das Feuer zum Licht, verhielt. Sie ist, als die weibliche Herrscherin der gegenwärtigen weiblichen Welt, die erste Prophetin, jener andere ist, als der Menschensohn, der männliche Herrscher der künftigen männlichen Welt. So gibt es nun zwei Arten von Prophetie, eine männliche und weibliche. Die letztere geht nach der Ordnung, in welcher sich die Enzygien entwickeln, der erstern voran, sie will aber zugleich als die Prophetie der gegenwärtigen Welt für die männliche gehalten werden. Daher stiehlt sie den Samen des Mannes, und bedeckt ihn mit dem Samen ihres Fleisches, und läßt dann das Erzeugniß ganz als das ihrige hervorgehen, d. h. die Worte. So verkündigt sie irdischen Reichthum als ihre Gabe, und will das Langsame mit dem Schnellen, das Schlechtere mit dem Bessern vertauschen. Vielgötterei ist ihr so wenig zuwider, daß sie vielmehr selbst dahin zu gelangen glaubt, aber bei der Hoffnung zu werden, was gegen die Natur ist, verliert sie auch, was sie hat. Wie ein Weib, wenn sie ihr Monatliches hat, besetzt sie sich durch Opfer mit Blut, und verunreinigt die, die sie berühren, und wenn sie empfangen hat, gebiert sie zeitliche Thiere, und erregt mit vielem Blutvergießen verbundene die Wahrheit von ihr lernen wollen, läßt sie,

da sie immer Widersprechendes redet, und ihnen so vieles zu thun macht, ewig suchen und nichts finden bis zum Tode. Denn von Anfang an ist sie blinden Menschen eine Veranlassung zum Tode, da sie durch ihre falschen, zweideutigen, schiefen Weissagungen die täuscht, die ihr glauben. Deswegen hat sie auch ihrem Erstgeborenen den zweideutigen Namen Kain gegeben, der sowohl Besitz als Neid bedeutet. Er selbst aber war, ganz nach ihrem Sinne, Mörder und Lügner, und wollte unter Sünden, nicht einmal um zu herrschen, ruhig bleiben. Unter seinen Nachkommen waren daher auch die ersten Ehebrecher, und Psalter und Eithern und Waffenschmiede traten nun hervor, weswegen auch die Prophetie der von ihnen abstammenden, voll von Ehebruch und Psalmengesang, durch Wollust heimlich zum Krieg aufgeht. Jener andere aber, dessen Seele die Prophetie der Menschensöhne angeboren und eigenthümlich ist, verkündigt ausdrücklich als Mann die künftige Welt. Er nannte seinen Sohn Abel, welcher Name ohne alle Zweideutigkeit Trauer bedeutet. Denn er läßt seine Söhne ihre betrogenen Brüder betrauern. Er lügt nicht, wenn er ihnen den Trost der künftigen Welt verheißt. Er weiß nur von Einem Gott, und will von Göttern weder selbst reden, noch andern, die davon reden, glauben. Das Gute, das er hat, bewahrt er, und vermehrt es. Opfer, Blut, Spendungen haßt er, Heilige, Reine, Fromme liebt er, das Feuer der Unthat löschet er, Kriegen macht er ein Ende, Frieden lehrt er, Mäßigung gebietet er, Sünden sühnet er, eheliches Leben macht er zum Gesetz, Enthaltbarkeit läßt er zu, zur Keuschheit fährt er alle. Er ist es ferner, der mitleidig macht, die Gerechtigkeit sanctionirt, den Vollkommenen sein Siegel ausdrückt, die Lehre von der endlichen Ruhe (*ἀνάπαυσις*) vorträgt, in bestimmten Worten weissagt, klar sich ausspricht, an das ewige Feuer der Strafe oft erinnert, das Reich Gottes beständig verkündigt, auf himmlischen Reich-



thum hinweist, unverkennbare Ehre verheißt, und die Sündenvergebung durch die That zeigt. Mit Einem Worte: das männliche Prinzip ist ganz Wahrheit, das weibliche ganz Irthum. Wer aber aus Mann und Weib entstanden ist, läßt zum Theil, und sagt zum Theil die Wahrheit. Denn das Weib umgibt mit ihrem Blut, wie mit rothem Feuer, den weißen Samen des Mannes, und ertheilt durch fremdes Gebein ihrer Schwachheit eine feste Stütze, und indem sie so durch die vergängliche Blüthe des Fleisches ergrbt, und durch kurze Lust dem Geist seine Stärke raubt, verführt sie Viele zur Unzucht, und entzieht sie dem künftigen schönen Bräutigam. Denn eine Braut ist jeder Mensch, wenn er den weißen Samen der wahren Lehre des wahren Propheten in sich aufnimmt, und dadurch im Geiste erleuchtet wird. Deswegen muß man allein dem Propheten der Wahrheit Gehör geben, und wissen, daß jeder andere Samen einer Lehre, weil er die Schuld des Ehebruchs sich zuzieht, von dem Bräutigam aus seinem Reiche hinausgeworfen wird. Denen aber, die das Geheimniß wissen, wird der Ehebruch der Seele auch zum Tode. Nimmst die Seele von andern Samen in sich auf, so wird sie als Ehebrecherin und Hure von dem Geiste verlassen, und der entseelte Leib, wenn der lebendigmachende Geist von ihm getrennt ist, läßt sich in Erde auf, und nach der Auflösung des Leibes trifft die Seele zur Zeit des Gerichts die der Sünde angemessene Strafe, wie ja auch unter den Menschen ein des Ehebruchs überwiefener zuerst aus dem Hause verstoßen und dann gerichtlich verurtheilt wird“ (Hom. III, 20—28). Der Dualität eines männlichen und weiblichen Princips entspricht demnach eine doppelte Art von Prophetie: beide verhalten sich zu einander wie Wahrheit und Irthum, oder wie die künftige und gegenwärtige Welt (Hom. II, 25.). Das Verhältniß, in welchem die gegenwärtige Welt zur künftigen steht, ist der Typus für die

Ordnung, in welcher die Glieder der Syzygien auf einander folgen. „Das Kleine ist das erste und das Große das zweite, wie Welt und Ewigkeit (τὰς τῶν συζυγιῶν ἐτήλλαξεν εἰκόνας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος [ὁ θεός] αὐτῷ [τῷ ἀνθρώπῳ], μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα, οἷον κόσμον, αἰῶνα). Die jetzige Welt ist zeitlich, die künftige ewig. Zuerst ist Unwissenheit, dann Erkenntniß. So sind nun auch die Führer der Prophetie geordnet. Denn wie die jetzige Welt weiblich ist, und als Mutter der Kinder die Seelen gebiert, die künftige Welt aber männlich ist, und als Vater die Kinder aufnimmt, so sind auch in dieser Welt die Propheten, die als Söhne der künftigen Welt mit der wahren Erkenntniß auftreten, die nachfolgenden. Hätten die frommen Menschen dieses Geheimniß stets gewußt, so wären sie nie zum Irrthum verleitet worden“ (Hom. II, 25.). Eine in's Einzelne gehende durchgeführte Anwendung dieses Gesetzes der Syzygien auf die Epochen der Welt, und Religionsgeschichte findet sich in den Elementinen nicht. Die Anwendung auf die Geschichte liegt nur darin, daß von Adam gesagt wird, er sey zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen wieder erschienen, in Henoch vor der Fluth, nach derselben in Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses, und zuletzt in Christus. In Beziehung auf Christus aber wird das Gesetz der Syzygien bestimmter nachgewiesen, und Christus in diesem Sinne mit seinem Vorläufer Johannes oder Elias zusammengestellt (II, 17.)<sup>80</sup>). Wie der Herr zwölf Apostel hatte, die der Zahl der zwölf Monathe der Sonne entsprachen<sup>81</sup>),

80) Ἰωάννης τις, wird Hom. II, 23. gesagt, ἐγένετο ἡμεροβασπιστής, ὃς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον ἐγένετο πρόοδος.

81) Vgl. die Exc. ex scr. Theod. 25.: Οἱ Ἀπόστολοι μετετίθη-

so hatte Johannes dreißig Männer in Beziehung auf den Mond, nach der Zahl der Monatstage. Unter ihnen war auch ein Weib mit Namen Helena, was ebenfalls nicht ohne eigenthümliche Bedeutung war. Denn wie das Weib die Hälfte des Mannes ist, so macht sie die Dreißigzahl unvollkommen, wie dieß auch beim Monde ist, dessen Lauf den Monat nicht ganz voll macht. Dasselbe Verhältniß, in welchem Johannes zu Christus stand, wiederholte sich sodann in dem Magier Simon (der schon unter den Jüngern des Läufers der erste und bewährteste war, und nach dem Tode des Johannes, und dem vereitelten Versuch des Dositheus ganz an die Stelle des Johannes trat), und dem Apostel Petrus. „Wird dieses Verhältniß beachtet,“ läßt der Verfasser der Clementinen seinen Petrus sagen (Hom. II, 17.), „so kann man hieraus erkennen, wem Simon angehört, welcher vor mir zu den Helden gekommen ist, und wem ich angehöre, der ich nach ihm gekommen bin, und auf ihn folge, wie Licht auf Finsterniß, Erkenntniß auf Unwissenheit, Heilung auf Krankheit folgt. So muß ja, wie unser wahrer Prophet gesagt hat, zuerst das falsche Evangelium kommen durch einen Betrüger, und dann kann erst nach der Zerstörung des heiligen Orts das wahre Evangelium heimlich verbreitet werden, zur Widerlegung der kommenden Häresen. Und nach diesem muß wiederum zuerst der Antichrist kommen, und dann erst der wahre Christus, unser Jesus, erscheinen, worauf, wenn das ewige Licht aufgeht, alles Dunkel verschwinden wird. Da nun viele diesen Kanon der Epyzgie nicht kennen, wissen sie auch nicht, wer mein Vorgänger Simon ist. Würde man ihn kennen, so würde er auch keinen Glauben finden, weil man ihn aber nicht kennt, schenkt man ihm unverdienten Glauben. Der,

---

*οὐκ οὐκ τοῖς δεκαδύο ἑσθλοῖς· ὡς γὰρ ὑπ' ἐκείνων ἡ γέννησις  
διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν Ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις.*

der thut, was Hassende thun, wird geliebt, der Feind ist als Freund aufgenommen, der der Tod ist, ist als Retter willkommen, der, der Feuer ist, wird für Licht gehalten, der Verrüger als Lehrer der Wahrheit gehört.“ Jener von Gott, dem Lehrer der Wahrheit (*ὁ θεὸς διδασκαλῶν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν* Hom. II, 15.), in der von Gott geschaffenen Natur vor Augen gestellte Kanon der Enzygie ist demnach das höchste und allgemeinste Kriterium, an welchem die Wahrheit erkannt und vom Irrthum unterschieden werden kann.

Die großen in der Geschichte der Menschheit von der wahren und falschen Prophetie hervorgebrachten Wirkungen, oder die Erschelnungen, in welchen sich beide historisch objectivirt haben, sind das Judenthum und Heidenthum. Das monotheistische Judenthum ist die Religion des allein wahren Gottes, das polytheistische Heidenthum die des Irrthums und der Sünde. Den Ursprung der Sünde und der Uebermacht, welche dadurch die Dämonen in der Welt erhielten, beschreibt der Verfasser der Clementinen (*Hom. VIII, 10. f.*) auf folgende Weise: „Nachdem der allein gute Gott alles gut geschaffen, und dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen übergeben hatte, lebte der Mensch, erfüllt von der Gottheit seines Schöpfers, als der wahre Prophet, der alles weiß, zur Ehre des Vaters, der ihm alles geschenkt hatte, und zum Heil der von ihm stammenden Ehne, als ächter Vater unter seinen Kindern. Voll Wohlwollen zeigte er ihnen, um Gott zu lieben, und von ihm geliebt zu werden, den zur Liebe Gottes führenden Weg, lehrte sie, durch welche Handlungen der Menschen der Eine über alles gebietende Gott erfreut wird, und gab ihnen ein ewiges Gesetz, das weder durch Kriege vertilgt, noch durch einen Gottlosen verfälscht, noch an Einem Orte verborgen gehalten, sondern von allen gelesen werden kann. Solange sie dem Gesetze gehorsam waren, hatten sie alles

im Ueberfluß, die schönsten Früchte, vollkommene Jahre, keine Traurigkeit, keine Krankheit, den ungestörtesten Lebensgenuß bei dem schönsten Wechsel der Jahreszeiten. Da sie aber noch keine Erfahrung des Uebels hatten, und sich gegen das ihnen geschenkte Gute gleichgültig verhielten, ließen sie sich durch Ueberfluß und Wohlleben zum Undank verleiten, und auf die Meinung bringen, es gebe keine Vorsehung, indem sie das Gute noch nicht als Lohn der Anstrengung für die Tugend erhalten hatten. Weil sie noch kein Leid, keine Krankheit getroffen hatte, verachteten sie Gott, der sie heilen konnte. Auf die Verachtung folgte aber sogleich die durch eine natürliche Harmonie mit ihr verbundene Strafe, die das Gute als schädlich verbannte, das Böse als nützlich einführte. Von den Geistern, die den Himmel bewohnen, verlangten die die unterste Region bewohnenden Engel, aus Unwillen über den Undank der Menschen gegen Gott, in das Leben der Menschen herabzukommen, um selbst Menschen zu werden, und indem sie die gegen Gott Undankbaren durch eine bessere Lebensweise überführen, jeden der verdienten Strafe zu unterwerfen. Als ihnen ihr Verlangen gewährt wurde, verwandelten sie sich, wozu sie als göttliche Wesen das Vermögen hatten, in alle mögliche Gestalten. Sie wurden Edelsteine, kostbare Perlen, der schönste Purpur, glänzendes Gold, und alles, was den höchsten Werth hat, und fielen dem einen in die Hand, dem andern in den Busen, und ließen sich willig von ihnen hinwegnehmen. Auch in vierfüßige Thiere, in Schlangen, Fische und Vögel, in alles, was sie wollten, verwandelten sie sich<sup>82)</sup>. Als sie dieß geworden waren, überführten sie ihre Räuber ihrer Hab-

---

82) Es wird hiedurch die altorientalische Idee ausgedrückt, daß die Natur in allen ihren Wesen und Formen aus eingehüllten Geistern besteht. Nach dem Folgenden sind auch die Seelen der Menschen gefallene Geister.

sucht, und verwandelten sich in die Natur der Menschen, um durch ein heiliges Leben, und die bewiesene Möglichkeit, so zu leben, die Undankbaren der Strafe zu unterwerfen. Weil sie aber in allem Menschen wurden, hatten sie auch die Begierden der Menschen: durch diese überwältigt, vermischten sie sich mit Weibern. Dieß hatte die Folge, daß sie ihre erste Kraft verloren, und nun nicht mehr im Stande waren, sich in die ursprüngliche Reinheit ihrer eigenen Natur umzuwandeln. Die Begierde nach dem Fleische wurde in ihnen so überwiegend, daß ihr Feuer erlosch, und sie auf dem gottlosen Wege nach unten fortgingen, wo sie nun in den Banden des Fleisches festgehalten wurden, weil sie nicht mehr in den Himmel zurückkehren konnten. Da sie sich auch nicht mehr in Edelsteine und edle Metalle verwandeln konnten, so zeigten sie nun, um den Weibern, die sie liebten, zu gefallen, das Innere der Erde, und die Metalle und Edelsteine in demselben. Dabei unterrichteten sie sie in den verschiedenen Künsten, und lehrten sie Magie, Astronomie, Kräuterkunde, und was sonst der menschliche Geist nicht hätte erfinden können, auch die Kunst, Gold, Silber und andere Metalle zu schmelzen, und Kleider außs mannigfaltigste zu färben. Ueberhaupt alles, was zum Schmut und Vergnügen des weiblichen Geschlechtes dient, ist eine Erfindung der an das Fleisch gefesselten Dämonen. Aus ihrer Vermischung mit den Weibern entstanden die Menschen, die man wegen ihrer übermenschlichen Größe Giganten nannte. Da Gott ihre thierische Roheit kannte, und wohl wußte, daß die nur für die Bedürfnisse der Menschen geschaffene Welt nicht zureichen würde, sie zu sättigen, ließ Gott, damit sie nicht genöthigt zu seyn scheinen, sich zur widernatürlichen thierischen Kost zu wenden, Manna regnen. Allein nach ihrer Bastardnatur hatten sie kein Gefallen an der reinen Nahrung, sondern waren nur nach Blut lüstern. Deswegen kosteten sie zuerst Fleisch.

Darin ahmt n sie bald auch die mit ihnen zusammenlebenden Menschen nach, und als es an vernunftlosen Thieren fehlte, aßen jene Bastarde auch Menschenfleisch. Nachdem sie jenes gethan hatten, war ihnen auch dieß nicht zuviel. Soviel vergossenes Blut erzeugte unreine Dünste, es entstanden Krankheiten, und die Menschen starben eines frühen Todes. Die Erde war so verunreinigt, daß sie jetzt erst giftige und schädliche Thiere hervorbrachte. Da alles durch die thierisch-rohen Dämonen immer schlimmer wurde, beschloß Gott, den bösen Sauer Teig hinwegzuschaffen, damit nicht der böse Samen, wenn jedes folgende Geschlecht dem vorangehenden gleich würde, die künftige Welt am Geretteten leer ließe. Es erfolgte die Sündfluth, in welcher nur der gerechte Noah gerettet wurde. Die Seelen der umgekommenen Giganten aber, die ebenso größer waren, als die Menschenseelen, wie ihre Körper, als die Menschenkörper, erhielten nun als ein neues Geschlecht einen neuen Namen, zugleich aber auch ein gerechtes Gesetz, das ihnen ihre Wirksamkeit in der Welt, und ihren Einfluß auf sie genau bestimmte. Sie sollten über keinen Menschen Gewalt haben, außer über die, die sich mit ihrem freien Willen in ihren Dienst begaben, dadurch daß sie sie anbeteten, ihnen opferten und spendeten, an ihrem Tische theilnahmen, oder sonst etwas, was nicht geschehen sollte, thaten, oder Blut vergossen, oder Fleisch aßen, und mit Todtem, Erstiktem, oder irgend etwas Unreinem sich anfüllten. Die aber, die sich an das Gesetz Gottes halten, sollten sie nicht berühren, sondern vor solchen sogar fliehen. Nur was gerecht ist, sollten die Menschen von den Dämonen leiden, was die natürliche Folge davon ist, daß man sich zu ihrem *ὀμολογῶν* macht. Sonst aber kann selbst der Fürst der Dämonen, wenn man ihn nicht anbetet, nichts gegen das göttliche Gesetz thun“ (Hom. VII, 10—20.) „Solange Noah nach der Fluth noch lebte, lebte

er in Eintracht mit seinen Söhnen zusammenten, als ein König nach dem Bilde des Einen Gottes. Nach seinem Tode aber zeigte sich, wie Monarchie Eintracht erzeugt, Polyarchie aber Krieg, weil das Eine mit sich nicht in Streit kommen kann, die Vielheit aber immer eine Veranlassung zum Streit mit einem andern hat. Nach seinem Tode strebten viele nach der Herrschaft, und der eine suchte sie durch Krieg, ein anderer durch List, und andere durch andere Mittel zu gewinnen. Einer von ihnen war aus dem Geschlechte Chams, der der Vater Misraims war, von welchem die Völkerstämme der Aegyptier, Babylonier und Perser abstammen. Aus diesem Geschlechte ging, in magischen Traditionen unterrichtet, Nebrod hervor, mit einem Gott gigantisch widerstrebenden Sinne. Die Griechen nennen ihn Zoroaster. Dieser strebte nach der Herrschaft und zwang den weltregierenden Stern des jetzt herrschenden bösen Principis durch magische Künste, ihm die Herrschaft zu geben. Da dieser Stern die Macht hatte, zu thun, wozu er gezwungen wurde, so goß er zornig das Feuer der Herrschaft herab, um der Beschuldigung nachzugeben, und den, der ihn zuerst zwang, zu bestrafen. Der vom Himmel fallende Feuerstrahl raffte den Magier Nebrod hinweg, und dieser erhielt nun wegen dieses Vorfalles den Namen Zoroaster (*διὰ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' αὐτοῦ ἕωσαν ἐνεχθῆναι ποῆν*). Die thörichten Menschen jener Zeit aber glaubten, wegen seiner Freundschaft mit Gott sey seine Seele durch den Blitzstrahl entnommen worden. Deswegen begruben sie die Ueberreste seines Körpers, ehrten in Persien, wo das Feuer herabgefallen war, das Grab durch einen Tempel, und erwiesen ihm gödtliche Verehrung. Nach diesem Vorgang begruben auch die Uebrigen die durch einen Blitzstrahl Getödteten, als Götterfreunde, ehrten sie durch Tempel und errichteten Bildnisse, die die eigene Gestalt der Gestorbenen darstellten. Auf gleiche Weise thaten nun auch



die, welche über einzelne Orte gesetzt waren. Die meisten ehrten die Gräber ihrer Lieblinge, auch wenn sie nicht durch einen Blitzstrahl getödtet waren, durch Tempel und Bildnisse, errichteten ihnen Altäre und befahlen sie als Götter anzubeten. In der Folge glaubten die Nachkommen wegen der Länge der Zeit, sie seyen wirkliche Götter. Die ursprünglich Eine Herrschaft theilte sich auf folgende Weise in viele Herrschaften. Zuerst nahmen die Perser Kohlen von dem vom Himmel gefallenen Feuerstrahl. Sie gaben dem Feuer bei sich Nahrung, und ehrten es als himmlischen Gott, weßwegen das Feuer ihnen zuerst die Ehre der Herrschaft gab. Nach ihnen stahlen die Babylonier Kohlen von jenem Feuer, brachten sie in ihr Land, verehrten das Feuer, und herrschten nun gleichfalls. Die Aegyptier thaten ebenso. Sie nannten das Feuer in ihrer Sprache Phtae, was soviel ist als Hephästos. Diesen Namen hat auch ihr erster König. Auf dieselbe Weise errichteten auch die Beherrscher einzelner Orte Heiligthümer und Altäre zur Ehre des Feuers, die meisten jedoch verloren ihre Herrschaft. Bildnisse aber zu verehren, hörten sie nicht auf, da die Magier sie immer in dem eiteln Dienste festzuhalten wußten, und Feste mit Opfern und Libationen, mit Flöten- und Paukenschall einführten. So getäuscht gaben sie auch nach dem Verluste der Herrschaft diesen Cultus nicht auf, indem ihnen das Angenehme des Irrthums weit mehr galt, als die Wahrheit“ (Hom. IX, 3—7.). Der auf diese Weise entstandene Idolencultus ist aber zugleich auch ein Dämonencultus. So sehr das ganze Streben der Dämonen dahin geht, die Menschen in ihre Gewalt zu bringen, weil sie als geistige Wesen mit sinnlichen Begierden nur durch die Vermittlung der Menschen ihre Begierden befriedigen können (Hom. IX, 10.), so zeigen sie sich doch nie in ihrem wahren Wesen. Sie benützen immer nur die Begierden und Leidenschaften der Menschen für ihre Zwecke,

um sich auf diese Weise mit den Seelen der Menschen zu verbinden, und wenn sie einmal mit den Seelen der Menschen sich verbunden haben, und sie durch ihren Einfluß beherrschen, halten die Menschen die Eingebungen der Dämonen nur für ihre eigenen Gedanken und Begierden (Hom. IX, 12. f.). Um die Menschen zu täuschen, nehmen sie nach Belieben verschiedene Gestalten an, und lassen sich nun so von den getäuschten Menschen als Götter verehren. Sie erscheinen ihnen im Schlafe in der Gestalt ihrer Götter, schrecken sie, geben ihnen Orakel, verlangen Opfer, heißen sie mit ihnen schmausen, um ihre Seelen zu verschlingen. Denn wer einmal an ihrem Tische theilgenommen, und durch Speise und Trank mit ihrem Geiste sich verbunden hat, den ziehen sie ganz zu ihrem Willen hin. Um den Irrthum zu vermehren, erscheinen sie solchen im Traum in der Gestalt ihrer Götterbilder. Denn das Götterbild hat kein Leben und keinen göttlichen Geist, sondern nur der erscheinende Dämon ist es, der sich der Gestalt desselben bedient. Nicht die vermeintlichen Götter erscheinen, sondern die Seele eines jeden bildet, je nachdem sie von Furcht und Begierde afficirt ist, die Gestalten der Dämonen in sich ab. Deswegen haben die Juden keine solche Erscheinungen. Weissagungen und Wunderheilungen aber, auf die man sich beruft, sind theils bloße Täuschungen, theils, soweit sie Wirkungen der Dämonen sind, keine Beweise einer wahrhaft göttlichen Kraft (Hom. IX, 14. f.).

Schon hierin liegt klar das Urtheil, das vom Standpunct des pseudoclementinischen Systems aus über den religiösen Werth des Heidenthums zu fällen ist. Wie es aber überhaupt zum eigenthümlichen Character dieses Systems gehrt, daß es in die Untersuchung des Verhältnisses des Heidenthums zum Judenthum und Christenthum, das in den übrigen gnostischen Systemen eigentlich nie un-

mittelbar zur Sprache gebracht wird, weit genauer und bestimmter eingeht, so begnügt es sich nicht bloß damit, die Ursachen und Principien, auf welche der Ursprung des Heidenthums zurückzuführen ist, nachzuweisen, sondern es sucht auch durch die daraus sich ergebenden Folgerungen das allgemeine Urtheil über dasselbe näher zu motiviren, und die Gesichtspuncte, von welchen aus sein Verhältniß zur absoluten Religion zu bestimmen ist, so genau als möglich festzustellen. Es ist dieß der Hauptinhalt der drei Homilien IV — VI. Hier finden wir gleich im Anfange der Untersuchung dieser Frage das allgemeine Urtheil vorangestellt (Hom. IV, 12.): *αὐτίκα γοῦν ἐγὼ τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν κακοῦ δαιμονος χαλεπωτάτην ὑπόθεσιν εἶναι λέγω.* Zur Begründung dieses Urtheils wird zunächst gesagt: „Die Einen haben viele Götter eingeführt, und zwar schlechte, allen möglichen Neigungen und Leidenschaften unterworfen, weswegen der, der das gleiche thun will, sich nicht schämen darf, da er ja, wie dieß den Menschen eigen ist, die schlechte und unsittliche Lebensweise der mythologischen Götter sich zum Muster nimmt. Wer aber keine sittliche Scham hat, läßt auch keine Reue hoffen. Andere haben das Schicksal (die *εὐμαρμένη*) eingeführt, die sogenannte Genesis (die von der Geburtsstunde abhängige Prädestination), durch welche alles, was der Mensch leidet oder thut, vorausbestimmt ist. Auch dieß ist wiederum dasselbe. Denn, wenn einer glaubt, daß alles, was er leidet oder thut, vorausbestimmt ist, so nimmt er es mit dem Sündigen leicht, und hat, wenn er gesündigt hat, keine Reue über das Begangene, weil er alles damit entschuldigen kann, er sey durch seine Genesis dazu gezwungen worden, und weil er seine Genesis nicht abändern kann, hat er auch keine Ursache, sich über die Sünden, die er begeht, zu schämen. Andere führen einen blinden Zufall ein, und behaupten, daß alles im Kreidlanf

sich fortbewege, ohne einen Vorsteher und Geleiter. Diese Meinung ist die allerverderblichste. Denn wenn niemand an der Spitze des Ganzen steht, und für alles sorgt, und jedem, was er verdient, zu Theil werden läßt, so kann man ohne Furcht und Schreu alles mögliche thun, und es ist nicht anzunehmen, daß die, die so denken, ein sittliches Leben führen werden, da sie keine Gefahr voraussehen, die sie zur Bekehrung bewegen könnte (Hom. IV, 12. 13.). Seinen dämonischen Ursprung beurfundet demnach das Heidenthum dadurch, daß ihnen alle sittliche Motive des Handelns fehlen, und zwar erscheint es so, man mag es nach seiner populären oder philosophischen Seite betrachten. Was die populäre Seite, oder das Heidenthum als Volksreligion betrifft, so genügt, an die unsittlichen Handlungen der Götter, von welchen die griechischen Mythen voll sind, an die Liebschaften eines Zeus, Poseidon u. s. w. zu erinnern. Eine solche Religion erweist sich dadurch als völlig untauglich für die sittliche Erziehung des Menschen. Wer von Kindheit an die Mythen derselben in sich aufnimmt, mit dessen Sinn verwachsen die gottlosen Handlungen jener vermeintlichen Götter sosehr, daß sie im wiseren Alter als ein in die Seele niedergelegter, böser Samen ihre Frucht tragen, und so feste Wurzel fassen, daß sie selbst von denen, die als reife Männer ihr Verderbliches einsehen, nicht mehr ausgerottet werden können, indem man ja doch bei dem zu bleiben pflegt, woran man von Kindheit an gewohnt ist. So ist es schwer, da die Macht der Gewohnheit ebenso groß ist, als die der Natur, das Gute, wozu der Grund nicht von Anfang an in der Seele gelegt worden ist, in sich aufzunehmen. Weit besser ist daher, die Mythen der Griechen gar nicht zu kennen, wie man an den Landbewohnern sieht, welche, weil ihnen die griechische Bildung fehlt, auch weniger Sünden begehen (Hom. IV, 18. 19.). Veräuft man sich aber darauf, daß

alles, was diese Mythen von den Göttern erzählen, nicht wirklich so geschehen ist, sondern eine eigenthümliche philosophische Bedeutung hat, die nur durch Allegorie erkannt werden kann (*ἔχει τινὰ λόγον τὰ τοιαῦτα οἰκίον καὶ φιλόσοφον, ἀλληγορίᾳ φρασθῆναι δυνάμενον*. Hom. VI, 2.), indem die ältesten Weisen, die mit Mühe die Wahrheit erkannten, sie den Unwürdigen, für die göttliche Wissenschaft Unempfänglichen, verbergen wollten (Hom. VI, 2.), so läßt sich auch in dieser Beziehung, wie der Verf. der Elementinen Hom. VI. ausführt, zeigen, daß die heidnische Religion keinen Anspruch auf den Character einer wahren Religion machen kann. Die allegorische Ansicht setzt voraus, daß die Welt aus einem Chaos entstand, das anfangs alles ungeordnet und ungesondert in sich schloß, und in blinder Bewegung hin und her wogte, bis endlich die ungeordnete Bewegung eine regelmäßige wurde, die Elemente sich sonderten, und ein organisches Wesen<sup>83)</sup> sich gestaltete. Denkt man sich die Entstehung des Weltalls auf diese Weise, so sind Kronos und Rhea die Zeit und die Materie, Pluton ist die sich niedersezende Hefe, Poseidon die oben schwimmende feuchte Substanz, Zeus das in die Höhe, in den reinsten, über alles waltenden Aether sich erhebende warme Princip. Die Fesseln des Kronos sind die Bande, die Himmel und Erde zusammenhalten, die Abschneidung seiner Zeugungslieder bedeutet die Trennung und Sonderung der Elemente, wodurch alle einzelne Wesen zu ihrem besondern Daseyn gelangen. Die Zeit zeugt nicht mehr, weil das durch sie Gezeugte in seiner natürlichen Folge fortgeht. Die Aphrodite, die aus der Tiefe aufstauhte, ist die zengende Kraft des feuchten

---

83) Ἐμψυχον δημιουργημα, oder ἀποκνηθὲν ἔμψυχον ὄον, οὗ γένεος κατὰ τινὰς ἀρρανόδηλος κείσορον Φάτης. Hom. VI, 4. 12.

Elements, die den Geschlechtstheil wekt, und die Schönheit der Welt vollendet. Das Gastmahl, das Zeus wegen der Hochzeit der Thetis und des Peleus feierte, stellt die Welt dar. Die zwölf Götter sind die zwölf Zeichen des Thierkreises, auf welche die Macht der Parcen sich stützt. Prometheus ist die Vorsehung, durch welche alles geworden ist, Peleus der aus der Erde zur Erschaffung des Menschen ausersehene, und mit der Tochter des Neireus, d. h. mit Wasser gemischte Lehm. Aus der Mischung von Erde und Wasser entstand der erste Mensch, welcher nicht gezeugt, sondern als Erwachsener gebildet, Achilleus genannt wurde (*διὰ τὸ μάζοις χεῖλη μὴ προσενεργεῖν*). Er ist auch das blühende Alter, wenn aber in ihm die der Wahrheit fremde Begierde nach der Polyxena erwacht, so wird er durch Schlangengift getödtet, indem der Tod durch das Geschöß in die Fußhöhlen eindringt. Die Here, Athene, Aphrodite, Eris, der Apfel, Hermes, der Hirte, das Urtheil des Hirten haben folgende Bedeutung: Here ist die sittliche Würde, Athene die Tapferkeit, Aphrodite die sinnliche Lust, Hermes die vermittelnde Rede, der Hirte Paris die vernunftlose rohe Begierde. Wenn nun in der Blüthe des Alters der die Seele weidende Verstand (*τὴν ψυχὴν ποιμαίνων λογισμὸς*) noch roh (*βάρβαρος*) ist, und, ohne auf das Nützliche zu achten, Tapferkeit und Sittsamkeit von sich stößt, und sich bloß der Lust hingibt, und dieser den Preis zuerkennt, um von ihr Angenehmes zu erhalten, so kann es nur zu seinem und der seinigen Verderben geschehen, daß er in Folge seines falschen Urtheils die Lust genießt. Eris ist die streitsüchtige Bosheit. Der goldene Apfel der Hesperiden bedeutet den Reichtum, welcher bisweilen auch Besonnenheit, wie die Here, weichlich macht, und Tapfere, wie die Athene, zur Streitsucht über unziemliche Dinge reizt, und die Schönheit der Seele, wie die Aphrodite, durch Ueppigkeit verdirbt. Ue-

berhaupt reizt der Reichtum alle zu bösem Streit. Deswegen ist Herakles der Erleger der den Reichtum besitzenden und bewachenden Schlange, der ächt philosophische Verstand, der frei von allem Bösen die Welt umläuft, den Seelen inwohnt, und die züchtigt, auf die er stößt, nemlich Menschen, die kühnen Bären, oder feigen Hirschen, oder wilden Ebern, oder vielverschlungenen Schlangen gleichen. Auch alle andere Kämpfe, die von Herakles erzählt werden, sind Symbole der sittlichen Kraft des Geistes (*νοεῶς ἀρετῆς ἐστὶν αἰνίγματα*. Hom. VI, 16.). Wenn man nun aber auch auf diese Weise die alten Mythen allegorisch deutet, so muß man sich vor allem sehr wundern, warum jene weisen und verständigen Männer, was sie fromm und nützlich auf offenem, unverhülltem Wege hätten darlegen können, in dunkle Symbole und unsittliche Mythen eingehüllt haben, welche, wie von einem bösen Dämon erfunden, beinahe alle Menschen verführt haben. Denn entweder sind sie keine Symbole und Allegorien, sondern wirkliche Sünden der Götter, dann hätten sie gar nicht den Menschen zur Nachahmung gegeben werden sollen, oder wenn sie als bloße Allegorien nichts enthalten, was von den Göttern wirklich geschehen ist, so ist doch darin gefehlt, daß sie durch ihre unsittliche Form eine Veranlassung zur Sünde geben, und zwar auf eine gegen die Götter, deren Daseyn sie voraussetzen, höchst unehrerbietige Weise. Deswegen können es nicht Weise, sondern nur böse Dämonen gewesen seyn, die den an sich guten Handlungen eine so schlimme Einkleidung gegeben haben, damit die, die sich das Bessere zum Vorbild nehmen wollen, die Thaten der vermeintlichen Götter nachahmen, Vatermord, Kindermord, Unzucht mit Müttern, Töchtern, Schwestern, Ehebruch u. s. w. Gottlose glauben gerne, daß alles dieß wahr ist, um sich nicht schämen zu dürfen, wenn sie gleiches thun. Dagegen hätte die Ehrfurcht gegen die Götter

erfordert, selbst in dem Falle, wenn die Götter wirklich gethan hätten, was die Mythen von ihnen sagen, dem Unsitlichen eine anständige Hülle zu geben, statt die an sich guten Handlungen in eine so unsittliche Form einzukleiden, deren allegorische Bedeutung nur mit Mühe erkannt werden kann, so daß zwar die, die sie erkennen, mit vieler Mühe vor Irrthum bewahrt werden, die aber, die sie nicht verstehen, ins Verderben gerathen. Die allegorischen Erklärungen mögen zwar alles Lob verdienen, das wahrscheinlichste ist jedoch, daß die Mythen Thaten gottloser Menschen erzählen, die göttliche Ehre davon getragen haben. Es läßt sich aber nicht einmal die poetische Allegorie in strenger Consequenz durchführen. So führen die Dichter die Schöpfung der Welt bald auf die Natur, bald auf den Verstand zurück. Aus der Natur sey die erste Bewegung und Mischung der Elemente entstanden, die Vorsehung des Verstandes habe sie geordnet. Sagt man, die Natur habe das Ganze geschaffen, so kann man das Künstlerische der Schöpfung nicht erklären, und nimmt daher noch ein anderes Princip, die Vorsehung des Verstandes, zu Hülfe. Dagegen ist aber zu sagen: Wenn die Welt auf zufällige Weise durch die Natur entstanden ist, woher hat sie ihre geordneten Verhältnisse, die doch nur die Wirkung eines ausnehmend hohen Verstandes seyn können? Ist es aber, wie man annehmen muß, der Verstand, der alles gemischt und geordnet hat, wie kann alles dieß durch Zufall entstanden seyn? Diejenigen, welche die Thaten der Götter in unsittlich lautende Allegorien verwandelt haben, haben sich in die große Schwierigkeit verwickelt, daß sie, indem sie die Götter durch ihre Allegorien zu Weltsubstanzen machen, ihre Existenz aufheben. Mit größerer Wahrscheinlichkeit sagt man daher, daß ihre Götter schlechte Magier waren, oder gottlose Menschen, welche durch ihre magischen Gestalten Ehren brachen, und die Sitten verderben. Da nun die Alten



die Magie nicht kannten, so hielt man sie ihrer Thaten wegen für Götter, während man in verschiedenen Ländern und Städten ihre Gräber zeigt, wie z. B. Saturns, eines wilden Tyrannen und Kindermörders, Grab in den kaukasischen Gebirgen, des Zeus in Kreta u. s. w. Offenbar waren sie also Menschen, welchen nach ihrem Tode die Länge der Zeit göttliche Ehre zu Theil werden ließ, wie ja auch einem Hector in Ilion, einem Achilleus auf der Insel Leuke von den Bewohnern göttliche Ehre erwiesen wird. Bei den Aegyptiern wird noch jetzt ein Mensch schon vor seinem Tode als Gott verehrt. Das Lächerlichste aber ist die Verehrung der Vögel, Schlangen und sämtlichen Thiere. So denken und handeln die meisten Menschen ohne Verstand. Nichts geht jedoch über die Schändlichkeit der Scene, die den Vater der Götter und Menschen in der Umarmung der Leda darstellt. Aus dem Begriff Gottes erhellt von selbst, daß die vier ersten Elemente nicht Gott seyn können, auch nicht die Mischung, die Erzeugung, noch diese ganze sichtbare Masse, nicht die in der Unterwelt zusammenfließende Hefe, noch das oben schwimmende Wasser, noch die feurige Substanz, noch die von derselben bis zu uns sich erstreckende Luft. Denn diese vier Elemente konnten, wenn sie getrennt waren, ohne einen großen Künstler zur Erzeugung eines lebendigen Wesens nicht gemischt werden; waren sie aber stets verbunden, so kann es doch auch so nur ein künstlerischer Verstand gewesen seyn, welcher die harmonische Verbindung der Glieder und Theile hervorbrachte, die zur Eigenthümlichkeit eines organischen Wesens gehört. Denn alles, was ein organisches Wesen haben muß, hat auch dieses große organische Wesen, die Welt. Nothwendig muß daher ein ungezeugter Künstler seyn, der entweder die getrennten Elemente verband, oder die bereits verbundenen zur Erzeugung eines lebenden Wesens künstlerisch mischte, und aus allen ein Ganzes zur

Vollendung brachte. Denn unmdglich kann ohne einen hohern Verstand ein vollkommen weises Werk zu Stande gebracht werden, und weder der Eros kann der Allkünstler seyn, noch die Begierde, noch die Kraft, noch etwas anderes dergleichen, da alles dieß leidensfähig und Veränderungen unterworfen ist. Gott aber ist, was von keinem andern bewegt wird, was nicht von der Zeit oder Natur verändert, und niemals in das Nichtseyn aufgelöst wird (Hom. VI, 1—24.).

So wenig vermag die heidnische Religion das religiöse Interesse der Menschen zu befriedigen. Erhebt sie sich über ihren Polytheismus, so sind es nur die beiden gleich verblichenen Weltansichten, die des Fatalismus und des Systems des Zufalls, bei welchen sie stehen bleibt (Hom. IV, 12. 13. XIV, 2. 5. XV, 4.). Die Idee eines intelligenten Weltbeschöpfers ist ihr völlig fremd geblieben.

Diese Idee ist nur der jüdischen Religion eigen, nur diese Religion entspricht daher dem wahren Begriffe der Religion, und es kann kein Zweifel darüber seyn, daß die jüdische Religion den unbedingten Vorzug vor der heidnischen verdient, weil dieser alle Merkmale der wahren Religion fehlen. Gleichwohl werden gewisse Gründe geltend gemacht, die zur Aufrechterhaltung der heidnischen Religion und zur Behauptung ihrer Selbstständigkeit dienen sollen.

Man stellt den Grundsatz auf, es sey die größte Gottlosigkeit, die väterliche Sitte zu verlassen, und eine andere anzunehmen. Allein dieser Grundsatz kann nicht unbedingt gelten. Die väterliche Sitte ist nur dann beizubehalten, wenn sie religiös ist, abzulegen aber, wenn sie irreligiös ist, sonst müßte ja der Sohn eines gottlosen Vaters, wenn er fromm seyn will, nicht fromm seyn dürfen. Es ist ein großer Unterschied zwischen Wahrheit und Gewohnheit (zwischen der *ἀλήθεια* und *συνήθεια*). Die Wahrheit wird gefunden, wenn man sie aufrichtig sucht, was aber einmal

durch Gewohnheit angenommen ist, wie es auch seyn mag, wahr oder falsch, macht sich ungeprüft durch sich selbst geltend, man freut sich weder über seine Wahrheit, noch ärgert man sich über seine Falschheit. Man glaubt nicht dem Urtheil, sondern dem Vorurtheil, indem man auf gut Glück der Meinung der Vorfahren vertraut. Und nicht leicht legt man das väterliche Gewand ab, wenn auch seine Thorheit und Lächerlichkeit offen vor Augen liegt (Hom. IV, 11.). Zur Rechtfertigung des Polytheismus pflegt man zu sagen: Es ist allerdings nur Ein höchster Herr, aber auch die andern sind Götter, wie zwar Ein Kaiser ist, aber unter ihm Verwalter, Consularen, Eparchen, Chiliarchen, Hekatonarchen, Dekarchen sind. Wie diese zum Kaiser, so verhalten sich jene zu dem Einen großen Gott, sie sind zwar ihm untergeordnete aber über uns herrschende Götter. Diese Vergleichung beweist aber gerade die Unrichtigkeit der ganzen Vorstellung. Darf man den Namen des Kaisers einem andern nicht geben, so darf noch weit weniger der Name Gottes einem andern beigelegt werden, wenn nicht der der Monarchie zu ihrer Ehre gegebene Name der Beschimpfung ausgesetzt werden soll (Hom. X, 14. 15.). Auch die Ido-  
 latrie sucht man auf ähnliche Weise in Schutz zu nehmen. Wer den wahren Begriff Gottes hat, weiß, daß das der Natur Gottes Eigenthümliche keinem andern zukommen kann. Eigenthümlich ist aber Gott, daß er der Schöpfer von allem und der vollkommenste ist, an Macht, weil er alles geschaffen, an Größe, weil er der Unendliche ist gegenüber dem Endlichen, an Gestalt, weil er der Schönste, an Seligkeit, weil er der Seligste, an Geist, weil er der Höchste ist. Nichts Geschaffenes kann mit ihm verglichen werden. Auch die Welt kann Gott nicht seyn, weil sie geschaffen und nicht absolut ist. Wie viel weniger kann daher Theilen der Welt der Name Gott gegeben werden. Nun sagen aber Viele: bei den Gegenständen der religiösen

Berehrung verehren wir nicht Gold, Silber, Holz, Stein, denn wir wissen, daß sie nur eine leblose Materie und das Kunstwerk eines sterblichen Menschen sind, aber den darin vorhandenen Geist nennen wir Gott. So nimmt man, wenn man überführt ist, daß das Sichtbare nicht ist, seine Zuflucht zu dem Unsichtbaren. Wie kann man aber beweisen, daß in den leblosen Bildnissen ein göttlicher Geist sey, da alles, was an ihnen wahrzunehmen ist, das Gegentheil bezeugt (Hom. X, 19. f.)?

So sehr durch alles dieß die Falschheit und innere Nichtigkeit der heidnischen Religion und die absolute Wahrheit der jüdischen dargethan ist, so tief greift gleichwohl dieser große Gegensatz in die Religionsgeschichte ein. Er zieht sich durch ihr ganzes Gebiet hindurch, und wiederholt sich immer wieder in einer neuen Gestalt. Judenthum und Heidenthum stehen zwar wie Wahrheit und Irrthum, wie die monotheistische und dämonisch-polytheistische Religion, neben einander, aber im Judenthum selbst gibt es eine wahre und falsche Religion, und Judenthum und Heidenthum haben sich vielfach berührt und vermischt. Was schon früher über den Gegensatz der wahren und falschen Prophetie gesagt worden ist, findet daher auch hier wieder seine Stelle. Das Heidenthum ist, wie das falsche Judenthum, eine Wirkung der falschen Prophetie. Alles, was die falsche Prophetie im Judenthum charakterisirt<sup>84)</sup>, erscheint als ein heidnisches Element, das sich in das Judenthum eingedrängt hat. In diesem Gegensatz des Judenthums zum Heidenthum hat nun auch das Verhältniß seinen Grund, in welches das pseudoclementinische System

84) In der wahren Religion sind nur ἄδικοι τιμαί, und der wahre Prophet stellt sie dadurch wieder her, daß er θυσίας, αἵματα, σπονδάς, μισῆ, πῦρ βωμῶν σβέννυσιν. Hom. VII, 3. III, 26.

das Christenthum zum Judenthum setzt. So groß der Gegensatz zwischen Judenthum und Heidenthum ist, so groß ist die Uebereinstimmung zwischen dem Judenthum und Christenthum. Diese beiden Religionen sind sogar ihrem eigentlichen Wesen und Inhalt nach völlig Eins; was sie unterscheidet, hat seinen Grund nur in dem Einflusse, welchen das Heidenthum auf das Judenthum erhalten hat. Nach diesen beiden Seiten ist das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum in Erwägung zu ziehen.

Die Identität des Judenthums und Christenthums erhellt vorerst aus der Identität der Personen, die die Repräsentanten und Träger der beiden Religionen sind. Adam, der von Gott geschaffene und mit dem Hauche der Gottheit erfüllte reine Urmench, ist auch die Urquelle aller Religion und Offenbarung. Nach dieser Ansicht kann jede Epoche, die in der Reihe der Gegensätze, in welcher sich die Welt- und Religionsgeschichte fortbewegt, nach periodischer Verdunklung die Wahrheit wieder in ihrem reinen Lichte hervortreten läßt, nur eine Rückkehr zu der reinen schon vor Adam geoffenbarten Urreligion seyn. Der Verfasser der Clementinen begnügt sich aber nicht bloß mit dieser Identität der zu verschiedenen Zeiten aufs neue hervortretenden Wahrheit mit sich selbst, sondern er sieht, um dieser Identität noch eine festere Grundlage zu geben, auch in den die Urreligion und Uroffenbarung erneuernden Personen eine Wiedererscheinung desselben Adams, der als Urmench auch das ursprüngliche Offenbarungsorgan der Gottheit war. Wie sich in der im Wesen Gottes gegründeten Siebenzahl der ganze Weltlauf vollendet (*Hom. XVII, 8. 9.*), so gibt es auch sieben Säulen der Welt (*ἐντὰ στυλοὶ ὑπάρξαντες κόσμῳ Hom. XVIII, 14.*), die die Träger der durch alle Weltperioden hindurch sich erstreckenden ewigen Wahrheit sind. Es sind die sieben des vollkommensten Wohlgefallens des gerechten Gottes würdigen

Propheten, der von Gott geschaffene Adam, der gottgefällige Enoch, der gerechte Noah, der Gottesfreund Abraham, Isaak, Jakob und Moses (Hom. XVIII, 13. 14. XVII, 4.). An sie schließt sich der die Siebenzahl zur Einheit verbindende Christus an, oder vielmehr, es ist immer nur derselbe Eine wahre Prophet, der von Gott geschaffene, mit dem heiligen Geiste Christi ausgestattete Mensch, welcher vom Anfang des Weltlaufs an, zugleich mit den Namen die Gestalten wechselnd, die Perioden des Weltlaufs durchläuft, bis er in der Folge der ihm bestimmten Zeiten, wegen seiner Mühsale mit Gottes Erbarmen gesalbt, auf immer zur Ruhe gelangt (Hom. III, 20.). Was nun aber die Identität der beiden Religionen in Ansehung ihres Inhalts betrifft, so spricht sich diese das Christenthum mit dem Judenthum identificirende Ansicht aufs bestimmteste in der Behauptung aus, daß das Wesen der Religion in dem Handeln, in der Befolgung der von Gott gegebenen Gebote bestehe, eine Ansicht, die mit dem Wesen des Moses und seiner Bestimmung des Verhältnißes des Menschen zu Gott aufs engste zusammenhängt. Die Hauptstelle hierüber ist (Hom. VIII, 4. f.): „Daß viele berufen sind, ist nicht den Berufenen, sondern nur Gott, der sie beruft, und bewirkt, daß sie kommen, zuzuschreiben. Dadurch allein haben sie noch keinen Anspruch auf Lohn, weil es nicht ihr eigenes Werk ist, sondern dessen, der auf sie eingewirkt hat. Wenn sie aber nach der Berufung Gutes thun, was ihr eigenes Werk ist, dann werden sie dadurch einen Lohn erhalten. Denn auch die Hebräer werden, wenn sie an Moses glauben, ohne das von ihm Befohlene zu beobachten, nicht selig, wofern sie nicht das von ihm Befohlene beobachten. — Mit Recht wird der Lohn denen zu Theil, die recht handeln. Denn weder Moses noch Jesu Gegenwart wäre nothwendig gewesen, wenn sie von selbst den Willen gehabt hätten, so gesinnt zu seyn, wie es

der Vernunft gemäß ist, noch kann dadurch, daß man an die Lehre glaubt, ihn Herrn nennt, das Heil erlangt werden. Deswegen wird nun von den Hebräern, die den Moses zum Lehrer erhalten haben, Jesus verhüllt, und von denen, die an Jesus glauben, Moses. Indem die Lehre beider eine und dieselbe ist, nimmt Gott jeden an, der nur an einen von beiden glaubt. Man glaubt aber deswegen an eine Lehre, um das zu thun, was von Gott befohlen ist. — So wenig die Hebräer verdammt werden, weil sie Jesum nicht kennen, wegen desjenigen, der ihn ihnen verborgen hat, wofern sie nur thun, was ihnen von Moses geboten ist, und den nicht hassen, welchen sie nicht kennen, so wenig werden andere hinwiederum, die aus den Heiden sind, die den Moses nicht kennen, wegen desjenigen, der ihn ihnen verborgen hat, verdammt, wofern nur auch diese thun, was ihnen von Jesus befohlen ist, und den nicht hassen, welchen sie nicht kennen. Und nicht davon hat man Nutzen, daß man die Lehrer Herrn nennt, das aber nicht thut, was Diener zu thun haben. — Durchaus sind daher gute Werke nothwendig. Wenn es aber einem vergönnt ist, beide zu erkennen, und sich bewußt zu werden, daß von ihnen eine und dieselbe Lehre verkündigt worden ist, ein solcher ist als ein in Gott reicher Mann anzusehen, der zur Einsicht gekommen, daß das Alte mit der Zeit neu, und das Neue alt ist“ (*οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλοῦσιος κατηγορεῖται, τὰ τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ, καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηώς*. Vielleicht Anspielung auf Matth. 13, 52.). Der Glaube ist nach dieser Ansicht eine im Grunde noch indifferente Aufnahme der von Gott den Menschen dargebotenen Wahrheit, ein noch passives Verhältniß des Menschen zu dem äußerlich auf ihn einwirkenden Gott. Ein wahrhaft lebendiges religiöses Verhältniß des Menschen zu Gott entsteht erst dadurch, daß der Mensch dem, was er glaubt und als Wahrheit erkennt,

durch die That entspricht. Der substanzielle Inhalt der Religion sind daher die Gebote, durch deren Befolgung die objectivc Religion subjectiv wird. Wie in dieser Hinsicht zwischen dem Juden und Christen kein Unterschied ist, wosern nur beide dieselben göttlichen Gebote befolgen, so gleicht sich dadurch auch der sonst so große Gegensatz zwischen dem Juden und Heiden aus. Denn der Heide, der das Gesetz befolgt, ist ein Jude, und der Jude, der das Gesetz nicht befolgt, ist ein Heide, weil der wahre Gottesverehrer nur der ist, der thut, was das Gesetz gebietet (Hom. XI, 16.). Auch der von Marcion so scharf hervorgehobene Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, oder Gerechtigkeit und Güte, sah der Verfasser der Elementinen schon im Judenthum so aufgehoben und ausgeglichen, daß das Christenthum auch in dieser Hinsicht keinen wesentlichen Vorzug vor dem Judenthum haben konnte. Die Religion der Juden, wird (Hom. IV, 13.) gesagt, entspricht vollkommen dem wahren Begriffe der Religion, indem sie Einen Vater und Schöpfer dieses Alls lehrt, der von Natur gut und gerecht ist, gut, sofern er den Reuigen ihre Sünden vergibt, gerecht, sofern er jedem nach der Neue vergilt, wie er nach seinen Thaten verdient. Vergl. III, 6.

Worin besteht aber bei dieser wesentlichen Identität des Judenthums und Christenthums der Unterschied dieser beiden Religionen? Die Antwort auf diese Frage liegt schon in folgender Stelle (Hom. I, 18.): „Der Wille Gottes ist auf verschiedene Weise unbekannt geworden. Schlechte Erziehung, verkehrte Lebensweise, schädlicher Umgang, schlimme Gewohnheiten, falsche Meinungen machten den Irrthum herrschend; die Folgen hievon waren Mangel an Furcht, Unglauben, Anzucht, Geldgier, Eitelkeit und tausend andere Uebel dieser Art, welche wie ein dichter Rauch die Welt, als Ein Haus, erfüllten, und den darin wohnenden Menschen das Gesicht verdunkelten, und sie nicht



auffehen ließen, um Gott, den Weltſchöpfer, aus der Ab- bildung ſeines Weſens zu erkennen und mit ſeinem Willen bekannt zu werden. Deßwegen müſſen die Wahrheits- freunde, die innen ſind, mit wahrheitsliebendem Sinne aus voller Bruſt um Hülfe rufen, damit einer, der innen im raucherfüllten Hauſe iſt, der Thüre ſich nahe und ſie öffne, um das Sonnenlicht von außen herein und den Feuerrauch, der innen iſt, herein zu laſſen. Dieſer hülfreiche Mann iſt der wahre Prophet, der allein die Seelen der Menſchen er- leuchten kann, damit ſie mit eigenen Augen den Weg des ewigen Heils ſehen können.“ So macht alſo die Verdunk- lung der Wahrheit die Erſcheinung des Propheten noth- wendig. Die letzte Urſache hievon aber iſt die Sünde, durch welche der Menſch, zum Knecht der Sünde gemacht, allen Leiden unterworfen und aller Güter nach Gottes ge- rechtem Gericht beraubt wurde. Deßwegen ſandte Gott aus überſchwänglichem Erbarmen, damit uns mit den zu- erſt erhaltenen Gütern auch die künftigen ewigen zu Theil werden, ſeinen Propheten, der uns lehrte, wie wir geſinnt ſeyn und handeln müſſen, d. h. wie wir Gott als den Ei- nen Weltſchöpfer zu verehren haben (Hom. X, 4.). Wenn daher auch das Chriſtenthum nur in derſelben Verehrung des Weltſchöpfers beſteht, die ſchon das Judenthum ge- bietet, ſo iſt es doch eine ganz beſondere Offenbarung der göttlichen Gnade. Nur bezieht ſich die göttliche Gnade in dieſem Systeme bloß auf eine neue Mittheilung der Wahr- heit, nicht auf die Mittheilung neuer ſittlicher Kräfte, und die Schöpfung eines neuen geiſtigen Lebens, da dem Men- ſchen auch im Zuſtande der Sünde ſtets das Vermögen der Freiheit bleibt. Die Erkenntniß der Wahrheit aber muß neu mitgetheilt werden, da ſie ja ſelbſt im Judenthum ganz unſicher geworden iſt. Enthalten die ſchriftlichen Urkunden deſſelben ſo viel Fäliſches, der Gottheit Unwürdiges, ſo be- darf man vor allem eines Kriteriums, durch welches das

falsche vom Wahren ausgeschieden werden kann. So unsicher aber die Schrift durch die Mischung von Wahrem und Falschem geworden ist, so gibt es doch vermöge der göttlichen Vorsehung schon im ersten Buche des geschriebenen Gesetzes eine Stelle, die deutlich zeigt, was in der Schrift wahr und was in ihr falsch ist. Es ist die Stelle L. Mos. 49, 19. Wenn einer den, der nach dem Aufhören eines Herrschers aus Juda gekommen ist, und von den Vätern erwartet werden sollte, kennt, der wird in dem Gekommenen die Erfüllung der in jener Stelle enthaltenen Weissagung sehen, und wenn er der Lehre desselben glaubt, so kann er erkennen, was in der Schrift wahr, und was in ihr falsch ist. Von ihm muß man also die Schrift verstehen lernen. Daß in der Schrift Wahres mit Falschem gemischt ist, sagt er selbst, wenn er Matth. 22, 29. Marc. 12, 24. den Sadducäern den Vorwurf macht: *διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν* <sup>85</sup>), *τοῦ ἄνεκεν ἀγνοεῖτε τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ*. Der Vorwurf, daß sie das Wahre der Schrift nicht kennen, setzt voraus, daß es auch Falsches in ihr gibt. Ebenso beweist der Ausspruch: *γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι* <sup>86</sup>), daß in ihr unächte Reden neben ächten sind, und wenn er sagt: *διὰ τί οὐ νοεῖτε τὸ εὐλογον τῶν γραφῶν;* so will er dadurch dem Verstand der aufrichtigen Wahrheitsfreunde um so mehr Vertrauen einflößen. Da er ungeachtet des Vorhandenseyns der Schrift auf die Schriftgelehrten und Lehr-

85) In beiden Stellen bei Matth. und Marc. heißt es in unserm Text: *μὴ εἰδότες τὰς γραφάς*.

86) Ueber diesen in unsern Evangelien sich nicht findenden vorgeblichen Ausspruch Christi vgl. man Coteller in der Ausg. der apost. Väter zu Constit. Apost. II, 36., und Heinichen in der Ausg. der R. B. des Euseb. T. III. S. 389. Excursus IX. ad Bas. H. L. VII, 7. Auch der folgende Ausspruch ist apokryphisch.

rer verweist (Matth. 23, 2. f.), so mußte er sie für die halten, die das Wahre des Gesetzes wissen. Daß er aber sagte: „ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen,“ und doch augenscheinlich dasselbe auflöste, beweist, daß das, was er auflöste, nicht zum Gesetz gehörte, und wenn er sagte: „Himmel und Erde werden vergehen, aber ein Buchstabe und Strichlein des Gesetzes wird nicht vergehen,“ so ist daraus zu sehen, daß das vor Himmel und Erde Vergangene nicht zum Gesetz gehört haben kann. Da nun, solange Himmel und Erde noch bestunden, Opfer, Königsreiche, die Prophetien der von Weibern Gebornen und anderes dergleichen, als nicht von Gott herrührende Anordnungen vergangen sind, so bezieht sich darauf sein Ausspruch Matth. 15, 13.: „Jegliche Pflanze, welche nicht der himmlische Vater gepflanzt hat, wird ausgerottet werden.“ Deswegen sagte er selbst, der wahre Prophet: „Ich bin die Pforte des Lebens, wer durch mich einget, wird ins Leben eingehen“ (Joh. 10, 9.), weil es keine andere seligmachende Lehre gibt. Darum rief er auch: „Kommt zu mir, ihr Mühseligen,“ d. h. die ihr Wahrheit sucht, und sie nicht findet (Matth. 11, 28.); und hinwiederum: „meine Schafe hören meine Stimme“ (Joh. 10, 27.), und: „suchet, so werdet ihr finden“ (Matth. 7, 7.), woraus man sieht, daß die Wahrheit nicht offen vor uns liegt. Aber auch vom Himmel hörte man zum Zeugniß die Stimme: „Dies ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe“ (Matth. 3, 17.). Und nun noch weiter zu beweisen, daß die Propheten, von welchen sie gelernt zu haben versicherten, geirrt haben, sagte er von ihnen, sie haben sich zwar nach der Wahrheit gesehnt, seyen aber gestorben, ohne sie kennen zu lernen (Matth. 13, 17.). Auch nannte er sich den, von welchem Moses (V. Mos. 18, 13.) weissagte (Joh. 5, 46.). Unmöglich ist daher ohne seine Lehre in den Besitz der seligmachenden Wahrheit zu kommen, wenn einer auch

sein Lebenlang da sucht, wo das Gesuchte sich nicht findet. Es war aber und ist in der Lehre unseres Jesus. Da er das Wahre des Gesetzes kannte, sagte er den Sadducern auf die Frage, warum Moses die Ehe mit Sieben zugelassen habe: „Moses hat es nur wegen eurer Herzenshärte zugelassen, denn von Anfang war es nicht so. Der, der von Anfang an den Menschen geschaffen hat, hat ihn als Mann und Weib geschaffen“ (Matth. 22, 23. 19, 8. 11.). Denen, welche glauben, daß Gott, wie die Schrift lehrt, schwöre, sagt er: „eure Rede sey ja, ja, nein, nein, was darüber ist, ist vom Uebel“ (Matth. 5, 37.); denen, welche sagen, Abraham, Isaak, Jakob seyen gestorben: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen“ (Matth. 22, 32.); denen, welche glauben, daß Gott versuche, wie die Schrift sagt: „der Urge ist der Versucher“, der auch ihn versuchte; denen, welche meinen, Gott wisse nichts voraus: „euer himmlischer Vater weiß, daß ihr dieß alles bedürft, ehe ihr ihn bittet“ (Matth. 6, 8. 32.); denen, welche nach der Schrift glauben, daß er nicht alles sehe: „betet im Verborgenen, und euer Vater, der auch ins Verborgene sieht, wird geben, was ihr bittet“ (Matth. 6, 6.); denen, die glauben, Gott sey nicht gut, wie die Schrift sagt, sagt er: „Wer unter euch würde, wenn ihn sein Sohn um Brod bäte, ihm einen Stein reichen, und wenn er ihn um einen Fisch bäte, eine Schlange? Wenn nun ihr, die ihr Böse seyd, wisset gute Gaben zu geben euren Kindern, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten“ (Matth. 7, 7.)? denen, die behaupten, er sey im Tempel: „schworet nicht beim Himmel, weil er der Thron Gottes ist, noch bei der Erde, weil sie der Schemel seiner Füße ist“ (Matth. 5, 35.), und denen, die sich vorstellen, Gott habe ein Verlangen nach Opfern: „Gott will Mitleiden und nicht Opfer, Erkenntniß seiner und nicht Brandopfer“ (Matth. 9, 13. 12, 7.

Hof. 6, 6.); denen, die der Schrift zufolge ihn böse nennen: „nennet nicht mich gut, denn nur Einer ist gut“ (Matth. 9, 13.), und wieder: „seyd gut und barmherzig, wie euer Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Matth. 5, 45.), denen, die sich auf die irrige Meinung bringen lassen, es gebe viele Götter, wie die Schrift sagt: „höre, Israel, der Herr, Euer Gott, ist Ein Herr“ (Marc. 12, 29.). Hom. III, 48–57. Prüft man nach der Anleitung dieser Aussprüche den Inhalt der Schrift, so kann man nichts für wahr halten, wodurch etwas Gottloses gegen Gott, oder die in der Schrift erwähnten Gerechten ausgesagt wird. Man kann daher auch nicht glauben, daß Adam, der von Gott geschaffene, ein Uebertreter des Gesetzes war, der gerechter als die ganze Welt erfundene Noah betrunken, daß Abraham drei Weiber hatte, da er doch wegen seiner Sittsamkeit mit vielen Kindern gesegnet wurde, Jakob vier, von welchen zwei Schwestern waren, er, der der Vater der zwölf Stämme wurde, und die Erscheinung unsers Herrn ankündigte; und Moses war kein Mörder, noch lernte er von einem Idolenpriester Recht sprechen, er, der für den ganzen Weltlauf der Prophet des Gesetzes Gottes war, und wegen seiner richtigen Einsicht das Zeugniß eines treuen Haushalters erhielt (Hom. II, 52.). So wichtig die Bedeutung ist, die das Christenthum dadurch erhält, so ist es doch nichts ihm eigenthümlich und ausschließlich zukommendes. Denn auch schon vor Christus war es, wie wir aus Hom. III, 28. sehen, möglich, Wahres und Falsches in der Schrift zu unterscheiden. Deswegen sagt Christus selbst Matth. 20, 2.: „Auf der Kathedra Moses saßen Schriftgelehrte und Phariseer. In allem, was sie euch sagen, gebet ihnen Gehör.“ Dieß sagte er von ihnen als denen, welchen der Schlüssel des Reichs anvertraut ist, d. h. die Erkenntniß, die allein die Pforte des Lebens

öffnen kann, durch die man allein in das ewige Leben eingehen kann. Allein, wird hinzugesetzt, wenn sie auch den Schlüssel besitzen, so wollen sie ihn doch denen nicht geben, die hineingehen wollen. Deswegen erhob nun er selbst sich auf der Kathedra, wie ein Vater für die Kinder, um zu verkündigen, was von Anfang an geheim den Würdigen überliefert worden ist, um sein Mitleiden auch auf die Heiden auszudehnen, und aus Erbarmen mit den Seelen aller schonte er seines eigenen Blutes nicht. Was ihn aber am meisten betrückte, ist, daß er eben von denen, für die er als seine Kinder den Kampf übernahm, aus Unkenntniß feindlich behandelt wurde. Aber doch liebte er die, die ihn haßten, beweinte die, die ihm nicht glaubten, segnete die, die ihn schmähten, und bat für die, die ihm feind waren. — So besteht demnach der wesentlichste Unterschied des Judenthums und Christenthums darin, daß, was die auf der Kathedra Moßis sitzenden Gesetzlehrer als Eigenthum sich vorbehielten, zu einem Gemeingut für Juden und Heiden wurde, oder der jüdische Particularismus sich zum christlichen Universalismus erweiterte.

Bemerkenswerth ist hier noch, was der Verfasser der Clementinen über einige äussere Gebräuche und Institutionen lehrt, die zur Sanctionirung und Befestigung des durch das Christenthum erneuerten Verhältnisses des Menschen zu Gott, als dem Weltsthöpfer, wie ihn das Judenthum darstellt, dienen sollen. Es gehrt hieher

1. Die Taufe. Sie ist das von Gott angeordnete Mittel zur Ablegung des Heidenthums (zum ἀπαλλαγῆσθαι Hom. XIII, 9.), die nothwendige Bedingung, unter welcher der Mensch allein die Sündenvergebung und künfrige Seligkeit erlangen kann, und zwar schon als äusseres positives Gebot Gottes. Unterwirft man sich diesem Gebot willig, so sieht Gott die bloße Unwissenheit als die Ursache der zuvor begangenen Sünden an. Folgt man aber

seinem Rufe entweder gar nicht, oder nur mit Zaudern, so gibt man sich seinem eigenen Willen hin, und widersetzt sich dem göttlichen. Die Taufe hat also einen religiösen Werth schon deswegen, weil sie von Gott geboten, ein gutes Werk ist. Sie steht aber auch in einem innern rationellen Verhältniß zu dem, was an sie geknüpft ist. Die Wiedergeburt aus Wasser ist eine Umänderung der aus der sinnlichen Lust herkommenden Geburt. Deswegen kann man ohne sie (nach Joh. 3, 5.) nicht selig werden. Denn es ist dabei etwas von Anfang an mitleidiges, das über dem Wasser schwebt, das die Getauften durch die dreimal selige Anrufung von der künftigen Strafe befreit, und nach der Taufe die guten Werke der Getauften wie Geschenke Gott darbringt. Das Wasser ist es allein, das den Trieb des Feuers löschen kann. Wer nicht zur Taufe kommen will, hat noch den Geist der Wasserscheu (*της λύσης φέρον πνεύμα*), der ihn hindert, zu seinem Heile, dem lebendigen Wasser zu nahen (Hom. XI, 25. 26.). Wie das Feuer durch Wasser gelöscht wird, so ist die Taufe das kräftigste Gegenmittel gegen die feurige Natur der Dämonen, und der im Menschen wohnenden Geister (Hom. IX, 11. 19.). So befreit die Taufe den Menschen von der Herrschaft der Dämonen, aber sie bringt ihn auch in die engste Gemeinschaft mit Gott. Wie das Wasser alles erzeugt, das Wasser aber den Anfang seiner Bewegung vom Geist erhält, der Geist aber seinen Ursprung von Gott, dem Schöpfer des Alls, hat, so läßt sich hieraus ganz natürlich begreifen, wie man durch die Taufe zu Gott kommt. Man erkennt sein Geschlecht, indem man durch das zuerstgeborne Wasser wiedergeboren, und zum Erben der Eltern, die uns zur Unsterblichkeit erzeugt haben, eingesetzt wird. (Hom. XI, 24.)<sup>87</sup>).

87) Sehr schön hat der Verfasser der Homilien die Idee, das

2. Die monarchische Verfassung der Kirche soll der Verehrung des Einen Gottes zur Stütze dienen. Monarchie bewirkt Ordnung und Frieden, wollen aber alle herrschen, und nicht Einem sich unterordnen, so erfolgt Trennung und zuletzt völlige Auflösung. Weil viele Könige auf der ganzen Erde umher sind, gibt es beständig Kriege, denn jedem gibt die Herrschaft des andern einen Vorwand zum Krieg, herrscht aber einer über das Ganze, so hat er keine Veranlassung zum Krieg. Damit durch das monarchische Princip der Friede auf immer befestigt werde, setzt Gott denen, die des ewigen Lebens gewürdigt sind, in der künftigen Welt Einen Herrscher des Ganzen vor. So muß nun auch in der christlichen Kirche die Einheit Gottes dadurch dargestellt werden, daß alle Einem als Führer folgen, der Führer aber muß den Weg wissen, der zur heiligen Stadt führt. Soll die Kirche, wie eine auf einem hohen Berge erbaute Stadt eine gottwohlgefällige Verfassung haben, so muß vor allem der Bischof, als

---

das Christenthum den Menschen sein Geschlecht erkennen läßt, oder ihn zum wahren Bewußtseyn seiner selbst führt, in die geschichtliche Darstellung, in welche er den Inhalt seiner Schrift gekleidet hat, verslochten, indem er Clemens, nachdem er getauft ist (Hom. XI, 35.), seine Mutter (Hom. XII, 23.), seine Brüder (Hom. XIII, 3.), seinen Vater (Hom. XIV, 9.), welche nun selbst auch Christen werden, wieder finden und wiedererkennen läßt. Daher der gleichfalls dieser Schrift gegebene Titel: *Ἀναγνωσιμαί, Recognitiones*, nicht bloß etwas Zufälliges, sondern etwas sehr Wesentliches bezeichnet, die Idee, daß das Christenthum zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst gehöre, den Menschen mit sich selbst vermittele. Die Idee der Wiedervereinigung hat nach diesen Homilien eine tiefreligiöse Bedeutung. „Ist die Trennung schon hier schmerzlich, wie viel schmerzlicher wäre es, nach dem Tode getrennt zu seyn?“ Hom. XV, 1.



Herrscher in allem, was er spricht, gehört werden, die Presbyter müssen seine Befehle vollziehen, die Diacone umhergehen und nach den leiblichen und geistigen Bedürfnissen der Brüder sehen, und dem Bischof alles melden. Der Bischof sitzt auf der Kathedra Christi, und ist der Stellvertreter Christi selbst. Deswegen fällt die Ehre oder Unehre, die man dem Bischof erweist, auf Christus, und von Christus auf Gott zurück. Wer den Befehlen des Bischofs nicht gehorcht, gehorcht Christus nicht, und wer Christus nicht gehorcht, zieht den Zorn Gottes auf sich. Deswegen muß man dem Bischof gehorchen, und ihm alle Ehre erweisen, und wissen, daß man durch ihn zu Christus, und von Christus zu Gott geführt wird. Den Thron Christi muß man ehren: ist doch befohlen, die Kathedra Moses zu ehren, selbst wenn die, die darauf sitzen, für Sünder gehalten werden. Hom. III, 60. — 72. Vergl. den Brief des Clemens an Jacobus c. 2. 12. 18.

3. Auch das eheliche Leben wird in eine sehr nahe Beziehung zur Monarchie Gottes gesetzt. Das eheliche Leben ist das schönste und anschaulichste Bild des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott und Christus stehen soll. Wie die Kirche die Braut Christi ist (Hom. III, 72.), so ist auch jeder Mensch in seinem Verhältniß zu Christus eine Braut. Deswegen ist die Verletzung der ehelichen Treue, Unzucht und Unkeuschheit, im Grunde dieselbe Sünde, die der Mensch begeht, wenn er dem Glauben an den Einen Gott untreu wird, wie ja auch im Heidenthum selbst mit der polytheistischen Abgötterei die Sünde der Unzucht in der engsten Verbindung stand. Vor keiner Sünde warnen daher die Elementinen, nächst der Sünde der Abgötterei, so nachdrücklich, wie vor der Sünde der Unzucht. Sie ist die practische Seite der Abgötterei. Die auf sie gesetzte Strafe nimmt die zweite Stelle der Strafen ein, die erste Strafe trifft die, die im Irrthum

leben, oder in der Abgötterei<sup>88)</sup>. Brief des Clemens an Jacobus c. 7. Unzucht und Ehebruch ist noch schrecklicher als Mord, ein vielfacher Mord, der an der Seele begangen wird, eine Befleckung des Hauches Gottes, welche zum Feuer, zur ewigen Strafe, hinzieht. Eine keusche Frau, die den Willen Gottes thut, trägt ein schönes Bewußtseyn der ersten Schöpfung in sich, sie ist sich bewußt, daß der Eine Gott Eine Frau dem Menschen geschaffen hat. Ihr Schmutz ist der Sohn Gottes als Bräutigam, der sie mit einem heiligen Licht bekleidet. Wer keusch ist, liebt auch Gott, und wird von Gott gesegnet. Hom. XII, 14.—19. Vergl. III, 28. (s. oben S. 342.). Seine religiöse Bedeutung hat demnach das eheliche Leben darin, daß es in dem Verhältniß des Mannes und der Frau dieselbe Einheit darstellt, auf welcher das Verhältniß des Menschen zu Gott, als dem Einen Welterschöpfer, beruht. Die Ehe soll aber dieses Verhältniß nicht bloß bildlich darstellen, sondern auch practisch zur Realisirung desselben mitwirken. Deswegen betrachtet sie der Verfasser der Clementinen als ein Mittel gegen die sinnliche Lust, deren Wirkungen Unzucht und Ehebruch sind, und macht es den Vorstehern der Kirche zur besondern Pflicht, Jüngere und Ältere zur Ehe anzutreiben, damit nicht die brennende Lust durch Unzucht und Ehebruch wie eine Pest die Kirche verderbe. Denn mehr als jede andere Sünde sey die Gottlosigkeit der Unzucht Gott ein Gräucl, weil sie nicht bloß den Sünder selbst tödtet, sondern auch die mit ihm zusammenlebenden, sie gleiche einer Wuth, die sich ihrer Natur nach mittheile. Daher sollen sowohl die Presbyter, als alle andere, darauf dringen, daß die Ehen schnellig

---

88) Die größte Sünde ist τὸ τὸν μόνον πάντων καταλείψαντα θεοπότην πολλοὺς τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας αἰθεῖν θεοῦς Hom. IX, 1.;

vollzogen werden, weil die Ehe, indem sie die Seele vor Unkeuschheit bewahrt, ein Heilmittel der Seele sey (Hom. III, 68.). So werde die Braut Christi, die Kirche (*της εκκλησίας τὸ σώστημα*), keusch erhalten, und wenn sie von ihrem königlichen Bräutigam keusch erfunden werde, der höchsten Ehre gewürdigt. Brief des Clemens an Jacobus. o. 7. 8.<sup>89</sup>).

So wird in diesem System alles, was zum eigenthümlichen Wesen des Christenthums gerechnet wird, aus dem Gesichtspunct einer Reform des Judenthums betrachtet, einer Reinigung desselben von allen heidnischen Elementen, die sich mit der in ihm ursprünglich niedergelegten reinen Urreligion und Uroffenbarung verbunden haben. Wie aber in dem steten Kampfe des Judenthums und Heidenthums das Judenthum selbst zu einem jüdisch-gestalteten Heidenthum wurde, so hatte das durch das Christenthum reformirte Judenthum auch wieder eine Gegenwirkung des Heidenthums zur Folge, und es gibt auch eine heidnische Form des Christenthums. Dieß ist der Gesichtspunct, von welchem aus der Verfasser der Elementinen den Gnosticismus in seiner gewöhnlichen Form als eine Erscheinung der Religionsgeschichte auffaßt, deren Character durch die ihr vorangegangenen Entwicklungs-Formen des Verhältnisses des Judenthums und Heidenthums in der Zeit, der sie aus-

---

89) In der Ansicht von der Ehe drückt sich recht charakteristisch das Eigenthümliche der drei verschiedenen Hauptformen der Gnosis aus. Während die Valentinianer sie als etwas Gottgefälliges biligen, und in ihren Syzygien sogar in das Plethoma versetzen, die Marcioniten aber sie als etwas nur das Reich des Demiurgs förderndes, somit verwerfliches betrachten, läßt sie der Verfasser der Elementinen zwar zu, aber nur nothgedrungen, als das kleinere Uebel in Vergleichung mit dem größern der Unzucht.

gehört, von selbst bestimmt war. Das Gesetz des Gegensatzes, das dem Entwicklungsgange der Religionsgeschichte zu Grunde liegt, brachte es so mit sich, daß der Zweck, der durch die Erscheinung Christi erreicht werden sollte, nicht realisirbar werden konnte, ohne daß Erscheinungen hervortraten, in welchen es einen neuen Kampf des Judenthums und Heidenthums, der wahren und falschen Religion, galt. Wie daher der Apostel Petrus dazu bestimmt war, das Werk Christi fortzusetzen, so mußte auch das Heidenthum in der Person eines Magiers Simon seinen Pseudopostel und Pseudopropheten erhalten. Es ist schon gezeigt worden, wie die Polemik des Verfassers der Elementinen, ihrem nächsten und unmittelbarsten Zweck nach, gegen den marcionitischen Dualismus gerichtet ist. Er konnte nur dadurch überwunden werden, daß das von Christus, als dem Propheten der Wahrheit, gelehrte Kriterium der Unterscheidung des Wahren und Falschen in der Schrift auf die Stellen, die er für sich geltend machte, angewandt wurde. Mit diesem Kriterium ist jenem Dualismus jeder Halt punct, auf welchen er in der Schrift sich stützen will, voraus abgeschnitten. Daß nun aber gleichwohl der Magier Simon, oder die Gnostiker, die er repräsentirt, auf diesem Wege dem Monotheismus der wahren Religion einen Dualismus entgegenstellen wollten, darin kann man nur einen Versuch des Heidenthums sehen, sich mit neuer Macht geltend zu machen. Dieß ist es nun, was wir hier noch näher ins Auge fassen müssen, die Ansicht, die der Verfasser der Elementinen vom Wesen des Gnosticismus hat, und die wir nun erst, nach der Darlegung seiner allgemeinen Ideen über den religiösen Entwicklungsgang, in ihrem Zusammenhang begreifen können, daß der Gnosticismus, theils überhaupt, theils insbesondere der marcionitische, nur eine neue Form des Heidenthums sey, und nur in dieser Form, als ein neues Glied in der Reihe aller

dieser Verhältnisse, seine Stelle in der Religionsgeschichte einnehmen könne.

Als einen Herold des Heidenthums stellt der Verfasser der Clementinen den Magier Simon durchaus dar<sup>90)</sup>. Wie alles durch das Gesetz des Gegensatzes bedingt sey, dem Tage die Nacht, der Erkenntniß die Unwissenheit, der Heilung die Krankheit vorangehe, und so auch im Leben der Menschen die Wahrheit erst auf den Irrthum, wie der Arzt auf die Krankheit folgen könne, so habe, wird Hom. II, 33. gesagt, auch jetzt, indem die Völker von der Ido-  
latrie befreit werden sollen, die Bosheit als Herrscherin den Vorsprung gewonnen, und den Magier Simon als eine mit ihr verbundene Schlange ausgesandt. Kaum sind,

90) Schon sofern er Samaritaner ist, gilt er diesem Schriftsteller für einen Repräsentanten des Heidenthums, da die Samaritaner in den Augen der streng rechtgläubigen Juden Heiden waren. In diesem Sinne wird daher Hom. II, 22. von dem Magier gesagt: *τὴν Ἱερουσαλήμ ἀρνείται, τὸ Γαριζεῖν ὄρος ἀντισφίρει*. Einen ähnlichen Unterschied scheint Hegesippus gemacht zu haben, in der Stelle bei Euseb. H. E. IV. 22.: *ἦσαν δὲ γινώμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν νοίσις Ἰσραὴλ κατὰ τῶν* (so ist unstreitig zu lesen, statt des sinnlosen *τῶν κατὰ*) *τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ, αὐταὶ Ἑσσαῖοι, Γαλιλαῖοι Ἡμεροβυπτισταί, Μισσηθαῖοι, Σαμαρειταί, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι*. Der Sinn der etwas dunkeln Stelle kann nur seyn: Nur die Christen sind die ächten Juden, die, die den eigentlichen Stamm Juda bilden. Ihnen gegenüber sind alle andere, wenn auch beschritten, doch nur Sectirer: es ist zwischen den Christen und den übrigen Juden dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem rechtgläubigen Reich Juda, und dem abgöttischen heidnisch-gesinnnten Reich Israel. Auch diese Stelle beweist demnach, daß die ältesten Judenchristen, zu welchen Hegesippus gehörte, nur ächte Juden seyn wollten.

wird in demselben Sinne Hom. III, 3. gesagt, die Wbiter im Begriff, sich überzeugen zu lassen, daß ihre irdischen Gbterbildnisse keine Gbtter sind, so sucht der Teufel eine andere Vielgbitterei bei ihnen einzuführen, damit sie, wenn sie von der *κατωπολυθεουαγια* abstehen, durch einen andern noch schlimmern Betrug von der Monarchie Gottes abgezogen werden, und ihr nie so den Vorzug geben, daß sie der gbtlichen Erbarmung gewürdigt werden können (Vergl. III, 59.). Deswegen trete der Magier Simon mit falschen Schriftstellen auf, die er aus den Propheten, welchen er selbst nicht glaube, als Beweise gegen den wahren Gott vorzubringen, sich nicht scheue. Bei denen, die die Verehrung des Weltshbpfers, und das Geheimniß der Schriften, die täuschen können, von ihren Voreltern überliefert erhalten, werde er zwar nichts ausrichten, um so mehr aber bei denen, die nicht wissen, was in der Schrift falsch sey, und an polytheistische Vorstellungen von Kindheit an gewöhnt seyen. „So sucht der Urge, indem er sieht, wie wir uns bemühen, denen, die aus den Heiden glauben werden, die unsterblich machende Liebe zu dem Einen Gott in die Seele zu pflanzen, den Glauben an viele Gbtter, oder auch Einen, der höher seyn soll, zu verbreiten, damit sie im Glauben an etwas, was sie nicht glauben sollten, sterbend, wegen der Schuld des Ehrbruchs, aus dem Reiche Gottes verstoßen werden“ (Hom. III, 8.). Mit welchem Rechte aber dem Magier dieser Vorwurf gemacht werden darf, wird Hom. XVI. gezeigt, in einer Unterredung des Apostels Petrus mit dem Magier Simon, in welcher die Frage untersucht wird, ob neben dem Einen Gott, der der Weltshbpfers ist, nach der Lehre der Schrift von andern Gbtttern auch nur dem Namen nach die Rede seyn dürfe. Der Magier beruft sich auf Stellen der Schrift, wie I. Mos. 3, 22. 5. II. Mos. 22, 28. IV. Mos. 4, 34. 13, 6. 10, 17. Jerem. 10, 11. Ps. 34, 10. u. a.

welchen Petrus Stellen, wie V. Mos. 10, 13. 17. 4, 39. und ähnliche, entgegensezt. Diesen Widerspruch der Schrift mit sich selbst, erklärt der Verfasser der Elementinen, wie sich erwarten läßt, aus seiner uns schon bekannten Voraussezung von der Verfälschung der Schrift. Um so mehr kam nun aber darauf an, wie er seinen strengen Monothelismus auch gegen die Lehre von der Gottheit Christi, die er (Hom. XVI, 15.) in dieser Beziehung den Magier gegen Petrus geltend machen läßt, würde rechtfertigen können. Diese Frage wird jedoch einfach durch die bestimmte Behauptung gelöst, daß Christus weder von Göttern neben dem Welterschöpfer gesprochen, noch sich selbst Gott genannt, vielmehr nur den selig gepriesen habe, der ihn den Sohn Gottes, des Welterschöpfers, nannte. Wollte man sich dagegen darauf berufen, daß wer von Gott ist, Gott sey, so werde damit etwas Unmögliches behauptet. „Denn dem Vater kommt,“ läßt der Verfasser Petrus Hom. XVI, 16. fortfahren, „das Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn zu. Das Gezeugte aber kann dem Ungezeugten, oder dem aus sich Gezeugten nicht gleichgestellt werden. Was nicht in allem dasselbe ist, darf auch nicht mit demselben Namen bezeichnet werden. Das Gezeugte kann mit dem Ungezeugten nicht den gleichen Namen haben, selbst nicht einmal, wenn der Gezeugte gleichen Wesens (*της αὐτης οὐσίας*) mit dem Zeugenden ist. Denn das Hervorgegangeneyn aus Gott, und die Verbindung mit Gott, begründet so wenig einen Anspruch auf die Benennung Gott, daß die menschlichen Seelen, obgleich sie aus Gott hervorgegangen sind, und so gewissermaßen dasselbe Wesen haben, auch beständig mit dem Hauche Gottes bekleidet sind, dennoch nicht Götter heißen. Wollte man sie aber Götter nennen, so wäre dieß nur uneigentlich, und nur in demselben weiten Sinn, wie alle menschlichen Seelen, könnte auch Christus Gott heißen, was aber dann

nichts Großes mehr wäre, da er nur hätte, was alle haben. Gott nennen wir daher nur, was im höchsten Wesen ihm ganz eigenthümlich, und keinem mittheilbar ist, wie z. B., wer nach allen Seiten hin unendlich ist, deswegen unermesslich genannt wird, und nothwendig muß er so heißen, weil kein anderer, wie er unendlich seyn kann, und wenn es jemand für möglich hält, so irrt er, weil zwei unendliche Wesen nicht zugleich existiren können, denn das eine würde von dem andern begrenzt werden. So ist das Ungezeugte seiner Natur nach Eins, und wenn es eine Gestalt hat, ist es auch so Eins ohne alle Vergleichung, deswegen wird es der Höchste genannt, weil es höher als alles, und alles ihm untergeordnet ist. Sagt man aber, der Name Gott sey doch nicht das unaussprechliche Wesen Gottes selbst, warum man sich also über den Namen streite, so gehört allerdings der Name nur der conventionellen Sprache der Menschen an, aber man muß doch auch so dem, welchem man diesen Namen gibt, auch das, was man nicht ausspricht, beilegen. Der ausgesprochene Name geht dem nicht ausgesprochenen voran, und der Mißbrauch, in Ansehung des Namens, fällt auch auf das nicht ausgesprochene zurück.“ Darf demnach, wie hier behauptet wird, der Name Gott schlechthin keinem andern Wesen, ausser dem Einen Welterschöpfer, gegeben werden, so ist klar, wie wenig Marcion insbesondere, welcher so unbedenklich von zwei Göttern zu reden pflegte, dem Vorwurfe des Polytheismus entgehen konnte. Ist alles, was über die strenge Lehre von der Monarchie Gottes hinausgeht, Abgötterei, so ist auch der Dualismus in Eine Klasse mit dem Polytheismus zu setzen, und vom gewöhnlichen Polytheismus nur als eine feinere, sublimere und geistigere Form des Polytheismus zu unterscheiden. Daß aber der Gnosticismus gemeint ist, wenn der Verfasser der Elementinen von einer die Monarchie Gottes



aufhebenden Irrlehre spricht, die noch schlimmer sey, als die *κατωπολυθεομανία*, und von einem Polytheismus, der zwar nicht viele Götter lehre, aber von einem höhern rede (*σπουδαίξει πολλῶν θεῶν, ἢ καὶ ἑνὸς, ὡς κρείττονος, σπεῖραι τὴν ὑπόληψιν*. Hom. III, 8.), fällt von selbst in die Augen. Stellt man sich mit dem Verfasser der Elementinen auf den Standpunct der Idee des Weltchöpfers, so steht der gewöhnliche Polytheismus, als *κατωπολυθεομανία*, ebenso sehr unter dieser Idee, als der Eine höchste absolute Gott, welchem (als jenem *εἰς κρείττων*) die Gnostiker ihren Demiurg unterordneten, über sie hinausgeht, und es erscheint alles auf gleiche Weise polytheistisch, was sich dem wahren Weltchöpfer hier oder dort zur Seite stellen will. Sofern aber die Gnostiker dem Demiurg Prädicate gaben, mit welchen sich der wahre Begriff Gottes nicht vereinigen ließ, und überhaupt den Einen wahren Gott in zwei Wesen trennten, von welchen keines den wahren Begriff rein und vollständig in sich darstellte, konnte der Verfasser der Elementinen das zum wahren Monotheismus hinzukommende polytheistische Element auch wieder in dem gnostischen Demiurg erblicken. Aus diesem Gesichtspunct ist die Hom. XVI. enthaltene Erörterung zu betrachten. Die hier aufgestellte Behauptung, daß der aus Gott Gezeugte nicht selbst Gott sey, und nicht Gott genannt werden dürfe, findet zwar auf das marcionitische System wenigstens, daß keine aus Gott emanirte Aeonen kennt, und seinen Demiurg nicht in ein solches Verhältniß zum höchsten Gott gesetzt zu haben scheint, keine unmittelbare Anwendung, aber nur um so mehr enthält die mittelbare Anwendung, die von jener Behauptung zu machen ist, eine gegen das marcionitische System gerichtete Argumentation. Ist der Name Gott selbst einem solchen Wesen nicht zu geben, das aus Gott hervorgegangen, und gleichen Wesens mit ihm ist, so darf er noch weit weni-

ger einem Wesen gegeben werden, das wie der marcionitische Demiurg dem höchsten Gott so fern steht, und seinem ganzen Wesen nach mit ihm, wie Marcion ohne Zweifel annahm, nichts gemein hat. So erst ist der Polytheismus in der Wurzel zerstört, und ihm jeder Anspruch auf religiöse Wahrheit genommen, wenn ihm das Recht abgesprochen wird, den Namen Gott in einem andern Sinne als dem engsten zu nehmen, in welchem er nur das absolute Wesen Gottes bezeichnet (*τὸ λεγόμενον ὄνομα* ist Eins mit dem *μὴ λεγόμενον*, oder dem *ἄρρητον*. Hom. XVI, 28.).

Dem wahrhaft Göttlichen steht nach der Lehre der Elementinen das Dämonische, der wahren Prophetie die falsche entgegen. Soll daher der Gnosticismus nur als ein verfeinerter und vergeistigter Polytheismus betrachtet werden, so muß er auch in dieser Beziehung ein heidnisches Gepräge an sich tragen, und sich als eine bloß dämonische Prophetie characterisiren. Auch unter diesen Gesichtspunct hat der Verfasser der Elementinen den Gnosticismus gestellt, wenn wir in demjenigen, was Hom. XVII, 13. f. über Visionen und dämonische Erscheinungen gesagt wird, eine Beziehung auf den gnostischen Dokerismus annehmen dürfen. Dem Magler Simon wird hier die Ansicht beigelegt, die Mittheilung durch Worte gebe nur eine unvollkommene Ueberzeugung, weil man nicht wisse, ob nicht der Mensch, welchen man vor sich sieht, lüge. Die Vision aber gewähre, so wie sie gesehen werde, dem Sehenden die Ueberzeugung, daß sie etwas Göttliches sey. Dagegen behauptet Petrus, wer einer Vision oder einem Gesicht und Traum glaube, habe keine Sicherheit, und wisse nicht, wem er glaube. Denn es könne ja wohl ein böser Dämon, oder ein täuschender Geist vorspiegeln, was nicht ist, und wenn er frage, wer der Erschienene sey, könne er ihm sagen, was er wolle. Er bleibe, so lange es ihm beliebe,

und erblicke, wie ein plözlich leuchtender Strahl, ohne dem Fragenden die gewünschte Auskunft zu geben. Beim Traume könne man nicht einmal fragen, was man wissen möchte, da der Schlafende seinen Geist nicht in seiner Gewalt habe. Deswegen fragen wir aus Wißbegierde vieles im Traume andere, und erfahren, ohne zu fragen, was von keinem Interesse für uns sey, und wenn wir erwachen, seyen wir unzufrieden, daß wir das, woran uns gelegen war, nicht gehört und gefragt haben. Auch die Voraussezung sey unhaltbar, daß nur der Gerechte, nicht aber der Gottlose ein wahres Gesicht sehen könne. Das Gegentheil erhelle aus der Schrift, nach welcher auch Gottlose Gesichte und wahre Träume haben, wie z. B. der gottlose Pharao im Traume die Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der kommenden Jahre sich verkündigt sah. Gleiche Beispiele erzähle die Schrift von dem gottlosen Abimelech (I. Mos. 20.) und von dem Idolananbeter Nebucadnezar (Dan. 5, 3.). Daraus also, daß einer Visionen, Träume und Gesichte sehe, könne nicht geschlossen werden, daß er wirklich ein Frommer sey. Von aussen durch Visionen und Träume Mittheilungen zu erhalten, sey überhaupt nicht der Character der Offenbarung, sondern ein Beweis des göttlichen Zorns, wie ja auch im Gesez geschrieben stehe (IV. Mos. 12, 6.), oder man müsse, wenn man eine Vision sehe, bedenken, daß sie von einem bösen Dämon herrühre (Hom. XVII, 13—19.). Die hier aufgestellte Theorie, welche alles auf den persönlichen Umgang und die successive Bildung durch Lehre und Beispiel zurückführt, und von einer in Einem Momente erfolgenden göttlichen Einwirkung und Erwekung nichts wissen will, enthält, wie ich an einem andern Orte gezeigt habe, eine offenbare Polemik gegen den Apostel Paulus, gegen die *ὄρασιαι* und *ἀποκαλύψεις*, auf welche er sich zur Beglaubigung seines Apostelamtes berief. Man kann in ihr ferner, wie ich zugleich annehmen möchte, und nach

dem umfassenden Standpunkt, von welchem aus der Verfasser der Elementinen verschiedene Erscheinungen seiner Zeit nach ihrer Beziehung zum Heidenthum beurtheilt, mit Recht annehmen zu dürfen glaube, eine Polemik gegen den besonders in seiner ekstatischen Prophetie eine Verwandtschaft mit dem Heidenthum verrathenden Montanismus finden. Aber durch das eine wie durch das andere scheint mir eine polemische Beziehung auf den gnostischen, namentlich marcionitischen, Doketismus nicht ausgeschlossen, vielmehr nur um so wahrscheinlicher gemacht zu werden. Denn unstreitig hat auch der Doketismus eine Seite, von welcher aus er als eine heidnische Erscheinung betrachtet werden kann. Ist die Person Christi ein bloßes Phantasma, so wird seine ganze Erscheinung zu einer täuschenden Vorspiegung, wie man sich die Wirkungen der Dämonen zu denken pflegte. Es ist schwer zu begreifen, wie bei der doketischen Ansicht der Begriff einer persönlichen Thätigkeit und Mittheilung noch festgehalten werden kann. Man kann sich, wie es scheint, nur eine Reihe visionärer Erscheinungen denken, von welchen man nicht weiß, ob sie Wahrheit oder bloßer Schein sind. Schon dieß berechtigt zu der Voraussetzung, der Verfasser der Elementinen habe in dem Doketismus Marcions nur etwas Dämonisches gesehen. Die genannte Stelle scheint jedoch darauf noch näher hinzudeuten. „Wenn der mit einer fleischlichen Natur verbundene Mensch das Wesen Gottes sehen soll,“ wird (c. 16.) gesagt, „so muß entweder das Fleisch durch Gottes unaussprechliche Macht in die Natur des Lichts sich wandeln, damit es das Licht sehen kann, oder das Wesen des Lichts in das Fleisch übergehen, um vom Fleisch gesehen werden zu können. Denn ohne Verwandlung den Vater zu sehen, kommt nur dem Sohne zu. Auch wenn ein Engel geschickt wird, um einem Menschen zu erscheinen, wandelt er sich in Fleisch, um vom Fleisch gesehen werden

zu können. Denn wer kann die fleischlose Natur nicht bloß des Sohns, auch nur eines Engels sehen? Wenn aber einer eine Vision sieht, soll er dabei bedenken, daß sie von einem bösen Dämon herrühre.“ Die Beziehung auf den marcionitischen Doketismus läßt sich hier nicht verkennen. Besteht das Wesentliche desselben in der Behauptung, daß Christus mit keiner fleischlichen Natur verbunden war, kann aber nach der Ansicht des Verfassers der Elementinen ein höheres Wesen nicht fleischlos gesehen werden, so folgt hieraus von selbst, daß die von Marcion gleichwohl behauptete sichtbare Erscheinung Christi nichts Reelles, sondern nur eine dämonische Vorspiegelung gewesen seyn kann. Ist diese dämonisch-doketische Vorspiegelung demnach auch die Quelle, aus welcher das marcionitische Christenthum geflossen ist, so erscheint es auch von dieser Seite, wie in Hinsicht seines Polytheismus, nur als eine neue Form des dämonischen Heidenthums, und in der Behauptung, die dem Magier Simon, als dem Repräsentanten des gnostischen Doketismus in den Mund gelegt wird, es könne einer durch eine Vision mehr vernehmen, als durch eine reelle Einwirkung (*ἢ παρὰ τῆς ἐνεργίας*), deswegen glaube er, der Magier, über Jesus besser unterrichtet zu seyn, als Petrus (Hom. XVII, 13.), in dieser Behauptung stellt sich uns nur der Widerstreit der falschen und wahren Prophetie dar.

Es ist hier der schicklichste Ort über den Begriff der Prophetie nach der Lehre der Elementinen noch hinzuzufügen, was in der bisherigen Entwicklung dieses Systems seine Stelle noch nicht gefunden hat. Es ist der höchste Grundsatz der Elementinen, daß alle Erkenntniß der Wahrheit nur aus der Prophetie kommt. Diese Ansicht hängt, wie von selbst erhellt, mit dem rein-jüdischen Standpunct zusammen, auf welchen sich der Verfasser derselben stellte. Von diesem Standpunct aus ist alle Wahrheit göttliche Ds-

fenbarung, die Organe der göttlichen Offenbarung aber sind die Propheten, und die Propheten selbst haben, nach der Lehre der Elementinen, ihre Einheit in dem ersten Propheten, d. h. dem von Gott geschaffenen ersten Menschen, welcher als der Urmensch auch der Urprophet ist. Denn wer sollte den heiligen Geist Christi haben, wenn ihn der von Gott geschaffene Mensch nicht hatte (Hom. III, 20.)? Das Princip der Wahrheit ist daher nur die Prophetie. Die Hauptstelle hierüber ist (Hom. II, 5. f.): „Wenn man nicht die unfehlbare Prophetie in ihrer Größe erkennt, so kann man nicht zum höchsten Gut gelangen. Nenne man das höchste Gut ewiges Leben, dauernde Gesundheit, vollkommenen Verstand, oder Licht, Freude, Unvergänglichkeit, oder was sonst in der Natur des Seyenden das Schönste ist, oder seyn kann, man kann es nicht anders erlangen, als wenn man vorher das Seyende kennt, wie es ist, diese Erkenntniß aber kann man nicht anders erlangen, als wenn man zuvor den Propheten der Wahrheit erkannt hat. Der Prophet der Wahrheit ist der, der alles schlechtthin weiß, das Geschehene, wie es geschehen ist, das, was geschieht, wie es geschieht, das Kommende, wie es kommen wird; er ist ohne Sünde, voll Mitleiden, und ihm allein kommt es zu, den Weg der Wahrheit zu zeigen. Man lese und wird finden, wie es sich mit denen verhält, die durch sich selbst die Wahrheit zu finden glaubten. Denn das ist das Eigenthümliche des Propheten, daß er die Wahrheit bekennt macht, wie es das Eigenthümliche der Sonne ist, daß sie den Tag bringt. So viele daher je ein Verlangen hatten, die Wahrheit zu erkennen, aber nicht so glücklich waren, sie durch ihn kennen zu lernen, sind, ohne sie zu finden, im Suchen begriffen, gestorben. Denn wie sollte der die Wahrheit finden können, der sie zwar sucht, aber nur durch seine Unwissenheit erlangen will? Selbst wenn er sie fände, würde er, weil er sie nicht kennt, wie wenn sie es

alles Bedenken folgen, und mit Zuversicht darnach leben in der Ueberzeugung, daß, wer dieß gesagt hat, keine Natur zum Lügen hat. Und wenn auch bei dem übrigen, was er gesagt hat, etwas nicht richtig gesagt zu seyn scheint, so muß man wissen, daß es nicht von ihm unrichtig gesagt ist, sondern vielmehr nur wir das richtig Gesagte nicht verstanden haben. Denn die Unwissenheit kann kein richtiges Urtheil über das Wissen fällen. Ist doch selbst das Wissen nicht verbindend, das Vorauswissen wahr zu beurtheilen, vielmehr gewährt das Vorauswissen dem Unwissenden das Wissen“ (Hom. II, 5—11.)<sup>92)</sup>. Zu vergleichen ist hiemit Hom. III, 11., wo dieselbe Theorie weiter ausgeführt und auf Jesus angewandt wird. „Der wahre Prophet weiß alles, kennt die Gedanken aller, ist ohne Sünde und von dem Bewußtseyn des göttlichen Gerichts ganz durchdrungen. Deswegen müssen wir uns sein Vorauswissen von allem Aeußern völlig unabhängig denken. Auch die Aerzte sagen manches voraus, indem sie sich dabei an dem Puls des Kranken, als etwas Gegebenes halten, andere halten sich an Bdgel, Dpfer, oder etwas anderes dergleichen, bald dieses, bald jenes, auch sie weissagen, sind aber keine Propheten. Behauptet jemand, solche Vorausverkündigungen seyen dem wahrhaft angeborenen Vorauswissen gleich, so irrt er sehr. Denn alle solche Vorausverkündigungen machen, im Falle sie wahr sind, nur das Gegenwärtige bekannt, wiewohl auch sie zum Beweise dafür dienen, daß

---

92) Vergl. Hom. I. 19.: *Τούτου εἵνεκεν προφήτου ἀληθοῦς ὄλον τὸ τῆς εὐσεβείας ἐθειθῆ πρᾶγμα, ἵνα ἡμῖν ἐρῆ τὰ ὄντα ὡς ἐστίν, καὶ ὡς δεῖ περὶ πάντων πιστεύειν.* “Ὡστε πρῶτον χρῆ τὸν προφήτην πάση τῇ προφητικῇ ἐξετάσει δοκιμάσαντα καὶ ἐπιγόντα ἀληθῆ, τοῦ λοιποῦ τὰ πάντα αὐτῷ πιστεύειν, καὶ μηκέτι τὸ καθ’ ἓν ἕκαστον τῶν ὑπ’ αὐτοῦ λεγομένων ἀνακρίνειν.

es ein Vorauswissen gibt, das Vorauswissen des Einen und wahren Propheten aber bezieht sich nicht bloß auf das Gegenwärtige, sondern seine unendliche Prophetie erstreckt sich auf die künftige Welt, und hat nichts Aeußeres nöthig: seine Weissagungen sind nicht dunkel und zweideutig, so daß ihr Sinn erst von einem andern Propheten erklärt werden müßte, sondern klar und bestimmt. So wußte unser Lehrer und Prophet vermöge des ihm inwohnenden, sich stets gleichbleibenden Geistes allezeit alles. Deswegen hat er sich mit aller Zuversicht über das Künftige ausgesprochen, und Begebenheiten, Orte und Zeiten bestimmt. Als unfehlbarer Prophet überfiehet er mit dem unbeschränkten Auge des Geistes alles, und weiß auch das Verborgene. Wollten auch wir mit den meisten annehmen, daß auch der wahre Prophet, nicht allezeit, sondern zu Zeiten, wenn er den Geist hat, deswegen auch voraus weiß, wenn er ihn aber nicht hat, unwissend ist, so würden wir uns durch diese Voraussetzung selbst täuschen, und andere in Gefahr bringen. Denn dieß findet nur bei denen statt, die durch einen Geist der Unordnung in einen enthusiastischen Wahnsinn versetzt, bei den Altären trunken, und vom Opferdampf erfüllt sind. Denn wenn man einem, der sich für einen Propheten ausgibt, soviel zugesteht, daß man glaubt, nur dann, wenn er als Lügner erfunden werde, habe er den heiligen Geist des Vorauswissens nicht gehabt, so ist ein falscher Prophet nicht leicht zu überführen. Wenn er in dem vielen, das er sagt, auch etwas wenig richtig trifft, so glaubt man dann von ihm, daß er den Geist habe, wenn er auch das Erste als Letztes sagt, das Letzte als Erstes, das Geschehene als Künftiges, das Künftige als Geschehenes, und zudem Unzusammenhängendes, Zusammengerafftes und Umgestaltetes, Verstümmeltes, Unfrömlisches, Unverständiges, Zweideutiges, Unwahrscheinliches, Unklares, von völli- gem Mangel des Bewußtseyns Zeugendes, vorbringt. Unser



ein, was Offenbarung sey, ohne äusseren Unterricht, ohne Visionen und Träume etwas inne werden (*τὸ ἀδιδάκτως ἀνευ ὀπτασίας καὶ ὄνειρων μαθεῖν, ἀποκάλυψις ἐστὶ*) und so ist es auch, denn in der Wahrheit, welche Gott in uns gepflanzt hat, ist der Samen aller Wahrheit enthalten (*ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ Θεοῦ τεθεῖση σπερματικῶς πᾶσα ἐνεστὶν ἡ ἀλήθεια*). Diese wird nur durch Gottes Hand entweder verhüllt, oder enthüllt, indem Gott so wirkt, wie er die Würdigkeit jedes Einzelnen kennt“ (Vergl. Hom. XVIII, 8.). Diese Ansicht darf man nicht etwa bloß für eine Inconsequenz halten, sondern sie hat ihren tiefen Grund in ihrem Zusammenhang mit der Christologie dieses Systems. Ist derselbe göttliche Geist, welcher in Adam war, auch in Christus erschienen, so ist, da der dem Adam mitgetheilte göttliche Geist auch auf die von ihm abstammenden Menschen übergeben mußte, das göttliche Princip in Christus nicht wesentlich verschieden von dem Göttlichen in allen andern Menschen, nichts schlechthin Uebernatürliches. Es ist derselbe göttliche Menscheng Geist (das *ἐμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα*, oder das *ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα*, Hom. III, 20., die *θειότης πνεύματος*, II, 27.), der in jenen sieben Säulen der Welt durch alle Perioden der Weltgeschichte hindurchgeht, aber auch als innerstes Princip allen Menschen inwohnt, und der Unterschied ist nur dieser, daß er, während er in jenen in seiner substanziellen Kraft und Reinheit hervortritt, als der reine urbildliche Mensch, in allen übrigen mehr oder minder getrübt ist. Doch ist er auch in ihnen nicht so sehr getrübt und verdunkelt, daß er nicht immer wieder, sey es durch die innere Kraft seines Principis, sey es durch äussere Anregung, das Dunkel, das ihn verhüllt, durchbricht, und das volle Licht seines Selbstbewußtseyns wiedergewinnt. Dieser Adam-Christus ist gleichsam das männliche Princip, das in den einzelnen Individuen nur das

durch getrübt und geschwächt worden ist, daß mit ihm auch ein weibliches verbunden ist, das das Uebergewicht erlangt hat, und wie jenes das geistige und vernünftige ist, so ist dieses das sinnliche, die schwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfenen Seite des menschlichen Wesens, weßwegen die Elementinen selbst alle Erscheinungen, in welchen sich die falsche Prophetie, oder das dämonische Heidenthum manifestirt, in letzter Beziehung immer wieder auf ein den Menschen selbst inwohnendes Princip, als ihre eigentliche Quelle, zurückführen. Was daher in Beziehung auf die Weltgeschichte im Großen Judenthum und Heidenthum sind, sind in Beziehung auf den einzelnen Menschen, und die Natur des Menschen an und für sich die beiden Principien, Vernunft und Sinnlichkeit, es ist hier wie dort dieselbe Dualität eines männlichen und weiblichen Principis. Wie auf diese Weise das Princip der Prophetie den Menschen in Hinsicht der Erkenntniß der Wahrheit keineswegs nur von einer äußern Auctorität abhängig macht, so stimmt damit auch die Bedeutung zusammen, die in diesem Systeme dem Princip der Freiheit gegeben wird. So streng es seine dualistische Weltansicht durchzuführen sucht, so stellt es doch zugleich den Menschen mit der vollen Kraft des freien Willens in die Mitte aller Gegensätze. Alles, was ihm zu Theil werden kann, Erkenntniß der Wahrheit, Unsterblichkeit (Hom. XVI, 10.), seliges Leben, soll nur seine eigene freie That seyn, und alles, was ihn zum Irrthum und zur Sünde verführen kann, seine Rechtfertigung darin finden, daß es ihm Veranlassung geben soll, mit eigener Prüfung und Selbstbestimmung das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden (Hom. XVI, 12.).

Die Stellung, die wir dem pseudoclementinischen System in der Reihe der gnostischen Systeme gegeben haben, und die Bedeutung, die wir ihm überhaupt in der Geschichte

des Gnosticismus belegen zu müssen glauben, wird durch die gegebene ausführliche Entwicklung desselben hinlänglich gerechtfertigt seyn. Sosehr dieses System das Judenthum gegen den marcionitischen Dualismus in Schutz nimmt, so wenig stimmt es mit den übrigen gnostischen Systemen, in ihrer Vorliebe für das Heidenthum zusammen. Wie nun durch diesen Standpunct im Judenthum auch der gnostische Standpunct dieses Systems bestimmt wird, mögen hier noch einige allgemeinere vergleichende Bemerkungen kurz andeuten.

Wie das Judenthum zwischen dem Heidenthum und Christenthum in der Mitte steht, so hat die pseudoclementinische Gnosis einen vermittelnden Character. Indem sie den schroffen Gegensatz, in welchen der marcionitische Dualismus die christliche Welt zur vorchristlichen setzt, das strenge Verwerfungsurtheil, das über Heidenthum und Judenthum auf gleiche Weise ausgesprochen wird, wenigstens auf das Judenthum nicht ausgedehnt wissen will, stellt sie sich ebendadurch wieder mehr auf die Seite jener Systeme, die das Judenthum als die nächste Vermittlung des Christenthums betrachten. Marcions reinchristlicher Standpunct ist, wie wir gesehen haben, zugleich der Standpunct der Subjectivität des Bewußtseyns, während dagegen die noch ganz in der heidnischen Weltansicht stehenden gnostischen Systeme ebendeswegen auch auf einem rein objectiven Standpuncte stehen, und ihrem Hauptinhalt nach kosmogonische Systeme sind, wie ja in dem religiösen Wissen des Heidenthums die Hauptsache immer die Kosmogonie war, die Lehre von der Entstehung der Welt, von dem Verhältniß der verschiedenen Grundkräfte und Elemente, die das Weltganze bilden, oder von dem Verhältniß des Geistes und der Materie. Der Gegensatz, um dessen Ausgleichung es sich in allen Formen der Gnosis handelt, wird in den dem Heidenthum zugekehrten Systemen ganz

in die objective Welt gesetzt; es ist der Gegensatz zwischen Gott und der Welt, oder dem Geist und der Materie, oder der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, so fern der absolute Geist in seinem Verhältniß zur Materie in einer großen Enzweigung mit sich selbst begriffen ist. Dieser ursprünglich rein objective Gegensatz erhält seine subjective Bedeutung erst dadurch, daß der mit der Materie verschlungene Geist im Laufe der Weltentwicklung allmählig zum Bewußtseyn seiner selbst kommt. In Marcions Systeme dagegen hat derselbe Gegensatz seinen ursprünglichen Sitz und Ausgangspunkt in der Subjectivität des Bewußtseyns, es ist der im christlichen Bewußtseyn gegründete, mit demselben unmittelbar gegebene Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums, oder der in dem Verhältniß der beiden Begriffe der Gerechtigkeit und der Güte bestehende Gegensatz. Wie verhält sich nun zu dieser Objectivität und Subjectivität der beiden andern Formen der Gnosis die pseudoclementinische? Sie behauptet auch in dieser Beziehung ihren vermittelnden Character. Der Gegensatz, von welchem sie ausgeht, ist weder der rein objective zwischen Geist und Materie, noch der subjective in dem Sinne, in welchem Marcion von seinem christlichen Bewußtseyn aus zwischen Gesetz und Evangelium unterschied, sondern es ist der in Welt- und Menschengeschichte hervortretende Gegensatz der wahren und falschen Religion, des Judenthums und Heidenthums. Deswegen kennt dieses System den Gegensatz zwischen Geist und Materie gar nicht, indem es die Materie in die Substanz Gottes selbst versetzt, und aus dieser mehr durch Freiheit als Nothwendigkeit hervorgehen läßt, auch die übrigen Gegensätze, wie der Gegensatz zwischen der gegenwärtigen und künftigen Welt, und der zwischen den beiden Herrschern dieser Welten, von welchen der eine gut, der andere böse ist, erhalten ihre Bedeutung erst durch die Beziehung, in welcher sie zum Menschen stehen. Alle Ge-

gensätze, in deren Sphäre sich dieses System bewegt, nehmen ihren Ursprung erst mit dem Daseyn des Menschen und mit der Entwicklung seiner Geschichte. Was daher in den ältern gnostischen Systemen, die hier allein verglichen werden können, da das marcionitische seinen Demiurg im Grunde nur zu einer Personification der Idee der Gerechtigkeit macht, der Abfall der Sophia-Achamoth von der Aeonenwelt ist <sup>93)</sup>, ist in dem pseudoclementinischen System das Auseinandergehen des ursprünglich Einen Menschen in die Dualität eines männlichen und weiblichen Principis. Hiemit ist nun erst der Gegensatz der Principien gegeben, deren Verhältniß den ganzen Weltlauf bedingt, und wie in jenen Systemen der einmal geschene Abfall der äußerste Punct ist, von welchem aus die ganze Entwicklung beginnt, um den entstandenen Gegensatz wieder auszugleichen, so wird auch hier ein plötzlicher unerklärbarer Abfall durch die nicht weiter motivirte Voraussetzung gesetzt, vom Menschen an sey die Ordnung der Enzygien umgekehrt worden, so daß, wie zuerst das Bessere vorangien, und das Geringere nachfolgte, so nun das Schlechtere das erste wurde, und das Bessere das zweite. Denn was ist hiemit anders gesagt, als daß das Schlechtere dem Bessern anfangs nur verborgen und untergeordnet zur Seite gieng, vom Menschen an aber das überwiegende und weit vorherrschende wurde? Bei der hohen Bedeutung, die in diesem in der Sphäre der Geschichte sich bewegenden System der Idee der Freiheit gegeben wird, kann das Princip, aus welchem alle Gegensätze hervorgehen, nur die Freiheit des Willens seyn. Denn alle Gegensätze haben ihre Bedeutung nur in der Menschenwelt, der Mensch aber ist, was er als sittliches Wesen ist.

---

93) Was in jenen Systemen die Sophia und der Demiurg außer Gott sind, ist hier die Sophia als *χρησθησομένη* τὸ πᾶν (Hom. XVI, 12.) in Gott.

nur durch seine eigene freie Selbstbestimmung. In die Freiheit des Menschen wird daher (Hom. II, 15.) ausdrücklich der Grund gesetzt, warum vom Menschen an die Ordnung der Syzygien sich umkehrte. Diese Freiheit ist aber eigentlich keine andere, als dieselbe, mit welcher auch der Abfall der Sophia, Achamoth erfolgte. Um so weniger kann es uns befremden, daß auch dieses System, so sehr es um die Idee der Freiheit sich bewegt, doch den gemeinsamen Character der gnostischen Systeme darin theilt, daß es den Menschen durchaus als ein durch den allgemeinen kosmischen Zusammenhang bedingtes Wesen betrachtet. Der Gegensatz des männlichen und weiblichen Princip, und die für die Menschenwelt vorausbestimmte Ordnung der Syzygien, vermöge welcher das schlechtere Glied dem bessern vorangeht, ist nichts anders als ein Naturgesetz, das zwar die Freiheit des Einzelnen nicht aufhebt, aber den Entwicklungsgang des Ganzen in Hinsicht der Folge seiner Perioden von einer höhern Nothwendigkeit abhängig macht. Daher auch Hinweisungen auf die Natur, wie Hom. II, 15. Wird doch dieser Gegensatz, die Dualität eines männlichen und weiblichen Princip, selbst auf das Wesen Gottes übergetragen. Die mit Gott als Seele stets verbundene Sophia, das welt-schöpferische Princip, durch welches er aus sich hervorgeht, und die Monas zur Dyas wird, und durch welches auch aus dem ursprünglich Einen Menschen ein weibliches Princip hervortrat, ist dasselbe, was in den ältern gnostischen Systemen die Syzygie des Urvaters und der Ennoia ist, nur mit dem Unterschied, daß dieses Geschlechtsverhältniß bei dem pseudoclementinischen System weit reiner und abstracter gedacht ist, und in keiner Aeonenreihe in seiner weitern Entfaltung sich darstellt. Wie es hierin dem alles Geschlechtliche verwerfenden System Marcions sich nähert, so ist es dagegen jenen Systemen auch darin ganz verwandt, daß es das Gesetz der Syzygien durch den ganzen Weltlauf

hindurch verfolgt, und aus diesem Gesichtspunct das Verhältniß der gegenwärtigen Welt zur künftigen, und jedes einzelnen Menschen zu Christus betrachtet. Auf eine merkwürdige Weise spricht sich der Character des Systems, wie schon früher bemerkt worden ist, in seiner Ansicht von der Ehe aus. Während Marcion die Ehe in Eine Classe mit der *πορνεια* setzt, empfiehlt der Verfasser der Elementinen die Ehe mit demselben Ernste, mit welchem er die *πορνεια* als die größte Sünde verabscheut. So ist wenigstens die Ansicht von der *πορνεια* dieselbe, und die Ehe, als bloßes Gegenmittel gegen die *πορνεια*, ist im Grunde selbst nur ein nothwendiges Uebel. Wollen wir aber hierin eine zu starke Hinneigung zum gewöhnlichen Dualismus der Gnostiker sehen, so macht das pseudoclementinische System sogleich seinen ethischen Character gegen uns geltend, indem es seine Ansicht von der Ehe nicht auf den Gegensatz zwischen Geist und Materie, sondern nur darauf gründet, daß es in der Ehe den unmittelbarsten Reflex des sittlich-religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott, und in der *πορνεια* nach dem bekannten alttestamentlichen Bilde die schlimmste Verletzung desselben sieht.

Man kann mit Recht behaupten, erst in dem pseudoclementinischen System sey die allgemeine Aufgabe der Gnosis zum vollkommen klaren Bewußtseyn gekommen. In allen gnostischen Systemen handelt es sich, wie wir früher gesehen haben, um das Verhältniß der drei Religionsformen, des Heidenthums, Judenthums und Christenthums, oder um die Vermittlung des wahrhaft christlichen Bewußtseyns durch die dem Christenthum vorangehenden Formen. In den Systemen der ersten Form aber ist das Religionsgeschichtliche mit der Kosmogonie, und den mit derselben zusammenhängenden Ideen über das Verhältniß des Geistes und der Materie, noch so eng verflochten, daß es noch nicht in seiner Reinheit hervortreten kann. Das Christen-

thum erscheint nur als ein Element des nach der Analogie der alten Kosmogonien gedachten allgemeinen Processes der Weltentwicklung. Das marcionitische System stellt die Kosmogonie und alles, was damit zusammenhängt, ganz in den Hintergrund, bewegt sich aber zu einseitig nur um das Verhältniß des Judenthums und Christenthums. Erst das pseudoclementinische System ist es, in welchem die Religionsgeschichte in ihrem ganzen Umfange so zum Gegenstand der gnostischen Speculation gemacht wird, daß alle Momente der Religionsgeschichte zur Vermittelung des christlichen Bewußtseyns dienen. Dieß ist es, was dieses System selbst als seine höchste Aufgabe betrachtet, und die *γνώσις τῶν ὄντων* nennt (Hom. I, 17.), die alle Erkenntniß der Wahrheit in sich begreift, und nur von dem Propheten der Wahrheit mitgetheilt werden kann (*τῆς γνώσεως οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἐστιν, εἰ μὴ πρότερόν τις τὸν τῆς ἀληθείας προφήτην ἐπιγνώ. Hom. II, 5*). Die Gnosis ist das Höchste auch in diesem System, so groß auch das Gewicht ist, das auf das Handeln gelegt wird. Ist nun die Gnosis ihrem Begriffe nach nur ein solches Wissen, mit welchem das Bewußtseyn seiner Vermittlung verbunden ist, so ist dieser Begriff der Gnosis in keinem andern System deutlicher ausgesprochen. Die ganze Lehre von den Syzygien, die für dieses System so große Wichtigkeit hat, bezweckt nichts anders, als diejenigen Momente zum Bewußtseyn zu bringen, durch welche das Wissen vermittelt werden muß, um durch die Negation des Nichtwissens zum absoluten Wissen zu werden.<sup>94)</sup> Ein Wissen gibt es

94) Dieß ist der klare Inhalt der beiden dieß unmittelbar ansprechenden Hauptstellen Hom. II, 15. u. 33.: *Ὁ Θεὸς διδασκάλων τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν, εἰς ἃν αὐτὸς, διχῶς καὶ ἐναντιῶς διαιτεῖν πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων, ἐπαρχῆς αὐτὸς εἰς ἃν καὶ μόνος Θεὸς, ποιήσας οὐρανὸν καὶ*



nur, sofern dem Wissen das Nichtwissen vorangeht, oder das Nichtwissen negirt ist, und durch diese Negation des Nichtwissens die Vermittlung des Wissens zum Bewußtseyn kommt, das Wissen selbst erst wird. Nur in diesem Sinn kann das Gesetz der Syzygien der Kanon der Wahrheit seyn, welcher uns nicht irren läßt. Sofern aber dieser, die Nothwendigkeit der Vermittlung des Wissens durch die Negation des Nichtwissens aussprechende, Kanon auf eine allgemeine von Gott bestimmte Naturordnung zurückgeführt wird, kann dabei nur die Voraussetzung zu Grunde liegen, daß Wissen und Seyn identisch sind, darum auch das Seyn, wie das Wissen, nur durch die Momente, durch welche es vermittelt wird, zum Absoluten erhoben werden kann. So zeigt demnach auch dieses System, wie es überhaupt zum Wesen der Gnosis gehrt, von der Identität des Seyns und Wissens, oder von der Voraussetzung, daß das Seyn nur für das Wissen, oder nur gedachtes und gewusstes Seyn seyn könne, auszugehen. Nur von diesem Standpunct aus, mag er auch in den einzelnen Systemen selbst bald mehr bald weniger zum Bewußtseyn gekommen seyn, sind wir da

---

καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον· μόνον δὲ ἐν τούτοις ἀποτελούσιον τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἐπιτηδειότητα ἔχοντα, δίκαιον ἢ ἀδίκον γενέσθαι· ᾧ καὶ τὰς τῶν συζυγιῶν ἐτήλλαξεν εἰκόνας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθίμενος αὐτῷ, μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα, εἶον κόσμον, αἰῶνα· ἀλλ' ὁ μὲν παρὼν κόσμος πρόσκαιρος, ὁ δὲ εἰσόμενος αἰδιος· πρώτη ἄγνοια, δευτέρα γνῶσις. — Συνορᾶν ὑμᾶς δεῖ τοῦ τῆς συζυγίας κανόνος τὴν ἀλήθειαν, οὐ μὴ ἀφιστάμενός τις οὐκ ἔχει πλανηθῆναι· ἐπεὶ γὰρ, ὡς ἔφαμεν, δυϊκῶς καὶ ἐναντιῶς πάντα ἔχοντα ἀρῶμεν· καὶ ὡς πρώτη νύξ, εἶτα ἡμέρα, καὶ πρώτη ἄγνοια, εἶτα γνῶσις, πρῶτον νόσος, εἶτα ἰασις· οὕτως πρῶτα τὰ τῆς πλάνης τῷ βίῳ ἔρχεται, εἰθ' οὕτως τὸ ἀληθὲς ἐπίρχεται, ὡς τῇ νόσῳ ὁ ἰατρός.

her auch ihren innern Organismus richtig aufzufassen im Stande.

Das pseudoclementinische System ist die letzte bedeutende Erscheinung auf dem Gebiete der Gnosis, die in ihm die Reihe ihrer Entwicklungsformen nach der innern Einheit ihres Begriffs vollendet hat. Das gleich anfangs in der Entstehung des Gnosis nachgewiesene jüdische Element hat sich in diesem System noch auf eine höchst merkwürdige Weise geltend gemacht. Aber auch auf dem Uebergang von jenem Anfangspunct zu diesem Endpunct läßt sich dasselbe jüdische Element in einigen bemerkenswerthen Erscheinungen verfolgen. Der Inhalt des pseudoclementinischen Systems stimmt, wie Neander gezeigt hat, mit demjenigen, was wir aus Epiphanius als Lehre der Ebioniten kennen, so auffallend zusammen, daß wir es nur als die weitere Entwicklung und Ausbildung der in der Secte der Ebioniten gegebenen Lehren und Vorstellungen betrachten können. Aber auch bei den Ebioniten selbst kann nur eine ältere Form des Judenthums auf diese Weise mit dem Christenthum verschmolzen worden seyn. Ein Zusammenhang der Ebioniten mit den Essenern kann daher nach den Data, welche der freilich sehr verworrene Bericht des Epiphanius über die verschiedenen jüdischen Secten enthält, keineswegs unwahrscheinlich seyn<sup>95)</sup>. In derselben Beziehung ist nun hier auch noch Cerinth zu erwähnen, in dessen Lehre sich uns in jedem

---

95) Ich suchte dies in dem Programm *De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda*. Lüb. 1831. näher nachzuweisen. Ohne Zweifel ist auch die bei den Gnostikern so gewöhnliche bildliche Bedeutung des Verhältnisses von Brant und Bräutigam auf denselben Ursprung zurückzuführen, auf die von Philo beschriebenen mystischen Männer- und Frauen-Ehre der Therapeuten. Vgl. meine Abhandl. über die urspr. Bedeutung des Passabfestes. Lüb. Zeitschr. für Theol. 1832. I. S. 76.

Falle, wie in dem pseudoclementinischen System, eine judaisirende Form der Gnosis zeigt. Sie weicht zwar von jenem in der Behauptung ab, daß die Welt nicht von dem höchsten Gott, sondern von einer ihm untergeordneten Macht, die ihn nicht kannte, geschaffen worden sey (Iren. I, 36.), oder, wie Epiphanius (Haer. XXVIII, 1.) sagt, von Engeln, von welchen er auch das Gesetz und die Propheten ableitete. Einer der Engel, die die Welt geschaffen haben, lehrte er nach Epiphanius, habe auch das Gesetz gegeben. Es nähert sich dieß der dem Magier Simon in den Clementinen (Hom. XVIII, 12.) zugeschriebenen Lehre, daß der höchste Gott zwei Engel ausgesandt habe, von welchen der eine der Welterschöpfer, der andere der Gesetzgeber geworden sey. Wahrscheinlich verband jedoch Cerinth damit nicht dieselben geringschätzenden Vorstellungen von der Welterschöpfung und Gesetzgebung, sondern er machte wohl nur auf eine analoge Weise, wie auch schon die Alexandriner das Gesetz durch Engel gegeben werden ließen, Engel zu Vermittlern der auf die Welt sich beziehenden göttlichen Thätigkeit. Wie hätte er sonst, wie Epiphanius selbst a. a. O. c. 2. bemerkt, das Gesetz für etwas Gutes, und die Beobachtung desselben für nothwendig erklären können? Dabei konnte er allerdings, wie Epiphanius gleichfalls sagt (c. 1.), nur theilweise am Judenthum festhalten (*προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους*), da sich die Gnosis immer dadurch characterisirt, daß sie zwischen ächtem und unächtem Judenthum unterscheidet. Woher aber auch Cerinth die Verfälschung des Judenthums abgeleitet haben mag, die Hauptsache bleibt immer, daß er die fortdauernde Verblindlichkeit des Gesetzes behauptete, demnach das Judenthum in ein ähnliches Verhältniß zum Christenthum setzte, wie der Verfasser der Clementinen. Damit stimmt auch der von den Gegnern der Aechtheit der Apokalypse, dem römischen Cajus und dem alexandrinischen Dionysius (Eus.

H. E. III, 28.), ihm schuldgegebene Ebionismus vollkommen zusammen. Mag auch in Ansehung desselben mit Recht angenommen werden, daß nur seine Gegner sinnlich und fleischlich deuteten, was Cerinth in bildlichem Sinne sagte, so konnte er doch in jedem Falle nur vom Judenthum aus Ebionist seyn. Er ist demnach, wie der Verfasser der Elementinen, als ein Repräsentant der judaisirenden Form der Gnosis zu betrachten, und seine Lehre ist aus denselben jüdischen Elementen der Gnosis geflossen, daß sie aber in manchen Punkten, wie insbesondere in der Christologie, in Ansehung welcher jedoch das Evangelium der Hebräer, dessen sich die Ebioniten allein bedienten, den Zusammenhang der cerinthischen und ebionitischen Lehre zeigen kann (vergl. Neander Kirchengesch. I. S. 675.), von der Lehre der Elementinen abwich, haben wir uns daraus zu erklären, daß die Lehre der Elementinen selbst erst durch den Gegensatz gegen den gnostischen Dualismus und Doketismus, von welchem sie sich so entfernt als möglich halten mußte, zu der Form sich ausbildete, in welcher sie in den clementinischen Homilien vor uns liegt.

Sicher war der Erfolg, mit welchem eine so gründliche und geistreiche Bestreitung des gnostischen, und namentlich des marcionitischen Dualismus in der römischen Kirche, in welcher die merkwürdige Schrift ohne Zweifel entstanden ist, demselben entgegenwirkte, nicht unbedeutend. Bemerkenswerth dürfte in dieser Hinsicht das Verhältniß seyn, in welchem die Lehre der Elementinen zu der Lehre des Apelles, des bedeutendsten unter den Schülern Marcions, steht, nur ist zu bedauern, daß die Andeutungen und Notizen, die uns über sie besonders von Tertullian und Epiphanius gegeben werden, gar zu dürftig und unzusammenhängend sind<sup>96</sup>). Nach Tertullian (De praesor. haer.

---

96) Tertullian und Eusebius lassen Apelles in einem eigenthüm-

c. 51.) lehrte er nur Einen Gott: *Apelles — introducit unum Deum infinitis superioribus partibus* (schon dieser Ausdruck erinnert an die clementinische Beschreibung des Wesens Gottes Hom. XVII, 9. *ὄνοια ἄπειρος, εἰς ὕψος ἀπέραντος* etc.) *hunc potestates multas, angelosque fecisse, propterea et aliam virtutem, quam dicit, dominum dicit, sed angelum ponit: hoc vult videri mundum institutum ad imitationem mundi superioris, cui mundo permiscuisse poenitentiam, quia non illam tam perfecte fecisset, quam ille superior mundas institutus fuisset.* Vergl. De carne Chr. c. 8.; *Angelam quendam inclytam*

lichen Verhältniß zu einer Jungfrau *Philumene* stehen. Er folgte, sagt Eusebius H. E. V, 13. den ἀποφθίγματα παρθένου δαιμονώσης, ὄνομα Φιλουμένης. Dasselbe behauptet Tertullian De praescr. haer. c. 30. mit der weitern Angabe, daß dieses Verhältniß kein sehr reines gewesen sey. *Lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis — post annos — in alteram feminam iniegit, illam virginem Philumenem, quam supra edidimus (o. 6.), postea vero immane prostibulum et ipsam, cujus energumate circumventus, quae ab ea didicit, phanerosis scripsit.* (Vgl. c. 51.) Diese *Philumene* ist ohne Zweifel eine bloße Fiction, eine Personification der höhern Welt, aus welcher dem Apelles seine religiösen Ideen herabgekommen zu seyn schienen. In der Phantasie und Bildersprache der Gnostiker gestaltete sich ihnen die höhere Welt, deren Geheimnisse sie verkündigten, zu einer, sie inspirirenden göttlichen Frau. Auf eine ganz analoge Weise rühmte sich der Gnostiker Marcus nach Iren. I. 14, 1. das Offenbarungsorgan der Sige zu seyn. Die Tetras selbst, sagte er, sey zu ihm in der Gestalt einer Frau herabgestiegen. Nahmen einmal die Kirchenlehrer solche Personificationen für wirkliche weibliche Personen, so waren sie alsbald auch geneigt, sie für dasselbe zu halten, was die berühmteste Helena des Erzlezers Simon gewesen seyn sollte.

*nominant (Apelleciani) qui mundum hunc instituerit, et instituto eo poenitentiam admiserit. — Teste igitur poenitentia institutoris sui delictum erit mundus, siquidem omnis poenitentia confessio est delicti, quia locum non habet nisi in delicto.* Die Welt ist also zwar nach höhern Ideen geschaffen, aber durch die Vermittlung eines Geistes, welcher sie nicht vollkommen zu realisiren vermochte, weswegen mit dem Begriffe der Welt das Bewußtseyn einer sich selbst aufhebenden Negativität (*poenitentia*) verbunden ist. Da Tertullian in der letztern Stelle entgegenend hinzusetzt: *An qui spiritum et voluntatem et virtutem Christi habuerit ad ea opera, dignum aliquid poenitentia fecerit, cum angelam etiam de figura erraticae ovis interpretentur?* so erhellt hieraus, daß Apelles seinen *angelus inclytus* in ein naheß Verhältniß zu Christus gesetzt haben muß, genauer aber läßt sich dieses Verhältniß so wenig bestimmen, als das Verhältniß Christi zu dem Einen Gott, da Tertullian zwar von *multae potestates et angeli*, und neben diesen von einer *alia potestas*, dem *dominus*, oder weltbildenden Engel, spricht, aber gerade in diesem Zusammenhang Christus nicht erwähnt. Von dem *angelus inclytus* unterscheidet Tertullian (*De an. c. 23.* und *De carne Chr. c. 8.*) einen *angelus igneus* als *praeses mali*, wenn er ihn aber in der erstern Stelle zugleich *Deus Israelis et noster* nennt, so scheint er ihn hiemit mit dem Welterschöpfer, also demselben *angelus inclytus*, von welchem er ihn unterscheidet, zu identificiren, oder ihm wenigstens zur Seite zu stellen. So unklar aber diese Verhältnisse sind, so scheint doch soviel mit Recht angenommen werden zu dürfen, daß Apelles den Begriff und Namen Gottes auf kein anderes Wesen neben Gott übergetragen wissen wollte, und daher nur von einem weltbildenden Engel sprach. Epiphanius a. a. D. c. 2. nennt zwar diesen Engel einen *ἄλλος Θεός*, neben

dem ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθός, aber gewiß mit Unrecht, wenn wir Tertullian vergleichen. Im Allgemeinen mag das her Apelles jene beiden Engel, den *angelus inclytus*, mit welchem Christus auf irgend eine Weise zusammenge-  
hört, und den *angelus igneus*, welcher als πνεῦμα ἀντι-  
κείμενον (nach Eusebius H. E. V, 13.) vom Feuer seinen Namen hat, wie auch der Verfasser der Elementinen das Feuer als das dämonische Element betrachtet, in dasselbe Verhältniß zu dem Einen Gott gesetzt haben, in welchem nach den Elementinen die beiden Herrscher, der gute und böse, oder der rechte und linke, zu einander stehen. Der Verfasser der Elementinen theilt die aus dem Wesen Gottes hervorgetretene Materie in vier Elemente, von welchen je zwei einen Gegensatz bilden. Es sind dieselben Elemente, von welchen auch Epiphantus in der Darstellung der Lehre des Apelles spricht (c. 2.), das Trockne und Feuchte, das Warme und Kalte. Aus ihnen bestand der Körper oder das Fleisch, mit welchem Christus aus der höhern Welt auf die Erde herabkam. *De sideribus, inquam, et de substantiis superioris mundi mutatus est (Christus) carnem*, sagt Tertullian (De carne Chr. c. 6. vergl. c. Marc. II, 11.). Sie sind also die *substantiae superioris mundi*, nach deren Urbild die von dem Welt schöpfer, dem *inclytus angelus*, geschaffene Welt geschaffen worden ist. Vielleicht ist Christus selbst der Schöpfer dieser obern Welt, und somit, sofern Christus der unmittelbare Vermittler der welt schöpferischen Thätigkeit Gottes ist, eigentlich Gott der Schöpfer der reinen Materie, so daß Christus, wie die σοφία im System der Elementinen, nur die *χείρ δημιουργοῦσα* wäre<sup>97)</sup>. Die marcionitische Antipathie gegen

---

97) Vergl. De praescr. haer. c. 51.: *Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo,*

die Materie wurde daher von Apelles auf das Fleisch im eigentlichen Sinne beschränkt, zu dessen Schöpfer er ebensoviele auch jenen *angelas igneus* machte. Apelles, sagt Tertullian (*De anima* c. 23.), *sollicitatas refert animas terrenis escis de supercoelestibus sedibus ab igneo angelo, Deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxit carnem* (Vergl. *De carne* Chr. c. 8.: *Apellectiani carnis ignominiam volunt ab igneo illo praeside mali sollicitatis animabus adstructam.*). Auch Dolet war daher Apelles nicht, wie Marcion. Er behauptete nach Tertullian (*De carne* Chr. c. 6.), Christus habe *solidum corpus, vere corpus* gehabt: *de sideribus et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem*. Er und seine Anhänger beriefen sich auf die Erscheinungen der Engel, die zwar in einem Körper, aber nicht einem durch Geburt erhaltenen Körper erschienen seyen. *Carnem Christi ad exemplum proponunt angelorum, non natam dicentes scilicet carnem, — angelos de sideribus accepisse substantiam carnis*. Tertullian a. a. D. Wie Apelles in dieser Beziehung dem System der Elementinen näher trat, so scheint er mit demselben auch die Dualität eines männlichen und weiblichen Principß angenommen zu haben. Er theilte die Seelen vor ihrer Verbindung mit Körpern in männliche und weibliche (*Apelles — ante corpora constituens animas viriles ac muliebres*, Tertullian *De anima* c. 36.). Da er nun einen Fall der Seelen aus Fleischslust annahm, so waren ihm ohne Zweifel diejenigen See-

---

*quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem, et aeream contexuisse: hunc in resurrectione singulis quibusque elementis, quae in descensu suo mutuata fuissent, in ascensu reddidisse, et sic dispersis quibusque corporis sui partibus in caelo spiritum tantum reddidisse.*



len, die sich vom Feuerdämon, dem Schöpfer des Fleisches, in fleischliche Körper hineinbannen ließen, weibliche, und männliche diejenigen, die sich von jeder irdischen fleischlichen Lust rein erhielten. Soweit also Fleischeslust und Fleischesleben sich erstreckt, erstreckt sich auch die Herrschaft jenes Feuerdämons, und wahrscheinlich liegt hierin die Ausgleichung, wenn Tertullian sowohl den *angelus inclytus*, als den *angelus igneus* den Schöpfer und Regenten der Welt nennt. Es läßt sich daher leicht das Verhältniß denken: Christus ist Schöpfer der obern reinen Welt, der *angelus inclytus* der unvollkommenen, materiellen, und der *angelus igneus* der sündigen, fleischlichen. Es wäre dieß die valentinianische Trichotomie der drei Principien, wenn nicht Apelles zwischen Materie und Fleisch anders unterschieden hätte. Um so mehr läugnete er auch die Auferstehung des Fleisches, und behauptete, die Erlösung durch Christus beziehe sich nur auf die Seelen. Bemerkenswerth ist besonders auch seine Ansicht vom N. T. Tertullian sagt zwar (*De praescr. haer. c. 51.*) geradezu: *legem et prophetas repudiat — habet praeterea suos libros, quos inscripsit syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia quaecunque Moyses de Deo scripserit, vera non sint, sed falsa.* Allein so viel Falsches, Mythisches und Unglaubliches auch Apelles im N. T. gefunden haben mag<sup>98)</sup>, so muß er doch einen ge-

---

98) Man vgl. hierüber auch Origenes c. Cels. V, 54.: 'Ο Μαρκίωνος γράμιμος Ἀπελλῆς, αἰρετικῶς τινος γενόμενος πατήρ, καὶ μῦθον ἠγοούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα. Eusebius H. E. V, 13.: Ἀπελλῆς — τὰς προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος — μυθία κατὰ τοῦ Μωυσαίου ἡσέβησε νόμον, διὰ πλείονων συγγραμμάτων τοὺς θεοὺς βλασφημίας λογους, εἰς ἐλεγχόν τε, ὡς γε δὴ ἰδοῦναι, καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν ποιούμενος σπουδῆν.

wissen Unterschied gemacht haben. Epiphanius gibt a. D. c. 2. als Lehre des Apelles an: ἀληθινῶς πείρησαν ἐν κόσμῳ (ὁ σωτήρ), καὶ ἐδίδαξαν ἡμᾶς τὴν ἄνω γνῶσιν, καταφρονεῖν τε τοῦ δημιουργοῦ, καὶ ἀρνεῖσθαι αὐτοῦ τὰ ἔργα· ὑποδειξας ἡμῖν ἐν ποίᾳ γραφῇ ποιά ἐστι τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ εἰρημένα, καὶ ποιά ἐστι τὰ ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, οὕτως γὰρ, φησὶν, εἶρη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· γίνεσθε δόκιμοι τραπέζιται· χρῶ γὰρ, φησὶν, ἀπὸ πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα. Muß es nicht überraschen, hier von einem Schüler des Hauptgegners, welchen die clementinischen Homilien bestreiten, dieselben kritischen Grundsätze auf das N. T. angewandt zu sehen, welche diese Homilien selbst geltend machen, um das Rechte vom Unächten, das Ursprüngliche und Ebtliche von dem erst später durch den διάβολος eingemischten zu unterscheiden? Daß aber Epiphanius hier das Richtige an gibt, ist nicht wohl zu bezweifeln, da auch Pamphilus (Apol. pro Orig. init.) dem Apelles denselben Ausspruch Christi, als den von ihm befolgten Grundsatz, zuschreibt. Nehmen wir alle diese Nachweisungen zusammen, ist die Vermuthung zu gewagt, daß die ganze Beschaffenheit der Lehre des Apelles den Eindruck beurfundet, welchen das pseudoclementinische System auf jene Zeit machte? Tertullian spricht selbst (De praescr. haer. c. 30.) von einer Veränderung, die in den Ansichten des Apelles erfolgt sey: *ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit: inde post annos regressus, non melior nisi tantum, quae jam non Marcionites* 99). Neander (Genet. Entw. S. 323.) will diese Veränderung aus dem Einfluß der alexandrini-

---

99) Vergl. c. Marc. IV, 17. *Apelles Marcionis de discipulo emendator.* III, 11. wo Apelles mit andern ein *desortor Marcionis* genannt wird.

sehen Philosophie und Gnosis ableiten. Warum sollte man aber hier nicht die clementinischen Homilien (die ja überdieß auch in Alexandrien sehr frühe bekannt geworden seyn können), als die bestimmtere Quelle der neugewonnenen Ansicht ansehen dürfen? Dieselbe Lehre, um welche, als die Grundlehre aller Religion, das ganze System dieser Homilien sich bewegt, daß Ein Urwesen anzunehmen sey, betrachtete Apelles noch in hohem Alter, als er sich mit resignirendem Geist über die gnostischen Speculationen aussprach, als das Wesentliche, woran sich der Glaube halten müsse. Euseb. H. E. V, 13.

So stellt sich uns nun, wenn wir auf den Inhalt dieses Abschnitts im Ganzen zurückschauen, in den dargelegten Systemen dieselbe innere und äussere Entwicklung dar. Wie die bisher betrachteten drei Hauptformen der Gnosis, die durch ihren Begriff gegebenen Momente der Entwicklung sind, so sind sie auch ebenso viele Epochen, in welchen die Gnosis sich äusserlich entwickelte, und zu ihrer geschichtlichen Erscheinung kam<sup>100</sup>). In diesen drei Formen und

---

100) Ueber das historische Verhältniß Valentius und Marcions ist die Hauptstelle bei Irenäus III. 4, 3.: *Valentinus venit Romam* (auch Valentin hatte sich nach Rom begeben, wie Marcion, beide, wie man vermuthen möchte, in der Ahnung, daß sich nur in Rom entscheiden könne, welche Form des Christenthums die herrschende seyn werde) *sub Hygino* (im Jahr 140.), *increvit sub Pio, et prorogavit tempus usque ad Anicetum.* — *Marcion invaluit sub Aniceto, decimum locum episcopatus continente* (151 — 161.). Die Stelle bei Clemens von Alexandrien Strom. VII, 17., nach welcher die Stifter der Häresen, namentlich Basilides und Valentin, unter Hadrian und dem ältern Antonin lebten, von Marcion aber gesagt wird, daß er *κατὰ τὴν αὐτῆν αὐτοῖς ἡλικίαν γεγόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέρους συνεγέρστω*, kann nicht als Auctorität dafür geltend gemacht

Epochen hat die Gnosis in der Sphäre, in welcher wir sie hier sich bewegen sehen, ihren Entwicklungsengang vollendet. Nur ist diese Vollendung, auch in der hier beschriebenen Sphäre, bloß relativ. Unterscheiden sich von der valentinianischen Form der Gnosis die beiden folgenden Formen dadurch, daß der in jener noch nicht klar genug zum Bewußtseyn gekommene Gegensatz mit der ganzen Schärfe der Negation hervortrat, in der marcionitischen Gnosis in Beziehung auf Judenthum und Heidenthum, in der pseudoclementinischen in Beziehung auf das Heidenthum, so kann mit demselben Recht, mit welchem in dieser dritten Form dieser Gegensatz für das Judenthum

---

werden, daß Marcion älter war, als Basilides und Valentin, da diese Stelle irgend einer Hülfe bedarf (die natürlichste Aenderung: *πρεσβύταις* — *νεώτερος* erschwert mit der ebenso seltsame folgende Satz: *μὲθ' ὧν* [also *post quem sc. Marcionem*] *ἔλυον ἐν' ἑλλήνων κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ἐν ἡρώδοισιν*). — Vermittelnde Systeme der Gnosis in dem Sinne, in welchem Baumgarten Crusius Lehrb. der chr. Dogmengesch. Jena 1832. S. 143. diesen Begriff aufstellt, kann es nach meiner Bestimmung des Begriffs der Gnosis nicht geben. Soll das valentinianische System eine Vermittlung des Platonismus mit der Gnosis, das marcionitische eine Vermittlung des Evangeliums und der Kirchenlehre mit der Gnosis seyn, so möchte schwer zu sagen seyn, welche Systeme die Gnosis an sich darstellen. In demselben Sinne wäre das pseudoclementinische System eine Vermittlung des Judenthums mit der Gnosis. Davon unterscheidet sich meine Ansicht kurz dadurch, daß ich den Platonismus, das Evangelium oder das Christenthum, und das Judenthum nicht als das Vermittelte, sondern als das Vermittelnde nehme. Nicht mit dem Platonismus u. s. w. wurde die Gnosis vermittelt, sondern durch den Platonismus u. s. w., d. h. die dadurch bestimmten Formen der Gnosis, vermittelte sich der Begriff der Gnosis mit sich selbst.

ctiven Idee des Christenthums, wie sie sich in dem religiösen Bewußtseyn der überwiegenden Mehrheit aussprach, in dem entschiedensten Widerspruch zu stehen schien. Es gibt kaum eine andere Erscheinung der ältern christlichen Kirche, die eine so lebendige Bewegung der Gemüther, eine so rege schriftstellerische Thätigkeit, und eine so ernste Reaction hervorrief, die so sehr, wie hier, von dem Einen Gedanken geleitet war, es handle sich um das Wesen des Christenthums selbst, das auf der Bahn seiner Entwicklung seiner Idee gemäß nicht fortschreiten könne, wenn es nicht vor allem den im Gnosticismus sich ihm entgegenstellenden Gegensatz überwunden hätte. Dieß ist der Gegenstand, mit welchem die bedeutendsten Schriftsteller jener Zeit in Werken sich beschäftigten, die in Hinsicht ihres innern Werths und ihrer Bedeutung für die Zeit, in welcher sie erschienen, eine höchst wichtige Stelle in der Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogma's einnehmen. Je richtiger die Aufgabe im Ganzen, um deren Lösung es der Gnosis zu thun war, von ihnen aufgefaßt wurde, desto mehr lohnt es sich der Mühe, von diesem merkwürdigen Kampf nähere Kenntniß zu nehmen. Der Schauplatz dieses Kampfes war aber überdieß nicht bloß auf die christliche Kirche beschränkt, auch der Neuplatonismus nahm auf eine Weise an ihm Theil, die zu dem Bilde, das wir uns von der lebendigen und großartigen religiösen Bewegung jener Zeit entwerfen müssen, einen neuen, sehr wesentlichen Beitrag gibt. Es ist höchst bemerkenswerth, wie der Neuplatonismus auf der einen Seite zwar mit aller Eigenthümlichkeit einer selbstständigen Religionsphilosophie dem Christenthum gegenübertritt, auf der andern aber in gewissen gemeinsamen religiösen Interessen mit ihm zusammentrifft, und das selbe in seinem Kampf gegen die fremdartigen Elemente, die es von sich abzuwehren sucht, sogar unterstützt. Wir haben daher in Hinsicht der den Gnosticismus bestreitenden

Polemik heidnische und christliche Gegner zu unterscheiden, und wollen die erstern, obgleich sie erst später auftraten, den letztern voranstellen, nicht nur, weil jene eine mehr, isolirte Erscheinung sind, sondern auch, weil überhaupt der Natur der Sache nach die Polemik des Heidenthums gegen den Gnosticismus den äussersten Punkt bezeichnet, von welchem die Polemik gegen denselben ausgehen kann. Zugleich zeigt uns aber sowohl diese heidnische, als die kirchlich-christliche Polemik, was wir hier überhaupt stets festzuhalten haben, wie auch die Gegner der Gnosis in ihr wieder etwas anerkennen und voraussetzen mussten, was den Begriff der Gnosis selbst nie ganz fallen lässt, und dieselbe Aufgabe nur in einer andern Form immer wieder dem denkenden Geist zur Lösung vorhält. Es darf uns daher auch die Erscheinung nicht befremden, daß ein in der Reihe der Gegner der Gnostiker stehender Kirchenlehre doch zugleich selbst Gnostiker ist.

---

### 1. Die Polemik der Neuplatoniker gegen die Gnostiker.

Als Repräsentant der heidnischen Polemik gegen den Gnosticismus kann zwar nur der Eine Plotin aufgeführt werden, aber das hieher gehdrige neunte Buch der zweiten Enneade <sup>1)</sup> dieses großen Platonikers ist diesem Gegenstande auf eine so eigenthümliche und umfassende Weise gewidmet, daß dadurch diese Seite der Polemik gegen den Gnosticismus

---

1) Besonders herausgegeben: Plotini ad Gnosticos liber. Graece castigatius edidit etc. G. A. Heigl. Ratisbonae 1832. Man vgl. Creuzers lehrreiche Recension dieser Ausgabe in den Theol. Stud. und Krit. 1834. S. 337 — 380.

mus hinlänglich ins Licht gesetzt wird. Auch der Umstand kann kein Bedenken erregen, daß Plotin die Gegner, die er bestreitet, auch nicht ein einzigesmal mit dem ihnen gewöhnlich gegebenen Namen nennt, und selbst die Ueberschrift, die das genannte Buch führt: *πρὸς τοὺς Ἰωωσιτιζοῦς*, nicht von ihm selbst herrührt, sondern erst von Porphyry, welcher die Enneaden seines Lehrers für das Publicum redigirte, demselben vorgesezt wurde. Es ist aus dem ganzen Inhalt des Buchs deutlich genug zu ersehen, mit welchen Gegnern Plotin es zu thun hat, und mit welcher genauen Kenntniß der gnostischen Systeme er das ganze Verhältniß des Neuplatonismus zum Gnosticismus zu beleuchten wußte. Die Einwendungen und Vorwürfe, die gegen den letztern erhoben werden, lassen sich, wie ich glaube, unter folgende Hauptgesichtspuncte zusammenfassen: sie betreffen 1. die gnostische Lehre von den Principien, 2. die gnostische Weltansicht überhaupt, und 3. die eigenthümlichen Vorstellungen, durch welche die Gnostiker sie zu begründen suchten, 4. beziehen sie sich theils auf das Verhältniß, in das sich die Gnostiker zum Platonismus setzten, theils auf die Ansprüche und sittlichen Grundsätze, mit welchen sie im practischen Leben auftraten.

Der erste Punct betrifft die Lehre von den Principien, von welchen Plotin in seiner Polemik gegen die Gnostiker ausgeht. Nach Plotin (c. 1.) kann es keine andere Principien geben, als die drei, auf welchen sein System beruht: das Gute, als das schlechthin Einfache und Erste, sodann die Intelligenz (oder der Geist. *νοῦς*), und nach diesem die Seele. Dieß sey die naturgemäße Ordnung, und man dürfe nicht Mehreres im Intelligibeln setzen, noch Wenigeres, setze man Wenigeres, so werde man entweder die Seele und die Intelligenz für ein und dasselbige ausgeben, oder die Intelligenz und das Erste, beide aber seyen, wie zum hstern gezeigt worden, von einander verschieden. Sollen aber

mehrere Principien als diese drei seyn, so frage sich, welche Wesen noch auffer ihnen seyn möchten? Ein einfacheres und höhres Princip, als das Princip des Ganzen, gebe es nicht. Denn zwischen Potenz (*δύναμις*) und Wirksamkeit (*ἐνεργεια*), könne man hier nicht unterscheiden, da diese Unterscheidung auf das, was bloße Thätigkeit und immateriell sey, keine Anwendung finde. Aber auch von den folgenden Principien könne diese Unterscheidung nicht gelten, da man sich nicht denken könne, daß die eine Intelligenz eine ruhende, die andere eine sich bewegende sey. Was denn in Beziehung auf die Intelligenz Ruhe und Bewegung und Hervorgehen (*προπορα*) seyn soll, oder Unthätigkeit und dann wieder Wirkung? Die Intelligenz sey immer, wie sie sey. Ihre Thätigkeit sey eine immanente (*νοῦς αἰὶ ὡσαύτως ἐν ἐνεργείᾳ καίμενος ἐστίν*), die Bewegung zu ihr und um sie komme schon der Seele zu. Auch die Vernunft (*λόγος*), die von ihr in die Seele übergehe, und die Seele intelligent mache, setze kein anderes Princip zwischen die Intelligenz und die Seele. Ebenfowenig könne man von mehreren Intelligenzen deswegen reden, weil die eine zwar Intelligenz, die andere aber selbstbewusste Intelligenz sey (*νοεῖ ὅτι νοεῖ*). Plotin zeigt im Folgenden, daß beides nicht getrennt werden könne, daß es zum Wesen der Intelligenz gehöre, ihrer Thätigkeit sich bewußt zu seyn. Was aber den Logos betreffe, welchen man zwischen die Intelligenz und die Seele setze, so beraube man die Seele der Intelligenz, wenn sie den Logos nicht von der Intelligenz, sondern von einem dazwischen stehenden Princip empfangen haben soll. Sie würde ja dann nur ein Bild des Logos haben, und nicht den Logos selbst, und die Intelligenz nicht kennen, überhaupt nicht intelligent seyn. Deswegen nun, sagt Plotin (c. 2), dürfe man nicht mehrere Principien annehmen, und keine überflüssige Vorstellungen mit ihnen verbinden, son-



dern es könne nur Eine Intelligenz geben, die sich immer gleich bleibe, stets unwandelbar sey, und den Vater, so viel sie vermöge, nachahme. Was aber die Seele betreffe, so sey ein Theil derselben bei jenem, dem Intelligibeln, ein anderer bei dem, was hier unten ist, ein anderer in der Mitte, da dasselbe Princip verschiedene Kräfte habe. Auf denselben Gegenstand kommt Plotin c. 6. zurück, wo er davon spricht, wie wenig die Gnostiker den Plato verstehen, wenn sie eine Intelligenz annehmen, die im Zustande der Ruhe alles in sich begreife, und eine andere neben dieser, die anschauet, und eine andere, die mit Bewußtseyn denke (*νοῦν διανοούμενον*). — Sie reden von einer Menge von Principien der intelligibeln Welt (*πλήθος νοητόν*), und bilden sich ein, auf diese Weise die Wahrheit ganz ergründet zu haben, während sie doch eben durch diese Vielheit das Intelligible zur Uehnlichkeit mit dem Sinnlichen und Geringern herabziehen. Man müsse vielmehr jene Principien auf eine soviel möglich kleine Zahl zurückführen und alles dem Princip, das nach dem ersten ist, so zuschreiben, daß man es dabei bewenden lasse, da dieses Princip alles sey, die erste Intelligenz und Wesenheit, und überhaupt alles, was nach dem ersten Wesen schon sey, die Seele aber sey das dritte Princip. — Es ist von selbst klar, mit welchem Rechte Plotin den gnostischen Systemen, zumal einem System, wie das valentinianische ist, den Vorwurf machen konnte, die höchsten Principien zu sehr vielfältigt zu haben. Auch läßt sich vielleicht bei einigen der hier aufgestellten Hauptsätze eine nähere Beziehung auf die gnostischen Systeme nachweisen. Wenn Valentin das höchste Princip als *βυθός*, *ἄρρητον*, *σιγή*, und dann wieder als *ἔννοια* bezeichnete, so konnte dieß dem Plotin die Veranlassung zu der Behauptung geben, man könne nicht zwischen einer ruhenden, und einer sich bewegenden Intelligenz (einer schweigenden *ἔννοια* und einem thätigen

νοῦς), unterscheiden: die verschiedenen Bezeichnungen, die demselben Princip als Nus, als Monogenes, als Horos, als Logos gegeben wurden, konnten eine Mehrheit von Intelligenzen vorauszusetzen scheinen: in jedem Falle ist bei Valentin der Logos zwischen den Nus und die Sophia, die in diesem Systeme die Weltseele ist, so gestellt, wie es Plotin tabelt. Die Bemerkung, daß eine solche Bervielfältigung der Principien das Intelligible zur Aehnlichkeit mit dem Sinnlichen und Geringern herabziehe, bezieht sich vielleicht hauptsächlich auch auf die gnostischen Syzygien. Dieß und anderes mag mit gutem Grunde geltend gemacht werden. Im Ganzen aber muß man gestehen, daß die Differenz zwischen Plotin und den Gnostikern gerade in diesem Punct nicht so bedeutend ist, als sie beim ersten Anblick zu seyn scheint. Werden die gnostischen Systeme, wie es oben versucht worden ist, nach dem innern genetischen Zusammenhang ihrer Ideen aufgefaßt, so kommen die Principien der Systeme der ersten Classe, die hier allein in Betracht kommen können, auf dieselbe Dreiheit zurück, die auch Plotin aufstellt. Daß der Nus, die Intelligenz, bei Plotin und diesen Gnostikern dieselbe Stellung hat, fällt sogleich in die Augen, ebenso wenig kann verkannt werden, daß die *ψυχή* des plotinischen Systems der *σοφία* der Gnostiker entspricht. Denn diese beiden Principien bezeichnen im Gegensatz gegen den Nus, als die immanente Thätigkeit, die nach aussen gehende, in der realen Welt sich manifestirende. Welcher wesentliche Unterschied soll aber in Ansehung des ersten Principis stattfinden, mag man es mit Plotin das Eine und das Gute nennen, oder mit den Namen, die ihm die Gnostiker gaben, bezeichnen? Vater, wie es die Gnostiker nannten, nennt es ja auch Plotin in eben dieser Stelle. Es ist, wie man es auch bezeichnen mag, das Absolute schlechthin, das an sich Seyende, das erst in dem Nus, in der In-

telligenz, in den Unterschied des Gedachten und Denkenden, des Objects und Subjects übergeht, aber in diesem Unterschied mit sich selbst identisch ist<sup>2)</sup>). Das aber muß, wenn wir Plotin mit den Gnostikern vergleichen, unstreitig als ein wesentlicher Vorzug seines Systems anerkannt werden, daß er diese Dreiheit der Principien auf ihren entsprechenden, festbestimmten Ausdruck gebracht, und überhaupt auf eine Weise aufgefaßt hat, bei welcher das nahe Verhältniß, in welchem diese platonische Trinität zur christlichen steht, von selbst hervortritt,

Weit wichtiger ist der zweite der obigen Punkte, welcher die Differenz der platonischen und gnostischen Weltansicht überhaupt betrifft. Daß dieß der Hauptgegenstand ist, um welchen es sich in dem genannten Buche handelt, zeigt auch schon eine andere Ueberschrift, die ihm in allen

---

2) Wie die Gnostiker, sprach auch Plotin in Beziehung auf den sich drittmittenden, in den Unterschied des Objects und Subjects auseinandergelassenen Geist von einem Ueberfließen. Ennead. V. 2, 1.; Τὸ — ἐν ὧν τέλειον τῷ μηδὲν ζῆταιν, μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι, οἷον ὑπερέβουη, καὶ τὸ ὑπέκρηται αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. Τὸ δὲ γινόμενον εἰς αὐτὸ ἐπιστρέφει καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ τοῦς ὀφθαλμοῦ. So wurde die Intelligenz, als das zweite Princip, in welchem das erste, das Eine, gleichsam überfließend, aber dabei auf sich reflectirend, zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt. Vgl. oben S. 127. f. 172. Irenaeus spricht in diesem Sinn I. 30, 2. 3. in der Darstellung der Lehre der Ophiten von einer *magnitudo luminum superrepleta et superbulliens*, einer *virtus, quae superbullit*. Nur setzt Plotin dieses Ueberfließen in das Absolute selbst, durch dieses Ueberfließen wird die absolute Substanz zum absoluten Subject, bei den Gnostikern bezeichnet es das Unvermögen des schon der Schranken seiner Subjectivität sich bewußt werdenden Geistes, das Absolute als Object zu fassen.

Handschriften gegeben wird. Neben der schon erwähnten: Gegen die Gnostiker, hat es auch diese: Gegen diejenigen, welche behaupten, bds sey der Weltbaumeister, und die Welt sey bds (*πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον εἶναι λέγοντας*). Die letztere ist demnach mit der erstern gleichbedeutend, und die Hauptfrage, um deren Untersuchung es dem Plotin, den Gnostikern gegenüber, zu thun ist, ist ebendadurch ausgedrückt. Die Hauptstelle, in welcher Plotin seine, der gnostischen entgegengesetzte, Weltansicht ausspricht, ist c. 8.: „Fragt man, warum die Welt geschaffen ist, so kann man ebensogut fragen, warum die Seele ist, und warum sie der Welt'schöpfer geschaffen hat? So können nur die fragen, die sich einen Anfang des Ewigen denken wollen, und wenn sie sich dann einbilden, der Welt'schöpfer sey ein anderer geworden, glauben sie die Ursache der Welt'schöpfung gefunden zu haben. Man muß sie daher belehren, wenn sie anders einer Belehrung fähig sind, wie es sich mit der Natur dieser Dinge verhält, damit sie aufhören, wie sie so sehr gewohnt sind, zu schmähen, was sie in Ehren hatten und mit religiöser Scheue verehren sollten. Kann doch die Ordnung der Welt niemand mit Recht tadeln, da sie vor allem die Größe der intelligibeln Welt offenbart. Ihr Leben ist ein zusammenhängendes, ausdrucksvolles, mannigfaltiges, überall verbreitetes, das eine unendliche Weisheit offenbart, wie sollte man sie nicht ein lebendiges und schönes Bild der intelligibeln Götter nennen? Wenn sie als Nachbild nicht dasselbe mit dem Urbild ist, so ist dieß ganz natürlich, sonst wäre sie ja nicht ein bloßes Nachbild. Daß sie aber ein ganz ungleichartiges Nachbild ist, ist eine Lüge. Denn nichts fehlt ihr, um so viel möglich ein schönes natürliches Bild zu seyn. Nothwendig muß es doch ein Nachbild geben, aber nicht in Folge einer Reflexion und künstlerischen Veranstellung, sondern weil das Intelli-

gible nicht das Letzte seyn kann. Denn seine Thätigkeit muß eine doppelte seyn, eine immanente, und eine auf etwas anderes sich erstreckende; weßwegen nach ihm noch etwas seyn muß. Nur das Allerschwächste hat nichts mehr unter sich, eine wunderbare Macht ist aber dort, wie sie ja auch werthätig sich kund gethan hat. Soll es eine andere Welt geben, die besser als diese ist, welche soll es seyn? Muß es nun aber eine Welt geben, und gibt es keine andere, so ist es nur diese, in welcher sich das Bild jener ausdrückt. Die ganze Erde ist voll von mannigfaltigen Wesen, auch unsterblichen, und bis zum Himmel hinauf ist alles voll. Warum sollen denn die Sterne, sowohl die der untern Sphären, als die der obersten, nicht Götter seyn, da sie in der schönsten Ordnung sich bewegen? Warum sollen sie keine Tugend haben, wodurch gehindert seyn, sich Tugend zu erwerben? Ist doch von allem dem nichts, was die, die hier sind, böse macht, und die Unvollkommenheit des Körpers kann ihnen keine Beschwerde verursachen. Warum sollen sie nicht die höchsten Einsicht besitzen, da sie in beständiger Ruhe leben, und mit ihrem Geist Gott, und die andern intelligibeln Götter in sich aufnehmen? Oder ist etwa unsere Weisheit besser als die, die jene haben? Das könnte nur einer, der von Sinnen ist, behaupten. Sind die Seelen, gezwungen von der allgemeinen Weltseele, hierher gekommen, wie könnten denn die gezwungenen besser seyn, da das, was in den Seelen das Uebergewicht hat, auch das Bessere ist? Sind sie aber freiwillig gekommen, was tadelt ihr den Ort, den sie sich freiwillig gewählt haben, da sie ja ihn wieder verlassen können, wenn es ihnen nicht gefällt? Verhält es sich nun aber so mit der Welt, daß man in ihr Weisheit haben kann, und die, die hier sind, nach dem Vorbild von jenem leben können, wie sollte das durch nicht bezeugt werden, daß die Welt von oben abhängt?“ Im Folgenden (c. 9.) zeigt Plotin, daß auch die

ungleiche Vertheilung von Reichthum und Armuth keinen Grund geben könne, die Welt zu tadeln, da das sittliche Leben dadurch nicht bedingt sey. Der Hauptzwek, welchen Plotin durch die ganze Abhandlung verfolgt, ist die Widerlegung der gnostischen Weltverachtung. Wer die Natur der Welt table, fährt Plotin in demselben Sinne o. 13. fort, wisse nicht, was er thut, und wohin ihn seine Vermessenheit führe. Es habe dieß darin seinen Grund, daß er keinen Begriff von der Ordnung habe, in welcher das Erste, Zweite und Dritte auf einander folge, und bis zum Letzten fortgehe. Man dürfe daher nicht schmähen, was unvollkommener als das Erste ist, sondern müsse sich der Natur des Ganzen willig hingeben, seinen Blick auf das Erste richten, und sich von jenen tragischen Schrecknissen losmachen, die man sich so oft von den Weltsphären einbilde, da sie doch nur zum Heile der Menschen dienen, nicht der Herrschaft wegen in dem All seyen, sondern Schönheit und Ordnung bewirken. Man müsse nicht verlangen, daß alle gut seyen, und da dieses nicht möglich sey, sogleich tadeln und glauben, daß zwischen diesem und jenem kein Unterschied seyn dürfe. Das Böse dürfe man für nichts anderes halten, als für einen Mangel in der Einsicht, und für einen geringern Grad des Guten, der zu einem immer geringern fortgehe. Es wäre dieß gerade so, wie wenn man die Natur böse nennen wollte, weil sie keine Empfindung habe, und was Empfindung hat, deswegen, weil es nicht Vernunft habe. Sonst müßte man ja auch das Uebersinnliche böse nennen, weil ja auch im Uebersinnlichen die Seele weniger sey, als die Intelligenz, und die Intelligenz weniger als ein anderes. — Wer irgend etwas liebe, müsse auch das, was mit dem Gegenstand seiner Liebe verwandt sey, lieb gewinnen, wie jeder die Kinder liebe, deren Vater er liebt. In diesem Verhältniß stehe aber jede Seele zum Uebersinnlichen, und in weit höherem Grade als unsere Seelen seyen

die Seelen der Himmelskörper geistig, gut, und dem Ueberfinnlichen verwandt. „Wie sollte denn diese Welt von dem Ueberfinnlichen abgeschnitten seyn, oder die Götter, die in ihr sind? Doch davon war schon früher die Rede, nun aber muß auch gesagt werden, daß sie (die Gnostiker) bei ihrer Verachtung des Ueberfinnlichen nicht einmal einen Begriff desselben haben, außer in bloßen Worten. Denn wie sollte die Behauptung fromm seyn, daß die Vorsehung sich auf das, was hier ist, oder auf irgend etwas in demselben nicht erstrecke? Oder wie stimmen sie dabei mit sich selbst überein? Denn sie sagen, die Vorsehung beziehe sich nur auf sie. Soll dieß heißen, sofern sie dort waren, oder sofern sie hier sind? Ist das Erstere, wie kamen sie hieher? Ist das Letztere, warum sind sie noch hier? Oder warum ist Er selbst nicht hier? Denn woher kann er wissen, daß sie hier sind, und daß sie, indem sie hier sind, ihn nicht vergessen haben, und schlecht geworden sind? Kennet er aber die, die nicht schlecht geworden sind, so muß er auch die kennen, die es geworden sind, um sie von diesen zu unterscheiden. Er ist daher allen zugegen, und ist in dieser Welt, auf welche Weise es auch seyn mag. Die Welt hat also Theil an ihm. Ist er aber ferne von der Welt, so ist er auch von euch fern, und ihr könnet nichts über ihn, und über das, was nach ihm ist, sagen; sondern, mag es nun für euch eine Vorsehung von oben herab geben, oder für etwas, was ihr wollt, so ist diese Welt Gegenstand der Vorsehung, und sie kann nicht von Gott getrennt seyn, oder jemals getrennt werden, da sich die Vorsehung und Gemeinschaft weit mehr auf das Ganze, als auf die Theile bezieht, und noch weit mehr auf jene Seele (die Weltseele), wie das Seyn, zumal das vernünftige Seyn der Welt beweist.“ Vgl. c. 16. 17. Kurz zusammengefaßt sind die Hauptsätze, auf welche Plotins Argumentation gegen die gnostische Weltansicht zu-

rückkommt, in folgender Stelle (c. 4.): „Man kann ihnen nicht zugeben, daß es so schlimm mit der Welt stehe, weil so viel Widriges in ihr sey. Das können nur die behaupten, die der Welt eine höhere Würde geben wollen, als sie haben kann. Sie verlangen, sie solle mit der intelligibeln Welt Eins seyn, und nicht bloß ein Bild derselben. Ist sie aber nur ein Bild, welches Bild der übersinnlichen Welt könnte schöner seyn? Welches andere Feuer ist in Vergleichung mit jenem Feuer besser, als das Feuer, das hier ist, oder welche Erde nach der dortigen besser, als diese hier, oder welche Sphäre vollkommener, ehrwürdiger, wohlgeordneter in ihrer Bewegung nach jener, welche die intelligible Welt in sich begreift, welche andere Sonne nach jener vorzüglicher, als diese, welche wir sehen?“

Mit dieser Polemik gegen die gnostische Ansicht überhaupt stehen, in engem Zusammenhang die Einwendungen, mit welchen Plotin einzelne, dieselbe begründende, Hauptideen der gnostischen Systeme bestreitet. Sie sind hauptsächlich gegen die gnostische Idee von einem Fall der Seele, oder von dem leidenschaftlichen Zustand, in welchen die Sophia-Uchamothe versetzt wurde, gerichtet. Plotin kommt wiederholt darauf zu reden. „Wenn sie behaupten,“ sagt er (c. 4.), „die mit verlorenem Gefieder herabgestürzte Seele habe die Welt geschaffen, so ist ihnen zu entgegnen, daß der Seele des Ganzen dieß nicht wiederfahren kann. Wenn sie sagen, sie habe sich verfehlt, so sollen sie auch die Ursache der Verfehlung angeben. Wann hat sie sich verfehlt? Ist ihre Verfehlung von Ewigkeit her, dann bleibt sie nach ihrer Lehre in diesem Zustande. Hat sie aber einen Anfang genommen, warum geschah es nicht schon vorher? Wir behaupten, nicht dadurch, daß sie fiel, schuf sie die Welt, sondern vielmehr dadurch, daß sie nicht fiel (*οὐ νεῦσιν οὐ φάμεν τὴν ποιούσαν, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ νεῦσιν*). Denn wenn sie fiel, vergaß sie doch offenbar das, was



dort ist, wenn sie es aber vergaß, wie konnte sie die Welt schaffen? Denn wie kann sie schöpferisch wirken, außer vermöge dessen, was sie dort gesehen hat? Hat sie aber mit dem Bewußtseyn dessen, was dort ist, schöpferisch gewirkt, so ist sie überhaupt nicht gefallen. Sie befindet sich nicht in einem Zustand der Verdunklung, sondern richtet sich vielmehr zu dem hin, was dort ist, um nicht dunkel zu sehen. Wie hätte sie denn, wenn ihr auch nur ein schwaches Bewußtseyn blieb, nicht zurückkehren sollen? Und was sollte sie von der Schöpfung der Welt für sich erwartet haben? Lächerlich ist doch zu sagen, sie habe die Welt geschaffen, damit sie geehrt würde. Man trägt das bei auf sie über, was bei denen stattfindet, die hier Bildnisse verfertigen. Wenn sie erst auf den Gedanken kam, die Welt zu schaffen, und das Schaffen nicht zu ihrer Natur gehört, wohl aber die Macht zu schaffen voraussetzt, wie kann sie die Welt geschaffen haben? Wird sie sie nicht auch zerstören? Bereut sie schon jetzt die Schöpfung, was zögert sie noch? Wenn sie sie aber noch nicht bereut, vielleicht weil sie schon daran gewöhnt, und durch die Länge der Zeit vertrauter mit ihr geworden ist, wenn sie erst die einzelnen Seelen abwarten will, so sollte sie sie doch nicht mehr zur Geburt zurückkehren lassen, da sie ja schon bei ihrer frühern Geburt die Uebel, die hier sind, erfahren haben, und deswegen schon die Welt verlassen haben.“ — Die größte Absurdität, wenn man es anders eine Absurdität nennen könnte, nennt Plotin (o. 10.) die Lehre der Gnostiker, daß die Seele, wie sie sagen, unterwärts gesunken sey, und eine gewisse Weisheit (*σοφία τὴν ἄνω*). „Es sey nun, daß sie sagen, die Seele habe den Anfang des Sinkens gemacht, oder eines solchen Sinkens Ursache sey die Weisheit gewesen, oder daß sie beide für Eins und dasselbe gehalten wissen wollen, so behaupten sie auch, die andern Seelen seyen mit herabgekommen, und

seyen Glieder der Weisheit, und gehen in Körper ein, wie in die der Menschen. Von jener Seele aber, um deren willen sie diese herabkommen lassen, sagen sie auch wieder, sie sey nicht herabgekommen, denn sie sey nicht unterwärts gesunken, sondern habe nur einen Lichtstrahl in das Dunkel fallen lassen, woraus ein Bild in der Materie entstanden sey. Und indem sie nun hier ein Bild aus dem Bilde entstehen lassen, durch die Materie, oder eine materielle Qualität (*δι' ὑλης, ἢ ὑλότητος*), oder, wie sie es sonst nennen, indem sie bald dieß, bald jenes sagen, und sich vieler anderer Namen zur Verdunklung dessen, was sie sagen, bedienen, bringen sie so ihren sogenannten Demiurg hervor, von welchem sie, als einem von der Mutter abgefallenen, wie sie ihn darstellen, die Welt ableiten, als das äußerste Nachbild. Wenn sie nun nicht herabkam, sondern das Dunkel erleuchtete, wie kann mit Recht gesagt werden, daß sie herabgesunken sey? Floss von ihr etwas aus, wie ein Licht, so kann man nicht sagen, sie sey herabgesunken, es müßte denn nur etwas untern gelegen seyn, welchem sie sich örtlich näherte, um es in der Nähe zu erleuchten. Wenn sie aber, bei sich bleibend, Licht verbreitete, ohne etwas besonderes zu thun, warum ging das Licht nur von ihr aus, und nicht von demjenigen, was mächtiger als sie ist? — Untersucht man die Erleuchtung der Finsterniß durch das Licht, so werden sie die wahren Ursachen der Welt eingestehen müssen. Denn wozu diese Erleuchtung, wenn sie nicht schlechthin nothwendig war? Die Nothwendigkeit ist entweder eine natürliche, oder widernatürliche. Ist sie eine natürliche, so muß sie immer gewesen seyn, ist sie gegen die Natur, so wird das Widernatürliche in dem Uebersinnlichen seinen Grund haben, und das Böse war schon vor dieser Welt, und nicht die Welt ist die Ursache des Bösen, sondern was hier ist, ist von dort abhängig, und die Seele ist

nicht von dem, was hier ist, sondern, was hier ist, ist von der Seele abhängig, und so muß die Vernunft die Welt auf das erste Princip zurückführen. Soll aber die Materie die Ursache des Bösen seyn, so fragt sich, woher kommt die Materie? Sie sagen nemlich, die Seele die unternwärts sank, sah die schon vorhandene Finsterniß, und erleuchtete sie. Woher ist nun die Finsterniß entstanden? Wenn sie sagen, sie habe sie dadurch hervorgebracht, daß sie unternwärts sank, so war ja offenbar das noch nicht vorhanden, wohin sie hinabsank. Und nicht die Finsterniß ist die Ursache des Sinkens, sondern die Natur der Seele selbst, das heißt aber nichts anders, als auf die ursprüngliche Nothwendigkeit zurückgehen, so daß die Ursache im Ersten selbst liegt.“ — Wie diese Einwendungen die Ansicht, daß es überhaupt keine Schöpfung der Welt gebe, zu ihrer Voraussetzung haben, werden wir später noch sehen.

Was endlich noch den vierten der obigen Punkte, das Verhältniß der Gnostiker zum Platonismus, und die Ansprüche und sittlichen Grundsätze, mit welchen sie im praktischen Leben auftraten, betrifft, so geht schon aus dem Bisherigen hervor, wie vieles auch in dieser Beziehung Plotin an den Gnostikern zu tadeln fand. Weil sie von der alterthümlichen Weisheit der Griechen nichts verstehen, sagt Plotin (c. 6.) gegen den Pseudoplatonismus der Gnostiker, haben sie, um ihre eigene Secte zu constituiren, allerlei neues erfunden, das leere Gerübe von *ναυοιήσεις, ἀντίτροπος, μετάνοια*. Was sie neues vorbringen, um eine eigene Philosophie aufzustellen, sey außerhalb der Wahrheit gesagt. Was sie von den Strafen und den Klüssen im Hades, von den Metempsychosen sagen, und die Dervielfältigung des Intelligibeln, wenn sie von dem Seyenden, von dem Nus, von dem andern Demiurg, von der Seele reden, sey aus dem im Timäus Gesagten genommen, aber sie haben den Plato nicht ver-

standen. Sie haben keinen Begriff von der Welterschöpfung, und dichten dem Plato viel Falsches an, und aufstellen die Meinungen des Mannes, wie wenn nur sie die intelligible Natur erfaßt hätten, er aber und die andern seligen Männer nicht. — Stimmen sie mit ihm nicht zusammen, so mögen sie es ohne Reid sagen, und nicht dadurch, daß sie die Hellenen mit Hohn und Uebermuth behandeln, sich bei denen, die sie hören, zu empfehlen suchen. Was die Alten über die intelligibeln Dinge gesagt haben, sey viel besser und wissenschaftlicher vorgetragen, und werde von denen, die von dem unter der Menge umlaufenden Betrüge nicht getäuscht seyen, erkannt werden. Was sie aber zu dem von jenen Erhaltenen hinzugesetzt haben, sey Unpassendes. Sie bringen, indem sie ihnen widersprechen wollen, allerlei Entsetzungen und Vernichtungen vor, tadeln das Weltall, machen aus der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper einen Vorwurf, setzen dem, der dieses All regiert, herab, identificiren den Demiurg mit der Seele, und schreiben der Seele dieselben leidensvollen Zustände zu, wie den particulären Seelen. — Wie das Verhältniß, in welches sich die Gnostiker zu Plato setzten, nach Plotin eine Folge ihrer Anmaaßung und Selbstüberschätzung war, so gehöret diese überhaupt zu ihrem eigenthümlichen Character. In dieser Hinsicht bemerkt Plotin (c. 9.), indem er die gnostische Weltanklage durch Hinweisung auf eine, jedem nach seiner sittlichen Würdigkeit sein Loos bestimmende, Gerechtigkeit widerlegt, gegen die Gnostiker: Man müsse streben, so gut als möglich zu werden, und nicht glauben, daß man allein gut werden könne, denn so sey man gerade noch nicht gut. Man müsse glauben, daß auch andere Menschen gut werden können, daß die Dämonen gut sind, noch weit mehr aber die Götter, die in dieser Welt sind, und nach jener blicken, am meisten aber die Führer dieses Alls, und

die allerseligste Seele. Sodann müsse man auch die intelligibeln Götter preisen, und den über allen erhabenen, größten König, welcher dort sey, und gerade durch die Menge der Götter seine Größe offenbare. „Willst du aber sie übersehen,“ fährt Plotin fort, „und dich selbst erhdhen, als wärest du nicht geringer, so bedenke für's Erste, je besser einer ist, desto wohlwollender ist er gegen alle, und gegen die Menschen, und dann, daß man mit Würde und Bescheidenheit, ohne plumpe Anmaaßung, soweit streben müsse, als unsere Natur zu streben vermag, mit der Ueberzeugung, daß auch andere eine Stelle bei Gott haben, und daß man nicht sich allein, wie im Traumflug jenem zunächst stellen darf, wodurch man sich nur der Möglichkeit, soweit sie der Seele des Menschen verliehen ist, Gott zu werden, beraubt. Sie kann es, soweit der Geist (*voüs*) sie führt, über den Geist hinausgehen, ist soviel als den Geist verlieren. Uhdrichte Menschen lassen sich durch solche Reden verführen, wenn sie plözlich hdren: „Du bist besser, nicht bloß als alle Menschen, sondern auch als die Götter.“ Denn groß ist die Anmaaßung der Menschen, und der zuvor bescheidene, demüthige und schlichte Mann erhebt sich sogleich, wenn er hdrt: „Du bist Gottes Sohn, die andern aber, die du bewunderst, sind nicht Gottes Edhne, noch was sie von Altersher verehren. Du aber bist ohne Arbeit und Mühe erhabener, als selbst der Himmel.“ Auf dieselbe egoistische Selbsterhebung der Gnostiker bezieht sich auch folgende Stelle (c. 18.) in welcher Plotin (wie z. B. auch c. 9.) ihr die fromme Ergebung entgegenstellt, die die Folge der neuplatonischen, nicht auf das Einzelne, sondern das Ganze sehenden, und daher auch alles, was von der Welt kommt, willig tragenden, Weltansicht sey: „Sie sagen vielleicht, ihre Lehren bewirken, daß man den Körper fliehe, sogar hasse, die unsrigen aber halten die Seele in ihm fest. Dieß ist aber ge

rade so, wie wenn zwei dasselbe schöne Haus bewohnen, der eine aber die Einrichtung und den Baumeister tadelte, nichts desto weniger jedoch in demselben bliebe, der andere aber nicht tadelte, sondern behauptete, daß der Baumeister alles mit der größten Kunst gemacht habe, und die Zeit abwartete, wo er es zu verlassen hat, weil er nun keine Wohnung mehr nöthig hat. Jener erstere aber würde weiser, und zum Verlassen bereitwilliger zu seyn glauben, weil er zu sagen weiß, daß die Wände des Hauses aus leblosen Steinen und Balken bestehen, und daß ihm so vieles fehlt, die wahre Wohnung zu seyn, ohne zu bedenken, daß den Unterschied das Nichtertragen des Nothwendigen ausmacht, da ja doch auch der nicht mit Unmuth hinweggehen wird, der die Schönheit der Steine mit Ruhe liebt. So lange man einen Körper hat, muß man in den Häusern bleiben, die von der lieben Schwester Seele bereitet worden sind, die Macht genug hat, ohne Willhe schöpferisch zu wirken.“ — Welchen nachtheiligen Einfluß auf das sittliche Leben die gnostische Weltansicht habe, rügt Plotin in den ernstesten Worten (c. 15.): „Am wenigsten dürfen wir vergessen, welchen Einfluß diese Reden auf die Seelen derer haben, die sie hören, und sich durch sie zur Verachtung der Welt und alles dessen, was in der Welt ist, bewegen lassen. Es gibt eine doppelte Ansicht über das höchste Gut. Die eine setzt es in die körperliche Lust, die andere in das Schöne und in die Tugend, bei welcher das Streben von Gott ausgeht, und zu Gott zurückführt. Epikur konnte, nachdem er die Vorsehung aufgehoben hatte, nichts übrig bleiben, als die Vorschrift, der Lust und dem Vergnügen zu folgen. Die Lehre dieser (der Gnostiker) aber tadelt mit noch jugendlicherem Uebermuth den Herrn der Vorsehung, und die Vorsehung selbst. Sie hat alle Gesetze, die hier gelten sollen, in Unehre gebracht, und die zu jeder Zeit anerkannte Tugend und Sittlich-

keit des Lebens dem Gelächter preisgegeben, damit hier nichts gutes mehr zu seyn scheine. Sie hat die Sittlichkeit aufgehoben, und die den Sitten eingepflanzte Gerechtigkeit, die durch Vernunft und Uebung zur Vollendung kommt, und überhaupt alles, wodurch der Mensch tugendhaft wird, so daß ihnen nichts bleibt, als die Lust und ihr eigenes Selbst, und ihre Abgezogenheit von der Gemeinschaft mit andern Menschen, und die Rücksicht auf den bloßen Nutzen, wenn nicht etwa einer von Natur besser ist, als diese Lehre. Denn was man sonst für schön und gut gilt, gilt ihnen nicht dafür, sondern etwas anderes, welschem sie nachstreben. Und doch sollten sie als Wissende nach jenem streben, und in ihrem Streben dieses erste, das aus der göttlichen Natur kommt, im rechten Stand zu erhalten suchen. Denn gut ist, auf die göttliche Natur zu achten, wer aber an der, die körperliche Lust verachtenden, Tugend keinen Theil hat, auf den kann auch das Göttliche durchaus keinen Eindruck machen. Den Beweis hiervon geben sie selbst dadurch, daß von Tugend bei ihnen gar nicht die Rede ist; die Lehre von der Tugend fehlt bei ihnen ganz, und sie sagen weder, was sie ist, noch wie viel zu ihr gehdrt, noch wie viel schönes in den Lehren der Alten hierüber enthalten ist, aus denen man sie schöpfen und erwerben kann, noch wie die Seele gebildet und gereinigt wird. Denn nicht das Sagen: „Schau auf Gott (βλέπε πρὸς θεόν)“, kann etwas Ersprießliches bewirken, wenn du nicht lehrest, wie du denn auch schauen willst. Denn, was hindert, könnte einer sagen, zu schauen, und doch keiner Lust sich zu enthalten, oder den Zorn nicht zu bändigen, im Gedächtniß zu behalten den Namen Gott, aber gefangen von allen Leidenschaften, nicht versuchend, eine derselben auszustossen? Nein, die Tugend, die zur Vollendung vorwärts schreitet, und sich mit Besonnenheit in die Seele einwohnt, zeigt uns Gott.

Gott, ohne wahre Tugend ausgesprochen, ist ein leerer Name.“

Ehe wir das Verhältniß der plotinischen Weltansicht, wie sie in den vorliegenden Stellen ausgesprochen ist, zur gnostischen näher zu bestimmen suchen, kann es nicht überflüssig seyn, die Frage kurz in Erwägung zu ziehen, welche Gegner eigentlich Plotin in dem genannten, seinem ganzen Inhalte nach, polemischen Buche, vor Augen hat? Daß es gegen die Gnostiker gerichtet sey, sagt zwar die Ueberschrift, aber diese hat ihm ja erst Porphyry gegeben, und Plotin selbst hat es, wie es scheint, absichtlich vermieden, seine Gegner genauer zu bezeichnen. Der Name Gnostiker findet sich in dem ganzen Buche auch nicht ein einzigesmal, aber ebenso wenig ist ein anderer Gegner, welchem die Bestreitung gälte, genannt. Es kommt bei dieser Frage eine Stelle in der Schrift des Porphyrius über Plotin's Leben in Betracht (*De vita Plotini* c. 16.). „Zu seiner (des Plotinus) Zeit,“ sagt hier Porphyrius, „waren unter den Christen, neben vielen andern, auch Häretiker, die von der alten Philosophie ihren Auslauf genommen, Adelphios und Aquilinus, welche im Besitze der meisten Schriften des Alexandros aus Lybien, des Philokomos, und des Lydiers Demostratos, Offenbarungen des Zoroastres, und des Zostrianos, auch des Nikotheos, des Allogenes, und des Mesos (oder Meses) und andere dergleichen ins Publicum brachten, und als Selbstbetrogene viele betrogen, als ob denn wirklich Plato in die Tiefe des intelligibeln Wesens nicht eingedrungen wäre. Weßhalb er selbst (Plotinus) in den Unterhaltungen viele Widerlegungen vortrug, und auch ein Buch geschrieben hatte, welches ich „Gegen die Gnostiker“ überschrieben; uns überließ er, das Uebrige zu prüfen. Amelius hatte seine Widerlegung der Schrift des Zostrianos bis zu vierzig Büchern ausgedehnt. Ich, Porphyrius, aber habe gegen die Schrift des Zoroastres zahlreiche Beweise



zusammengestellt, um zu erweisen, daß das Buch unächt und neu sey, geschmiedet von denen, die die Härese zu Stande gebracht, um glauben zu machen, es seyen des alten Zoroastres Lehren, die sie selber sich vorgenommen, in Achtung zu bringen.“ Diese Stelle scheint allerdings beim ersten Anblick ein nicht unwillkommenes Licht zu geben, weßwegen Creuzer in der genannten Abhandlung sich hauptsächlich auch mit dieser Stelle beschäftigt hat. Creuzer glaubt in der für die Geschichte der Philosophie und der christlichen Kirche so wichtigen Erzählung, die sie enthalte, befriedigenden Aufschluß über die Frage zu finden, welche Bewegungsgründe den Plotin zur Abfassung dieses Buchs bestimmt, und was den Porphyrius berechtigte, demselben den Titel: „Gegen die Gnostiker,“ zu geben. Diese gute Meinung von dieser Stelle kann ich aus dem einfachen Grunde nicht theilen, weil ich, solange wir mit Creuzer selbst unsere völlige Unwissenheit über alle hier vorkommende Namen gestehen müssen, nicht sehe, welche befriedigende Auskunft sie uns geben kann. Das einzige Datum, das wir mit Sicherheit aus ihr erheben können, ist nur dieß, daß die sogenannten zoroastrischen Offenbarungen von Christen in Umlauf gebracht, von den Neuplatonikern aber, wegen ihrer mit der neuplatonischen Philosophie unverträglichen Tendenz, als unächt verworfen und nachgewiesen wurden. Aber gerade von diesem Datum läßt sich keine Anwendung auf die plotinische Schrift machen, da in ihr nichts sich findet, was darauf bezogen werden könnte. Ja das Eigene der von Porphyrius gegebenen Notiz besteht vielmehr eben darin, daß sie uns nicht nur die gewünschte Auskunft nicht gibt, sondern sogar in der Benützung der weit näher liegenden Data, die uns die Vergleichung der plotinischen Schrift mit den Berichten der Kirchenlehrer über die Gnostiker darbietet, irre machen zu wollen scheint, indem wir nun nicht wissen, wie sich dieses Bekannte zu

jenem Unbekannten verhält. Zwar hat Kreuzer, um die von Porphyry gegebene Notiz nun doch einmal so viel möglich zu benützen, aus der Erwähnung zoroastrischer Offenbarungen, womit sich nach seiner Versicherung jene Sectirer, welche die plotinische Polemik veranlaßten, getragen haben, den unwidersprechlichen Schluß ziehen zu dürfen geglaubt, daß Porphyrius, obgleich er in seiner Erzählung die Manichäer nicht ausdrücklich nennt, unter den Gnostikern auch die Anhänger des Manes mitbegriffen habe. Dieß beurfunde die Abschwörungsfornel, in welcher die zur katholischen Kirche über- oder zurücktretenden Manichäer diejenigen, welche den Zaradas (Zoroaster) und Budas, und Christus und Manichäos, und die Sonne ein und dasselbige Wesen nennen, verfluchen mußten. Die hier so gleich sich entgegensetzende Einwendung, wie doch Plotin, der schon im Jahr 270 gestorben, gegen die erst gegen das Jahr 280 aufgetretenen Manichäer schreiben konnte, wird durch die Bemerkung beseitigt, die Lehren, die man Manichäismus nannte, seyen ja schon vor Plotin's Auftreten im römischen Reiche verbreitet gewesen. Es sey nicht wahrscheinlich, daß der so verbreitete Platonismus mit dem Manichäismus unvermischt geblieben, zumal in Alexandria, wo die platonische Philosophie um diese Zeit in ihrer neuen Entwicklung alle Geister in Bewegung gesetzt habe. Auch hören wir ja bestimmt, daß der Vorläufer des Manes, Ecythianus, in Alexandria wohnte, und die Schriften des Aristoteles gelesen hatte. Wer sich aber um Aristoteles bekümmerte, wie sollte der doch mit Plato ganz unbekannt geblieben seyn? So scheinbar aber diese Combinationen sind, so wenig kann ich sie für historisch begründet halten. Wie wenig auf Ecythianus, den Vorläufer Mani's, als eine historische Person zu bauen sey, habe ich an einem andern Orte ausführlich dargethan<sup>3)</sup>. Schon damit fällt

3) Manich. Rel. syst. S. 459. f.

die Voraussetzung eines vormanichäischen Manichäismus, von welchem schon Plotin Kenntniß gehabt habe. Die Schrift Plotins enthält aber überdieß selbst einige Merkmale, die deutlich genug gegen die Voraussetzung sprechen, er habe bei den Gegnern, die er bestreitet, insbesondere auch an die Manichäer gedacht. Die Manichäer waren allerdings Naturfeinde, wie Plotin seine Gegner schildert, aber sie waren es nicht durchaus. Ihr Dualismus ließ überall in der sichtbaren Natur Gutes und Böses gemischt seyn, und am wenigsten bezog sich ihre Naturfeindschaft auf die Sonne, die ihnen vielmehr der Sitz und das Symbol des Lichtgeistes Christus war (weßwegen in den zuvor angeführten Formeln Zaradas, Budas, Christus, Manichäos und die Sonne ein und dasselbe Wesen genannt werden) Aber eben die Sonne nennt Plotin in seiner Polemik wiederholt so, daß die Naturverachtung seiner Gegner sich auch auf sie erstreckt haben muß<sup>4)</sup>. Wollte man also

---

4) Vgl. c. 4. 5: „Welche andere Sonne gibt es denn nach, und vor dieser sichtbaren? Ist es nicht ungeremt, daß sie, die einen Körper haben, wie die Menschen, und Begierden und Affecte, von ihrer Macht nicht gering denken, und sich das Vermögen zuschreiben, das Intelligible zu erreichen, von der Sonne aber nicht zugeben wollen, daß sie höher steht, und Leiden und Veränderungen weniger unterworfen ist, und einen bessern Verstand hat als wir?“ C. 18.: „Wie können sie auch die Schlechtesten als Brüder begrüßen, die Sonne aber, und die Himmlischen, Brüder zu nennen, für unrecht halten?“ Alles dieß konnte manichäischen Gegnern nicht entgegengehalten werden, vollkommen aber paßt es auf die Marcioniten, welchen auch Tertullian c. Marc. II, 2. entgegnet: *unicus sol est, o homo, qui mundum hunc temperat, et quando non putas, optimus et utilis, et cum tibi acrior et infestior, vel etiam sordidior atque corruptior, rationi tamen suae par est. Eam tu si per-*

selbst eine schon geschehene Verbindung des Manichäismus mit dem Platonismus voraussetzen, der Manichäismus paßt auch so nicht zu der Farbe, die Plotin den von ihm bestrittenen Gegnern gibt. Zieht man sich aber zuletzt aus den Schwierigkeiten, in die man sich auf diesem Wege verirrt, mit der Bemerkung zurück, die Creuzer (a. a. D. S. 357.) mit den Worten macht: „auf Namen kommt es ja nicht an, und will man lieber von einem gnostischen Dualismus reden, als vom Manichäismus, so habe ich nichts dagegen,“ so ist dieß zwar allerdings der einzige Ausweg, welcher offen bleibt, es ist aber ebendamt zugleich zugegeben, daß man den festen Punkt, von welchem man ausgehen zu können glaubte, als einen unhaltbaren wieder aufzugeben sich genöthigt sah. In der That erscheint uns die von Porphyrius gegebene Notiz, wir mögen sie betrachten, wie wir wollen, als eine völlig unbrauchbare, und sie kann nur aus Verhältnissen hervorgegangen seyn, die dem Porphyr weit näher lagen, als dem Plotin. Es kann kein Zweifel darüber seyn, daß Plotin keine andere Gnostiker bestreitet, als dieselben, die uns aus den Schriften der Kirchenlehrer wohl bekannt sind. Die Nachrichten, die wir in ihnen über die Lehren der Gnostiker finden, setzen uns hinlänglich in Stand, uns die plotinische Polemik zu erklären, selbst ohne daß wir den dem Plotin noch ferne stehenden Manes zu Hülfe zu rufen nöthig haben. Um dieß etwas näher nachzuweisen, müssen wir auch hier zwischen der gnostischen Weltansicht überhaupt, und einzelnen von den Gnostikern aufgestellten Lehren und Vorstellungen unterscheiden, da sich sogleich die Bemerkung ausdringt, daß nicht alles, was Plotin gegen die Gnostiker geltend macht, auf die verschiedenen Hauptparteien derselben auf

---

*spicere non vales, jam nec illius alterius solis, si qui fuisset, radios sustinere potuisses, ulique majoris.*

gleiche Weise seine Anwendung findet. Das Plotin über die gnostische Weltansicht überhaupt, wie sie die zweite, dem Buche gegebene Ueberschrift: *κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, καὶ τὸν κόσμον εἶναι*, bezeichnet, bemerkt, gilt in gewissem Sinne von jedem, zur ersten und zweiten Classe gehörenden gnostischen System, da die Trennung des Weltchöpfers von dem höchsten Gott, und der zwischen beiden angenommene große Unterschied, den erstern zu einem höchst unvollkommenen, der Idee des an sich Guten unfähigen Wesen macht, aber doch trifft dieser Vorwurf gerade dasjenige System, das Plotin sonst vor Augen hat, das valentinianische, am wenigsten, und seine Polemik maßte, wenn sie bloß diesem System gälte, in mancher Stelle weit milder lauten. Mit weit größerem Recht kann jenes *λέγειν, κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου, καὶ τὸν κόσμον εἶναι*, oder jenes *κατατρίχειν τῆς πλάσεως καὶ κακίζειν τὸ σῶμα*, wie Clemens von Alexandrien (Strom. IV, 26.) dieselbe gnostische Weltansicht bezeichnet, von den Systemen der Ophiten, des Basilides und Saturnin gesagt werden, warum soll aber Plotin bei diesem Hauptvorwurfe nicht ganz besonders auch das marcionitische System vor Augen gehabt haben? Durch kein anderes System wurde die dualistische Weltansicht so allgemein verbreitet, als durch das marcionitische, in keinem trat sie so charakteristisch und schroff hervor, und wenn die Wahrscheinlichkeit der Berücksichtigung des einen oder andern Systems auch mit Rücksicht auf die äussern Verhältnisse zu bestimmen ist, welches andere System konnte dem in Rom lebenden neuplatonischen Philosophen näher liegen, als eben das marcionitische, das, wie das valentinianische, in Rom seine zahlreichsten Anhänger hatte? Wirklich finden sich daher auch bei Plotin, wie wir voraus mit Recht erwarten, einige Stellen, die nicht nur am natürlichsten auf das marcionitische System bezogen werden, sondern sogar auf kein an-

deres ebenso bezogen werden können. Wenn Plotin, wie er seinen Gegnern so oft schuld gibt, von einem καταφρονησαι κόσμου, και θεων, των εν αυται, και των άλλων καλων (c. 16.), von einem λοιδορειν τουτοις (c. 17.), von einem φειγειν το σωμα πόρρωθεν μισουντας (c. 18.), einem μισειν την του σωματος φύσιν (c. 17.) spricht, von ihnen sagt, sie seyen μεμφομενοι τωδε τω παντι, και την προς το σωμα κοινωνιαν τη ψυχη αιτιωμενοι, και τον διοικουντα τωδε το παν ψιγοντας (c. 6.), von ihrer Lehre: ο λογος ουτος ετι νεανικωτερον τον τε προνοιας κριον, και αυτην την προνοιαν μεμψαμενος (c. 15.), auf welches System passen alle diese Bezeichnungen besser, als auf das marcionitische, wie genau stimmen sie mit den Ausdrücken zusammen, die namentlich Tertullian von demselben gebraucht? Was in der zuletzt genannten Stelle (c. 15.) weiter folgt: και παντας τους νόμους τους ενταυθα ατιμιασας (ο λογος ουτος) και την αρετην την εκ παντος του χρονου ανευρημενην, το τε σωφροειν, τουτο εν γελωτι θεμενος, ινα μηδεν καλον ενταυθα δη οσθειη υπαρχον, ανειλε το τε σωφροειν, και την εν τοις ηθισι σύμμετον δικαιοσύνην, την τελουμένην εκ λόγου και ασκήσεως, bezieht sich zwar nach dem Zusammenhang zunächst auf solche Gnostiker, die aus dem gnostischen Antinomismus einen moralischen Indifferentismus (das δειν παραχρησθαι τη σαρκι, Clem. Strom III, 1.) ableiteten, aber es kann dabei (wie Plotin überhaupt die verwandten Erscheinungen soviel möglich zusammenfaßt), zugleich auch an den marcionitischen Antinomismus, und an die demselben eigene Geringschätzung der δικαιοσύνη gedacht werden. Insbesondere möchte auch in der Stelle: c. 4. : ποτε δε και φθερει αυτον; ει γαρ μετέγνω, τι αναμένει; eine Beziehung auf die Lehre Marcions, wie sie wenigstens von einigen seiner Schüler modificirt wurde, kaum zu ver-

kennen seyn. Es ist davon die Rede, daß die Weltseele oder der gnostische Welterschöpfer die geschaffene Welt, in Folge einer Umwandlung von Reue, wieder zerstört. Von einer solchen Reue hatte namentlich Apelles (in den S. 406. f. angeführten Stellen) gesprochen. Ist, wie Tertullian in Beziehung auf die Lehre des Apelles sagt, *testis poenitentia institutoris sui delictum mundus*, wie sehr war Plotin zu jenen Fragen berechtigt? Neben dem marcionitischen System kommt kein anderes so sehr in Betracht, wie das valentinianische. Auf dieses finden sich überall die deutlichsten Hinweisungen, und zwar um so speciellere, wie dieß die Natur dieses Systems von selbst mit sich brachte. Solange es sich bloß um die gnostische Weltansicht im Allgemeinen handelte, bot sich vor allem das marcionitische System der Polemik dar, wollte man aber auch einzelne Lehren der speculativen Theologie der Gnostiker in Erwägung ziehen, so war das, die Speculation so viel möglich beschränkende, marcionitische System, für diesen Zweck nicht ebenso passend, ganz besonders aber eignete sich hierzu das, der Speculation über das Uebersinnliche, und das Verhältniß der übersinnlichen und sinnlichen Welt einen so weiten Spielraum öffnende, valentinianische. Wie sehr der Vorwurf einer unnothigen Verwickeltheit der Principien der intelligibeln Welt das valentinianische System trifft, ist schon oben gezeigt worden, aber auch daraus zu ersehen, daß denselben Vorwurf ihm auch Tertullian macht, z. B. *Contra Marc. I, 5. ; Valentinus simul ausus est duos concipere, Bythium et Sigen, tum usque ad XXX aeonum foetus, tanquam aeonias scrofae* <sup>5)</sup>, *examen divinitatis effudit*. Die Stelle c. 6., eine der am meisten

---

5) Vgl. Virgils Aeneis III, 390. f. *Litoris ingens inventa sub ilicibus sus, Triginta capitum foetus enixa jacebit, Alba solo recubans, albi circum ubera nati*.

ins Spectelle gehenden: τὰς δὲ ἄλλας ὑποστάσεις τί χρῆ  
λέγειν ἃς εἰσάγουσι, παροικήσεις, καὶ ἀντιτύπους, καὶ  
μετανοίας; εἰ μὲν γὰρ ψυχῆς ταῦτα λέγουσι πάντα, ὅταν  
ἐν μετανοίᾳ ᾖ, καὶ ἀντιτύπους, ὅταν οἶον εἰκόνας τῶν ὄν-  
των, ἀλλὰ μὴ αὐτὰ πῶ τὰ ὄντα θεωρῆ, καινολογούν-  
των ἐστίν, εἰς σύστατιν τῆς ἰδίας αἰρέσεως, erklärt Creu-  
zer (a. a. D. S. 358.) hauptsächlich aus den Lehren des Bas-  
ilides, und erinnert mit Heigl (S. 62.) sehr treffend an  
die Stelle bei Clemens Strom. IV, 26. Gleichwohl ziehe  
ich es, wegen des ganzen Zusammenhangs der Stelle vor,  
auch hier, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugs-  
weise an das valentinianische System zu denken. Die πα-  
ροικήσεις scheinen mir ganz passend von dem Wohnen der  
Weltseele oder Sophia ausserhalb des Pleroma, von ihr-  
rem und der zu ihr gehörenden Seelen temporären Auf-  
enthalt in dem Orte, welchen die Valentinianer den Ort  
der Mitte nannten, verstanden zu werden. Was die ἀν-  
τιτύπους betrifft, so hatten die Valentinianer überhaupt  
die Ansicht: πάντα ταῦτα τύπους ἐκείνων εἶναι (Iren.  
I. 7, 2.) und es konnten in diesem Sinne namentlich der  
obern Sophia gegenüber, die untere Sophia und der  
Demiurg als ἀντιτύποι betrachtet werden, ganz besonders  
aber scheint mir hieher zu gehören, was Irenäus I. 4, 2.  
über die valentinianische Kosmogonie sagt: ταύτην σύ-  
στασιν καὶ οὐσίαν τῆς ὕλης γεγενῆσθαι λέγουσιν, ἐξ  
ἧς ὁδε ὁ κόσμος συνέστηκεν. Ἐκ μὲν γὰρ τῆς ἐπιστρο-  
φῆς τῆς τοῦ κόσμου καὶ τοῦ δημιουργοῦ πᾶσαν ψυχὴν  
τὴν γένεσιν εἰληφέναι, ἐκ δὲ τοῦ φόβου καὶ τῆς λύπης  
τὰ λοιπὰ τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι: ἀπὸ γὰρ τῶν δακρύων  
αὐτῆς γεγονέναι πᾶσαν ἔνυγρον οὐσίαν, ἀπὸ δὲ τοῦ  
γέλωτος τὴν φωτεινὴν, ἀπὸ δὲ τῆς λύπης καὶ τῆς ἐκπλή-  
ξεως τὰ σωματικὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα. Alle diese Fas-  
toren und Elemente der Welt, in welchen sich die ver-  
schiedenen Zustände der Seele objectivirten, sind die ihr



gegenübertretenden Bilder ihres eigenen Wesens. In die Reihe dieser Zustände gehört auch die *μετάνοια*, von welcher Plotin spricht. Sie scheint mir nichts anders zu seyn, als derselbe Zustand, welcher bei Irenäus *ἐπιστροφή* genannt wird. Nachdem Irenäus von der *λύπη*, dem *φόβος*, der *ἀπορία*, der *ἄγνοια* der gefallenen Sophia gesprochen hat, setzt er hinzu (I. 4, 1.): *ἐπισυμβεβηκέναι δὲ αὐτῇ καὶ ἑτέραν διάθεσιν τὴν τῆς ἐπιστροφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα*<sup>6)</sup>. Von *μετάνοια* in der Wehrheit konnte Plotin um so mehr reden, da derselbe Zustand der *ἐπιστροφή* auch der obern Sophia zugeschrieben wurde (Iren. I. 2, 3.). Unverkennbar valentinianisch ist ohnedieß, was Plotin (c. 4.) von einer *πετροζόρησασα ψυχῇ* sagt, einem von ihr begangenen *σφάλμα*, seinem *ἐπιλελῆσθαι τῶν ἐκεῖ*, und besonders (c. 10.) von einem *νεῦσαι κάτω ψυχῆν, καὶ σοφίαν τινα*, und von den mit ihr herabgekommenen *ἄλλαι ψυχαί*, als *μέλη τῆς σοφίας*, und von dem *δημιουργός*, welcher, als *εἰδῶλον εἰδῶλον*, als Abbild der Sophia: Achamoth, die selbst ein Bild der höhern Sophia ist, und als *ἀποστάς τῆς μητρὸς, ἐπ' ἔσχατα εἰδῶλων* die Welt schuf, und (c. 11.) von einem *ἐννόημα*, wovon die Gnostiker reden, was offenbar nichts anderes als die *ἐνθύμησις* der Valentinianer ist, und (c. 12.) von der *μήτηρ*, die sie dem *εἰδῶλον* geben, und die selbst nur ein *εἰδῶλον ὑλικόν* sey. Auch das *ἀναμένειν τὰς καθ' ἕκαστον ψυχὰς* (c. 4.), oder die Lehre, daß die Welt solange daure, bis alle pneumatiche Seelen aus der Welt in das Pleroma

---

6) Man vgl. auch das vorangehende: *ἐπὶ ζήτησιν ὁρμῆσαι (αὐτὴν) τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φοιτῶς*, und das nachfolgende §. 5.: *διοδεύσασαν οὖν πᾶν πάθος τὴν μητέρα αὐτῶν, καὶ μόγις ὑπερκύψασαν ἐπὶ ἑαυτὴν τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φοιτῶς*.

gelaugt wären, hat Kreuzer S. 369. mit Recht als valentinianisch bezeichnet. Sehr bestimmt weist Plotin (c. 4.), wo die gnostische Erklärung von der Entstehung der Welt bestritten, und unter anderem bemerkt wird: *τί γὰρ ἂν ἐαυτῆ καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι (ἡ ψυχῆ); γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῶτο* (vergl. c. 10. *πῶς ἂν τὸ ἵνα τιμῶτο*);, in diesen letztern Worten auf eine bekannte Ansicht der bestrittenen Gegner zurück. Mit Recht hat Heigl (a. a. O. S. 57.) die oben (S. 146.) angeführte valentinische Stelle (*τις οὖν αἰτία τῆς εἰκόνας; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου, παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῆ δι' ὀνόματος αὐτοῦ*) verglichen. Auch sonst finden wir wiederholt den Gnostikern die Ansicht beigelegt, die sichtbare Welt sey zur Ehre und Verherrlichung der unsichtbaren geschaffen worden. Man vgl. Irenäus I. 1, 2. (*τοὺς αἰῶνας, εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς προβεβλημένους, βουλευθέντας καὶ αὐτοὺς διὰ τοῦ ἰδίου δοξάσαι τὸν πατέρα, προβαλεῖν προβολὰς ἐν συζυγίᾳ*) 5, 2. (*τὴν ἐνθύμησιν βουλευθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰῶνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιηκέναι αὐτῶν*) II. 6, 3. (*esse imagines eorum, quae intra Pleroma sunt, latenter Salvatore operato, sic fieri in honorem eorum, qui sursum sunt.*) 7, 1. (*ignorante demiurgo universa, Salvatorem dicant honorasse Pleroma in conditione* [bei der Schöpfung] *per Matrem similitudines et imagines eorum, quae sursum sunt, emittentem*). Epiphanius Haer. XXXI, 5. (*οὗτοι* [die höchsten männlichen Aeonen] *τὴν προσωνυμίαν εἰς τὴν δόξαν τοῦ πάντα περιέχοντος ἐποίησαντο*). Was endlich, um dieß noch zu erwähnen, die von Plotin ziemlich ausführlich widerlegte gnostische Vorstellung betrifft, daß die Seele nicht sowohl selbst herabgekommen, als vielmehr nur einen, das Dunkel erhellenden Lichtstrahl habe herabfallen lassen, so kann dieß wohl nur auf die Einwirkung bezogen werden, die die Was

Ientniamer auf die auſſerhalb des Pleroma oder Lichtreichs befindliche Sophia von demſelben aus ſtattfinden lieſſen. Es iſt von einem Lichtſtrahl die Rede, der zuerſt von Chriſtus, und dann vom Eoter in das Dunkel, in welchem ſie war, herabkam, und durch welchen ſowohl die Sophia ſelbſt geformt, als auch die Weltſchöpfung möglich gemacht wurde (Fren. I, 4 ſ. oben S. 132. f.). Da nun auf dieſe Weiſe von einem neben der Seele bei der Weltſchöpfung thätigen Lichtprincip die Rede iſt, und da überdieß, wie namentlich im ophitischen System, die Seele ſelbſt als ein aus dem Pleroma herabgefallener Lichttheil geſchildert wird, ſo konnte Plotin dadurch gar wohl zu der Einwendung veranlaßt werden, daß ſo eigentlich zwei Principien angenommen werden, von welchen das eine oder das andere überflüſſig ſey. Die in demſelben Zuſammenhang (c. 12.) erhobene Einwendung, daß man nicht wiſſe, ob der Fall der Seele die Finſterniß ſchon vorausſetze, oder die Finſterniß erſt durch den Fall der Seele hervorgebracht werde, beantwortet ſich zwar nach der gegebenen Darſtellung des valentinianischen Systems von ſelbſt, kein anderes System aber konnte ſoſehr, wie dieſes, zu einer ſolchen Einwendung die Veranlaſſung geben, da es zwar die Finſterniß und die Materie nicht für ſelbſtſtändige Principien hält, aber nicht ſelten auf eine Weiſe von ihnen ſpricht, nach welcher dieß leicht vorausgeſetzt werden könnte.

Die hiemit gegebenen Andeutungen werden die Vorausſetzung hinlänglich rechtfertigen, daß Plotin keine andere gnoſtiſche Systeme beſtreitet, als dieſelben, die uns aus den Schriften der kirchlichen Schriftſteller bekannt ſind. Schwierig wird die Nachweiſung des Einzelnen öfters hauptſächlich dadurch, daß Plotin nicht nur zwischen den verſchiedenen gnoſtiſchen Systemen keinen Unterſchied macht, ſondern auch nicht einmal die verſchiedenen Principien, die von ihnen aufgeſtellt wurden, genauer unterſcheidet.

Er hält sich mehr nur an diejenigen, die mit den Principien der neuplatonischen Philosophie in die nächste Berührung kamen, wie die Seele. Auf mehrere andere wird keine Rücksicht genommen, wie insbesondere auf alle, die die Gnostiker mit christlichen Namen bezeichnen. So mußte manches, allgemeiner aufgefaßt, seine eigenthümliche und ursprüngliche Farbe zum Theil verlieren, und in einer Abgeriffenheit und schwankenden Unbestimmtheit erscheinen, die es in den gnostischen Systemen selbst nicht hat. Es hängt hiemit auch die schon öfters aufgeworfene, auch von Kreuzer besprochene Frage zusammen, ob Plotin sein Buch nicht gegen die Christen überhaupt gerichtet habe? eine Frage, die wohl noch mehr beachtet zu werden verdient, als bisher geschehen ist. Folgt man dem Gange der plotinischen Polemik mit Aufmerksamkeit, so kann man sich an manchen Stellen des Gedankens nicht erwehren, Plotin wolle dem Leser die Aussicht in einen nicht sehr ferne liegenden Hintergrund offen erhalten, und manches Eigenthümliche der Schrift möchte daher seine befriedigendste Erklärung durch die Voraussetzung erhalten, ihre Polemik sey zwar nicht unmittelbar gegen die Christen gerichtet, aber doch absichtlich so gehalten, daß das zunächst gegen die Gnostiker Gesagte auch wieder seine Anwendung auf die Christen überhaupt finden konnte. Auch Kreuzer will daher (S. 353. vergl. S. 369.) nicht in Abrede stellen, daß in Plotin's Buche Aeußerungen vorkommen, die einen verdeckten Widerspruch gegen die Grundlehren des Christenthums enthalten, wie z. B. c. 9. wo diejenigen getadelt werden, die auffer dem Einen Gott nicht eine Vielheit von Göttern anerkennen wollen. Diese Stelle treffe, gesteht Kreuzer, man möge daran drehen und wenden, wie man wolle, das Christenthum überhaupt, sie sey eine von den wenigen, die man nicht beseitigen könne. Dieser Vorwurf des *συντεῖλαι εἰς ἓν*, im Gegensatz gegen das *θεῖσαι πολλῶ*

τὸ θείον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός (c. 9.) muß in einer gegen Gnostiker gerichteten Schrift um so mehr auffallen, da Plotin den Gnostikern auch wieder den entgegengesetzten Vorwurf macht, daß sie die Principien der intelligibeln Welt zu sehr vervielfältigen, φύσεις ποιῆσαι πλείους (c. 1.), ἐπὶ τῶν νοητῶν πλῆθος ποιῆσαι (c. 6.), dieselbe Eigenthümlichkeit der gnostischen Systeme, die den Kirchenlehrern Veranlassung gab, sie geradezu des heidnischen Polytheismus zu beschuldigen. Aber selbst die Haupteinwendung, welche Plotin gegen die gnostische Vervielfältigung der Principien erhebt, möchte ebenso gut auf die eigentlich christliche Lehre bezogen werden können, als auf die gnostische. Wie nahe liegt es bei den Worten (c. 1.): γελοῖον ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὖσι καὶ αὐλοῖς τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιῆσαι πλείους. — Οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μὲν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινὶ, τὸν δὲ οἶον κινούμενον· τίς γὰρ ἡσυχία νοῦ, καὶ τίς κινήσις καὶ προφορὰ ὅν εἴη. ἢ τίς ἀργία; καὶ ἐπὶ ἕτερον τί ἔργον; an die christliche Logoslehre in ihrer damaligen vornicänischen Gestalt zu denken? Auf die damals so gewöhnliche Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς paßt die von Plotin, in Ansehung solcher Principien, gestandelte Unterscheidung zwischen δύναμις und ἐνέργεια, ἡσυχία und κινήσις, oder προφορὰ, vollkommen, und selbst der hier gebrauchte Ausdruck προφορὰ, welcher bei den Gnostikern (die in diesem Sinne sich mehr des Ausdrucks προβολή bedienten) nicht sehr gewöhnlich ist, möchte darauf hinweisen. Was Plotin gegen die Lehre von einer Weltentstehung, einer in der Zeit geschehenen Welterschöpfung geltend macht, trifft ohnedieß die Christen ebenso gut als die Gnostiker, die c. 14. geäußerte Meinung, daß Krankheiten böse Geister seyen (δαιμόνια), die man durch Worte austreiben zu können sich rühme, um dem großen Haufen zu imponiren, war nicht bloß unter den Gnosti-

fern, sondern auch unter den Christen allgemein verbreitet. Die so oft und in so starken Ausdrücken den Gegnern schuldgegebene Anmaßung, die selbstgefällige Meinung, die sie hegen, daß sie allein gut, (Söhne Gottes<sup>7)</sup>, der Gegenstand der göttlichen Vorsehung seyen, die darauf beruhende Verachtung alles dessen, was dem Heiden in der Natur und Welt als verehrungswürdig und göttlich erschien, die Gewohnheit, auch die Schlechtesten, wofern sie nur zu denselben Meinungen und Grundsätzen sich bekannten, mit dem Brudernamen zu begrüßen, dieß und anderes, was damit zusammenhängt, selbst die Geringschätzung der Tugend, unter dem Vorgeben, daß es nur auf das *βλέπειν πρὸς Θεὸν* ankomme (die christliche *πίστις*), alles dieß vereinigt sich zu einem Bilde, dessen Original ein Heide jener Zeit nicht bloß in einer einzelnen Christensecte, sondern in der ganzen Gesellschaft der Christen vor sich zu sehen glauben mußte. Alles dieß zusammengenommen möchte sogar die Vermuthung nicht unwahrscheinlich machen, die in der ganzen Schrift, wie absichtlich, vermiedene namentliche Nennung der bestrittenen Gegner habe darin ihren Grund, daß Plotin seine Polemik nicht ausschließlich auf die Gnostiker beschränken, vielmehr jedem seiner Leser freigestellt lassen wollte, sie auch auf die Christen überhaupt zu beziehen, deren allgemeiner Character in so manchen Erscheinungen des Gnosticismus nur seinen bestimmtern Ausdruck gefunden zu haben scheinen konnte.

Die Hauptfrage jeddoch, um deren Beantwortung es uns noch zu thun seyn muß, betrifft das innere Verhältniß der plotinischen und gnostischen Lehre. Es ist schon ge-

---

7) Vgl. Clemens Strom. III, 4.: *Τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου, ψευδωνύμως Γνωστικούς σφῆς αὐτοῦς ἀπαγορευόντες, δογματίζουσιν, οἷός μιν φῶσι τοῦ πρώτου Θεοῦ λόγοντας ὡς τοῦς.*

zeigt worden, daß die Verschiedenheit in manchen Punkten nicht für so bedeutend und wesentlich gehalten werden kann, als beim ersten Anblick zu seyn scheint, und je entschiedener gerade das von Plotin zum Hauptgegenstand der Polemik gemachte gnostische System, das valentinianische, ein platonisches Element in sich hat, desto mehr kommt darauf an, sowohl das Gemeinsame als das Divergirende genau ins Auge zu fassen. Gehen wir auf die ursprüngliche platonische Grundanschauung zurück, so ist es die Ansicht, daß sich die intelligible Welt 3 sinnlichen, wie das Urbild zum Nachbild verhält. Hier sehen wir noch die beiden Gegner, Plotin und Valentin, auf demselben Grund und Boden stehen, aber hier liegt dann auch schon der Divergenzpunkt, welcher beide Theile immer weiter von einander trennt. Es ist der Begriff des Bildes, um welchen es sich handelt. Das Bild hat zwei Seiten, nach welchen es betrachtet werden kann, eine positive und negative. Es ist als Bild mit dem Urbild Eins, aber auch wieder als bloßes Bild etwas anderes und vom Urbild verschiedenes. Diese einfache Unterscheidung enthält den Schlüssel zur genetischen Erklärung der ganzen Differenz, die zwischen Plotin und Valentin über das Verhältniß von Gott und Welt stattfindet, indem Plotin die Welt Gott so viel möglich gleichzustellen sucht, während dagegen Valentin, und noch mehr die übrigen hieher gehörenden Gnostiker alles thun, um die Welt von Gott durch die weiteste Kluft zu trennen. Wie sie dieß thun, darf hier nicht erst weiter entwickelt werden. Die Hauptlehren der gnostischen Systeme von der durch die Sophia in das Pleroma gebrachten Disharmonie, von dem Fall und den Leiden der Sophia-Achamoth, von dem so tief unter der höhern Welt stehenden Demiurg, ferner von der Materie, als einem selbstständigen Princip, und der in ihr herrschenden Macht des Bösen, der ganze gnostische Dualismus, und was zu demselben gehört, alle diese Leh-

ren haben die gemeinsame Tendenz, die Welt von Gott so viel möglich zu trennen, und das negative Verhältniß, in welches die Welt zu Gott zu setzen ist, in seiner ganzen Strenge durchzuführen. Ist die geschaffene sinnliche Welt gleichwohl noch ein Bild der intelligibeln Welt zu nennen, wie wenigstens Valentin sie betrachten mußte, so ist sie doch nur ein solches Bild, in welchem die Ähnlichkeit zwischen Urbild und Nachbild in ihrer ganzen Weite hervortritt. Um dieser Ansicht schon in ihrem Princip entgegenzutreten, stellte sich Plotin sogleich auf einen Standpunct, auf welchem die Einheit des Bildes mit dem Urbild soviel möglich festgehalten werden sollte<sup>8)</sup>. Nur soweit soll eine Verschiedenheit zwischen Urbild und Nachbild seyn, als beide auseinandergehen müssen, damit überhaupt nicht bloß Eins, sondern auch ein Anderes, ein Zweites neben dem Ersten ist, weshalb Plotin immer wieder darauf zurückkommt, die Schönheit, die Ordnung und das göttliche Gepräge des Universums ebensosehr zu bewundern<sup>9)</sup>, als die Gnostiker die ganze sichtbare Schöpfung geringschätzten und verachteten. Hieraus erhellt dann auch, wie wenig Plotin nicht bloß mit der eigentlich dualistischen Lehre der gnostischen Systeme, sondern auch mit allen denjenigen, die das Universum einer zeitlichen Veränderung unterwarfen, die Welt entstehen und vergehen ließen, einverstanden seyn

---

8) Die Grundansicht, von welcher er ausgeht, könnte nicht bestimmter und bezeichnender ausgesprochen seyn, als in folgender Stelle (c. 8.): πῶς οὐκ ἂν τις ἄγαλμα ἐναργές καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν εἴποι (τοῦ παντός τὴν διοίκησιν); εἰ δὲ, μιμούμενον, μὴ ἔστιν ἐκείνο, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει· οὐ γὰρ ἦν ἔτι μιμούμενον· τὸ δὲ ἀνομοίως μιμηθεῖσθαι, ψεῦδος· οὐδὲν γὰρ παραλείπεται οἷς οἶον τε ἦν καλὴν εἰκόνα φυσικὴν ἔχειν.<sup>1)</sup>

9) Τίς ἂν ἔγινετο ἄλλη καλλίων εἰκῶν ἐκείνου; c. 4.



konnte. Daß die Gnostiker ein demiurgisches Princip annehmen, das erst dadurch demiurgisch thätig seyn konnte, daß es selbst ein anderes wurde (*οἰονταί τραπέντα ἐκ τινοῦ εἰς τι καὶ μεταβαλόντα αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγόναι* c. 8.), daß sie von Entstehungen und Vernichtungen reden (*ἐναντιοῦσθαι θείουσι, γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς* c. 6.), wird mit besonderem Nachdruck gegen sie geltend gemacht. So wesentlich daher den gnostischen Systemen die Lehre von einem Fall der Seele und einem mit demselben gesetzten Weltanfang ist, so nothwendig ist in der plotinischen Ansicht die Idee der Ewigkeit der Welt begründet<sup>10)</sup>. Nach einem Grund und Anfang der Schöpfung darf man nicht fragen (c. 8.). Die Welt hat keinen Anfang genommen, und nimmt kein Ende, sondern sie ist so ewig als die intelligible Welt (*ἔστιν αἰεὶ καὶ ὅδε κόσμος, ἕως ἂν ἔχειν ἡ* c. 7.). Weil es ein Erstes gibt, muß es auch ein Zweites geben, da es zum Wesen des ersten Principis, sofern es das absolut Gute ist, gehört, daß es sich mittheilt. „Gibt es,“ sagt Plotin in dieser Beziehung (c. 3.), „im Universum unendliche Kräfte, wie ist es möglich, daß diese Kräfte zwar sind, aber nichts an ihnen theilnimmt? Nothwendig muß sich jedes Wesen selbst auch einem andern mittheilen. Sonst wäre ja das Gute nicht gut, oder die Intelligenz nicht Intelligenz, und die Seele nicht, was sie ist, wenn nicht nach dem ersten Leben auch ein zweites Leben ist, solange als das erste ist. Nothwendig muß daher alles immer so seyn, daß das eine auf das andere folgt. Was aber entstanden ist, ist insofern entstanden, sofern es von einem andern abhängt. Was man daher entstanden nennt, ist nicht schlecht hin entstan-

10) Nur hierin, in der Voraussetzung eines bestimmten Zwecks der Welterschöpfung hat der obige Anstoß Plotins an dem gnostischen „*ἵνα τιμῶτο*“ seinen Grund.

den, sondern entsteht auch immer, und wird entstehen, auch vergehen wird es nicht, ausser sofern es in ein anderes übergehen kann. Was aber nicht ein anderes hat, in das es übergehen kann, wird nicht vergehen. Sagt man, es gehe in die Materie über, warum läßt man nicht auch die Materie vergehen? Soll aber auch die Materie vergehen, welche Nothwendigkeit war vorhanden, daß sie entstand? Sagt man, es sey nothwendig, daß sie einst folge, so ist es auch jezt nothwendig, soll sie aber allein zurückgelassen werden, so müßte das Göttliche nicht überall, sondern an einem abgeforderten Orte seyn, und wie durch eine Mauer eingeschlossen. Ist nun aber dieß nicht möglich, so muß sie auch stets erleuchtet werden, von dem Lichte, das die Seele, wie sie es selbst empfangen hat, auch weiter verbreitet und mittheilt, so daß, was hier ist, von diesem Lichte stets zusammengehalten und genährt wird, und das Leben genießt, soweit es vermag, wie von einem irgendwo in der Mitte liegenden Feuer alles erwärmt wird, obgleich das Feuer etwas begrenztes ist.“ Gibt es nun nach dieser Ansicht keine Welterschöpfung, sofern man sich mit derselben auch einen bestimmten Weltanfang denkt, ist das Seyn der Welt zugleich mit dem Seyn Gottes gesetzt, und ihr ewiges Bestehen in Gott, in dem Wesen Gottes selbst, gegründet, so kann in diesem System auch von keinem Fall der Seele die Rede seyn, keinem Act, keiner Veränderung irgend einer Art, wie die Gnostiker annahmen, um die Welt von Gott, die sinnliche Welt von der übersinnlichen, durch einen so viel möglich unheilbaren Riß getrennt werden zu lassen <sup>11)</sup>). Auf der andern Seite kann aber

---

11) Die Idee des Falls der Seele liegt ebensogut in der platonischen Philosophie als die entgegengesetzte Ansicht, wie das Verhältniß beweist, in welchem der Phädrus Plato's zum Timäus steht. Während aber das christliche Interesse

doch auch das plotinische System der Anerkennung des zwischen Gott und der Welt, der übersinnlichen und der sinnlichen Welt, bestehenden Gegensatzes sich nicht soweit entziehen, daß es sich nicht genöthigt sehen sollte, das Princip dieses Gegensatzes näher zu fixiren. Dieser Gegensatz hat zwar im Allgemeinen darin seinen Grund, daß das Zweite nicht das Erste, das Nachfolgende nicht das Vorangehende seyn kann, aber es dringt sich doch immer wieder die Frage auf, auf welchem Punct und in welchem Princip dieser Gegensatz zuerst in seiner ganzen Bedeutung hervortritt. Deswegen sehen wir Plotin, so nachdrücklich er die gnostische Idee eines Falls der Seele zurückweist, doch wieder mit den Gnostikern darin zusammenstimmen, daß er das eigentliche Princip dieses Gegensatzes in die Seele setzt, wie er selbst in seiner Polemik gegen die Gnostiker ausdrücklich hervorzuheben nicht unterläßt. „Die Intelligenz.“

---

mehr jener Idee zuführte, schien es dagegen im Interesse des Platonismus zu liegen, sie soviel möglich zurückzuweisen. Das Christenthum, das nicht von der Idee des Absoluten ausgeht, sondern sich sogleich in den Mittelpunkt des sittlich religiösen Bewußtseyns des Menschen hineinstellt, kann ebendeshwegen nie ohne das Bewußtseyn eines, den Menschen von Gott trennenden, Zwiespalts seyn. Einen merkwürdigen Gegensatz bildet daher zum plotinischen System das ebenfalls platonisirende, aber ganz auf die Idee des Falls der Seele gebaute System des Origenes. Ja es läßt sich sogar die eigenthümliche Gestaltung, die die platonische Philosophie durch Plotin und die Neuplatoniker erhielt, das immanente Verhältniß, in welche die Welt zu Gott von ihnen gesetzt wurde, nur aus der Opposition erklären, mit welcher die damalige Philosophie dem Einfluß entgegentreten zu müssen glaubte, welchen das Christenthum, insbesondere auch in den gnostischen Systemen, auf den Geist der Zeit auszuüben begann.

wird (c. 2.) gesagt, „ist immer sich selbst gleichbleibend und unwandelbar, und ahmt, soviel sie vermag, den Vater nach. Was aber die Seele betrifft, so ist ein Theil derselben bei jenem, dem Intelligibeln, ein anderer bei dem, was hier unten ist, ein anderer in der Mitte. Da dasselbe Princip verschiedene Kräfte hat, so zieht sie sich bald ganz in den besten Theil ihres Wesens und des Seyenden zurück, bald aber zieht der unterwärts ziehende Theil ihres Wesens auch den mittlern mit sich herab. Denn das Ganze ihres Wesens kann nie herabgezogen werden. Das aber wiederfährt ihr (*τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάθος*, nemlich *τὸ χειρόν αὐτῆς καθέλκυσθῆναι συνελκίσσασθαι τὸ μέσον*), weil sie nicht bei dem Schönsten blieb, wo die Seele bleibt, die nicht ein Theil ist, und von welcher auch wir kein Theil sind, die den ganzen Leib, soviel er vermag, von ihrem Wesen haben und daran theilnehmen läßt. Sie selbst bleibt ohne Mühe und Anstrengung, ohne vermittelst der Reflexion das All zu regieren, oder etwas zu verbessern, sondern durch die Anschauung dessen, was vor ihr ist, schmückt sie alles mit wunderbarer Macht. Denn je mehr sie in dieser Anschauung lebt, um so viel mehr Schönheit und Macht empfängt sie dadurch, um es dem, was nach ihr ist, mitzutheilen.“ Auch Plotin schreibt demnach der Seele ein *πάθος* zu, das sie herabzieht, sie hat eine Seite ihres Wesens, vermöge welcher sie nicht allein der obern, sondern auch der untern Welt angehöret, und einem nach unten ziehenden Zuge nicht widerstehen kann. Die Ursache hievon liegt in allem demjenigen, was die Seele von der Intelligenz unterscheidet. Denn die Seele ist nach Plotin nicht, wie die Intelligenz, ein unwandelbares, mit sich selbst identisches Princip, sie sieht das Seyende nicht in sich selbst, wie die Intelligenz, in welcher das Absolute sich selbst anschaut, sondern nur in der Intelligenz, als dem höhern Princip, ihre Thätigkeit ist daher auch keine

immanente, wie die der Intelligenz, sondern eine nach außen gehende, wodurch sie etwas anderes hervorbringt, was nun nicht mehr ein reines, sondern ein schon getrübbtes Seyn hat<sup>12)</sup>. Mit Recht fragt man hier, worin denn am Ende noch die Differenz zwischen Plotin und seinen Gegnern bestehe, da sie bei genauerer Betrachtung immer mehr zu verschwinden scheint? Daß Plotin die Lehre der Gnostiker so darstellt, wie wenn sie die Seele ihrem ganzen Wesen nach herabsinken ließen, und deswegen ihnen entgegenhält, man dürfe der allgemeinen Weltseele nicht Affectionen zuschreiben, denen nur eine particuläre Seele unterworfen seyn könne, hat auch nur in einer Auffassungsweise seinen Grund, bei welcher in den gnostischen Systemen die bloße Form von der Idee, die durch sie dargestellt werden soll, nicht streng genug geschieden ist. Wird anerkannt, wie nicht geläugnet werden kann, daß die obere und untere Sophia, so getrennt beide erscheinen, auch wieder als ein und dasselbe Wesen anzusehen sind, daß beide nur die beiden entgegengesetzten Seiten desselben, die obere und untere Welt vermittelnden, und deswegen auch die Eigenschaften beider theilenden Principis bezeichnen, so ist in der That die gnostische Sophia von der plotinischen Weltseele mit ihren verschiedenen Kräften und Richtungen nicht wesentlich verschieden, und der Hauptdifferenzpunct kann daher auch hier in letzter Beziehung nur darin gefunden werden, daß die Gnostiker weit mehr den Unterschied und die Trennung hervorheben, Plotin dagegen um so mehr die Einheit und die Immanenz festhält, jene die Negation in ihrem ganzen Umfange sich vollziehen lassen, dieser aber die kaum gesetzte Negation als eine auch schon wieder aufgehobene, oder im Grunde nie wahrhaft vorhandene betrachtet. Während

---

12) Vgl. Ennead. V. Lib. VI. c. 4. Enn. VI. Lib. II. c. 22.

daher bei den Gnostikern das vom Absoluten sich löstrennende Endliche, um sich in seiner eigenen scheinbaren Selbstständigkeit zu ergreifen, auch einen zeitlichen Anfang setzt, ist es bei Plotin nur das der Substanz anhängende, mit ihr gleich ewige Accidens.

Es kann demnach die Differenz, die wir hier untersuchen, für keine fundamentale, auf einem Gegensatz wesentlich verschiedener Principien beruhende gehalten werden. Zwischen Systemen, welche, wie das plotinische und valentinianische, in so vielen Beziehungen übereinstimmen, in dem gemeinsamen platonischen Grundtypus, in den Principien, die sie aufstellen, in der Ansicht von dem Verhältniß der sinnlichen und übersinnlichen Welt, in der Lehre von der Materie und dem Bösen u. s. w., ist keine größere Verschiedenheit, als zwischen den einzelnen gnostischen Systemen selbst, ja zum Theil sogar nicht einmal eine ebenso große. Die dualistische Richtung, durch welche sich die gnostischen Systeme von dem plotinischen unterscheiden, hat ihren Hauptgrund in dem jüdischen und christlichen Element, das diese Systeme in sich aufgenommen haben. Wie es zum Character des Judenthums gehört, die Welt von Gott zu trennen, sie ausserhalb des göttlichen Wesens zu setzen, und sie daher als eine gewordene und geschaffene zu betrachten, so hat auch die dem Christenthum eigenthümliche Idee der Erlösung, wenn sie in ihrer wahren Bedeutung festgehalten werden soll, die Anerkennung eines zwischen Gott und dem Menschen bestehenden Gegensatzes und Zwiespalts, eines Abfalls des Endlichen vom Absoluten, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Je weiter auf diese Weise Gott und Welt auseinandergehen, desto größer muß die Zahl der Wesen und Potenzen werden, die als Mittelglieder eingeschoben werden, um theils die in der Idee des Systems liegende Trennung zu realisiren, theils die Einheit wiederherzustellen. Schon dadurch mußten solche Sy-

steme einen andern Organismus erhalten, als ein System, das eine entgegengesetzte Tendenz hat. Diese Verschiedenheit wird aber noch größer, wenn jene Systeme der Vielfältigung der Principien, zu welchen sie ihrer Natur nach gendthigt sind, sich zugleich mit freiem Triebe und aus eigener Neigung hingeben, so daß es ebendeshwegen zu der eigenthümlichen Form ihrer Darstellung gehdrt, die Ideen, um welche sie sich bewegen, zu personificiren, und als eigene selbstständige Wesen hinzustellen, wie dieß insbesondere der Character des valentinianischen Systems ist. Einem solchen Gange zur mythischen Personification, einer Vielfältigung der Principien, bei welcher das Uebergewicht der äußern unwesentlichen Form der Bestimmtheit des Begriffs nachtheilig zu werden droht, widersezte sich das plotinische System, vermöge seiner strengern philosophischen Haltung. Bei allem diesem bleibt aber die innere und wesentliche Verwandtschaft dieser beiden Systeme so groß, daß sich uns in dem plotinischen vielmehr nur dieselbe Grundform, die den Character des valentinianischen Systems ausmacht, in einer reinern und einfachern Gestalt darstellt. Als diejenige Form der Gnosis, in welcher der Platonismus das bei weitem überwiegende Element ist, mußten wir ja schon früher das valentinianische System characterisiren. Derselbe Platonismus erscheint uns nun bei Plotin frei von allen jenen Modificationen, die ihm die Gnosis durch jüdische und christliche Elemente gegeben hat, und so ausgebildet, wie es die, dem heidnischen Standpunct eigenthümliche, reinphilosophische, von keinem jüdischen und christlichen Interesse berührte, Speculation mit sich bringt. Sehen wir schon in dem valentinianischen System, mehr als in einem andern gnostischen, das jüdische und christliche Element dem heidnischen gleichgestellt, und sogar untergeordnet, so trat nun dieses bei Plotin in seiner ausschließlichen Herrschaft hervor, und

die Verwandtschaft seines Standpuncts mit dem gnostischen spricht sich nun darin vollends auf eine charakteristische Weise aus, daß auch der Neuplatonismus erst durch die Vermittlung der heidnischen Religion zu dem Ziel seiner Speculation gelangen wollte, wie die christliche Gnosis ihre absolute Religion nur durch Heidenthum, Judenthum und Christenthum vermittelt werden ließ. Deswegen konnte auch hier die traditionelle Volkreligion ihre wahre Bedeutung nur durch die Speculation gewinnen. Ihre Götterwesen galten nur als mythische und allegorische Einkleidung speculativer Ideen. Konnte daher, wie Kreuzer (a. a. O. S. 352.) diese Eigenthümlichkeit des Neuplatonismus treffend bezeichnet, jene Philosophie die Personalitäten der polytheistischen National-Religion, als notwendige Formen ihrer philosophischen Propädeutik, kaum entbehren (wie denn auch Plotins Darstellungsweise sich von unten an durchaus an dem Faden der griechischen Mythologie hinaufreihet), so wurden doch, auf der Höhe der Speculation, von dem zur Erkenntniß und Anschauung des Absoluten gelangten Geiste diese mythologischen Gerüste, als nun nicht mehr nöthig, freithätig zertrümmert. Eben dieß ist der Weg, welchen auch die Gnosis stets genommen hat. Sie kann nicht umhin, sich an die positive Religion zu halten, aber es geschieht dieß immer nur mit dem Vorbehalt, dieselbe, sobald es ihr gefällt, als eine bloß vermittelnde Form zu durchbrechen.

## 2. Die Polemik der christlichen Kirchenlehrer Trenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien.

Dasselbe, was sich uns als Resultat unserer Untersuchung über die heidnische Polemik gegen den Gnosticismus ergibt, wird uns in gewissem Sinne auch bei der



christlichen Polemik gegen denselben, zu welcher wir uns nun wenden, wieder begegnen. So feindlich die Polemik lautet, so schroff der Gegensatz zu seyn scheint, der Gnosticismus bietet der ihn bestreitenden Lehre doch immer wieder eine Seite dar, auf welcher sie sich unwillkürlich mit ihm befreunden muß. Die christlichen Gegner des Gnosticismus waren vor allen andern die drei großen, in mancher Hinsicht, so ausgezeichneten Kirchenlehrer Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandrien. Rein polemisch traten gegen den Gnosticismus die beiden erstern auf, und zwar so, daß es Irenäus ganz besonders mit den Valentinianern, und den aus demselben Hauptstamme hervorge wachsenen Secten, Tertullian mit Marcion und dessen Schule zu thun hat. Clemens von Alexandrien bestreitet zwar gleichfalls die verschiedenen gnostischen Secten mit großem Eifer, aber in ihm sehen wir zugleich die häretische Gnosis zu einer ächt christlichen werden. Dieses mehr oder minder polemische Verhältniß wollen wir nun etwas näher untersuchen, so jedoch, daß wir uns, mit Uebergangung alles dessen, was von den genannten Kirchenlehrern aus der heil. Schrift gegen die Gnostiker geltend gemacht wird, für unsern Zweck aber kein näheres Interesse haben kann, auf die philosophischen Momente ihrer Polemik beschränken, um in dieser Beziehung genauer zu bestimmen, wie sich ihr Standpunct von dem gnostischen unterschied, und wie sie über die speculativen Fragen, nach deren Lösung die Gnostiker mit so großem Ernst und Wetteifer rangen, hinwegzukommen wußten.

Irenäus zeigt sich in dem zweiten Buche seines Werkes gegen die Häretiker, in welchem er sich nach der im ersten Buche gegebenen Darstellung ihrer Lehren vor allem zur philosophischen Widerlegung derselben wendet, als einem sehr gewandten und scharfsinnigen Gegner, und wir sehen hier sogleich die christliche Polemik tiefer eindringen,

und von einem ganz andern Standpunct aus sich erheben, als die plotinische. Was Plotin noch mit seinen Gegnern theilt, und nur insofern zum Gegenstand seines Streites mit ihnen machen kann, sofern es sich um die Frage handelt, ob beide Theile mit demselben Rechte dasselbe Princip und dieselbe Auctorität für sich ansprechen können, der Platonismus, oder die Grundansicht, daß die sinnliche Welt zur übersinnlichen sich wie das Nachbild zum Urbild verhalte, ist gerade der Hauptpunct, gegen welchen Trendelenburg seine stärksten Angriffe in verschiedenen Wendungen richtet. Das Hauptargument, das Trendelenburg jener Ansicht entgegenstellt, ist: die sinnliche und übersinnliche Welt, das Reale und Ideale, stehen in einem solchen Verhältniß zu einander, daß sich auf keine Weise denken läßt, wie das Eine das Urbild, das Andere das Nachbild seyn kann. Denn

1. wenn man einmal das Eine in dem Andern sich reflectiren und abbilden läßt, so gibt es nichts Ursprüngliches und Absolutes mehr, bei welchem man stehen bleiben kann<sup>13)</sup>.

2. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der realen, endlichen Welt läßt sich aus der in sich geschlossenen Einheit der Idealwelt nicht erklären<sup>14)</sup>.

3. Das Geistige und Ewige ist dem Irdischen und

---

13) *Si mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alionis archetypis transtulit, — in immensum excidet de imaginibus sermo — in immensas imagines imaginum.* II. 7, 5. 16, 1.

14) *Quomodo ea, quae tam multae sunt conditionis et contrariis subsistentia, et repugnantia invicem, et interficientia alia alia, imagines et similitudines esse possunt triginta Aeonum Pleromatis, siquidem unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili existant, et nullam habeant differentiam?* II. 7, 3.

Vergänglichlichen so entgegengesetzt, daß das Eine nicht das Urbild, das Andere das Nachbild seyn kann <sup>15)</sup>).

In diesem Argument ist schon mitenthalten, was Frenäus als ein weiteres Hauptargument gegen dieselbe Ansicht der Gnostiker geltend machte, und in einer Reihe von Einwendungen weiter ausführte: Wollte man auch als denkbar zugeben, was, wie so eben gezeigt worden ist, sich nicht denken läßt, so kann es doch nur so gedacht werden, daß mit dem Pleroma, oder der übersinnlichen Welt, der Begriff des Absoluten nicht mehr verbunden werden kann, somit dieser Begriff aufgehoben wird. Denn wenn das Endliche das Nachbild des Uebersinnlichen seyn soll, so muß das Uebersinnliche auch das Princip der Endlichkeit in sich enthalten, aber dadurch hört es auf, das Unendliche zu seyn, und wird selbst ein Endliches. „Betrachtet man,“ sagt daher Frenäus (II. 8, 1.), „das Untere als den Schatten des Obern, wie es die Gnostiker betrachten, wenn sie behaupten, daß es ein Bild sey, so muß man das Obere auch für körperlich halten, denn nur das Körperliche kann einen Schatten machen, mit dem Geistigen aber kann nichts Verdunkelndes zusammengedacht werden. Gibt man ihnen aber auch zu, was nicht möglich ist, daß das Geistige und Lichte auch einen Schatten hat, so müßte doch der Schatten des Geistigen ebenso ewig und unvergänglich seyn, wie das Geistige selbst, oder wenn das Fr-

---

15) *Unde haec illorum imagines, cum sint illis contraria, et in nullo possint eis communicare? Quae enim sunt contraria, eorum, quorum sunt contraria, esse quidem possunt exitiosa, imagines vero nullo modo: quemadmodum aqua igni, et rursus lumen tenebris, et alia tanta, nequaquam erunt invicem imagines. Sic nec ea, quae sunt corruptibilia, et terrena, et composita spiritualium imagines, nisi et ipsa composita et non jam spiritalia. II. 7, 6.*

dische vergänglich und wandelbar seyn soll, so müßte es auch das Geistige seyn. Wenn aber das Untere der Schatten des Obern nur deswegen genannt werden soll, um damit die große Entfernung des Einen von dem Andern zu bezeichnen, so fällt dadurch auf das Obere, oder das Licht des Vaters, der Vorwurf der Schwäche und Unmacht, wie wenn es nicht im Stande wäre, so weit zu reichen, und zu schwach, das Leere auszufüllen, und den Schatten zu zerstreuen, obgleich nichts Hemmendes ihm entgegensteht. Dieß setzt nun einen Mangel in dem Licht des Pleroma voraus, und es läßt sich nicht mehr denken, ihr Bythos sey als Pleroma das Absolute<sup>16)</sup>.“ Dieß ist die solchen Systemen gegenüber, wie diese gnostischen sind, immer wieder sich aufdringende Alternative: entweder ist das Absolute, wenn es ein Princip der Endlichkeit oder der Verdunklung in sich oder neben sich hat, nicht wahrhaft das Absolute, weil es durch ein solches Princip beschränkt und begrenzt wird, oder wenn es ein solches nicht gibt, so kann auch die reale Welt nicht die Schattenseite der idealen Lichtwelt seyn<sup>17)</sup>.

16) *Irrationale est et impium, adinvenire locum, in quo cessat et finem habet, qui est secundum eos Propator et Proarche, et omnium Pater et hujus Pleromatis.* II. 8, 3

17) Eben diese Alternative urteilt Irenäus ganz besonders auch II. 4, 1. f.: *Unde vacuitas (das κενον neben dem πληρωμα, der Schatten neben dem Lichtreth)? Necessitas erit omni modo, et Bythum ipsorum cum Sige vacuo similem esse et reliquos Aeonas, cum sint vacui (des κενον fratres, vacuum et substantiam habere. Si autem non est emissum, a se natum est, et a se generatum, et sic ejusdem naturae et ejusdem honoris erit vacuum ei, qui est secundum eos, omnium Patri. Wie bei den Gnostikern so oft ein Bild die Stelle des Beweises vertreten mußte, so bedienten sie sich hier der bildlichen Vergleichung: in Pleromate, vel in his, quae continentur a Patre, facta a*

immanente, wie die der Intelligenz, sondern eine nach außen gehende, wodurch sie etwas anderes hervorbringt, was nun nicht mehr ein reines, sondern ein schon getrübbtes Seyn hat<sup>12)</sup>. Mit Recht fragt man hier, worin denn am Ende noch die Differenz zwischen Plotin und seinen Gegnern bestehe, da sie bei genauerer Betrachtung immer mehr zu verschwinden scheint? Daß Plotin die Lehre der Gnostiker so darstellt, wie wenn sie die Seele ihrem ganzen Wesen nach herabsinken ließen, und deswegen ihnen entgegenhält, man dürfe der allgemeinen Weltseele nicht Affectionen zuschreiben, denen nur eine particuläre Seele unterworfen seyn könne, hat auch nur in einer Auffassungsweise seinen Grund, bei welcher in den gnostischen Systemen die bloße Form von der Idee, die durch sie dargestellt werden soll, nicht streng genug geschieden ist. Wird anerkannt, wie nicht geldugnet werden kann, daß die obere und untere Sophia, so getrennt beide erscheinen, auch wieder als ein und dasselbe Wesen anzusehen sind, daß beide nur die beiden entgegengesetzten Seiten desselben, die obere und untere Welt vermittelnden, und deswegen auch die Eigenschaften beider theilenden Principis bezeichnen, so ist in der That die gnostische Sophia von der plotinischen Weltseele mit ihren verschiedenen Kräften und Richtungen nicht wesentlich verschieden, und der Hauptdifferenzpunct kann daher auch hier in letzter Beziehung nur darin gefunden werden, daß die Gnostiker weit mehr den Unterschied und die Trennung hervorheben, Plotin dagegen um so mehr die Einheit und die Immanenz festhält, jene die Negation in ihrem ganzen Umfange sich vollziehen lassen, dieser aber die kaum gesetzte Negation als eine auch schon wieder aufgehobene, oder im Grunde nie wahrhaft vorhandene betrachtet. Während

---

12) Vgl. Ennead. V. Lib. VI. c. 4. Enn. VI. Lib. II. c. 22.

daher bei den Gnostikern das vom Absoluten sich lostrennende Endliche, um sich in seiner eigenen scheinbaren Selbstständigkeit zu ergreifen, auch einen zeitlichen Anfang setzt, ist es bei Plotin nur das der Substanz anhängende, mit ihr gleich ewige Accidens.

Es kann demnach die Differenz, die wir hier untersuchen, für keine fundamentale, auf einem Gegensatz wesentlich verschiedener Principien beruhende gehalten werden. Zwischen Systemen, welche, wie das plotinische und valentinianische, in so vielen Beziehungen übereinstimmen, in dem gemeinsamen platonischen Grundtypus, in den Principien, die sie aufstellen, in der Ansicht von dem Verhältniß der sinnlichen und übersinnlichen Welt, in der Lehre von der Materie und dem Bösen u. s. w., ist keine größere Verschiedenheit, als zwischen den einzelnen gnostischen Systemen selbst, ja zum Theil sogar nicht einmal eine ebenso große. Die dualistische Richtung, durch welche sich die gnostischen Systeme von dem plotinischen unterscheiden, hat ihren Hauptgrund in dem jüdischen und christlichen Element, das diese Systeme in sich aufgenommen haben. Wie es zum Character des Judenthums gehört, die Welt von Gott zu trennen, sie ausserhalb des göttlichen Wesens zu setzen, und sie daher als eine gewordene und geschaffene zu betrachten, so hat auch die dem Christenthum eigenthümliche Idee der Erbsung, wenn sie in ihrer wahren Bedeutung festgehalten werden soll, die Anerkennung eines zwischen Gott und dem Menschen bestehenden Gegensatzes und Zwiespalts, eines Abfalls des Endlichen vom Absoluten, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Je weiter auf diese Weise Gott und Welt auseinandergehen, desto größer muß die Zahl der Wesen und Potenzen werden, die als Mittelglieder eingeschoben werden, um theils die in der Idee des Systems liegende Trennung zu realisiren, theils die Einheit wiederherzustellen. Schon dadurch mußten solche Sy-

steme einen andern Organismus erhalten, als ein System, das eine entgegengesetzte Tendenz hat. Diese Verschiedenheit wird aber noch größer, wenn jene Systeme der Vielfältigung der Principien, zu welchen sie ihrer Natur nach gendthigt sind, sich zugleich mit freiem Triebe und aus eigener Neigung hingeben, so daß es ebendeshwegen zu der eigenthümlichen Form ihrer Darstellung gehrt, die Ideen, um welche sie sich bewegen, zu personificiren, und als eigene selbstständige Wesen hnzustellen, wie dieß insbesondere der Character des valentinianischen Systems ist. Einem solchen Hange zur mythischen Personification, einer Vervielfältigung der Principien, bei welcher das Uebergewicht der äußern unwesentlichen Form der Bestimmtheit des Begriffs nachtheilig zu werden droht, widersezte sich das plotinische System, vermbge seiner strengern philosophischen Haltung. Bei allem diesem bleibt aber die innere und wesentliche Verwandtschaft dieser beider Systeme so groß, daß sich uns in dem plotinischen vielmehr nur dieselbe Grundform, die den Character des valentinianischen Systems ausmacht, in einer reinern und einfachern Gestalt darstellt. Als diejenige Form der Gnosis, in welcher der Platonismus das bei weitem überwiegende Element ist, mußten wir ja schon früher das valentinianische System characterisiren. Derselbe Platonismus ericheint uns nun bei Plotin frei von allen jenen Modificationen, die ihm die Gnosis durch jüdische und christliche Elemente gegeben hat, und so ausgebildet, wie es die, dem heidnischen Standpunct eigenthümliche, reinphilosophische, von keinem jüdischen und christlichen Interesse berührte, Speculation mit sich bringt. Sehen wir schon in dem valentinianischen System, mehr als in einem andern gnostischen, das jüdische und christliche Element dem heidnischen gleichgestellt, und sogar untergeordnet, so trat nun dieses bei Plotin in seiner ausschließlichen Herrschaft hervor, und

die Verwandtschaft seines Standpuncts mit dem gnostischen spricht sich nun darin vollends auf eine charakteristische Weise aus, daß auch der Neuplatonismus erst durch die Vermittlung der heidnischen Religion zu dem Ziel seiner Speculation gelangen wollte, wie die christliche Gnosis ihre absolute Religion nur durch Heidenthum, Judenthum und Christenthum vermittelt werden ließ. Deswegen konnte auch hier die traditionelle Volksreligion ihre wahre Bedeutung nur durch die Speculation gewinnen. Ihre Götterwesen galten nur als mythische und allegorische Ein-  
 kleidung speculativer Ideen. Konnte daher, wie Creuzer (a. a. O. S. 352.) diese Eigenthümlichkeit des Neuplatonismus treffend bezeichnet, jene Philosophie die Personalitäten der polytheistischen National-Religion, als notwendige Formen ihrer philosophischen Propädeutik, kaum entbehren (wie denn auch Plotins Darstellungsweise sich von unten an durchaus an dem Faden der griechischen Mythologie hinaufreihet), so wurden doch, auf der Höhe der Speculation, von dem zur Erkenntniß und Anschauung des Absoluten gelangten Geiste diese mythologischen Gerüste, als nun nicht mehr nöthig, freithätig zertrümmert. Eben dieß ist der Weg, welchen auch die Gnosis stets genommen hat. Sie kann nicht umhin, sich an die positive Religion zu halten, aber es geschieht dieß immer nur mit dem Vorbehalt, dieselbe, sobald es ihr gefällt, als eine bloß vermittelnde Form zu durchbrechen.

## 2. Die Polemik der christlichen Kirchenlehrer Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien.

Dasselbe, was sich uns als Resultat unserer Untersuchung über die heidnische Polemik gegen den Gnosticismus ergibt, wird uns in gewissem Sinne auch bei der



Christlichen Polemik gegen denselben, zu welcher wir uns nun wenden, wieder begegnen. So feindlich die Polemik lautet, so schroff der Gegensatz zu seyn scheint, der Gnosticismus bietet der ihn bestreitenden Lehre doch immer wieder eine Seite dar, auf welcher sie sich unwillkürlich mit ihm befreunden muß. Die christlichen Gegner des Gnosticismus waren vor allen andern die drei großen, in mancher Hinsicht, so ausgezeichneten Kirchenlehrer Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandrien. Rein polemisch traten gegen den Gnosticismus die beiden erstern auf, und zwar so, daß es Irenäus ganz besonders mit den Valentinianern, und den aus demselben Hauptstamme hervorge wachsenen Secten, Tertullian mit Marcon und dessen Schule zu thun hat. Clemens von Alexandrien bestreitet zwar gleichfalls die verschiedenen gnostischen Secten mit großem Eifer, aber in ihm sehen wir zugleich die häretische Gnosis zu einer ächt christlichen werden. Dieses mehr oder minder polemische Verhältniß wollen wir nun etwas näher untersuchen, so jedoch, daß wir uns, mit Uebergangung alles dessen, was von den genannten Kirchenlehrern aus der heil. Schrift gegen die Gnostiker geltend gemacht wird, für unsern Zweck aber kein näheres Interesse haben kann, auf die philosophischen Momente ihrer Polemik beschränken, um in dieser Beziehung genauer zu bestimmen, wie sich ihr Standpunct von dem gnostischen unterschied, und wie sie über die speculativen Fragen, nach deren Lösung die Gnostiker mit so großem Ernst und Wettelfer rangen, hinwegzukommen wußten.

Irenäus zeigt sich in dem zweiten Buche seines Werkes gegen die Häretiker, in welchem er sich nach der im ersten Buche gegebenen Darstellung ihrer Lehren vor allem zur philosophischen Widerlegung derselben wendet, als einem sehr gewandten und scharfsinnigen Gegner, und wir sehen hier sogleich die christliche Polemik tiefer eindringen,

und von einem ganz andern Standpunct aus sich erheben, als die plotinische. Was Plotin noch mit seinen Gegnern theilt, und nur insofern zum Gegenstand seines Streites mit ihnen machen kann, sofern es sich um die Frage handelt, ob beide Theile mit demselben Rechte dasselbe Princip und dieselbe Auctorität für sich ansprechen können, der Platonismus, oder die Grundansicht, daß die sinnliche Welt zur übersinnlichen sich wie das Nachbild zum Urbild verhalte, ist gerade der Hauptpunct, gegen welchen Frenäus seine stärksten Angriffe in verschiedenen Wendungen richtet. Das Hauptargument, das Frenäus jener Ansicht entgegenstellt, ist: die sinnliche und übersinnliche Welt, das Reale und Ideale, stehen in einem solchen Verhältniß zu einander, daß sich auf keine Weise denken läßt, wie das Eine das Urbild, das Andere das Nachbild seyn kann. Denn

1. wenn man einmal das Eine in dem Andern sich reflectiren und abbilden läßt, so gibt es nichts Ursprüngliches und Absolutes mehr, bei welchem man stehen bleiben kann<sup>13)</sup>.

2. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der realen, endlichen Welt läßt sich aus der in sich geschlossenen Einheit der Idealwelt nicht erklären<sup>14)</sup>.

3. Das Geistige und Ewige ist dem Irdischen und

---

13) *Si mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit, — in immensum excidet de imaginibus sermo — in immensas imagines imaginum.* II. 7, 5. 16, 1.

14) *Quomodo ea, quae tam multae sunt conditionis et contrariis subsistentia, et repugnantia invicem, et interseverientia alia alia, imagines et similitudines esse possunt triginta Aeonum Pleromatis, siquidem unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili existant, et nullam habeant differentiam?* II. 7, 3.

Bergänglichlichen so entgegengesetzt, daß das Eine nicht das Urbild, das Andere das Nachbild seyn kann<sup>15)</sup>.

In diesem Argument ist schon mitenthaltten, was Irenäus als ein weiteres Hauptargument gegen dieselbe Ansicht der Gnostiker geltend machte, und in einer Reihe von Einwendungen weiter ausführte: Wollte man auch als denkbar zugeben, was, wie so eben gezeigt worden ist, sich nicht denken läßt, so kann es doch nur so gedacht werden, daß mit dem Pleroma, oder der übersinnlichen Welt, der Begriff des Absoluten nicht mehr verbunden werden kann, somit dieser Begriff aufgehoben wird. Denn wenn das Endliche das Nachbild des Uebersinnlichen seyn soll, so muß das Uebersinnliche auch das Princip der Endlichkeit in sich enthalten, aber dadurch hört es auf, das Unendliche zu seyn, und wird selbst ein Endliches. „Betrachtet man,“ sagt daher Irenäus (II. 8, 1.), „das Untere als den Schatten des Oben, wie es die Gnostiker betrachten, wenn sie behaupten, daß es ein Bild sey, so muß man das Obere auch für körperlich halten, denn nur das Körperliche kann einen Schatten machen, mit dem Geistigen aber kann nichts Verdunkelndes zusammengedacht werden. Gibt man ihnen aber auch zu, was nicht möglich ist, daß das Geistige und Lichte auch einen Schatten hat, so müßte doch der Schatten des Geistigen ebenso ewig und unvergänglich seyn, wie das Geistige selbst, oder wenn das Ir-

---

15) *Unde haec illorum imagines, cum sint illis contraria, et in nullo possint eis communicare? Quae enim sunt contraria, eorum, quorum sunt contraria, esse quidem possunt exitiosa, imagines vero nullo modo: quemadmodum aqua igni, et rursus lumen tenebris, et alia tanta, nequaquam erunt invicem imagines. Sic nec ea, quae sunt corruptibilia, et terrena, et composita spiritualium imagines, nisi et ipsa composita et non jam spiritalia. II. 7, 6.*

diese vergänglich und wandelbar seyn soll, so müßte es auch das Geistige seyn. Wenn aber das Untere der Schatten des Obern nur deswegen genannt werden soll, um damit die große Entfernung des Einen von dem Andern zu bezeichnen, so fällt dadurch auf das Obere, oder das Licht des Vaters, der Vorwurf der Schwäche und Unmacht, wie wenn es nicht im Stande wäre, so weit zu reichen, und zu schwach, das Leere auszufüllen, und den Schatten zu zerstreuen, obgleich nichts Hemmendes ihm entgegensteht. Dieß setzt nun einen Mangel in dem Licht des Pleroma voraus, und es läßt sich nicht mehr denken, ihr Bythos sey als Pleroma das Absolute<sup>16)</sup>.“ Dieß ist die solchen Systemen gegenüber, wie diese gnostischen sind, immer wieder sich aufdringende Alternative: entweder ist das Absolute, wenn es ein Princip der Endlichkeit oder der Verdunklung in sich oder neben sich hat, nicht wahrhaft das Absolute, weil es durch ein solches Princip beschränkt und begrenzt wird, oder wenn es ein solches nicht gibt, so kann auch die reale Welt nicht die Schattenseite der idealen Lichtwelt seyn<sup>17)</sup>.

---

16) *Irrationale est et impium, adinvenire locum, in quo cessat et finem habet, qui est secundum eos Propator et Proarche, et omnium Pater et hujus Pleromatis.* II. 8, 3

17) Eben diese Alternative urteilt Irenäus ganz besonders auch II. 4, 1. f.: *Unde vacuitas (daß κενωµα neben dem πλήρωµα, der Schatten neben dem Lichtreich)? Necessitas erit omni modo, et Bythum ipsorum cum Sige vacuo similem esse et reliquos Aeonas, cum sint vacui (des κενωµα fratres, vacuum et substantiam habere. Si autem non est emissum, a se natum est, et a se generatum, et sic ejusdem naturae et ejusdem honoris erit vacuum ei, qui est secundum eos, omnium Patri. Wie bei den Gnostikern so oft ein Bild die Stelle des Beweises vertreten mußte, so bedienten sie sich hier der bildlichen Vergleichung: in Pleromate, vel in his, quae continentur a Patre, facta a*

Nächst diesen, auf das Princip der gnostischen Weltansicht sich beziehenden Einwendungen, konnte einem christlichen Gegner des Gnosticismus nichts näher liegen, als die Polemik gegen die bei den Gnostikern so gewöhnliche Trennung des Weltchöpfers und des absoluten Gottes. Irenäus fragt auch hier vor allem, wie sich diese Trennung zu der Idee des Absoluten verhalte, ob sie mit derselben vereinbar sey, oder nicht? „Es widerstreitet dem Begriff Gottes,“ entgegnet er (II. 1, 2), „ein höheres Princip über ihn zu stellen, da er selbst das Absolute, das Pleroma von allem ist. Sobald etwas außer Gott ist, ist Gott nicht mehr das alles in sich begreifende Pleroma, er wird zu einem von außen begrenzten und eingeschlossenen Wesen, mag man sich das Pleroma, und was außerhalb des Pleroma ist, als unmittelbar zusammengrenzend denken, oder als getrennt durch einen unendlichen Zwischenraum. In

---

*Demiurgo aut ab angelis, quaecumque et facta scimus, contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum, aut velut in tunica maculam. Aber wie kann der Bythus, erwidert Irenäus II. 4, 2. zulassen, in sinu sub maculam fieri? Quod quidem indecibilitatem universo Pleromati asferre inciperet, cum posset ab initio abscindere labem, et eas, quae ab eo initium acceperunt, emissiones, neque in ignorantia, neque in passione, neque in labe constitutionem creationis permittere accipere. Qui enim postea emendat labem, et velut maculam emendat labem, multo prius poterat observare, ne quidem initio in suis fieri talem maculam. Vel si initio quidem concessit, quoniam aliter fieri non poterant, quae facta sunt, oportet et semper sic fieri illa. Hinc enim initio non possunt emendationem percipere, quemadmodum hanc postea percipient? — Sobald man auch nur Einen unerbettelten Punct im Pleroma annehme, folge nothwendig, daß das ganze Pleroma etwas leeres, unfermliches, dunkles werde.*

dem letztern Falle erhält man ein drittes Princip, das die beiden andern begrenzt und umschließt, und daher größer als beide seyn muß, da es beide gleichsam in seinem Schooße trägt, und so nimmt die Frage über das Begrenzte und Begrenzende kein Ende mehr. Hat jenes dritte Princip oben einen Anfang und unten ein Ende, so muß es auch auf den Seiten begrenzt seyn, und mit diesem Begrenzenden verhält es sich nun wieder auf dieselbe Weise, so daß der Gedanke nie bei dem Einen Gott stehen bleiben kann. Geht man einmal über den Begriff Gottes, des Welterschöpfers, hinaus, so kann man mit demselben Grund, mit welchem man über den Schöpfer des Himmels und der Erde ein Pleroma setzt, ein Pleroma nach dem andern in unendlicher Reihe setzen.“ Da aber die Gnostiker bei ihrer Trennung des Welterschöpfers von dem höchsten Gott die Absicht hatten, den Vorwurf der Mangelhaftigkeit, welchen sie der geschaffenen Welt machten, von dem höchsten Gott auf ein tief unter ihm stehendes Wesen abzuwälzen, so zeigt Irenäus (II. 2, 3.), wie dieser Vorwurf gleichwohl wieder auf den höchsten Gott zurückfalle. Möge man auch den Welterschöpfer, oder die Engel, die die Welt geschaffen haben, durch eine noch so lange Reihe vermittelnder Wesen von dem höchsten Gott trennen, so sey die Ursache dessen, was geschaffen wurde, doch nur in demjenigen zu suchen, welcher diese ganze Reihe mit seinem Willen, oder wenigstens mit seiner Zulassung, hervorgehen ließ. Nehme man aber an, die Welt sey ohne die Genehmigung und Billigung des Vaters des Alls geschaffen worden, so lasse sich denken, daß der Vater die Schöpfung einer solchen Welt entweder hindern konnte oder nicht. Konnte er sie nicht hindern, so wäre dieß ein Beweis von Schwäche und Unmacht gewesen, konnte er sie aber hindern, so müsse es ihm an dem guten Willen gefehlt haben. Gegen den Willen Gottes könne nichts geschehen, wenn man nicht die Frei-

heit Gottes aufheben, und ihn von einer über ihm stehenden Nothwendigkeit abhängig machen wolle. Und zwar hätte er die Ursache einer solchen Nothwendigkeit gleich anfangs abschneiden müssen<sup>18)</sup>.

In die einzelnen, den Evolutionsproceß der gnostischen Systeme betreffenden, Argumente wollen wir hier nicht eingehen, da sie für unsern Zweck zu speciell sind, und größtentheils auch auf einer Auffassung beruhen, bei welcher Form und Inhalt zu wenig unterschieden sind, eine Einwendung aber, die überhaupt gegen das Verfahren der Gnostiker, die Einheit des göttlichen Wesens in eine Reihe hypostasirter Thätigkeiten auseinander gehen zu lassen, gerichtet ist, verdient hier um so mehr hervorgehoben zu werden, da auch sie sich auf den Begriff des Absoluten bezieht, und deswegen auch von Plotin berührt worden ist. Wenn die Gnostiker, sagt Irenäus (II. 13, 3.), aus Gott die Ennoia, aus der Ennoia den Nus, aus diesem den Logos hervorgehen lassen, so schreiben sie menschliche Affectionen, Leiden und Geistes thätigkeiten Gott zu. Was bei den Menschen zu geschehen pflegt, wenn sie reden, tragen sie auf den höchsten Vater über, von welchem sie doch zus

---

18) *Multo enim melius et consequentius et magis deificum erat, ut in principio initium excideret hujusmodi necessitatis, quam postea quasi de poenitentia conaretur tantam fructificationem necessitatis eradicare.* Sonst wäre ja ein solcher Vater des Alls nicht verschieden von dem homerischen Zeus, welcher II. IV, 43. von sich sagt: *Kai γὰρ ἐγὼ σοὶ δῶκα ἔκων, ἀίκορι γὰρ θίρω.* II. 5, 3. Daß man auch keine Unwissenheit Gottes hierin voraussetzen dürfe, bemerkt Irenäus II. 3, 1.: *Si ignorante (Propatore informe hoc fuericatum est), jam non omnium erit praescius Deus. — Si autem praescius est, et mente contemplatus est eam conditionem, quae in eo loco futura esset, ipse fecit eam, qui etiam praeformavit eam in semet ipso.*

gleich behaupten, daß er allen unbekannt sey, und welchem sie ebendeshwegen, damit man sich ihn nicht unvollkommen vorstelle, die Weltschöpfung absprechen, ihm leihen sie nun menschliche Affectionen und leidensvolle Zustände, über welche er doch weit erhaben gedacht werden muß, da er einfach und nicht zusammengesetzt, und ganz sich selbst gleich ist, ganz Geist, ganz Gedanke, ganz Bewußtseyn, ganz Vernunft, ganz Gehör, ganz Auge, ganz Licht, ganz die Quelle von allem Guten, und darum ein über jede Vorstellung erhabenes Wesen. Die Emanationen aber, welchen sie ihn unterwerfen, machen ihn zu einem getheilten, zusammengesetzten, körperlichen Wesen (vgl. II. 28, 5.). Im Ganzen derselbe Vorwurf, welchen Plotin (c. 6.) so ausdrückt: *πλήθος νοητῶν ὀνομάζοντες τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηκέναι δόξαι οἴονται αὐτῷ τῷ πλήθει, τὴν νοητὴν φύσιν τῆ αἰσθητικῆ καὶ ἐλάττωι εἰς ὁμοίότητα ἄγοντες.*

Die Anmaaßung und das stolze Selbstgefühl der Gnostiker wird von Irenäus nicht minder streng gerügt, als von Plotin, aber Irenäus gibt dieser Rüge eine Wendung, die ihr Plotin nicht geben konnte, ohne befürchten zu müssen, daß die erhobene Einwendung gegen ihn selbst sich wende. Irenäus hält den Gnostikern wiederholt die Frage entgegen, mit welchem Rechte sie sich allein der Erkenntniß des Absoluten rühmen, und scharft diese Einwendung durch die Hinweisung auf den Widerspruch, der darin liege, daß sie sich selbst einen Vorzug zuschreiben, welchen sie doch dem demiurgischen Wesen, von welchem auch sie abhängen, absprechen<sup>19)</sup>. Denselben Widerspruch mit der Meinung,

---

19) Jr. II. 6, 3. 30, 1. *Semet ipsos ostendunt Demiurgo meliores — ad quos stupescunt multi insensatorum, quasi plus aliquid ipsa veritate ab eis possent discere. Et illud, quod scriptum est: Quærite et invenietis,*



die die Gnostiker von sich haben, fand Irenäus in ihrer Behauptung; daß die Sophia durch das Streben in das Pleroma einzubringen, und das Wesen des Waters zu begreifen, in einen Zustand der Unwissenheit und vielfacher Leiden versetzt worden sey: dasselbe Streben, das bei einem geistigen Neon nicht, wie man denken sollte, Vollkommenheit, Leidenslosigkeit und Wahrheit zur Folge hatte, sondern das Gegentheil, soll sie, die doch nur Menschen seyen, in Stand gesetzt haben, das Vollkommene zu ergreifen und das Absolute zu erkennen. Ebenso widersprechend sey, zeigt Irenäus weiter, was die Gnostiker von ihrem sogenannten *σπίγμα*, dem geistigen Lichtkeim, lehren, welcher dem Demiurg, ohne daß er sich dessen bewußt war, mitgetheilt worden seyn soll. So mußte man allerdings auf einem Standpuncte urtheilen, welcher dem speculativen gerade entgegengesetzt ist. Dieser selbst aber, der speculative Standpunct, kann seine Rechtfertigung immer nur in der Voraussetzung finden, daß in dem Wissen des Absoluten der absolute Geist zu seinem Bewußtseyn kommt, und die Momente, durch die er sich hindurchbewegt, die vermittelnden Durchgangspuncte sind, durch die er sich zu sich selbst, zu seiner Wahrheit, erhebt. Im Gegensatz gegen diesen Standpunct hat Irenäus von seinem Standpunct aus das volle Recht, den einfachen und unbedingten Schriftglauben, und die Anerkennung des Grundsatzes zu empfehlen, daß der Mensch stets der Beschränktheit seines Wissens und seines großen Abstandes von Gott, dem Absoluten, sich bewußt seyn müsse. II. 28, 1. f.

Endlich hat Irenäus auch nicht unterlassen, die va-

---

*ad hoc dictum esse interpretantur, uti super Demiurgum semet ipsos adinveniant, majores et meliores vocantes semet ipsos quam Deum, et semetipsos spirituales, Demiurgum autem animale.*

lentiniſche Gnoſis unter denjenigen Geſichtspunct zu ſtellen, welchen wir in dieſer Unterſuchung hauptſächlich geltend gemacht haben. Er betrachtet ſie auch nach ihrem Verhältniß zum Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum, und ſpricht das Urtheil über ſie aus, daß die heidniſchen Elemente die durchaus überwiegenden in ihr ſeyen. Er erinnert (II, 14, 1.) zuerſt an den alten Comiker Antiphaneſes, welcher in ſeiner Theogonie aus der Nacht und der Stille das Chaos, aus dem Chaos und der Nacht den Eros, aus dieſem das Licht, und ſodann nach dieſem das übrige erſte Göttergeſchlecht hervorgehen laſſe. Nach dieſem rede er von einem zweiten Göttergeſchlecht, und der Entſtehung der Welt, und erzähle von den zweiten Göttern die Schöpfung des Menſchen. Alles dieß haben nun die Gnoſtiker nur mit veränderten Namen in ihre Systeme übergetragen, und ſtatt der Nacht und Stille den Bythos und die Sige geſetzt, ſtatt des Chaos den Nus, und ſtatt des Eros (durch welchen nach dem Comiker alles andere geordnet worden iſt) den Logos, und aus den erſten und höchſten Göttern haben ſie ihre Aeonen ſich gebildet, und aus den zweiten Göttern die Welt ihrer Mutter auſſerhalb des Pleroma, die ſie die zweite Ogdoas nennen, in Beziehung auf welche ſie nun die Weltſchöpfung und die Bildung des Menſchen auf ganz ähnliche Weiſe, wie jener Comiker, darſtellen. So geben ſie nun als ihr eigenſtes, unerforſchliches Geheimniß aus, was auf allen Theatern zu ſehen ſey. Ebenſo ſeyen ſie mit den Philoſophen verfahren, aus deren verſchiedenartigſten Lappen ſie den bunteſten Cento mit gleißneriſcher Kunſt zuſammengeſetzt haben. Ihr Bythos ſey ſoviel als das Waſſer, das Thales zum Princip der Dinge gemacht habe, und ihr Bythos mit der Sige das ſelbe, was bei Homer der Okeanos, als die *γένεσις ἰσῶν*, und die Mutter Thetis ſeyen. Was Anaximander von dem Unendlichen geſagt, als dem Princip, das den Samen von allem

und den Keim unendlicher Welten in sich schlesse, haben sie auf ihren Bythos und ihre Aeonen, und die Lehre des Atheisten Anaxagoras, daß die Thiere aus Samen entstanden seyen, der vom Himmel auf die Erde fiel, auf den Samen ihrer Mutter, welcher sie selbst zu seyn behaupten, übergetragen. Ihren Schatten und ihr Leeres haben sie von Democrit und Epicur genommen, die zuerst von einem leeren Raum und von Atomen sprachen, und ebenso das Eine das Seyende, und das Andere das Nichtseyende nannten, wie diese was innerhalb und ausserhalb des Pleroma ist. Was sie von der sinnlichen Welt, als einem Nachbild der übersinnlichen, lehren, sey die Lehre Democrits und Plato's, die sie sich angeeignet haben. Ebenso haben schon Anaxagoras, Empedokles und Plato gelehrt, daß der WeltSchöpfer die Welt aus einer vorhandenen Materie gebildet habe, daß aber jedes Wesen in die Principien sich wieder auflöse, aus welchen es entstanden ist, und daß Gott dieser Nothwendigkeit so unterworfen sey, daß er nicht im Stande sey, dem Sterblichen Unsterblichkeit, und dem Vergänglichlichen Unvergänglichlichkeit zu ertheilen, sondern alles in seine Substanz zurückgehen lassen müsse, sey eine allgemein heidnische, besonders aber stoische Lehre, welcher die Gnostiker in ihrer Unterscheidung der drei Principien, des pneumatischen, psychischen und choischen, gefolgt seyen. Wie vieles sie aus der pythagoreischen Zahlenlehre genommen haben, liege ohnedieß in ihren, nach bestimmten Zahlenverhältnissen entworfenen Systemen offen zu Tage, und ebenso wenig lasse sich läugnen, daß der gnostische Grundsatz, der Adel des geistigen Principis könne durch nichts, was man äußerlich thue, beflekt werden, aus der Schule der Syniker entlehnt sey. Auch daran erinnert Irenäus, daß der Erlöser, welchen die gesammten Aeonen als den Zubegriff des Trefflichsten, was sie haben, aus sich hervorgehen lassen, nichts

anders sey, als ein Seitenstück zur hesiodischen Pandora, und daß die Gnostiker selbst ihre zwölf Aeonen für das Vorbild der zwölf Götter des heidnischen Göttersystems halten. — Es kann unbedenklich zugegeben werden, daß vieles, was hier von Irenäus zusammengestellt worden ist, theils nicht wirklich zusammengehört, theils nur eine entfernte Aehnlichkeit hat, an der Richtigkeit des Hauptgedankens aber, um dessen Begründung es dem Irenäus zu thun ist, daß ein System, wie insbesondere das valentinianische, ganz den Character der heidnischen Religion und Philosophie an sich trage, kann nach allem demjenigen, was schon früher in einem andern Zusammenhange hierüber ausgeführt worden ist, nicht gezweifelt werden. Diese Vermischung des Christlichen mit Heidnischem, wie es zum Character einer ganzen Classe gnostischer Systeme gehört, hat Irenäus sehr richtig erkannt, und daher nicht ohne Grund seinen Gegnern die Alternative gestellt II. 14, 7.: Entweder haben alle zuvor genannte, heidnische Dichter und Philosophen, mit welchen die Gnostiker so genau zusammenstimmen, die Wahrheit erkannt oder nicht. Haben sie sie erkannt, so ist es überflüssig, daß der Erlbser in die Welt herabgekommen ist. Denn wozu sollte er herabgekommen seyn? Etwa um die erkannte Wahrheit denen bekannt zu machen, die sie schon kannten? Haben sie sie aber nicht erkannt, wie können die Gnostiker bei so vollkommener Uebereinstimmung mit denen, die die Wahrheit nicht erkannt haben, sich einer über alles hinausgehenden Erkenntniß rühmen, die sie gleichwohl mit denen theilen, welche Gott nicht kennen?

Eine andere Richtung, als Irenäus in der ihm besonders obliegenden Widerlegung der Valentinianer, mußte Tertullian in seiner Polemik gegen die Marcioniten nehmen, in manchen Puncten aber mußten beide Kirchenleh-

rer auch wieder zusammentreffen. Ganz besonders aber hatte Tertullian in der Bestreitung der marcionitischen Lehre einen sehr bedeutenden Vorgänger an dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien, mit welchem er, wie es scheint, ohne ihn zu kennen, sehr häufig übereinstimmt. Aber auch selbst Plotin und Tertullian mußten den Marcioniten gegenüber, in Einem Punkte wenigstens, dieselbe Ansicht theilen.

Um mit dem Letztern zu beginnen, so kann es uns nicht befremden, daß die gnostische, von Marcion im schneidendsten Tone ausgesprochene, Weltverachtung, wie sie den heidnischen Philosophen aufs Tiefste verletzte, so auch dem christlichen Kirchenlehrer nicht zusagen konnte. Aber Tertullian hält sogar dem christlichen Häretiker geradezu die heidnische Weltansicht zur beschämenden Widerlegung entgegen c. Maro. I, 13.: *Impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquit, grande opus et dignum Deo mundus! — Ut ergo aliquid et de isto hujus mundi indigno loquar, cui et apud Graecos ornamenti et cultus, non sordium nomen est: indignas videlicet substantias ipsi illi sapientiae professores, de quorum ingeniis omnis haeresis animatar, Deos pronunciaverunt, wie Thales das Wasser, Heraclit das Feuer, Anaximenes die Luft, Plato die Gestirne u. s. w. Die Betrachtung der Größe und Macht, der Würde und Schönheit, der Unwandelbarkeit und harmonischen Gesetzmäßigkeit habe auf die Physiker einen solchen Eindruck gemacht, daß sie diese Substanzen nur für Götter halten zu können glaubten, wie sie als solche auch die Magier der Perser, die Hierophanten der Aegyptier, die Gymnosophisten der Indier verehren, und wenn der gewöhnliche heidnische Aberglaube seiner Mythen sich schäme, so deute er sie von den Elementen und dem Leben der Natur, wie den Jupiter von der feus*

rigen Substanz, die Juno von der Luft u. s. w. 29). Tertullian führt dieß weiter aus, und hebt sodann noch besonders als Gegenstand dieser Weltbetrachtung den Menschen hervor, welchen doch jener bessere Gott Marcion so sehr geliebt habe, daß er um seiner willen aus dem dritten Himmel in diese armseligen Elemente herabgekommen, um seiner willen in dieser Zelle des Weltchöpfers (*in hac cellula creatoris*) am Kreuze gestorben sey. Auch bei seinen Sacramenten verschmähe ja der um des Menschen willen herabgekommene und gekreuzigte Gott materielle Elemente nicht. Nur Marcion erhebe sich über den Meister, um zu vernichten, wornach dieser sich sehne, und doch könne auch Marcion, ohne sich selbst aufzugeben, aus der Welt des Weltchöpfers, und dem Leben in ihr, nicht hinausfliehen.

Da diese marcionitische Weltansicht selbst ihren Grund in dem marcionitischen Dualismus hat, so mußte Tertullian vor allem diesen Dualismus zum Gegenstand seiner Polemik machen. Er ist daher der Hauptpunct, auf welchen Tertullian von allen Seiten seine Angriffe richtet. Die Argumente, deren sich Tertullian bedient, können wir in zwei Classen theilen, sofern sie sich entweder auf den Dualismus im Allgemeinen, oder auf die specielle Form

---

20) *Sic et Osiris quod semper sepelitur et in vivo quaeritur, et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum, et vividorum elementorum et recidivi anni fidem argumentantur, sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur. Et superiores quidem, fährt Tertullian fort, situ aut statu substantias sufficit, facilius Deos habitas, quam Deo indignas. Ad humilia deficiam. Unus, opinor, de saepibus flosculus, non dico de pratis, una cujuslibet maris conchula, non dico de rubro, una tetraonis pennula, taceo de pavo, sordidum artificem pronuntiabit tibi creatorem?*

beziehen, die der Dualismus in Marcions System erhalten hat.

An die Spitze seiner Widerlegung des marcionitischen Dualismus setzt Tertullian den allgemeinen, aus dem Mittelpunct des christlichen Bewußtseyns genommenen, Satz, daß Gott 'nur in der Einheit gedacht werden könne<sup>21)</sup>. Es liegt im Bewußtseyn des Menschen von Gott unmittelbar auch die Nothwendigkeit, Gott nur als den Absoluten, und alle Eigenschaften Gottes nur als eine besondere Form des Absoluten zu denken. Ist aber Gott das Absolute, so kann er auch nur Eines seyn, weil es zum Begriff des Absoluten gehört, daß ihm kein anderes gleich seyn kann. Wolle man sich zwei absolute Wesen neben einander, jedes in seiner eigenen Sphäre, denken, wie zwei irdische Reiche, von welchen jedes in seinem Gebiete die höchste Macht besitze, so sey dieß eine Vergleichung, die auf Gott keine Anwendung finde, oder nur so festgehalten werden könne, daß sie doch wieder auf eine höchste Einheit führe. Denn jede Vielheit hat zu ihrer Voraussetzung eine Einheit, und zwei Herrscher können nicht neben einander gedacht werden, ohne daß die Einheit der höchsten Macht auf den Einen von beiden, als den mächtigeren, übergeht. Ueberdies aber, fährt Tertullian (c. 5.) in einer Argumentation fort, in welcher er mit dem Verfasser der Pseudoclementinen zusammentrifft, erscheine der Dualismus, sofern er überhaupt einmal über die Einheit hinausgehe, sogleich auch nicht wesentlich verschieden vom Polytheismus (*post duo enim multitudo, unione jam excessa.*). Sollen

---

21) *Principalis et exinde tota congressio de numero, an duos Deos liceat indici? Sed veritas Christiana dstrictè pronunciauit: Deus, si non unus est, non est. Quia dignius credimus, non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debetis.* I, 3.

einmal zwei göttliche Wesen sehn, so müsse man fragen, warum nicht mehrere seyen, und die Vielheit scheine viel mehr den Vorzug zu verdienen. Werde aber bei dieser Zweiheit noch vorausgesetzt, daß beide Wesen, als gleich absolute Wesen, auch einander vollkommen gleich seyen, so sehe man nicht ein, welche Bedeutung die bloße Zahl haben soll, wenn sie nicht in der Verschiedenheit der Wesen selbst ihren Grund habe. Hiemit macht Tertullian den Uebergang auf die Widerlegung des Dualismus in der Form, in welcher Marcion ihn aufgestellt hatte.

Da Marcion nicht zwei gleiche, sondern zwei wesentlich verschiedene Götter lehrte, so bot sich hier eine neue Reihe von Einwendungen dar. Tertullian entgegnet vorerst (c. 6.), daß schon die durch die Verschiedenheit gesetzte Unterordnung des Einen unter den Andern den Begriff Gottes, als des absoluten Wesens, aufhebe. Auf den appellativen Gebrauch des Namens Gottes aber, wie er im N. T. bisweilen vorkomme, dürfe man sich nicht berufen, da der Begriff Gottes nicht durch den Namen, sondern nur durch das Wesen Gottes bestimmt werden könne. Ist nun dem marcionitischen Dualismus schon dadurch seine Grundlage genommen, daß der Dualismus überhaupt, er mag zwei gleiche oder zwei verschiedene Götter aufstellen, als völlig unhaltbar erscheint, so fragt sich nun erst, mit welchen Prädicaten Marcion seine zwei Götter gedacht wissen will (c. 7.)? Es sind zwei Hauptprädicate, welche Marcion seinem höchsten Gott beilegte. Er nannte ihn den zuvor unbekanntem, erst durch das Christenthum bekannt gewordenen, im Gegensatz gegen den aus der sichtbaren Welt bekannten Weltshypser, und den Guten, im Gegensatz gegen den Gerechten. An diesen beiden Hauptbegriffen, und den ihnen entgegenstehenden, läuft nun die tertullianische Polemik weiter fort, und entwickelt sich hier erst in ihrer ganzen Stärke, um den Beweis zu



führen, daß der Weltſchöpfer und der höchſte Gott immer wieder zu einem und demſelben Begriff zuſammenfallen müſſen.

Was zuerſt den Begriff des unbekanntes Gottes betrifft, ſo zeigt Tertullian (c. 9. f.), daß das Unbekanntſeyn dem Begriffe Gottes widerſtreite. Mit der Schöpfung der Welt müſſe auch der Weltſchöpfer bekannt werden, da es ja gerade Zweck der Schöpfung ſey, Gott bekannt zu machen. Nicht erſt durch Moſes wurde der Schöpfer bekannt, ſondern im unmittelbaren Bewußtſeyn des Menſchen ſpricht ſich die Idee Gottes aus<sup>22)</sup>. Wollte Marcion dieß zwar in Beziehung auf den Weltſchöpfer, nicht aber in Beziehung auf den höchſten Gott, welchen er von demſelben unterſchied, gelten laſſen, ſo hält ihm Tertullian den Hauptaſatz entgegen, auf welchen es hier ankam, daß man des Seyns Gottes nur ſoweit ſich bewußt ſeyn könne, ſoweit Gott ſelbſt ſein Seyn geoffenbart habe (*satis est, nullum probari, cujus nihil probatur.*). „Wie alſo der Weltſchöpfer nur dadurch Gott iſt, daß alles ſein Werk und ſeine Offenbarung iſt, und ihm angehört, ſo kann ſchon deßwegen kein anderer Gott neben ihm ſeyn, weil der Weltſchöpfer bereits das ganze Univerſum zu ſeiner Manifeſtation in Beſitz genommen hat. Hat doch ſelbſt die heidniſche Welt die allgemeine Wahrheit, daß Gott nur inſofern

---

22) *Ante anima, quam prophetia. Antmas enim a primordio conscientia Dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. Judaeorum enim Deum dicunt et animas Deum. — Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit, semper intelligetur, semper audiatur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonium totum hoc, quod sumus, et in quo sumus. Sic probatur et Deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante. I, 10.*

ist, sofern er sich manifestirt, dadurch anerkannt, daß sie nur solche für Götter erklärte, die sich durch irgend eine für das Leben der Menschen wichtige und nützliche Erfindung und Einrichtung bekannt gemacht haben<sup>23</sup>). Denn woraus soll man sich das Nichtschaffen eines Gottes, dessen Seyn behauptet wird, erklären? Es könnte seinen Grund nur entweder in einem Nichtkönnen, oder Nichtwollen haben. Das Nichtkönnen ist geradezu Gottes unwürdig, aber auch die Voraussetzung des Nichtwollens enthält keinen befriedigenden Erklärungsgrund, da derselbe unbekannte Gott sich doch in einer bestimmten Zeit offenbarte, somit auch den Willen, sich zu offenbaren, gehabt haben muß. Warum offenbarte er sich also nicht gleich anfangs, und zwar dem allein sich geltend machenden Welterschöpfer gegenüber, auf eine Weise, die ihn in der ihm zukommenden Erhabenheit über diesen erscheinen ließ? Wer nichts hat, wodurch er sein Seyn bekrundet, ist nicht. Allein so allgemein und schlechthin konnte dieser Grundsatz dem Marcion nicht entgegengestellt werden. Auch Marcions Gott sollte sich ja zu einer bestimmten Zeit und für einen bestimmten Zweck geoffenbart haben. *Sufficit*, läßt daher Tertullian (I. 17.) die Marcioniten für sich geltend machen, *unicum hoc opus Deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua*. Es ist der Begriff der Erlösung, welcher Marcions höchstem Gott ebenso eigenthümlich zukommt, wie dem Welterschöpfer der Begriff der Schöpfung. Um nun auch diesen Halt punct abzuschneiden, entgegnet Tertullian, daß ein Gott, der sich als Erlöser geoffenbart haben soll, doch zuvor sein Seyn geoffenbart haben müsse (*primam enim quaeritur,*

---

23) *Unam saltem cicerculam Deus Marcionis propriam protulisse debuerat, ut novus aliquis Triptolemus praedicaretur!*

Es wird aber, zeigt Tertullian weiter (c. 24.), die Güte, die Marcion seinem Gotte beilegt, nicht einmal mit der Vollkommenheit gedacht, mit welcher sie als göttliche Eigenschaft gedacht werden muß. Denn wie unvollkommen ist eine Güte, die die Zahl derer, die sie befreit und erlöst, weit geringer seyn läßt, als die der Juden und Christen des Weltchöpfers? Gehen weit mehrere verloren als gerettet werden, so hat ja nicht die Güte, sondern die entgegengesetzte Eigenschaft (die *malitia*) das Uebergewicht. Aber auch selbst an denen, die sie erlöst, zeigt sie sich höchst mangelhaft, da sie ja die Erlösung nur der Seele, nicht aber zugleich dem Fleische, das nach Marcion nicht aufersteht, zu Theil werden läßt. Worin anders hat diese Halbheit der Erlösung ihren Grund, als in einem Mangel der Güte, welche, selbst vollkommen, sich auch auf den ganzen Menschen erstrecken sollte. Ist auch Marcions Christus kein wirklicher Mensch, so hat er doch den Schein eines wirklichen Menschen angenommen, und war schon deswegen auch dem Fleische etwas schuldig. In jedem Falle aber gehört (ja das Fleische zur Natur des Menschen, und die Erlösung, die dem Menschen zu Theil werden soll, kann deswegen nicht bloß auf seine Seele beschränkt seyn. Wie in den bisher hervorgehobenen Beziehungen, die von Marcion dem höchsten Gott beigelegte Güte, als eine nicht wesentliche, nicht vernünftige und nicht vollkommene Eigenschaft Gottes sich darstellt, so hebt sich ihr Begriff auch dadurch auf, daß sie von den übrigen göttlichen Eigenschaften, und insbesondere von der Gerechtigkeit, auf eine Gottes nicht würdige Weise getrennt wird (c. 25. f.). Marcion hat aus dem Begriff seines guten Gottes alles Strenge und Richterliche (*severitates et judicarias vires*) überhaupt alles, was seine affectlose, gleichsam epicureische, Ruhe stören zu müssen scheint, entfernt, aber ebendadurch ihm auch jeden sittlichen Ernst genommen. Denn

wie können die Gebote eines Gottes aufrecht erhalten werden, der ihre Uebertretung nicht ahndet<sup>25</sup>)? Aus diesem Grunde darf auch die Furcht nicht von der Liebe getrennt werden (*quomodo diliges, nisi timeas, non diligere?*)? Ueberhaupt läßt sich, so wenig die Gerechtigkeit von der Güte getrennt werden kann, ebenso wenig die Schöpfung von der Erlösung, und das Reich des einen Gottes von dem des andern trennen<sup>26</sup>).

---

25) *Non invenio, quomodo illi disciplinarum ratio consistat. — Nunc tacite permissum est, quod sine ultione prohibetur — non offenditur facto — aut si offenditur, debet irasci, si irascitur, debet ulcisci — sed non ulciscitur, ergo nec offenditur, ergo nec laeditur voluntas ejus, cum fit, quod fieri noluit, et fit jam delictum secundum voluntatem ejus, quia non fit adversus voluntatem, quod non laedit voluntatem. — Hoc erit bonitas imaginaria, disciplina phantasma, et ipsa transfuntoria praecepta, secuta delicta.*

26) *O Deum — ubique irrationabilem — cujus — jam nec ipsum fidei ejus sacramentum (video consistere). Cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur, si remissio delictorum est? Quomodo videbitur delicta dimittere, qui non videbitur retinere? Quia retineret, si judicaret. — Si absolutio mortis est, quomodo absolveret a morte, qui non devinxit ad mortem? Devinxisset eam, si a primordio damnasset. Si regeneratio est hominis, quomodo regenerat, si non generavit? Signat igitur hominem, nunquam apud se resignatum, lavat hominem, nunquam apud se coinquinatam, et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit, exsortem salutis. Quomodo salvum hominem volet, quem vetat nasci, de quo nascitur, auferendo? Quomodo habebit, in quo bonitatem suam signet, quem esse non patitur? Quomodo diligit, cujus originem non amat?*

So zielt diese ganze Polemik darauf hin, den von Marcion aufgestellten Begriff des höchsten Gottes in seiner Unhaltbarkeit und Nichtigkeit darzustellen. Es ist dieß jedoch nur die negative Seite derselben. Sollte der marcionitische Dualismus, die Trennung des absoluten Gottes vom Welt schöpfer, vollständig widerlegt werden, so mußte nicht nur jener höhere Gott entfernt, sondern auch der Welt schöpfer in die von Marcion jenem vorbehaltene Stelle hinaufgerückt werden. Dieß ist das Positive, das zu jenem Negativen noch hinzukommen mußte, und nur so hinzukommen konnte, daß, im Gegensatz gegen die von Marcion dem Welt schöpfer gemachten Beschuldigungen, das vollkommen Gotteswürdige des Begriffs desselben dargethan wurde. Es ist dieß der Hauptgegenstand der folgenden Bücher des tertullianischen Werkes, bei welchem wir jedoch nur kurz zu verweilen nöthig haben.

Tertullian rügt vorerst (II, 2.) die Vermessenheit, mit welcher die Häretiker, indem sie zwischen einem höhern und niedern Gott unterscheiden, sich über den letztern zu erheben wagen, während doch vielmehr das, was sie zum Gegenstand ihrer Vorwürfe machen, ihnen nur das menschliche Unvermögen, Gott zu erkennen, zum Bewußtseyn bringen sollte. Die Hauptargumentation bewegt sich jedoch auch hier um die beiden Begriffe der Güte und Gerechtigkeit. Wie Tertullian in Beziehung auf Marcions unbekanntem Gott zu zeigen suchte, daß die ihm beigelegte Güte keinen festen Grund und Halt punct habe, so führt er nun den Beweis, daß die Güte dem Welt schöpfer nicht abgesprochen werden könne, und zwar auf ganz analoge Weise. Wie die Güte dem unbekanntem Gott nicht hätte gestatten können, unbekannt zu bleiben, so muß es dagegen als der erste Beweis der Güte des Welt schöpfers betrachtet werden, daß er sich offenbarte, und Wesen haben wollte, die ihn erkennen (*quid enim tam bonum,*

*quam notitia et fructus Dei?*). Die erste Offenbarung Gottes ist durchaus eine Offenbarung seiner Güte, auf diese folgte dann erst die Offenbarung seiner Gerechtigkeit, wegen der Sünde der Menschen<sup>27</sup>). Aber auch an sich steht die Gerechtigkeit in einem solchen Verhältniß zur Güte, daß sie von ihr nicht getrennt werden kann. Alles, was gerecht ist, ist auch gut; und was nicht gerecht ist, auch nicht gut. So wenig daher die Güte und die Gerechtigkeit von einander getrennt werden können, ebenso wenig kann es zwei, durch diese Eigenschaften charakteristisch verschiedene, Götter geben. Von Anfang an hat der Schöpfer mit seiner Güte auch seine Gerechtigkeit geoffenbart. Seine Güte hat die Welt geschaffen, seine Gerechtigkeit sie geordnet. Schon daß er die Welt vermöge seiner Güte zu schaffen beschloß (*mundum judicavit ex bonis faciendum*), ist ein Act seiner, neben der Güte thätigen, Gerechtigkeit. Ein Werk der Gerechtigkeit ist es ferner, daß er die Trennung und den Unterschied zwischen Tag und Nacht, Himmel und Erde, dem obern und untern Gewässer, zwischen dem Meer und Festland, zwischen den größern und kleinern Lichtern, den Lichtern des Tags und der Nacht, zwischen Mann und Frau u. s. w. aussprach<sup>28</sup>). So ist demnach auch die Gerechtigkeit, wie die Güte, jene als *arbitratrix operum*, diese als *auctrix omnium*, eine ursprüngliche und wesentliche Eigenschaft Gottes, und der Begriff der Gerechtigkeit darf durch seine Beziehung auf das Böse nicht verdunkelt werden. Aber

---

27) *Prior bonitas Dei secundum naturam, severitas posterior secundum causam, illa ingenita, haec accidens.*

28) *Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit, totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, motus, status, ortus, occasus singulorum, judicia sunt creatoris .II, 11. 12.*

auch nachdem die Sünde herrschend geworden ist, wirken die Güte und Gerechtigkeit im innigsten Bunde mit einander. Die Gerechtigkeit muß der Güte ihre Richtung bestimmen, damit ihre Gaben nur Würdigen ertheilt, Unwürdigen versagt werden. Güte und Gerechtigkeit greifen aufs innigste in einander ein, die eine hat immer die andere zu ihrer Voraussetzung, in jeder stellt sich die göttliche Vollkommenheit dar, und alle Gegensätze gleichen sich so immer wieder in der Idee Gottes aus. Es ist derselbe Gott, der schlägt und heilt, tödtet und lebendig macht, erniedrigt und erhhbt, Uebels schafft und den Frieden gibt, aber Uebels schafft er nicht so, wie die Häretiker behaupten, sondern nur so, daß man, wie nothwendig ist, zwischen dem Uebel der Schuld und dem Uebel der Strafe wohl unterscheidet (c. 11. — 14.). Was Tertullian in diesem Theil seines Werkes noch weiter ausführt, können wir auf sich beruhen lassen, da es im Grunde nur eine Apologie des N. T. ist. Um den geringfügigen Begriff des alttestamentlichen Gottes, welchen die Häretiker aufstellten, zu widerlegen, zeigt Tertullian, theils daß die Stellen des N. T., auf die sie sich berufen, richtig aufgefaßt, einen solchen Begriff nicht wirklich enthalten, theils daß die Rücksicht auf die sittliche Freiheit des Menschen (II, 5 — 7.) eine gewisse Beschränkung der Macht und Allwissenheit Gottes nothwendig mache, die jedoch keineswegs dem Wesen Gottes an sich zugeschrieben werden dürfe.

Mit dem marcionitischen Dualismus ist zugleich auch die marcionitische Christologie widerlegt. Ist gezeigt, daß die Trennung des höchsten Gottes und des Welterschöpfers auf leeren Voraussetzungen beruht, so folgt daraus von selbst, daß Christus nicht in dem von Marcion angenommenen Verhältniß zu dem höchsten Gott und dem Welterschöpfer stehen kann. Doch verdienen hier noch folgende Punkte hervorgehoben zu werden:

1. Die ganze Art und Weise, wie Marcion seinen Christus erscheinen ließ, hatte etwas so Pöbliches und Unvorbereitetes, daß sie mit richtigen Begriffen von der göttlichen Weltordnung nicht vereinbar zu seyn schien. *Hinc denique gradum consero*, sagt Tertullian III, 2, *an debuerit tam subito venisse?* Ist er der Sohn Gottes, so hätte die Ordnung erfordert, daß der Vater den Sohn ankündigte, nicht der Sohn den Vater. Der Sendende hätte den von ihm Gesandten einführen sollen, weil niemand, der im Auftrage eines andern kommt, durch seine eigene Versicherung sich legitimiren kann<sup>29)</sup>.

2. Ganz besonders mußte der marcionitische Dofetismus mit der tertullianischen Ansicht vom Wesen des Chris-

---

29) *Nec filius agnoscetur, quem nunquam pater nuncupavit, nec missus credetur, quem nunquam mandator designavit. — Suspectum habebitur omne, quod exorbitavit a regula, rerumque principalis gradus non sinit posterius agnosci patrem post filium, et mandatorem post mandatum, et Deum post Christum. Nihil origine sua prius est in agnitione, quia nec in dispositione. Subito filius et subito missus, et subito Christus: atqui nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum. Si autem dispositum, cur et non praedicatum, ut probari posset et dispositum ex praedicatione, et divinum ex dispositione? Vgl. IV, 11.: Subito Christus, subito et Joannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum ordinem habent apud creatorem (De carne Christi c. 2.: Odit moras, qui subito Christum de coelo deferebat). — Deditatus, opinor, est imitari ordinem Dei nostri, ut displicentis, ut cum maxime revincendi: novus nove venire voluit, filius ante patris professionem, et missus ante mandatoris auctoritatem, ut et ipse fidem monstruosissimam induceret, qua ante crederetur, Christum venisse, quam sciretur fuisse.*  
III, 4.



stenthums in einen unaufblölichen Widerstreit gerathen, „Wie kann,“ ruft Tertullian in dieser Beziehung (III, 8.) aus, „die Wahrheit mit der Täuschung, das Licht mit der Finsterniß zusammenbestehen? Wenn Christus seinem Fleische nach als Lüge erfunden wird, so folgt, daß auch alles, was durch das Fleisch Christi geschehen ist, zur Lüge wird, daß er mit den Menschen zusammen war, mit ihnen zusammenlebte, sie berührte, selbst seine Wunder. Wenn er jemand berührend, oder von ihm sich berühren lassend, von einer Krankheit ihn heilte, so kann dieß nicht wahrhaft geschehen seyn, ohne daß der Körper selbst Wahrheit war. (*nihil solidum ab inani, nihil plenum a vacuo perfici licuit*). Alles ist nur Schein. Dann verdient auch das Leiden Christi keinen Glauben. Denn wer nicht wahrhaft gelitten hat, hat gar nicht gelitten. Ein Scheinbild aber konnte nicht wahrhaft leiden. So ist das ganze Werk Gottes umgestürzt, und die ganze Bedeutung und Frucht des Christenthums, der Tod Christi, wird geläugnet, welchen doch der Apostel als das Fundament des Evangeliums geltend macht. Wird aber mit dem Fleische Christi sein Tod geläugnet, so kann auch seine Auferstehung nicht für wahr gehalten werden, denn so wenig er gestorben ist, so wenig kann er auch auferstanden seyn. Wenn aber der Glaube an die Auferstehung Christi entkräftet ist, so ist auch unsere Auferstehung untergraben. Hat Christus keinen Bestand, so kann auch das nicht bestehen, um wessen willen er gekommen ist.“ Tertullian zieht aber hieraus noch weitere Consequenzen. Glaubte Marcion, zeigt Tertullian (III, 15.), nach seiner Ansicht von der Materie seinen Christus in keine unmittelbare Verbindung mit der Materie kommen lassen zu dürfen, so ist es widersprechend, die Verachtung der Materie nicht auch auf das Abbild der Materie auszudehnen. Das Bild einer verachtungswürdigen Sache kann doch keinen höhern Werth haben, als diese

selbst. Entgegnet man aber, daß Christus nicht anders, als durch die Vermittlung eines Scheinbilds der menschlichen Substanz, mit den Menschen in Verkehr treten konnte, wie schwach muß man sich einen Gott denken, der seinen Christus nicht anders erscheinen lassen konnte, als in dem Scheinbild einer unwürdigen Sache, die nicht einmal ihm selbst gehdrt, oder welchen Werth muß man dem Fleische zuschreiben, wenn ein Scheinbild desselben auch von dem höchsten Gott nicht entbehrt werden konnte? Schon dadurch hat er ja die Materie geehrt, daß er sie nachbildete (*honoravit fingendo*). Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß man entweder die Erscheinung Christi im Fleische für eine wahre und wirkliche hält, oder mit derselben auch den bloßen Schein derselben fallen läßt. Gestattet das Erstere der marcionitische Dualismus nicht, so bleibt nur das Letztere übrig, aber ebendamit ist dann auch der Dokerismus dem Nihilismus völlig gleichgesetzt. Läßt man aber auch diesen Dokerismus mit seinem Scheinbilde noch stehen, ist nicht auch die Idee des Gottes, welchen Christus offenbarte, ein bloßes Phantom? *An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriori frustratus? Quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto?* Was dem Marcion in der Unmittelbarkeit seines christlichen Bewußtseyns sicher genug gegründet zu seyn schien, und für das Bewußtseyn selbst auch den äußern Reflex, in welchem es sich abspiegelte, nicht nöthig haben konnte, schien dem Tertullian völlig nichtig und bedeutungslos zu werden, sobald es nicht auf der breiten Basis der realen Welt ruhte. Selbst das Gottesbewußtseyn hatte für ihn keinen Inhalt mehr, wenn es nicht durch die äußere Welt vermittelt wurde.

Auf denselben, in Marcions System immer räthselhaft bleibenden, Zusammenhang des Innern und Außern bezieht sich auch folgendes Argument, mit welchem wir,

da es mit andern Argumenten nicht näher zusammenhängt, hier am schicklichsten unsere Uebersicht der tertullianischen Polemik schließen. Ist die christliche Wahrheit nur bei Marcion zu finden, fragt Tertullian (I, 19.), wie kommt es, daß Christus zwar lange vor Marcion erschienen ist, aber erst Marcion<sup>30)</sup> den wahren Christus geoffenbart hat? Da die strenge Sonderung des Gesetzes und des Evangeliums das eigenthümlichste Werk Marcions ist, so kann der erst durch diese Sonderung bekannt gewordene Gott nicht schon vor derselben bekannt gewesen seyn, und nicht Christus ist es, der ihn offenbarte, sondern Marcion. Diese Einwendung ist um so bemerkenswerther, da sie mit einem Vorwurf zusammentrifft, welcher der neuern speculativen Theologie gemacht wird, daß nemlich, wenn auch das Christenthum vor allen andern, zum absoluten Standpunct führenden, Stufen der menschlichen Entwicklung sich noch so sehr dadurch auszeichnen mag, daß in ihm der volle Inhalt des Begriffs der absoluten Religion schon gegeben ist, doch immer erst die Philosophie es ist, die den Glauben mit dem absoluten Wissen ausgleichen, und über Christus sich stellend, dem Christenthum das wahre Verständniß seiner selbst geben will.

Als dritter Genosse desselben Kampfes stellt sich dem Trendius und Tertullian noch Clemens von Alexandrien zur Seite, ob er gleich kaum in Eine Linie mit diesen beiden gestellt werden kann. Wie er nicht Gegner der Gnosis überhaupt, sondern nur der Gnostiker ist, so ist auch seine Polemik gegen die gnostischen Systeme keine so durchge-

---

30) *Als Antoninianus haereticus sub Pio impius. Plana res est — Deum Antonini imperii Tiberiani non fuisse, atque ita non a Christo revelatum, quem constat a Marcione primo praedicatum.* I, 19.

fährte und tiefeingreifende, wie die Polemik jener Kirchenlehrer, sondern sie betrifft mehr nur einzelne Lehren, Ansichten und Grundsätze der Gnostiker. Es sind vorzüglich zwei Punkte, wegen welcher sie Clemens in Anspruch nimmt: 1. die Beeinträchtigung der sittlichen Freiheit des Menschen, und des darauf beruhenden ethischen Verhältnisses des Menschen zu Gott, die den Gnostikern zur Last zu fallen scheint; 2. die gnostische Weltverachtung, sofern sich aus ihr die bei den Gnostikern gewöhnliche Verwerfung des ehelichen Lebens ergab.

Da die Gnostiker nach der Verschiedenheit der Prinzipien, die sie aufstellten, auch verschiedene Classen von Menschen unterschieden, so mußte das, was den Einzelnen der Gemeinschaft mit Gott fähig macht, nicht zunächst als Resultat der sittlichen Thätigkeit des Einzelnen, sondern vielmehr nur als eine Wirkung des, im allgemeinen kosmischen Zusammenhang sich entwickelnden, geistigen Principis erscheinen, und somit die Idee der sittlichen Freiheit gegen die Ansicht von einer, das Leben des Einzelnen bedingenden, Naturnothwendigkeit sehr zurücktreten. Dieß ist es, was Clemens (Strom. II, 3.) in Beziehung auf die Anhänger des Basilides und Valentin hervorhebt. „Die Anhänger des Basilides halten den Glauben für etwas natürliches, weßwegen sie ihn auch einer besondern Erwählung zuschreiben, als ein geistiges Ergreifen, das ohne Beweis die Wahrheit findet, die Valentinianer aber schreiben uns, als den Einfältigen, den Glauben zu, von sich aber behaupten sie, sie seyen als die, die von Natur selig werden, wegen des Vorzugs des sie auszeichnenden Samens, im Besitze der Erkenntniß, zwischen welcher und dem Glauben ein noch größerer Unterschied seyn soll, als zwischen dem Pneumatischen und Psychischen. Auch behaupten die Anhänger des Basilides, der Glaube und die Erwählung richte sich nach jeder Stufe der Geisterwelt (*οικσι-*

αν είναι καθ' ἑαυτον διάστημα), der überweltlichen Erwählung entspreche der kosmische Glaube jeder Natur, und ebenso sey der Hoffnung eines jeden das Geschenk des Glaubens parallel.“ Darauf erwiedert Clemens mit Recht: „Ist der Glaube ein Vorzug der Natur, so ist er nicht mehr eine Richtung des freien Willens, und den, der nicht glaubt, trifft keine gerechte Vergeltung, da ihm sein Unglaube ebenso wenig zuzuschreiben ist, als dem Glaubenden sein Glaube. Das Eigenthümliche und Unterscheidende des Glaubens und Unglaubens fällt nicht mehr unter den Begriff des Lobs und Tadelns, wenn man es recht erwägt, da es aus einer natürlichen Nothwendigkeit hervorgeht, die ihren Grund in der Allmacht des höchsten Wesens hat. Werden wir gleich unbeseelten Wesen durch natürliche Thätigkeiten, wie an Saiten, gezogen, so ist das Unfreiwillige und das Freiwillige etwas Unwesentliches. Ich kann mir kein lebendiges Wesen denken, dessen bestimmendes Princip von einer äuffern Ursache so bewegt würde, daß es der Nothwendigkeit anheimgefallen ist. Denn wie läßt sich noch eine Sinnesänderung des vormals Ungläubigen denken, wodurch Vergebung der Sünde bewirkt wird? Auch die Taufe hat daher keinen vernünftigen Grund mehr, noch die Bezeichnung mit dem glückseligen Siegel, noch der Sohn, noch der Vater, sondern Gott ist ihnen, wie ich glaube, das die Naturen vertheilende Princip, das den freiwilligen Glauben nicht zur Grundlage des Heils macht.“ Auf diesen Einwurf gegen Basilides und Valentin, daß sie ein *πύσι σωζόμενον γένος* annehmen, kommt Clemens wiederholt zurück. Vergl. Strom. IV, 13. V. 1.: „Wenn einer Gott von Natur kennt,“ sagt Clemens in der letztern Stelle, „wie Basilides glaubt“ — so kann er den Glauben nicht für eine vernünftige Ueberzeugung halten, die aus der freien Selbstbestimmung der Seele hervorgeht. Ueberflüssig sind daher die Gebore des A. u. N. T., wenn einer

von Natur selig wird, wie Valentin will, oder von Natur glaubt und auserwählt ist, wie Basilides meint. Dann müßte ja auch ohne die Erscheinung des Erlösers mit der Zeit einst die Natur hervorstrahlen können. Sagt man aber, die Erscheinung des Erlösers sey nothwendig, so müssen sie die eigenthümlichen Vorzüge der Natur fallen lassen, und wer erwählt wird, wird durch Unterricht, Reinigung, Vollbringung guter Werke, nicht aber von Natur selig.“ Gewiß eine treffende, den Gegensatz der beiden Ansichten in seinem Hauptmoment auffassende Entgegnung. Aus demselben Grunde, um nichts zuzugeben, was den Glauben an die sittliche Freiheit, und eine mit ihr harmonirende göttliche Vorsehung entkräften könnte, glaubte Clemens auch der Ansicht des Basilides von dem Märtyrerthum und den Begriffen von dem nothwendigen Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe, auf welchen sie beruht, seine Zustimmung nicht geben zu können. „Basilides,“ sagt Clemens (IV, 12.), „läßt die Seele, die in einem frühern Leben gesündigt hat, hier dafür büßen, die erwählte auf eine ehrenvolle Weise durch das Märtyrerthum, die andern aber so, daß sie durch die ihnen gebührenden Strafen gereinigt werden. Wie kann aber dieß wahr seyn, da es von uns abhängt, zu bekennen und Strafe zu leiden, oder nicht? An jedem, der seinen Glauben verläugnet, ist es um die von Basilides behauptete Vorsehung geschehen. — Wo ist der Glaube, wenn das Märtyrerthum zur Abbüßung früher begangener Sünden geschieht? Wo ist die Liebe gegen Gott, die der Wahrheit wegen Verfolgungen und Leiden erduldet? Wo das Lob des Bekennenden, wo der Tadel des Verläugnenden? Wozu nützt die rechte Lebensweise, daß man die Begierden tödtet, und kein Geschöpf haßt? Wenn wir, wie Basilides selbst sagt, für einen Theil des göttlichen Willens halten müssen, alles zu lieben, weil alles in einem bestimmten Verhältniß zum Ganzen steht, für einen zwei-

ten, nichts zu begehren, für einen dritten, nichts zu haſſen, ſo werden auch die Strafen (die uns bei den Verfolgungen treffen), nach dem Willen Gottes erfolgen, was zu denken gottlos iſt. Denn auch der Herr hat nicht nach dem Willen des Vaters gelitten, noch werden die, die verfolgt werden, nach dem Willen Gottes verfolgt. — Aber es geſchieht doch nichts ohne den Willen des Herrn des Alls? Es bleibt daher mit Einem Worte nur übrig, zu ſagen, daß dergleichen mit der Zulaffung Gottes (*μη κωλύσαντος τοῦ Θεοῦ*) geſchieht. Nur damit kann die Vorſehung und die Güte Gottes vereinigt werden.“ Es iſt durchaus das ſittliche Intereſſe, das Clemens gegen die, den Menſchen in den Causalnexus des Univerſums hineinflechtenden, gnoſtiſchen Systeme geltend macht, die Idee des rein ethiſchen Verhältniſſes des Menſchen zu Gott, die ihm ebenſoſehr im Bewußtſeyn der ſittlichen Willensfreiheit, als in dem richtigen Begriffe von dem Weſen Gottes zu liegen ſchien. Dieſes Intereſſe ſpricht ſich auch in folgender Stelle aus (Strom. II, 16.): „Gott hat keine phyiſche Beziehung (*φυσικὴν σχέσιν*) zu uns, wie die Stifter der häretischen Secten behaupten, mag er nun die Welt aus nichts geſchaffen, oder aus einer ſchon vorhandenen Materie gebildet haben, da jenes überhaupt nichts iſt, dieſe, die Materie, durchaus verſchieden von Gott iſt, es müßte denn nur jemand zu behaupten wagen, wir ſeyen ein Theil Gottes, und gleichen Weſens mit ihm. Ich weiß aber nicht, ob einer, der einen richtigen Begriff von Gott hat, dieß hören kann, wenn er einen Blick auf unſer Leben wirft, und bedenkt, in wie vielem Böſen wir uns befinden. So müßte ja, was nicht einmal zu ſagen erlaubt iſt, Gott in einem Theile ſeines Weſens ſündigen, da ja doch die Theile Theile des Ganzen ſind, und das Ganze ergänzen, ergänzen ſie es aber nicht, ſo ſind ſie auch nicht Theil deſſelben. — Wir ſtehen in keiner Verwandſchaft mit Gott durch unſer

Wesen, unsere Natur, oder eine unserm Wesen inwohnende Kraft, sondern nur dadurch, daß wir Geschöpfe seines Willens sind.“ Ebenso ist es ferner die Idee der sittlichen Freiheit, durch welche Clemens (Strom. VI, 12.) die von den Häretikern aufgeworfene Frage beantwortet: ob Adam vollkommen oder unvollkommen geschaffen worden sey? Ist er unvollkommen geschaffen, sagten sie, wie kann etwas Unvollkommenes, zumal der Mensch, das Werk des vollkommenen Gottes seyn, ist er vollkommen geschaffen worden, wie konnte er die Gebote Gottes übertreten? „So müßten sie denn,“ erwiedert Clemens, „von uns hören, daß er vollkommen geschaffen wurde, nicht in Hinsicht seiner sittlichen Ausstattung, wohl aber in Hinsicht der Fähigkeit, die Tugend in sich aufzunehmen. Denn ein Unterschied ist doch zwischen der Fähigkeit zur Tugend und dem wirklichen Besitz derselben. Gott will, daß wir durch uns selbst selig werden, deswegen gehört es zur Natur der Seele, sich selbst zu bestimmen. Als vernünftige Wesen stehen wir mit der Philosophie, die es mit der Vernunft zu thun hat, in einem Verhältniß der Verwandtschaft. Die Fähigkeit aber ist zwar eine Richtung zur Tugend, aber noch nicht die Tugend selbst. Wir alle sind, wie gesagt, von Natur zur Tugend bestimmt, aber der eine kommt ihr mehr, der andere weniger durch Unterricht und Übung nahe, deswegen haben einige die vollkommene Tugend erreicht, andere nur eine gewisse Stufe, andere aber sind, wenn sie auch eine gute natürliche Anlage hatten, durch Vernachlässigung ins Entgegengesetzte abgeirrt.“

Auch über den zweiten der obigen Punkte, die gnostische Weltverachtung und die damit zusammenhängenden Grundsätze für das practische Leben, hat sich Clemens auf eine sehr besonnene, besonders das sittliche Interesse ins Auge fassende, Weise erklärt. „Nicht recht handeln die,“ sagt er (Strom. IV, 26.), „die die Schöpfung schmähen, und den Leib



bße nennen. Sie sehen nicht, daß der Mensch zur Anschauung des Himmels aufrecht gebildet ist, daß alle seine Sinnenorgane auf die Erkenntniß hinstreben, alle seine Glieder und Theile für das Schöne, nicht für die Lust, geschaffen sind. Deswegen nimmt diese Wohnung die bei Gott hochgeachtete Seele in sich auf, sie wird, vermöge der Heiligung der Seele und des Leibs, des heiligen Geistes gewürdigt, und erhält durch den Erlöser ihre Vollendung. In dem gnostischen Menschen, welcher physisch, ethisch und logisch mit dem Göttlichen sich beschäftigt, sind die drei Tugenden aufs Innigste verbunden, die Weisheit als Erkenntniß des Göttlichen und Menschlichen, die Gerechtigkeit als Uebereinstimmung aller Theile der Seele, die Heiligkeit als Verehrung Gottes. Will einer das Fleisch, und wegen desselben die Zeugung schmähen, indem er sich auf die Worte des Esaias (40, 6. 8.) beruft, so höre er auch, was der heilige Geist durch Jeremias (13, 24. f.) sagt. Es leidet zwar keinen Zweifel, daß die Seele der edlere, der Leib der geringere Theil des Menschen ist, aber so wenig die Seele von Natur gut ist, so wenig ist der Leib von Natur böse, und was nicht gut ist, ist deswegen nicht so gleich böse. Denn es gibt auch mittlere Dinge, und in denselben solche, die vorangehen, und solche, die nachstehen. Deswegen muß der Mensch, sofern er zur sinnlichen Welt gehört, zwar aus verschiedenen, aber nicht aus entgegengesetzten Principien bestehen, aus Seele und Leib. Die guten Handlungen werden, als die bessern, dem bessern Princip, dem Geist des Herrn, zugeschrieben, die auf die sinnliche Lust und die Sünde gehenden dem geringern, zur Sünde geneigten. Die Seele des Weisen und Gnostikers, die als ein Fremdling im Leib ist, verfährt zwar mit ernster Strenge gegen ihn, aber nicht leidenschaftlich, da sie nur, wenn die Zeit ihrer Wanderung sie abrufet, ihre Hütte verläßt. Ich bin ein Fremdling auf der Erde, sagt sie,

und ein Wanderer mit euch, deswegen sagt Basilides, ihre Erwählung bestehe darin, daß sie der Welt fremd sey, weil sie von Natur überweltlich sey. So verhält es sich aber nicht, denn alles ohne Unterschied gehört dem Einen Gott, und niemand kann von Natur der Welt fremd seyn, da Ein Wesen ist und Ein Gott. Der Erwählte aber lebt wie ein Fremdling in der Welt, indem er weiß, daß er alles besitzt und nicht besitzt. Die drei Güter, die die Peripatetiker annehmen, gebraucht er, aber der Leib ist ihm auch, was einem, der eine weite Reise macht, die Herbergen am Wege sind. Er sorgt für das Weltliche, und für den Ort, wo er einkehrt, verläßt aber Haus und Besitz, und was er gebraucht, ganz ruhig, willig dem folgend, der ihn aus dem Leben hinausführt, ohne je, aus irgend einer Veranlassung zurückzublicken, dankbar für die Beherbergung, segnend den Ausgang und froh begrüßend den bleibenden Aufenthalt im Himmel.“ Da die hier im Allgemeinen bestrittene gnostische Weltansicht besonders in den Grundsätzen der Gnostiker über die Ehe zur practischen Anwendung kam, so nahm Clemens davon Veranlassung, jene Ansicht in Beziehung auf die Ehe noch genauer zu untersuchen. Clemens handelt hievon theils am Schlusse des zweiten Buchs, wo er in der Untersuchung der Frage, wie sich die sinnliche Lust zu dem Streben nach Tugend und Gottähnlichkeit verhalte, auf die Ehe zu reden kommt (*ἐταίηδονη καὶ ἐκιδρυμια ὑποπικτεν γαμψ δοκῆ. c. 23.*), theils in dem ganzen folgenden dritten Buche. Unter den verschiedenen Ansichten über die Ehe, die Clemens hier auführt, nehmen die gnostischen die wichtigste Stelle ein. Clemens unterscheidet in dieser Beziehung (*Strom. III, 5.*) zwei Classen von Häretikern, sie lehren entweder eine ganz indifferente Lebensweise, oder eine übertriebene Strenge und Enthalttsamkeit, die aus Göttlosigkeit und feindlichem Hass hervorgeht. Die erstern, welche, wie Clemens in

seiner Widerlegung zeigt, die sinnliche Lust zum höchsten Princip erheben, und durch ihren Antinomismus alle sittliche Begriffe aufheben, und die Würde der menschlichen Natur, die Ähnlichkeit mit Gott, und die Erkenntniß Gottes völlig verläugnen, gehen uns hier nicht an, da sie mit den von uns dargestellten Systemen in keinem nähern Zusammenhang stehen. In die zweite Classe aber, in die Classe derer, welche unter dem schönen Namen der Enthaltensamkeit gegen die Schöpfung, und den heiligen Welterschöpfer, und Gott, den Einen Allherrscher, gottlos handeln (*εὐκτημῶς δι' ἕκπαρτίας ἀσεβοῦσι*), und die Ehe und Kinderzeugung verwerfen, weil man nicht andere zu ihrem Unglück in die Welt einführen, und dem Tod keine neue Nahrung geben dürfe (c. 6.), gehören vor allen andern die Marcioniten. Denn diese halten, wie Clemens (c. 3.) sie schildert, die Natur für böse, weil sie aus der bösen Materie entstanden, und vom gerechten Welterschöpfer geschaffen ist. Um nun nicht die von dem Welterschöpfer geschaffene Welt zu bevölkern, verlangen sie, daß man sich der Ehe enthalte. Sie widersetzen sich ihrem Schöpfer, und eilen zu dem Guten, der sie berufen hat, nicht aber zu dem, welcher, wie sie sagen, ganz anderer Art ist. Weil sie nun hier nichts eigenes zurücklassen wollen, werden sie nicht durch freien Entschluß enthaltsam, sondern aus Feindschaft gegen den Welterschöpfer, indem sie das von ihm Geschaffene nicht gebrauchen wollen. Während sie aber so mit gottlosem Sinn gegen Gott Krieg führen, die natürlichen Gedanken von sich fern halten, und die Langmuth und Güte Gottes verachten, bedienen sie sich, wenn sie auch nicht heirathen wollen, doch der geschaffenen Nahrung, und athmen die Luft des Welterschöpfers ein, da sie seine Geschöpfe sind, und in seiner Welt bleiben. Und während sie eine ganz neue Erkenntniß, wie sie sagen, als Evangelium verkündigen, sollten sie doch auch dafür

dem Herrn der Welt Dank wissen, daß ihnen das Evangelium hier verkündigt worden ist. Im Folgenden zeigt Clemens, daß Marcion mit Unrecht die Veranlassung zu seinen fremdartigen Grundsätzen aus Plato genommen habe, wohl aber habe er manches, was die tragischen Dichter über die mit der Kinderzeugung verbundene Unlust gesagt haben, für seinen gottlosen Undank gegen den Welteschöpfer benutzen können. Indem er nun aber im Gegensatz gegen den Welteschöpfer die weltlichen Dinge nicht gebrauchen wolle, sey ihm die Ursache seiner Enthaltbarkeit, wenn sie anders so zu nennen sey, der Welteschöpfer selbst, diesem glaube der gegen Gott kämpfende Gigante sich widersetzen zu müssen, und sey deswegen gegen seinen Willen enthaltbar, und verlästere die Schöpfung und das Werk Gottes. Wenn sich diese Häretiker, fährt Clemens (c. 6.) fort, auf die Antwort berufen, die Jesus auf die Frage der Salome: „wie lange wird der Tod dauern?“ gab: „so lange als ihr Weiber gebären werdet,“ so sey dieß unrichtig, da Jesus in diesen Worten nicht Leben und Schöpfung etwas Böses genannt, sondern nur von dem Tod als der natürlichen Folge der Geburt gesprochen habe. Das Gesetz wolle uns von allem, was unkeusch und unanständig sey, abziehen, sein Zweck sey von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit zu führen, dadurch, daß wir auf sittsame Weise in der Ehe leben und Kinder zengen. Der Herr sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Solange die Menschen von der Enthaltbarkeit nichts wissen, leben sie nur körperlich, nicht geistig. Darum beurtheile der Herr den Ehebruch auch schon nach den Gedanken. „Wie nun? kann man nicht auch in der Ehe enthaltbar leben, ohne daß man versucht, zu trennen, was Gott verbunden hat? Denn das thun die, die die Ehe aufheben; sie sind die Ursache, daß der Name des Christenthums verlästert wird. Wenn sie die Zeugung für unrein halten, wie können sie,

die doch selbst durch Zeugung entstanden sind, anders als unrein seyn? Es gibt solche, die die Ehe geradezu Hurerei nennen, und das Dogma aufstellen, sie sey vom Teufel eingeführt. Diese behaupten prahlerisch, den Herrn nachzuahmen, der auch nicht in der Ehe gelebt, und nichts in der Welt besessen habe. Sie rühmen sich, besser als andere das Evangelium zu verstehen, wissen aber doch die Ursache nicht, warum der Herr nicht in der Ehe lebte. Wors erste nemlich war die Kirche seine eigenthümliche Braut, und dann war er kein gewöhnlicher Mensch, um eine Gehülfin, dem Fleisch nach, zu bedürfen, auch hatte er nicht nöthig, Kinder zu zeugen, da er ewig bleibt, und allein der Sohn Gottes ist. Er selbst aber sagt, was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen u. s. w. Und wie? haben denn nicht auch die Gerechten der Vorzeit an dem kreatürlichen Leben mit Dank theilgenommen? Einige haben auch Kinder gezeugt, und enthalten in der Ehe gelebt. — Oder haben die Apostel das eheliche Leben verworfen? Petrus und Philippus haben Kinder gezeugt, Philippus hat Töchter in die Ehe gegeben, auch Paulus spricht von einer Gattin, die er nicht mit sich führte (Phil. 4, 3.).“ — Ueber den zuvor angeführten Ausspruch Jesu zur Salome bemerkt Clemens (c. 9.), er sey aus dem Evangelium der Aegyptier genommen. Der Erbsner habe gesagt: „er sey gekommen, die Werke des Weibes aufzulösen,“ das Weib sey die Begierde, ihre Werke Geburt und Tod. „Was wollen sie nun hiemit sagen? Ist diese Ordnung der Dinge aufgelöst worden? Das können sie nicht sagen: es besteht ja noch dieselbe Welteinrichtung. Der Herr aber hat nichts Unwahres gesagt. Denn in der That hat er die Werke der Begierde aufgehoben, Geiz, Streit, Ehrsucht, Weiberwuth u. s. w. Ihre Geburt ist der Tod der Seele, da wir todt in unsern Sünden sind. So ist jenes Weib die Unmäßigkeit. In der Natur aber muß Geburt und

Tod in steter Folge stattfinden, bis völlig ausgeschieden ist, und zu seinem Ziele gebracht das Erwählte, um dessen willen auch die in der Welt gemischten Substanzen ihrer Eigenthümlichkeit zurückgegeben werden. — Wie aber können sich die, die sich an alles eher, als an den wahren evangelischen Kanon halten, auch auf das, was auf jene Worte an die Salome folgt, berufen? Auf ihre Rede: „„so habe ich also recht gethan, daß ich nicht geboren habe,““ antwortete der Herr, da sie die Geburt nicht so, wie sie sollte, verstanden hatte: „„iß jedes Kraut, das bittere aber iß nicht.““ Hiemit gibt er zu verstehen, daß es von uns abhängt, und nicht nothwendig sey, vermöge eines verbietenden Gebots, entweder enthaltsam zu seyn, oder in der Ehe zu leben. Auch erklärt er dabei, daß die Ehe mit der Schöpfung zusammenwirkt. Halte also niemand die dem Logos entsprechende Ehe für eine Sünde. — Es hängt von jedem Einzelnen von uns ab, ob er Kinder erzeugen will, oder nicht. — Jene zwei oder drei, die im Namen des Herrn versammelt sind, und unter welchen mitten der Herr ist, kann man auch von Mann und Weib und Kind verstehen, weil das Weib durch Gott mit dem Mann verbunden wird. Einige wollen zwar diesen Ausspruch des Herrn so erklären: mit mehreren sey der Welt schöpfer als der der Zeugung vorstehende Gott, mit Einem aber, dem Erwählten des Erbsers, der Sohn des andern Gottes, des guten, aber so ist es nicht, sondern es ist auch mit dem auf sittsame Weise in der Ehe lebenden und Kinder zeugenden Gott durch den Sohn, aber auch mit dem auf vernünftige Weise in der Enthaltbarkeit Lebenden ist auf dieselbe Weise derselbe Gott.“ Clemens entwickelt (c. 11. f.) noch weiter den Kanon der dem Logos gemäß zu beobachtenden Enthaltbarkeit, und den Widerspruch der Grundsätze der Häretiker mit den Aussprüchen und der Lehre der Schrift, und nimmt dann (c. 13.) noch beson-

ders Rücksicht auf den Eyrer Latian und Julius Cassian, einen Schüler Valentins, welcher der Stifter des Doctirismus (ὁ τῆς δοξήσεως ἐξάρχων) genannt wird. Auch diese beide verwarfen Ehe und Kinderzeugung als etwas Unreines, Sündliches, Diabolisches, zum Verderben führenden. Der erstere trennte auf ähnliche Weise, wie Narcion Gesetz und Evangelium, den alten Menschen des Gesetzes, und den neuen des Evangeliums, und betrachtete die Ehe als etwas bloß Altes, vom Gesetze Erfundenes, der Letztere machte besonders auch noch einen, ebenfalls aus dem Evangelium der Aegyptier, aus der Unterredung mit der Salome genommenen, Ausspruch geltend: ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἄρρῶν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρῶν οὔτε θήλυ, aus welchem erhellen sollte, daß der Unterschied der Geschlechter etwas bloß dieser Welt angehörendes, somit von dem Gott, zu welchem wir kommen sollen, nicht berührendes anzusehen sey, wogegen Clemens bemerkt, der Zorn sey ein männlicher Affect, die Begierde ein weiblicher, die Wirkungen beider Reue und Scham, wenn nun einer weder dem Zorn, noch der Begierde nachgebe, welche, durch Gewohnheit und schlechte Erziehung verstärkt, den Verstand verdunkeln und verfinstern, wenn er die aus ihnen entstehende dunkle Hülle ablege, durch Reue Scham empfinde, und Geist und Seele im Gehorsam gegen den Logos einige, dann finde bei uns statt, was der Apostel sage: οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐκ ἄρρῶν, οὐ θήλυ (Gal. 3, 28.). Die Seele wende sich so von der Gestalt, die in dem Unterschied des Männlichen und Weiblichen bestehe, hinweg, und verseze sich in die Einheit, bei welcher weder das Eine noch das Andere sey, Cassian aber habe zu platonisch geglaubt, die ihrem Ursprung nach göttliche Seele komme, durch die Begierde weiblich geworden, hieher zu Geburt und Tod herab, weswegen er auch dem Apostel die Meinung aufdringe,

die Zeugung sey nur eine Folge der Verführung der Eva durch die Schlange, da doch auch die Zeugung ein Werk des Allherrsers sey, der die Seele nie vom Bessern zum Schlimmern herabführe. In demselben Zusammenhang widerlegt sodann Clemens die aus denselben Stellen des N. T., die später als Hauptbeweisstellen für das Dogma von der Erbsünde gebraucht wurden (Jerem. 20, 14. Hiob 14, 4. 5. Ps. 51, 5. Micha 6, 7.), damals in Hinsicht der Ehe und Kinderzeugung, oder für den Satz, daß die *γένεσις* ein *κακόν* sey, gezogene Folgerung. Ist die *γένεσις* ein *κακόν*, so folgt daraus die blasphemische Behauptung, auch der Herr, sofern er geboren wurde, und die Jungfrau, die ihn gebar, seyen im Bösen gewesen. Daher dann allerdings der Doketismus Cassians, Marcions, der physische Leib Valentins, weil der Mensch, wie sie sagen, in der Geschlechtsgemeinschaft Thieren gleicht. Sagt man, die Schlange habe von den unvernünftigen Thieren ihren Rath entlehnt, und den Adam zur Geschlechtsgemeinschaft mit der Eva heredet, ohne daß dieß, wie einige behaupten, die ersten Menschen von Natur gethan hätten, so wird auch dadurch die Schöpfung verlästert, und der Mensch unter die Natur der Thiere, welchen die ersten Menschen gefolgt seyn sollen, heraberniedrigt. Trieb sie aber die Natur, wie die Thiere, zur Kinderzeugung, und bestand die Verführung nur darin, daß die Begierde in ihnen zu früh, als sie noch zu jung waren, erwachte, so war das Gericht Gottes gegen die, die seinen Willen nicht abwarteten, gerecht, heilig aber ist die *γένεσις*, durch welche die Welt besteht, durch welche alle Naturen und Substanzen sind, die Engel, die Mächte, die Seelen, die Gebote, das Gesetz, das Evangelium, die Erkenntniß Gottes. — Und wie könnte ohne den Leib die Dekonomie der Kirche zu Ende gebracht werden, da das Haupt der Kirche selbst im Fleische, wenn auch unscheinbar (*αειδήσ*) und unansehnlich,



durch die Welt hindurchging, um unsern Blick auf das Unsichtbare (*ἀειδὲς*) und Unkörperliche des göttlichen Princips hinzurichten?

Obgleich die Polemik des Clemens gegen die Gnostiker sich auf die hier erörterten Punkte beschränkt, so dringt doch Clemens, wie die Darlegung seiner Hauptargumente von selbst zeigt, nicht minder tief als Irenäus und Tertullian in das Innere der gnostischen Systeme ein. Wir würden jedoch sein Verhältniß zur Gnosis nur sehr unvollkommen und einseitig auffassen, wenn wir nur bei dieser negativen Seite stehen bleiben wollten. Kein Kirchenlehrer der ältern Zeit steht den Gnostikern so nahe als Clemens, bei keinem andern sehen wir die Gnosis und die katholische Lehre sich so vielfach berühren und durchkreuzen. Er ist daher nicht bloß als Gegner der Gnostiker zu betrachten, sondern das Lehrsystem, das seine Schriften enthalten, bildet selbst ein neues wichtiges Moment in dem Entwicklungsgange der Gnosis. Deshalb kann es auch nur in diesem Zusammenhang, aus dem Gesichtspunct seines Verhältnisses zu den gnostischen Systemen, seiner wahren Bedeutung nach aufgefaßt werden.

#### Clemens von Alexandrien als Gnostiker.

Clemens stimmt mit den Gnostikern vor allem darin überein, daß es eine Gnosis als Erkenntniß des Absoluten geben müsse. Der historische Glaube kann nicht genügen, der Glaube muß zum Wissen erhoben werden, wenn das Christenthum die absolute Religion seyn soll. Die Gnosis ist, wie Clemens (II, 17.) ihren Begriff bestimmt und von andern verwandten Begriffen unterscheidet, die Erkenntniß des Seyenden selbst, die mit der Sache selbst zusammenstimmende Erkenntniß, die Erkenntniß, die durch die Ver-

nunft vermittelt wird, und durch eine andere Vernunft nicht verrückt werden kann. Sie ist das Wissen schlechthin, das seinen Zweck nur in sich selbst hat. Denn „dem Gnostiker kommt es nicht zu,“ sagt Clemens (IV, 22), „um irgend eines Nutzens willen, damit etwas geschehe, und etwas anderes nicht geschehe, nach der Erkenntniß Gottes zu streben. Die Ursache seiner Speculation ist ihm die Gnosis selbst (*αἰτιατῆς θεωρίας ἡ γνῶσις αὐτῆ*). Ich wage zu behaupten, nicht um selig zu werden, wählt sich die Gnosis der, der wegen der göttlichen Erkenntniß selbst der Gnosis nachstrebt. Das Denken wird durch die Übung ein stetes Denken, das stete Denken, das Wesen des Erkennens den bleibt als etwas Ununterbrochenes, als eine beständige Speculation, eine lebendige Substanz (*αἰδιος θεωρία ζωσα ὑπόστασις μένει*). Würde nun jemand dem Gnostiker die Wahl lassen zwischen der Erkenntniß Gottes und der ewigen Seligkeit, und beides wäre getrennt, was doch vielmehr ein und dasselbe ist, so würde er, ohne sich im Geringsten zu bedenken, die Erkenntniß Gottes wählen, in der Ueberzeugung, daß die durch die Liebe über den Glauben zur Erkenntniß sich erhebende Eigenschaft das an sich Wünschenswerthe sey“ (Vgl. VI, 12.). Der Gnosis ist es nicht um irgend einen Erfolg, sondern nur um das Erkennen selbst zu thun, und für den Gnostiker hat daher das Leben nur insofern einen Werth, sofern er seine Erkenntniß vermehren, und die Gnosis erlangen kann. „Die Gnosis wird,“ so beschreibt Clemens (VI, 9.) „ihr Wesen weiter, durch die fortgesetzte ununterbrochene Beschäftigung, etwas Beharrliches und Unwandelbares. Der Gnostiker hat nicht nur das erste Princip, und das aus diesem entstandene zweite Princip begriffen, so daß er es mit unwandelbaren, unbeweglichen Gedanken festhält, sondern auch über Gutes und Böses, über alles Entstandene, mit Einem Worte über alles, was der Herr geredet hat, hat er die genaueste,

Weltanfang und Weltende umfassende, Erkenntniß von der Wahrheit selbst, und zieht nie das bloß Wahrscheinliche, das, was in der Darstellung der Griechen einen Schein von Nothwendigkeit hat, der Wahrheit selbst vor, das vom Herrn Gesagte ist ihm klar und offenbar, wenn es auch andern verborgen ist, er hat bereits über alles die Gnosis erlangt. Denn die Orakel, die wir haben (die Schriften der Propheten), verkündigen das Seyende, wie es ist, das Künftige, wie es seyn wird, das Geschehene, wie es geschehen ist. Er hat, als ein Wissender, seine Stärke im Wissen, und führt über das Gute das Wort, stets mit dem Intelligibeln beschäftigt, und von jenen obern Urbildern die Norm für die Verwaltung des Menschlichen sich entnehmend, wie die Schiffenden nach den Gestirnen den Lauf des Schiffes richten. — Der Gnostiker weiß durch die Schrift das Alte, und schließt auf das Künftige, er kennt alle Bedeutungen der Reden, alle Lösungen der Räthsel, ist bekannt mit den Zeichen und Vorausverkündigungen, und dem Erfolg der Zeiten und Ereignisse“ (c. 4.). In welchem Sinne hier Clemens die Gnosis, sofern sie das absolute Wissen ist, ein prophetisches, durch die Propheten des A. T. vermitteltes, Wissen nennt, erläutert folgende Stelle (Strom VI, 7.): „Wenn wir Christus selbst die Weisheit nennen, und seine Thätigkeit diejenige, die durch die Propheten vermittelt wird (*την ἐνεργειαν αὐτοῦ, τὴν διὰ τῶν προφητῶν*), durch die wir die gnostische Ueberlieferung lernen können, wie er selbst während seiner Gegenwart die Apostel gelehrt hat, so wäre die Weisheit die Gnosis als ein Wissen und Begreifen des Seyenden, Künftigen und Gewesenen, und zwar ein festes und sicheres, als ein von dem Sohn Gottes überliefertes und geoffenbartes. Und wenn das Ziel des Weisen Speculation ist, so strebt diese zwar in denen, die noch Philosophen sind, nach der göttlichen Erkenntniß, erreicht sie aber nicht, wenn sie nicht

die von ihm verdeutlichte prophetische Stimme kennen lernt, durch die er das Seyende, Künftige und Gewesene, wie es ist, war, und seyn wird, versteht. Die Gnosis selbst aber, die von den Aposteln Wenigen überliefert worden ist, ist als ungeschriebene Ueberlieferung auf uns gekommen. So muß also die Gnosis, oder Weisheit, durch Uebung eine beständige und unwandelbare Contemplation werden (*εις τ-ξιν θεωρίας αἰδίων καὶ ἀναλλοίωτον*).“ Alle diese Bestimmungen und Beschreibungen des Wesens der Gnosis sollen uns zunächst nur dazu dienen, den Begriff des Absoluten als ihr wesentlichstes Merkmal hervorzuheben. - Die Gnosis ist das Wissen im höchsten Sinne, das absolute Erkennen. Wie aber das Erkennen, um das absolute zu seyn, erst der Vermittlung durch ein anderes Erkennen, das noch nicht das absolute ist, bedarf, so hat auch nach Clemens die Gnosis zu ihrer nothwendigen Voraussetzung den Glauben. Die *πίστις* und die *γνώσις* stehen in dem innigsten gegenseitigen Zusammenhang<sup>31)</sup>, Der Glaube ist die Grundlage, auf welcher die Gnosis ruht, und dem Gnostiker ebenso nothwendig, als dem, der in der Welt lebt, das Athmen zum Leben. Denn wie man ohne die vier Elemente nicht leben kann, so kann ohne den Glauben die Gnosis nicht nachfolgen. Der Glaube muß also vorangehen (*πέπηγυ τῇ πίστει ἢ γνωστικός*. Strom. II, II.), aber ebenso nothwendig muß auch die Gnosis nachfolgen, weil das Wissen höher steht, als der Glaube, der Inhalt des Glaubens erst durch die Gnosis zum vollen Bewußtseyn erhoben wird. „Die Gnosis,“ sagt Clemens (Strom. VII, 10.), „ist eine Vollendung des Menschen als Menschen, die durch die Er-

31) Οὔτε ἡ γνώσις ἄνευ πίστεως, οὐδ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως. Strom. V, 1. *Μιστή, τοίνυν ἡ γνώσις, γνωστή δὲ ἡ πίστις θεία τινὲ ἀκολουθία τε καὶ ἀρτακολουθία γίνεται*. Strom. II, 4.

kenntniß des Göttlichen zu Stande kommt, und mit sich und dem göttlichen Logos einstimmig ist. Durch sie wird der Glaube vollendet, da der Glaubige durch sie allein vollkommen wird. Der Glaube nun ist ein im Innern niedergelegtes Gut: auch ohne Gott zu suchen, bekennt er, daß er ist, und preist ihn als den Seyenden. Zudem man nun von diesem Glauben ausgeht, und in ihm fortschreitet, muß man durch die Gnade Gottes, Iso viel möglich, die Erkenntniß Gottes erlangen. — Der Glaube ist daher, so zu sagen, eine auf das Allgemeine sich beschränkende Erkenntniß (*σύντομος γνώσις*) des Nothwendigen, die Gnosis ein festes und sicheres Erkennen des durch den Glauben Aufgenommenen (*ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρελημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος*), das durch die Lehre des Herrn auf den Glauben gebaut wird, und zu dem unwandelbaren, begreifenden Wissen hinüberführt. Die erste heilbringende Umänderung ist daher die vom Heidenthum zum Glauben, die zweite, die vom Glauben zum Wissen, von der *πίστις* zur *γνώσις*.“ Die Gnosis ist demnach, wenn wir diese Merkmale zusammenfassen, der zum Wissen erhobene Glaube, oder sofern im Glauben unmittelbar ist, was im Wissen vermittelt ist, das seiner Vermittlung sich bewußte, absolute Wissen. Diesen Unterschied bezeichnet Elemeus insbesondere durch die Ausdrücke *σύντομος γνώσις* und *ἀπόδειξις* u. s. w. sehr genau, da die *ἀπόδειξις* nur ein solches Wissen ist, das durch die Gründe und Beweise, auf welchen es beruht, sich hindurchbewegt.

Das Bisherige betrifft die Gnosis nur, sofern sie ihrem nächsten Begriffe nach ein Wissen und Erkennen ist, der eigenthümliche Gesichtspunct aber, von welchem aus Elemeus die Gnosis auffaßt, besteht ganz besonders darin, daß er ihren Begriff nicht bloß auf das Theoretische beschränkt, sondern ein ebenso großes, ja noch größeres Gewicht auf ihre practische Seite legt. Der Gnostiker ist ihm

nicht bloß der Wissende, sondern zugleich der practisch vollendete Weise, und dasselbe Ideal, das die Stoiker in ihrem vollkommenen Weisen sich dachten, erscheint bei ihm mit allem, was das Christenthum darbieten konnte, bereichert und verherrlicht. Nach Strom. II, 10. rechnet Clemens zu der Philosophie, die er als die seinige bekennet, dreierlei: 1) die *θεωρία* 2) die *ἐπιτέλεισις τῶν ἐντολῶν* und 3) die *κατασκευὴ ἀνδρῶν ἀγαθῶν*. Diese drei Stücke zusammen vollenden den Gnostiker, und wenn nur etwas daran fehlt, so ist die Gnosis eine unvollkommene (*χωλεύει τὰ τῆς γνώσεως*)<sup>32)</sup>. Die Gnosis muß sich demnach nach der Idee, die Clemens durch sein ganzes Werk hindurch ausführt, practisch vollenden. Fassen wir nun sogleich die höchste Stufe ins Auge, zu welcher Clemens seinen Gnostiker auf diesem Wege gelangen läßt, so kann uns wohl folgende Stelle (Strom. VI, 9.), in welcher sich uns zugleich das Verhältniß des Gnostikers des Clemens zu dem stoischen Weisen von selbst zu erkennen gibt, den besten Begriff hievon geben: „Der Gnostiker hat keine andere Affectionen, als nur solche, die zur Erhaltung des Leibs gehören, wie Hunger, Durst und ähnliches. Daß bei dem Erlbser der Leib als Leib nothwendige Verrichtungen zu seiner Erhaltung erfordert habe, wäre eine lächerliche Behauptung. Er aß nicht des Leibes wegen, da sein Leib durch eine heilige Kraft zusammengehalten wurde, sondern nur damit denen, die mit ihm zusammen waren, nicht andere Gedanken über ihn kämen, wie nachher einige vermutheten,

---

32) Vergl. Strom. VII, 1. wo Clemens das ganze Wesen seiner Gnosis in folgende drei Hauptstücke, *ἀποτελέσματα τῆς γνωστικῆς δυνάμεως*, zusammenfaßt: *τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα*, *δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν ὅτι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ*, *καὶ τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπροπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπιπεκρυμμένα*.

er sey nur dokotisch erschienen. Er war schlechthin affectlos, und es konnte keine Affectsbewegung zu ihm einen Zugang finden, weder Freude noch Traurigkeit. Die Apostel aber, die durch den Unterricht des Herrn Zorn, Furcht und Begierden gnostisch überpunden hatten, haben auch solche Affectsbewegungen, die für gut gelten, wie Muth, Eifer, Freude, Begierde nicht in sich zugelassen. Es konnte sie nichts aus der festen Verfassung ihres Gemüths verrücken, sondern sie blieben in demselben Zustande der Übung stets unverändert, wenigstens nach der Auferstehung des Herrn. Wenn man auch die zuvor genannten Bewegungen, sofern sie durch Vernunft geleitet werden, für gut hält, so können sie doch dem Vollkommenen nicht zukommen, denn dieser hat keinen Muth nöthig, da er nicht in Gefahr ist, und nichts im Leben für gefährvoll hält, und sich durch nichts von der Liebe zu Gott abziehen läßt. - Auch Heiterkeit des Gemüths hat er nicht nöthig, denn er verfällt nie in Trauer, da er überzeugt ist, daß alles aufs Beste gehe. Ebenso wenig wird er zornig, denn nichts kann ihn in Zorn bringen, da er immer Gott liebt, und ganz auf ihn allein gerichtet ist, und deswegen kein Geschöpf Gottes haßt, auch eifersüchtig wird er nicht, denn es fehlt ihm nichts zur Ähnlichkeit mit dem Schönen und Guten, noch liebt er jemand mit der gewöhnlichen Liebe, sondern er liebt den Schöpfer durch die Geschöpfe. Er ist ferner ohne alles Begehren und Verlangen, und hat, was die Seele betrifft, keinen andern nöthig, da er schon durch Liebe mit dem Geliebten aufs innigste verbunden ist, und durch den Ueberfluß alles Guten sich selig fühlt. Deswegen wird er durch alles dieß gezwungen, seinem Lehrer in der Affectlosigkeit ähnlich zu werden. Denn der Logos Gottes ist reingeistig, weßwegen das Bild des Geistes allein im Menschen gesehen wird, und der gute Mensch ist der Seele nach Gott ähnlich, und göttlich gestaltet, und Gott hinwiederum menschenähnlich, denn

die characteristische Form eines jeden ist der Geist. — Wenn man aber ein, daß der nach dem Schönen Verlangende nicht affectlos seyn kann, weil jede Aneignung des Schönen mit einem gewissen Verlangen verbunden ist, so kennt man das Göttliche der Liebe nicht. Denn die Liebe ist kein Verlangen des Liebenden, sondern eine liebevolle Vereinigung, die in dem Gnostiker die Einheit des Glaubens wiederherstellt, und der Zeit und des Orts nicht bedarf. Wer aber durch die Liebe schon in dem ist, worin er einst seyn wird, und durch die Gnosis die Hoffnung voraus in sich aufgenommen hat, strebt nicht erst nach etwas, da er den Gegenstand des Strebens so viel möglich schon hat. Er bleibt daher sehr natürlich, indem er gnostisch liebt, in der Einen unwandelbaren Verfassung, und hat kein heftiges Verlangen, dem Schönen ähnlich zu werden, da er das Schöne schon hat. Wie sollte Muth und Begierde der nothig haben, der durch die Liebe die Einigung mit dem affectlosen Gott gewonnen, und durch die Liebe sich selbst in die Zahl der Freunde eingeschrieben hat? Der Gnostiker also, und der Vollkommene, muß als frei von jedem Affect der Seele von uns angesehen werden. Denn die Gnosis bewirkt Uebung, die Uebung aber eine bleibende Verfassung und Disposition, ein solcher Zustand aber Affectlosigkeit, nicht bloß Mäßigung der Affecte, die Affectlosigkeit, als die Frucht der vollkommenen Ausrottung der Begierde<sup>33)</sup>. — Unmöglich kann der, der einmal durch die Liebe vollendet ist, und die unendliche Wonne der Contemplation ewig, und ohne je satt zu werden, genießt, an Kleinem und Niedrigem sich erfreuen, denn welche vernünftige Ursache könnte

33) Daher das Märtyrertum des Gnostikers IV, 9. *Μόνος ὁ κύριος — ἔπινεν τὸ ποτήριον, ὃν μισοῦμενοι οἱ Ἀπόστολοι, ὡς ἂν τῷ ὄντι γνωστικοὶ καὶ τέλειοι, ὑπὲρ τῶν ἐκκλησιῶν, αἱ ἔπλησαν, ἔπαθον.*



er haben, sich zu den Gütern der Welt zurückzuwenden, nachdem er zu dem unnahbaren Lichte gekommen ist? — Er ist daheim bei dem Herrn, durch die Liebe zu ihm, und wenn auch seine Hütte noch auf der Erde gesehen wird, so führt er sich nicht selbst aus dem Leben heraus, denn dieß ist ihm nicht gestattet, aber seine Seele hat er aus den Affecten herausgeführt, denn dieß ist ihm gegönnt, so lebt er, hat aber seine Begierden gerddet, und hat den Leib nicht weiter nöthig, nur das Nothwendige läßt er ihn gebrauchen, um ihm keine Ursache der Auflösung zu geben. — Sein größter Wunsch ist, daß so viele als möglich ihm ähnlich werden, zu der Ehre Gottes, die durch Erkenntniß vollendet wird, denn erlösend wirkt jeder, der dem Erlöser ähnlich wird, so weit die menschliche Natur sein Bild in sich aufnehmen kann, dadurch, daß man seine Gebote unwandelbar befolgt. Das heißt, das Göttliche durch wahre Gerechtigkeit der Worte und Erkenntniß verehren. Unmöglich aber kann in dem Wandelbaren das Unwandelbare einen festen Stand und Bestand gewinnen.“ Zu vergleichen ist mit dieser Hauptstelle besonders die Stelle IV, 23. wo sich folgende Hauptsätze finden: „Die Beschäftigung mit dem Intelligibeln führt den Gnostiker, ihrer Natur nach, vom Sinnlichen hinweg. Gott ist affectlos. — Mystisch gilt auch bei uns das Pythagoreische: „,der Mensch müsse Eins werden,““ da auch der Hohepriester selbst Einer ist, und Gott Einer, zu welchem der Gute seine unwandelbare Richtung nimmt. Wird nun der Mensch durch die Affectlosigkeit zum Gott, so wird er auch monadisch (*eis ἀπάθειαν θεούμενος — μοναδικὸς γίνεσθαι*).“ — Die Vollendung des Gnostikers hat daher nichts anders zu ihrem höchsten Ziel, als gleichsam selbst Gott zu werden. Wie sie theoretisch die Erkenntniß des Absoluten ist, so ist sie practisch die Darstellung des Absoluten, in einer völlig affectlosen Richtung des ganzen Sinns und Lebens auf das Absolute. Zum Wesen der

Gnosis gehdrt es aber, daß sie das Absolute nicht bloß in seiner reinen Abstrachtheit zum Object hat, sondern sich auch der Vermittlung desselben bewußt ist, dasselbe durch seine vermittelnde Momente sich hindurchbewegen läßt. Auch bei Clemens ist dieß daher der Hauptgesichtsponct, von welchem aus er seinen Gnostiker betrachtet. Das Absolute, das zum Wesen des Gnostikers gehdrt, ist in ihm ein erst werdendes, es gelangt erst durch eine Reihe vermittelnder Momente zu seiner concreten Realität, und zwar so, daß sich in dem Leben des Gnostikers der allgemeine Entwicklungsproceß des Universums reflectirt. Wie die Welt und das ganze Naturleben im Cyclus der Siebenzahl sich bewegt (Strom. VI, 16. *ἐν ἑβδομάδι πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται*), so gelangt auch der Gnostiker erst durch die Hebdomas hindurch zu seinem absoluten Ziel (*εἰς τὴν πατρῴαν αὐλήν, ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἀγίας ἑβδομάδος ἐπειγεται μὲν, ἐσόμενος, ὡς εἰπεῖν, ὡς ἐστὼς καὶ μένον αἰδίως, πάντῃ πάντως ἀτρέπτον*. Strom. VII, 10.). „Worauf auch die Hebdomas sich beziehen mag,“ sagt Clemens Str. IV, 25., „sey es eine Zeit, die im Lauf von sieben bestimmten Perioden ihren Ruhepunct erreicht (das Sabbathsjahr), seyen es sieben Himmel, die in aufsteigender Ordnung gezählt werden, mag die wandellose Sphäre, die der intelligibeln Welt nahe ist, Ogdoas genannt werden, in jedem Falle muß der Gnostiker durch die Welt der Geburt und Sünde sich hindurcharbeiten (*ἐξαναδύναι γένεσεώς τε καὶ ἁμαρτίας χρῆναι τὸν γνωστικόν*). Deswegen werden sieben Tage lang Opferthiere für die Sünder geschlachtet, und sieben Tage finden Reinigungen statt, weil in so vielen Tagen die Weltscdpfung zur Vollendung kommt (*ἡ γένεσις τελειοῦται*). Die vollkommene Aneignung aber ist der durch das Gesetz und die Propheten gewonnene gnadenreiche Glaube an das Evangelium, und die durch vollkommenen Gehorsam erlangte Reinheit, verbunden mit der

Ablegung des Weltlichen, wobei die Seele ihre Hütte, nach dem sie sie gebraucht hat, mit Dank zurückgibt. — Der wahre Gnostiker gehört unter diejenigen, welche, wie David sagt (Psalm 15, 1.), ihre Ruhe finden werden auf dem heiligen Berge Gottes, in der obersten Kirche, in welche die Philosophen Gottes versammelt werden, die wahren Israeliten, die reines Herzens und ohne Falschheit sind<sup>34</sup>). "

Hier ist nun auch der Ort, wo in dem System des Clemens die Christologie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung ihre Stelle findet, und in den Zusammenhang der übrigen Ideen eingreift. Dem absoluten Gott gegenüber, welcher, in seinem rein abstracten An = sich = seyn, über jede Erkenntniß erhaben ist (man vergl. besonders die Hauptstellen hierüber Strom. V, II. 12.), ist nur der Logos das vermittelnde Princip, durch welches die Idee des Absoluten in dem Gnostiker theoretisch und practisch sich realisirt. Gott ist, wie Clemens (Str. IV, 25.) sagt, da er nicht demonstrirbar ist, kein Object der Erkenntniß, der Sohn aber, welcher Weisheit, Erkenntniß, Wahrheit und alles damit Verwandte ist. Ja auch Demonstration und dialectisches Erkennen läßt er zu. Alle Kräfte des Geistes (des πνεύμα), zur Einheit verbunden, laufen in den Sohn zusammen, unendlich aber ist er in Ansehung des Begriffs jeder seiner Kräfte. Er wird weder Eins wie das Eine, noch vieles wie die Theile, sondern alles als Eins, wesswegen er alles ist. Denn er ist der Kreis aller in eine Einheit zusam-

---

34) Οἱ μὴ καταμύναντες ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως, ἀγασθηγία δὲ θείας ἑομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς ἐνεργείας κληρονομίαν ὑπεκύψαντες, ἀνορίστου θεωρίας εἰληκρινεῖ ἐποπταίᾳ προσερχόμενοι. Strom. VI, 14. Ueber die ἑβδομάς und ὀγδοάς vergl. oben S. 222.

menlaufender Kräfte, und deswegen heißt der Logos **Al-**  
**pha** und **D.** Denn in ihm allein wird das Ende zum An-  
 fang, und der Anfang zum Ende, ohne daß irgend etwas  
 dazwischen ist, weßwegen an ihn und durch ihn glaus-  
 ben so viel ist, als monadisch werden. Hiemit ist zu  
 verbinden die classische Stelle (Strom. VII, 2): „Die  
 vollkommenste, heiligste, am meisten principmäßige und  
 hegemonische, die königlichste und auß wohlthätigstewirkende  
 Natur ist die des Sohns, die mit dem Einem Allherrscher  
 in der engsten Verbindung steht. Er ist das höchste Prin-  
 cip, das alles nach dem Willen des Vaters regiert, und  
 das Steuernuder des Ganzen auß beste führt, mit nie  
 ermüdender, unzerstörbarer Macht alles wirkend, in die  
 geheimen Gedanken derer, durch die er wirkt, hineinbli-  
 kend. Denn niemals weicht der Sohn Gottes von seiner  
 Warte, nicht getheilt, nicht getrennt, nicht von einem  
 Orte an einen andern übergehend, überall allezeit gegen-  
 wärtig, nirgends umgrenzt, ganz Geist, ganz natürliches  
 Licht, ganz Auge, alles sehend, alles hörend, alles wif-  
 send, mit Macht die Mächte durchforschend, denn ihm  
 ist das ganze Heer der Engel und Götter unterworfen,  
 ihm, der auß der Logos des Vaters die heilige Oekono-  
 mie durch den, der sie ihm unterworfen, erhalten hat.  
 Alle Menschen gehdren daher ihm an, die einen in Anse-  
 hung der Erkenntniß, die andern noch nicht, die einen als  
 Freunde, die andern als treue Hausgenossen, die andern  
 als bloße Hausgenossen. Er ist der Lehrer, der den Gnos-  
 stiker durch Mysterien erzieht, den Glaubigen durch gute  
 Hoffnungen, und den, der harten Herzens ist, durch eine,  
 die Besserung durch sinnliche Mittel wirkende, Zucht. Daß  
 aber ein Sohn Gottes sey, derselbe, welchen wir Erbsen  
 und Herrn nennen, lehren die göttlichen Schriften der  
 Propheten klar. — Das wahrhaft regierende und hege-  
 monische Princip ist der göttliche Logos, und seine Wor-

fehung, die über alles die Aufsicht führt, und nichts von  
 allem, wofür sie zu sorgen hat, unbeachtet läßt. Welche  
 ihm angehdren wollen, sind diejenigen, die durch den Glauben  
 zur Vollendung kommen. Er, der Sohn, ist durch  
 den Willen des allherrschenden Vaters der Urheber von  
 allem Guten, das erste Princip der Bewegung, eine auf  
 sinnliche Weise nicht zu fassende Macht. — Eigenschaft  
 der höchsten Macht ist eine, durch alle Theile, auch das  
 Kleinste, hindurchgehende, Aufsicht über alles, die alles  
 mit dem höchsten Ordner des Alls in Verbindung setzt, der  
 durch den Willen des Vaters das Wohl aller ordnet, so  
 daß immer andere über andere in höherer Ordnung die  
 Aufsicht führen, bis man zu dem großen Hohepriester ge-  
 langt. Denn von dem Einen höchsten, nach dem Willen  
 des Vaters wirkenden, Princip hängt das Erste, Zweite  
 und Dritte ab. Auf der höchsten Spitze des Sichtbaren  
 steht das selige Engelsheer, und dann bis zu uns her-  
 ab stehen rader andere unter andern, die von Einem  
 aus und durch Einen erlbt werden und erlben. Wie auch  
 die kleinsten Eisentheilschen von der, durch viele Eisenringe  
 sich erstreckenden, Kraft des Magnetsteins bewegt werden,  
 so werden auch, vom heil. Geist gezogen, die, welche mit  
 Tugend begabt sind, mit dem höchsten in sich beharrenden  
 Princip (*πρωτη μοχη*) in Verbindung gesetzt, und so der  
 Reihe nach die übrigen bis zur untersten Stufe, die aber,  
 welche aus Schwachheit lben sind, und in einem habituell  
 lben Zustande sich befinden, werden von ihren Leidens-  
 schaften umhergetrieben, und stürzen auf den Boden. Denn  
 von Anfang an gilt als Gesetz, daß die Tugend Sache  
 der freien Wahl ist. — Der allein gute Eine Allherrscher  
 bewirkt von Ewigkeit zu Ewigkeit durch den Sohn die Er-  
 lbfung, an dem lben aber hat er keinen Theil. Denn  
 zur Erlbfung des Ganzen ist von dem Herrn des Ganzen  
 alles geordnet, sowohl im Allgemeinen als im Einzelnen.

— Daher ist es das Geschäft der erbfindenden Gerechtigkeit, jegliches Wesen, soweit es möglich ist, zum Bessern und Vollkommnern zu führen.“ In demselben Sinne nennt Clemens den Logos öfters den großen Hohepriester, sofern durch seine vermittelnde Thätigkeit alles zur Einheit mit Gott erhoben wird<sup>35</sup>). Eben dieser Thätigkeit verdankt auch der Gnostiker alles, was er ist. Je vollkommener in ihm der Logos sich reflectirt, und mit ihm Eins wird, desto vollkommener kommt in ihm die Idee des Absoluten zum Bewußtseyn und zum Leben, wie Clemens das Verhältniß des Gnostikers zum Logos in der schönen Stelle Str. VII, 3. beschreibt: „Ein göttliches und gottähnliches Bild ist die Seele des Gerechten, in welcher durch Gehorsam gegen die Gebote ein Heiligthum und einen festen Sitz erhält der über alles Sterbliche und Unsterbliche waltende König und Erzeuger des Schönen, er, der wahrhaft Gesetz, Ordnung und ewiger Logos ist, der Eine Erbsen für jedes Einzelne besonders, und für alles zusammen. Er ist der wahrhaft Eingeborne, das Bild der Gerechtigkeit, des Allkönigs, und des allherrschenden Vaters, er drückt dem Gnostiker die vollkommene Anschauung (*θεωρία*), nach seinem eigenen Bilde, wie mit einem Siegel auf, so daß

---

35) In der Person des Erbsers tritt auch bei Clemens, wie bei den Gnostikern, das Menschliche sehr zurück, schon deswegen, weil er in ihm vorzugsweise den Begriff des Logos festhielt. Je höher aber zugleich seine Vorstellung vom Logos war, desto weniger konnte er mit ihm die wahre Realität einer menschlichen Erscheinung zusammendenken. Daher seine Hinneigung zum gnostischen Doketismus, wie sie sich Coh. ad gent. c. 10. ausspricht: *ὁ λόγος — τὸ ἀνθρώπου προσώπειον ἀναλαβὼν, καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δράμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίναιτο*. Vgl. die oben S. 507. citirte Stelle Strom. VI, 9.

er das dritte göttliche Abbild ist, so viel möglich ähnlich gemacht dem zweiten Princip, dem wahren Leben, durch das wir das wahre Leben lieben, wie wir den im Umwandelbaren und stets sich selbst Gleichen lebenden Gnostiker schildern<sup>36)</sup>.“

So läßt Clemens seinen Gnostiker einen ähnlichen Läuterungs- und Entwicklungsproceß durchlaufen, wie derjenige ist, welchem die gnostischen Systeme ihre Pneumatischen unterwerfen. Das in beiden gesetzte geistige Princip muß durch eine Reihe von Stufen hindurchgehen, bis es zum reinen Bewußtseyn seiner selbst, und zur vollen Realität seines geistigen Lebens gelangt, und hier wie dort ist das, diesen Läuterungs- und Entwicklungsproceß leitende, Princip Christus, oder der Logos, nur faßt Clemens diesen Proceß erst in dem Moment auf, in welchem das ihm unterworfenen geistige Princip sich von Stufe zu Stufe höher hebt, jene andere Seite aber, auf welcher, nach den gnostischen Systemen, das Absolute selbst ein endliches geworden ist, um sich aus seiner Verendlichkeit wieder zum absoluten Seyn zu erheben, liegt außerhalb seines Gesichtskreises, oder er faßt diesen Proceß mehr nur nach seiner ethischen Seite auf, nicht aber nach jener kosmogonischen, die die gnostischen Systeme so voranstellen, daß sie ihr die ethische unterordnen. Das geistige Princip, das in dem Gnostiker zur Einheit mit dem Absoluten erhoben werden soll, erscheint in einem Zustande der Negation, welcher allmählig aufgehoben werden soll, wie aber dieser Zustand selbst als ein erst gewordener anzusehen ist, das, was dieser Negation als das Negirte vorangeht, läßt Clemens auf sich beruhen. Wir haben jedoch bisher die-

---

36) Vergl. Strom. V, 12. 13. VI, 1.: ἡ γνώσις ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει· εἰς ὃν καταφυτεύμεθα. Wgl. 8. 12.

fen Proceß, durch welchen das Absolute sich mit sich selbst vermittelt, nur in Beziehung auf das Individuum betrachtet, sofern in dem Einzelnen, als Gnostiker, die *πρωτις* zur *γνώσις* erhoben wird, allein dieser Proceß hat auch bei Clemens eine nicht bloß individuelle, sondern universelle Bedeutung. Wie jedem Einzelnen das, die Idee des Absoluten in ihm realisirende, Princip der Gnosis nur im Christenthum gegeben ist, so ist das Christenthum überhaupt die absolute Religion. Das im Christenthum objectivirte absolute Princip läßt Clemens zwar nicht kosmisch, wie die Valentinianer und andere Gnostiker das christliche Princip in Beziehung auf den Weltorganismus überhaupt auffaßten, aber doch weltgeschichtlich sich manifestiren. Das Christenthum ist als die absolute Religion in die Religionsgeschichte eingetreten, und steht in dieser Bedeutung sowohl dem Heidenthum als Judenthum gegenüber. Es konnte daher, da ihm der subjective Standpunct der marcionitischen Gnosis ohnedieß fremd geblieben ist, nur die pseudoclementinische Form der Gnosis seyn, mit welcher sein gnostisches System die größte Aehnlichkeit hat. Hiemit sind wir auf diejenige Frage gekommen, in deren Untersuchung sich uns hauptsächlich noch die nahe Verwandtschaft der religiösen Weltansicht des Clemens mit der gnostischen ergeben muß, die Frage: in welchem Verhältniß dachte sich Clemens das Christenthum, das ihm, wie von ihm überall vorausgesetzt wird, und auch schon aus dem Bisherigen erhellt, die absolute Religion ist, zum Judenthum und Heidenthum?

Am auffallendsten ist die Verwandtschaft des Standpuncts des Clemens mit dem der Pseudoclementinen in Ansehung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum. A. und N. T., Gesetz und Evangelium, die Schriften der Propheten und der Apostel sind ihm, ihrem wesentlichen Inhalte nach, so sehr Eins, daß nur ein for-



Identität des N. und N. L., oder des Prophetenthums (der *προφητεία* Strom. VI, 15.) und Christenthums ihren Grund nur darin, daß sich die Gnosis über beide auf gleiche Weise stellt, und ihre speculativen Ideen mit dem einen wie mit dem andern durch die allegorische Interpretation vermittelt.

Die Hauptfrage ist jedoch, wie verhält sich das Christenthum, oder, da nun das Judenthum nicht von ihm zu trennen ist, das mit dem Judenthum identische Christenthum zum Heidenthum? Stellt sich Clemens auch in dieser Beziehung ebenso auf die Seite des Verfassers der Pseudoclementinen, wie er ihm über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum im Allgemeinen beistimmt?

Von keinem andern Gegenstand ist bei Clemens so vielfach die Rede, als von dem Verhältniß des Christenthums und der christlichen Gnosis zum Heidenthum und zur heidnischen Philosophie. Und doch ist es keine sehr leichte Sache, seine wahre Ansicht hierüber auszumitteln, da uns zwei verschiedene, einander scheinbar widersprechende, Behauptungen begegnen, die eine, daß die heidnische Religion und Philosophie eine innere, selbstständige, göttlich mitgetheilte Wahrheit habe, die andere, daß alles, was im Heidenthum wahres sey, nur als etwas ihm fremdartiges, durch Raub und Betrug in dasselbe hineingekommenes, anzusehen sey. Die erstere Behauptung stellt sich uns in der, durch alle Schriften des Clemens sich hindurchziehenden, und an so vielen Stellen ausgesprochenen Ueberzeugung dar, daß die Philosophie einen propädeutischen Nutzen habe. Clemens beginnt daher seine Stromata, in welchen er, wie er (c. I.) sagt, nach Art der Alerleute, den Boden zuvor mit dem Trinkbaren der griechischen Philosophie τῷ ποτιμῷ τῶν παρ' Ἑλλήσι λόγων bewässern wollte, damit er den ausgestreuten geistigen Samen um so besser aufnehmen und gedeihen lasse, mit einer

**Rechtfertigung des Gebrauchs der Philosophie.** Sie sey, sagt er (c. 5.), vor der Erscheinung des Herrn den Griechen zur Gerechtigkeit nothwendig gewesen, nun aber sey sie nützlich zur Gottseligkeit für die, welche den Glauben zur Wissenschaft gedeihen lassen wollen. Wenn auch Ein Weg der Wahrheit sey, so fließen doch in sie viele Zuflüsse ein. Die Philosophie sey eine Vorübung und Vorbereitung für die Weisheit. Clemens erläutert dieß durch eine allegorische Deutung der beiden Frauen Abrahams, Sara und Hagar. Sara, die Weisheit, die Hausgenossin des Gläubigen (Abraham), sey anfangs unfruchtbar gewesen, aber nach ihrem eigenen Willen habe Abraham in dieser Zeit des Fortschreitens sich mit der Aegyptierin Hagar, der *κοσμική παιδεία* (*Αἴγυπτος κόσμος ἀλληγοῦται*) verbunden, und dann erst sey Isaak geboren worden, der Typus Christi. — „Die Philosophie untersucht die Wahrheit, und die Natur der Dinge, die Weisheit aber ist diejenige, von welcher der Herr selbst sagt: ich bin die Wahrheit. Die vorbereitenden Wissenschaften (*προπαιδεία τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως*) üben den Geist, wecken den Verstand und erzeugen den Scharfsinn, der sich zu Untersuchungen durch die wahre Philosophie eignet, welche die Mythen, wenn sie sie gefunden, oder vielmehr erhalten haben, von der Wahrheit selbst haben.“ Bei dem Gnostiker sey zwar, zeigt Clemens (Strom. VI, 10.), das Vorherrschende die Gnosis, aber es sey ihm auch das angelegen, was zur Gnosis vorbereitet, indem er von jeder Wissenschaft das für die Wahrheit Gewinnbringende nehme, von der Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Dialektik. Viele haben eine kindische Furcht vor der griechischen Philosophie, wie wenn sie der Wahrheit Gefahr brächte. Der Gnostiker müsse aber vieles wissen, weil ihm alles dazu diene, das Allgemeine und Besondere zu unterscheiden, denn die Ursache des Irrthums und der falschen Meinung liege

in der Unfähigkeit zu beurtheilen, wie die Dinge mit einander in Gemeinschaft stehen, und dann wieder von einander verschieden sind. Er könne daher mit den encyclischen Wissenschaften und der griechischen Philosophie nicht unbekannt bleiben, nur werden sie nie der Zweck selbst, sondern nur ein Mittel zum Zweck seyn. Sie ist, wie Clemens sie betrachtet, eine Vorbereitung und Bildung für die wahre Philosophie, das Christenthum, oder bereitet, wie Clemens (I, 26.) sich ausdrückt, wenn sie auch die Wahrheit nicht in ihrer ganzen Größe erfaßt, doch den Weg der königlichen Lehre, indem sie den Geist aufklärt, die Sitten bildet, und zur Aufnahme der Wahrheit den Kräftigt, der an eine Vorsehung glaubt (Vgl. I, 20. V, 3.). Wegen dieses, wenn auch zunächst nur formellen, Werths und Nutzens der Philosophie, leitet auch sie Clemens von Gott ab. „Denn von Gott kommt alles Gute, das eine unmittelbar, wie das A. und N. T., das andere mittelbar, wie die Philosophie. Vielleicht wurde aber auch sie den Griechen damals unmittelbar gegeben, ehe der Herr die Griechen berief. Denn auch sie führte, gleich einem Pädagogen, die Griechen, wie das Gesetz die Hebräer, zu Christus. Die Philosophie ist eine Vorbereitung, indem sie dem den Weg bahnt, welcher von Christus seine Vollendung erhält.“ Um sie in dieser vorbereitenden Eigenschaft nach Gebühr zu würdigen, und als göttliches Geschenk in ihrem selbstständigen Werth anzuerkennen, nennt sie Clemens sogar das den Griechen gegebene Testament (VI, 8.). „Irrren wir nicht, wenn wir überhaupt von allem, was für das Leben nothwendig und nützlich ist, sagen, es sey nur von Gott gekommen, so dürfen wir auch behaupten, daß die Philosophie, die den Griechen gleichsam als ihr eigenes Testament gegeben worden ist, die Grundlage der christlichen Philosophie sey, wenn auch so viele, die nach griechischer Weise philosophiren, gegen die Wahrheit taub sind,

aus Verachtung gegen die Stimme der Barbaren, oder aus Furcht vor der Todesgefahr, die über dem Glaubigen nach den Gesetzen des Staats schwebt.“ Von selbst bot sich dem Alexandriner der göttliche Logos, der der Urheber der beiden Testamente ist, als Offenbarungsprincip auch für die heidnische Philosophie dar. Clemens vergleicht daher (Strom. I, 7.) den Logos als die allen sich mittheilende, allgemeine Vernunft (Coh. c. 6.), mit dem Samen der Parabel. Denn einer ist es, der den Boden der menschlichen Erde bepflanzt, und von oben herab, seit dem Beginn der Welt den nährenden Samen ausgestreut hat, und zu jeder Zeit den Logos gleich einem Regen herabfallen ließ (*τὸν κύριον ἐπομβρίας λόγον*), nur die Zeiten und Orte, die den Samen aufnehmen sollten, machten einen Unterschied. So gewiß es, was für Clemens eine so wichtige Ueberzeugung ist, eine, auf alles sich erstreckende, göttliche Vorsehung gibt, so gewiß muß es auch eine allgemeine Mittheilung der göttlichen Wahrheit geben. Der Logos selbst ist diese Vorsehung, denn das wahrhaft herrschende und hegemonische Princip ist, wie Clemens (Strom. VII, 2.) sagt, der göttliche Logos und die Vorsehung desselben, die über alles die Aufsicht führt, und für alles sorgt: aus einer und derselben Quelle schöpfend, hat der Herr den einen die Gesetze, den andern die Philosophie gegeben. Wiederholt erklärt sich daher Clemens sehr nachdrücklich gegen das nichtige Vorgeben, daß die Philosophie von einem bösen Princip herrühre, und nur zum Verderben der Menschen durch einen bösen Erfinder in das Leben eingeführt worden sey. Er wolle vielmehr in seinen Stromata zeigen, daß auch die Philosophie ein Werk der göttlichen Vorsehung sey (I, 1.). Die Philosophie sey keine Urheberin falscher Dinge und schlechter Handlungen, wie sie einige verläumdten, sondern ein deutliches Bild der Wahrheit, und den Griechen als göttliches Ge-

schent gegeben, sie ziehe uns nicht vom Glauben ab, wie wenn sie uns durch eine täuschende Kunst bezauberte, sondern verleihe vielmehr dem Glauben eine feste wissenschaftliche Haltung (*συγγυμνασίαν τινὰ πιστεως ἀποδεικτικὴν* I, 2.). Die griechische Philosophie habe, sagt Clemens (I, 26.), nach Einigen zufällig und nur dunkel und theilweise die Wahrheit getroffen, andere behaupten, sie habe vom Teufel ihren Ursprung, andere lassen die ganze Philosophie von gefallenem Geistern mitgetheilt werden, gleichwohl bahne sie der königlichen Lehre den Weg. Am ausführlichsten spricht Clemens hievon noch Strom. VI, 17.: „Es ist nicht ungereimt, zu behaupten, daß die Philosophie von der göttlichen Vorsehung gegeben sey, als eine Vorbereitung zu der durch Christus zu erlangenden Vollkommenheit, wosern nur die Philosophie sich nicht schämt, als Schülerin der barbarischen Gnosis zur Wahrheit fortzuschreiten. Sind auch die Haare gezählt, und die kleinsten Bewegungen, wie sollte die Philosophie für so bedeutungslos gehalten werden? Die göttliche Vorsehung erstreckt sich von oben herab, wie vom Haupte, auf alles, wie die Salbe, die in den Bart Aarons herabfloß, und bis zum Saume seines Kleides (Ps. 133, 2.), des Kleides des großen Hohepriesters, durch welchen alles gemacht, und ohne welchen nichts gemacht ist (Joh. 1, 3.), nicht zum Schmutz seines Körpers, da die Philosophie ebenso außerhalb des (jüdischen) Volks ist, wie das Kleid (außerhalb des Körpers). Die, welche behaupten, die Philosophie sey nicht von Gott zu uns gekommen, scheinen für unmöglich zu halten, daß Gott auch das Besondere erkenne, und der Urheber von allem Guten sey, sofern es etwas Besonderes ist. Von allem aber, was ist, ist nichts ohne den Willen Gottes. Verhält es sich aber so mit dem Willen Gottes, so ist die Philosophie von Gott, und sie ist so, wie er wollte, daß sie sey, um derer willen, die

andere nicht als so des Bösen sich enthalten würden. Denn Gott weiß alles, und sieht alles mit Einem Blick, wenn auch nicht alles durch seine unmittelbare Wirkung geschieht. Vieles im Leben der Menschen geschieht zwar durch menschliche Gedanken, ist aber doch göttlich angeregt. — Die Gedanken guter Menschen werden von Gott geweckt, denn die Seele hat dazu eine gewisse Disposition, und der göttliche Wille theilt sich den menschlichen Seelen mit, und die über das Einzelne gesetzten, göttlichen Diener nehmen an solchen Dienstleistungen Theil. Denn die einzelnen Völker und Städte sind unter die Oberraufsicht von Engeln vertheilt, vielleicht sind auch Einzelne Engeln zugetheilt. Der Hirte sorgt für alle einzelne Schafe, am meisten aber sind Gegenstand seiner Aufsicht diejenigen, die sich durch ihre Natur und ihr Vermögen, der Menge zu nützen, auszeichnen. Das sind diejenigen, die zum Regieren und Erziehen geschickt sind, durch diese manifestirt sich die Thätigkeit der Vorsehung am sichtbarsten, wenn Gott durch Belehrung, Regierung und Leitung den Menschen Gutes thun will, daß will er aber immer, deswegen bewegt er die, welche die Fähigkeit haben, auf diese Weise nützlich zu wirken. Wie sollte es nun nicht ungereimt seyn, den Teufel, welchen man als den Urheber der Unordnung und Ungerechtigkeit betrachtet, zum Geber einer so trefflichen Sache, der Philosophie, zu machen? Dann müßte er es ja mit den Griechen, um sie zu guten Männern zu machen, besser gemeint haben, als die göttliche Vorsehung. Gesetz und Vernunft verlangen doch, jedem das Seinige, was ihm zukommt und angemessen ist, zu geben. Kein Guter thut Böses, so wenig das Licht dunkel macht, oder das Feuer kalt, ebenso kann das Böse nichts Treffliches bewirken, denn seine Thätigkeit ist das Bösesthum, wie die Finsterniß die Augen verwirrt. Kann nun die Philosophie, die zur Trefflichkeit bildet, nicht das Werk der

scheint? Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich Clemens den nähern Zusammenhang dieser Vorstellungen dachte, doch werden wir nicht wohl irren, wenn wir annehmen, der zweite Diebstahl soll nur eine Fortsetzung des ersten seyn, und der eine wie der andere den dem Heidenthum eigenen Character eines erborgten, von aussen her angeeigneten, Scheins der Wahrheit bezeichnen<sup>40)</sup>.

Fassen wir nun das System des Clemens im Ganzen auf, so läßt sich nicht verkennen, daß es den Character der Gnosis mit denselben Zügen an sich trägt, die sich uns bisher als das Eigenthümliche und Gemeinsame der verschiedenen Formen der Gnosis zu erkennen gegeben haben. Es geht von einem absoluten Princip der Wahrheit aus, und setzt einen Abfall vom Absoluten, der zwar das absolute Wissen zu einem endlichen macht, aber das nothwendige Moment der Vermittlung für das absolute Wissen ist, indem der Geist erst durch die Ueberwindung des, vermind-

40) Ueber die verschiedenen Ursachen, aus welchen Clemens das Wahre der griechischen Philosophie ableitete, ist zu vergl. Dähne's Comment. hist. theol. de *γνώσει* Clementis Alexandrini, et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Halle 1831. S. 48. f. Dähne hält als Hauptsatz fest (S. 54.), nach der eigentlichen Ansicht des Clemens sey das Wahre der griechischen Philosophie auf den Logos zurückzuführen, d. h. auf das natürliche Erkenntniß-Vermögen des Menschen, die *φυσική θεωρία, ἑμπασις θεοῦ φυσική*, wie Clemens es nennt. Hiemit ist jedoch die Frage, um welche es sich hier handelt, noch nicht gelöst. — Bekannt ist, daß auch schon die alexandrinischen Juden die Meinung hatten, die griechischen Philosophen haben aus den Schriften des A. T. einige kümmerliche Brosamen der Wahrheit entwendet, und für ihr eigenes Gut verkauft. Man vgl. hierüber Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. I. Abth. Halle 1834. S. 78. f.

jenes Abfalls gesetzten Gegensatzes, sich der Vermittlung seines Wissens bewußt wird. Sehr treffend bezeichnet daher Clemens selbst (Strom. I, 2.) den Character der Gnosis, wenn er von der Philosophie sagt, sie setze durch den Gegensatz der Lehren die Wahrheit ins helle Licht, woraus erst die Gnosis hervorgehe. Die Philosophie sey nicht unmittelbar um ihrer selbst willen vorhanden, sondern wegen des aus der Gnosis fließenden Gewinns, indem wir eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit dadurch gewinnen, daß das Vorgestellte zum Wissen wird (*βεβαιον πεισμα της αληθους καταληψεως δια της των υμνοουμενων επιστημης*). Von diesem Gesichtspunct aus will daher Clemens auch die Häresen nicht schlechtthin verdammt wissen. auch sie dienen dazu, durch Unterscheidung des Aechten und Unächten um so sicherer die Wahrheit zu erkennen, und auch sie haben, bei aller Selbstsucht und Einbildung, die den Häretikern eigen sey, doch zugleich darin ihren Grund, daß man bei der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die Wahrheit zu finden, verschiedene Wege der Untersuchung einschlage (Strom. VII, 15. 17.). Die absolute Wahrheit und das absolute Wissen setzt Clemens in den göttlichen Logos, das höchste Offenbarungsorgan der Gottheit, den Inbegriff der Wahrheit. Die Verkehrung der Wahrheit in ihr Gegentheil geschieht ebenso durch ein jenseits des menschlichen Bewußtseyns liegendes Princip, wie bei dem Verfasser der Elementinen die plötzliche Umkehrung der Ordnung der Syzygien ein nicht weiter erklärbares, vom Menschen unabhängiges Gesetz oder Ereigniß ist, durch den Abfall jener *υποδειστεροι αγγελου*, die ebenso über die heidnischen Völker gesetzt sind, wie der unmittelbare Vorsteher des Volkes Gottes und der Gesetzgeber desselben der Logos ist. Wahrheit und Irrthum, Licht und Finsterniß, Göttliches und Ungöttliches stehen so im Judenthum und Heidenthum einander gegenüber, wie im System der Clemen-



Nur um so mehr dringt sich nun aber die Frage auf, wie Clemens zwei so verschiedene und entgegengesetzte Ansichten mit sich in Einklang zu bringen wußte? Die Auflosung scheint mir nur in der Unterscheidung zu liegen, die hier zwischen dem formell Falschen und materiell Wahren zu machen ist. Zunächst zwar sollte man allerdings denken, die Philosophie, wenn sie einem dämonischen Act ihren Ursprung verdankt, könne auch ihrem materiellen Inhalt nach keinen Theil an der Wahrheit haben. Allein einen solchen Zusammenhang zwischen dem Formellen ihres Ursprungs und ihrer materiellen Wahrheit nahm Clemens nicht an. Deswegen hebt Clemens (Strom. I, 17.) besonders hervor, daß der begangene Diebstahl nicht ohne Wissen des Herrn geschehen, von ihm aber nicht verhindert worden sey. Denn der auf diesem Wege zu den Menschen gelangende Raub habe für sie einen Nutzen gehabt, der zwar von dem, der den Raub beging, nicht bezweckt wurde, aber doch deswegen die Folge war, weil die göttliche Vorsehung den Erfolg der frechen That zum Besten lenkte. Diesen Begriff von Zulassung wollen zwar viele nicht zugeben (ohne Zweifel nur in der Absicht, um durch Ausschließung jeden Antheils der Gottheit an dieser That die Philosophie auch ihrem materiellen Inhalte nach für falsch und dämonisch erklären zu können), aber der Begriff der Willensfreiheit fordere ihn, und die göttliche Weisheit und

---

*πράγματα δὲ παρ' ἡμῶν ἐστὶ τοῖς βαρβάροις.* Deswegen sey auch der Herr in unansehnlicher Gestalt erschienen, damit niemand bloß seine Schönheit bewundere, seine Reden aber unbeachtet lasse, und bloß an das zu Verlässende sich haltend, vom Intelligibeln sich abwende. *Ὁὐ τοῦτον περὶ τὴν λίσιν, ἀλλὰ περὶ τὰ σημαινόμενα ἀναστραπτίον.* Das wahrhaft Reale ist also nur im Christenthum, und das Heldenthum gleich nur dem der substanzialen Realität ermangelnden Wort.

Macht äuffere ihre Thätigkeit nicht bloß durch Gütesthun, was ebenso zur Natur Gottes gehöre, wie zu der des Feuers das Erwärmen, und zu der des Lichtes das Erleuchten, sondern hauptsächlich auch dadurch, daß sie böse Gedanken und Absichten zu einem guten und nützlichen Ziel führe, und das schlecht Scheinende nützlich gebrauche. So sey nun auch in der, wie von einem Prometheus geraubten, Philosophie ein Funke, der auf nützliche Weise zu einem Licht angefacht werden könne, eine Spur von Weisheit, und eine von Gott ausgegangene Bewegung. Wenn der Teufel die Gestalt eines Lichtengels annehme, sagt Clemens in derselben Beziehung (Strom. VI, 8.), und als Lichtengel prophetisch rede, so müsse er doch auch Wahres reden und Nützlich, wenn er auch, abgesehen von dieser bloß der Aehnlichkeit wegen angenommenen Thätigkeit, das Subject der Apostasie sey. Wie er denn täuschen könne, wenn er nicht die Wahrheit als das Mittel gebrauche, um an sich zu ziehen und zur Lüge zu verleiten? Man müsse doch annehmen, daß er, wenn auch nicht den Begriff der Wahrheit, doch wenigstens Kenntniß derselben habe. Deswegen könne nun auch die Philosophie nicht falsch seyn, wenn auch gleich derjenige, der ein Dieb und Lügner sey, nur in der zum Schein angenommenen Gestalt die Wahrheit rede. Die Form ihres Ursprungs hebt die Wahrheit ihres materiellen Inhalts nicht auf, obgleich sie, wie wir nachher noch sehen werden, einen beschränkenden Einfluß auf sie hat. Wird auf diese Weise der scheinbare Widerspruch ausgeglichen, so bleibt nur noch die Frage übrig, wozu die Voraussetzung, die Philosophen und Dichter der Griechen haben das A. Z. bestohlen, da ihnen doch das Wahre, das sich bei ihnen findet, und den am A. Z. begangenen Diebstahl wahrscheinlich machen kann, schon durch einen andern frühern Diebstahl zugekommen seyn soll, wozu also ein doppelter Diebstahl dieser Art, da es an Einem zu genügen

scheint? Es ist zwar nicht ganz klar, wie sich Clemens den nähern Zusammenhang dieser Vorstellungen dachte, doch werden wir nicht wohl irren, wenn wir annehmen, der zweite Diebstahl soll nur eine Fortsetzung des ersten seyn, und der eine wie der andere den dem Heidenthum eigenen Character eines erborgten, von aussen her angeeigneten, Scheins der Wahrheit bezeichnen<sup>40</sup>).

Fassen wir nun das System des Clemens im Ganzen auf, so läßt sich nicht verkennen, daß es den Character der Gnosis mit denselben Zügen an sich trägt, die sich uns bisher als das Eigenthümliche und Gemeinsame der verschiedenen Formen der Gnosis zu erkennen gegeben haben. Es geht von einem absoluten Princip der Wahrheit aus, und setzt einen Abfall vom Absoluten, der zwar das absolute Wissen zu einem endlichen macht, aber das nothwendige Moment der Vermittlung für das absolute Wissen ist, indem der Geist erst durch die Ueberwindung des, vermbge

40) Ueber die verschiedenen Ursachen, aus welchen Clemens das Wahre der griechischen Philosophie ableitete, ist zu vergl. Dähne's Comment. hist. theol. de γνώσει Clementis Alexandrini, et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Halle 1831. S. 48. f. Dähne hält als Hauptzage fest (S. 54.), nach der eigentlichen Ansicht des Clemens sey das Wahre der griechischen Philosophie auf den Logos zurückzuführen, d. h. auf das natürliche Erkenntniß-Vermögen des Menschen, die *φυσική θεωρία, ἔμφασις θεοῦ φυσική*, wie Clemens es nennt. Hiermit ist jedoch die Frage, um welche es sich hier handelt, noch nicht gelöst. — Bekannt ist, daß auch schon die alexandrinischen Juden die Meinung hatten, die griechischen Philosophen haben aus den Schriften des A. T. einige kümmerliche Brosamen der Wahrheit entwendet, und für ihr eigenes Gut verkauft. Man vgl. hierüber Dähne's geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. I. Abth. Halle 1834. S. 78. f.

jenes Abfalls gesetzten Gegensatzes, sich der Vermittlung seines Wissens bewußt wird. Sehr treffend bezeichnet daher Clemens selbst (Strom. I, 2.) den Character der Gnosis, wenn er von der Philosophie sagt, sie setze durch den Gegensatz der Lehren die Wahrheit ins helle Licht, woraus erst die Gnosis hervorgehe. Die Philosophie sey nicht unmittelbar um ihrer selbst willen vorhanden, sondern wegen des aus der Gnosis fließenden Gewinns, indem wir eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit dadurch gewinnen, daß das Vorgestellte zum Wissen wird (*βεβαιον πεισμα της αληθοῦς καταλήψεως δια της των υ. νοουμένων ἐπιστήμης*). Von diesem Gesichtspunct aus will daher Clemens auch die Häresen nicht schlechtthin verdammt wissen. auch sie dienen dazu, durch Unterscheidung des Aechten und Unächten um so sicherer die Wahrheit zu erkennen, und auch sie haben, bei aller Selbstsucht und Einbildung, die den Häretikern eigen sey, doch zugleich darin ihren Grund, daß man bei der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die Wahrheit zu finden, verschiedene Wege der Untersuchung einschlage (Strom. VII, 15. 17.). Die absolute Wahrheit und das absolute Wissen setzt Clemens in den göttlichen Logos, das höchste Offenbarungsorgan der Gottheit, den Zubegriff der Wahrheit. Die Verkehrung der Wahrheit in ihr Gegentheil geschieht ebenso durch ein jenseits des menschlichen Bewußtseyns liegendes Princip, wie bei dem Verfasser der Elementinen die plötzliche Umkehrung der Ordnung der Syzygien ein nicht weiter erklärbares, vom Menschen unabhängiges Gesetz oder Ereigniß ist, durch den Abfall jener *ὑποδείστεροι ἄγγελοι*, die ebenso über die heidnischen Völker gesetzt sind, wie der unmittelbare Vorsteher des Volkes Gottes und der Gesetzgeber desselben der Logos ist. Wahrheit und Irrthum, Licht und Finsterniß, Göttliches und Ungöttliches stehen so im Judenthum und Heidenthum einander gegenüber, wie im System der Clemen-

tinen. Wenn nun aber dieses System dabei stehen bleibt, diesen Gegensatz als einen schlechthin gegebenen, das Heidenthum als den bloßen Gegensatz des Judenthums zu betrachten, und somit auch nichts Wahres in ihm anzuerkennen, so beschränkt Clemens diesen Gegensatz auf die schon angegebene Weise. Der Abfall von der Wahrheit ist zwar an und für sich ein ungtöttlicher Act, aber doch zugleich das Mittel der Mittheilung der Wahrheit: wenn auch die Wahrheit durch jene *angeli desertores* und *proditores* nur diebisch und verrätherisch an die Menschen gekommen ist, so ist nun doch die Wahrheit selbst mitgetheilt, und Judenthum und Heidenthum stehen einander nicht schlechthin entgegen, wie Wahres und Falsches, sondern nur wie die ungetheilte Eine Wahrheit, die der Logos in seiner Einheit repräsentirt, und die getheilte, gleichsam zerstückelte Wahrheit, die die Engel nach der Zahl und Verschiedenheit der Völker, über die sie gesetzt sind, dahin und dorthin tragen. Daher der bei Clemens immer wiederkehrende Gedanke, daß das Heidenthum, oder die heidnische Philosophie (in welche ebendeshwegen Clemens den eigentlich geistigen Character des Heidenthums auf die gleiche Weise setzt, wie dagegen der Verfasser der Clementinen das Heidenthum nicht sowohl nach seiner Philosophie, als vielmehr nur nach seiner mythischen Religion beurtheilt wissen will), die Wahrheit nicht ganz und vollständig, sondern nur theilweise und unvollkommen erkennt (nicht *τελειως*, sondern nur *μερικως* Strom. VI, 7.). Während daher nach dem Verfasser der Clementinen das absolute Wissen durch das Bewußtseyn des durch die ganze Welt- und Religionsgeschichte sich hindurchziehenden Gegensatzes des Wahren und Falschen vermittelt wird, liegt nach Clemens die Vermittlung darin, daß der Gnostiker desselben zwar überall Theile und Elemente der Wahrheit erkennt, aber sich immer zugleich bewußt ist, sie seyen nur einzelne zerstreute Bruchstücke eines

gleichsam zersplitterten Ganzen, dessen einem Raube gleichende Zersplitterung eben die Ursache ist, daß sich der Wahrheit überall der Irrthum, dem Vollkommenen das Unvollkommene angehängt hat<sup>41)</sup>. Je deutlicher daher

- 41) Das Wahre des Heidenthums ist somit zwar auf den Logos, als die allgemeine, objectivte Vernunft zurückzuführen, sofern aber die Wahrheit des Heidenthums nur eine particuläre, vielfach getheilte ist, sind das Princip des Heidenthums jene Engel. Die verschiedenen Principien, auf welche das Heidenthum zurückgeführt wird, sind daher nur die verschiedenen Seiten, nach welchen das Heidenthum zu betrachten ist. Was der Logos als Princip ist, ist das A. T. als der Inbegriff der vom Logos geoffenbarten Wahrheit. Auch in dem Verhältniß des Heidenthums zum A. T. stellt sich daher dieselbe Duplicität der Ansicht dar, und der von den Hellenen am A. T. begangene Raub bezeichnet ebensosehr die Uebereinstimmung der griechischen Philosophie mit dem Inhalt des A. T., als das Einseitige und Mangelhafte der in der griechischen Philosophie enthaltenen Wahrheit. Alle jene verschiedenen Ursachen, auf welche Clemens die heidnische Philosophie und Religion zurückführt, sind daher bloß verschiedene Betrachtungsweisen, sofern eine und dieselbe Sache verschiedene Seiten der Betrachtung darbietet. Es erhebt hieraus zugleich, in welchem engen Zusammenhang mit dem gnostischen Standpunct des Clemens der Efecticismus steht, zu welchem er sich in der Philosophie bekennt Strom. I, 7.: φιλοσοφίαν οὐ τὴν Στωϊκὴν (diese steht jedoch mit Recht voran, nach der gegebenen Darstellung seines Systems, und nach der hier sich anschließenden Angabe des Eusebius H. E. V. 10. daß Pantánuß, der Lehrer des Clemens, ein stolischer Philosoph gewesen sey) λέγω, οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν, ἢ τὴν Ἐπικούρειον τε καὶ Ἀριστοτελικὴν· ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστη τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετ' εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὴν φιλοσοφίαν φημί. "Oσα δὲ ἀνθρώπων λογισ-

---

## Vierter Abschnitt.

---

### Die alte Gnosis und die neuere Religions- Philosophie.

Die Gnosis hat in der Polemik, die ihr die Kirchenslehrer entgegensetzten, ihre Periode durchlaufen, die Fragen selbst aber, die durch sie in Bewegung gekommen, und in den verschiedenen gnostischen Systemen auf eine Weise gelöst worden waren, die das religiöse Bewußtseyn nicht zu befriedigen vermochte, konnte nie mehr ganz ruhen. Sie wurden immer wieder der Gegenstand einer, nach der Realisirung ihres Begriffs strebenden, Religions-Philosophie, welche sogar, je bestimmter sie sich ihrer Aufgabe bewußt wurde, um so mehr auch zu dem Standpunct der alten Gnosis sich zurückwenden zu müssen schien. Dieses Verhältniß der alten Gnosis und der neuern Religionsphilosophie in seinen Hauptmomenten ins Auge zu fassen, ist noch ein weiterer Theil der Aufgabe, die sich die vorliegende Untersuchung gesetzt hat.

Das Resultat, das die Gnosis der ersten Jahrhunderte und der damals mit ihr geführte Kampf gehabt hat, bleibt lange Zeit hindurch, ja man darf sagen, durch das ganze Mittelalter, bis zur Reformation, die im Ganzen unverrückt feststehende Ansicht. Gleichwohl fallen schon in die nächste Zeit zwei großartige Erscheinungen, von welchen die

eine in der nächsten Verwandtschaft mit dem Gnosticismus steht, die andere wenigstens nicht ohne Einfluß auf das Resultat bleiben konnte, das der mit demselben geführte Kampf zur Folge gehabt hat, der Manichäismus und das augustinische System. Der Manichäismus, wenn auch in einem außerhalb der Sphäre, in welcher die christlichen Gnostiker sich bewegten, liegenden Religionsgebiet entstanden, ist doch eine dem Gnosticismus so durchaus analoge und conforme Erscheinung, daß wir in ihm nur einen Beweis davon sehen, wie in der Religionsgeschichte, sobald eine neue eigenthümliche Entwicklung des religiösen Bewußtseyns eine neue Form der Religion hervorruft, die sich, den bereits vorhandenen historisch gegebenen Religionen gegenüber, als die absolute Religion geltend macht, dieselbe Erscheinung sich wiederholt. Indem Manes, was die Gnostiker wenigstens nicht in derselben Form thaten, sich geradezu an die Stelle von Christus selbst setzte (sofern er wenigstens der die Stelle Christi vertretende, und das Werk Christi vollendende Paraklet zu seyn behauptete), sprach sich in ihm nur um so bestimmter und unmittelbarer das Bewußtseyn aus, daß seine Religion die absolut wahre sey. Ebendeshwegen setzte sich auch der Manichäismus in dasselbe Verhältniß zu den frühern Religionen, wie der Gnosticismus, und zwar mußte es aus demselben Grunde die dualistische Form der Gnosis seyn, die sich im Manichäismus erneuerte und weiter ausbildete. Denn je entschiedener der Manichäismus mit dem Anspruch die absolute Religion zu seyn, auftrat, desto schroffer mußte auch sein Verhältniß zu den frühern Religionen seyn. Er hat daher mit keinem andern gnostischen System größere Aehnlichkeit, als mit dem marcionitischen, nur mit dem doppelten Unterschied, daß der subjective Standpunct Marcions dem Manes zu einem rein objectiven wurde, und der Gegensatz, in welchem Marcion in letzter Beziehung das Sichtbare und Unsichtbare



Sache selbst gegründeter Unterschied stattfand. Es war die einfache Vorstellung eines Emanations- und Subordinations-Verhältnisses, das man hier auf die göttlichen Personen, die die Dreieheit des göttlichen Wesens constituirten, dort auf die Aeonen, in welchen das verschlossene Wesen des absoluten Gottes sich manifestirte, übertrug, und nur in der Auctorität der Schrift lag der Grund, warum die Kirchenlehrer ihre Emanationen die Dreizahl nicht überschreiten lassen wollten. Aber auch selbst diejenige Frage, die uns, bei einer Betrachtung des Gnosticismus im Allgemeinen, als die weit wichtigere erscheinen muß, die das Verhältniß des Heidenthums, Judenthums und Christenthums betreffende Frage wurde von den genannten Kirchenlehrern noch keineswegs in ihrer wahren speculativen Bedeutung aufgefaßt. Um die gnostische Trennung des Weltbeschöpfers und absoluten Gottes, welcher die Gnostiker durch den von ihnen hervorgehobenen Gegensatz des A. und N. T. eine positiv historische Grundlage zu geben suchten, um so gründlicher zu widerlegen, drang man um so mehr auf die Identität der alttestamentlichen und neutestamentlichen Religion, und das Mittel, diese Identität in ihrem ganzen Umfange nachzuweisen, und in beiden Testamenten einen und denselben Inhalt zu finden, war theils die allegorische Interpretation, welcher auch diese Kirchenlehrer zugehan waren, theils der überspannteste Offenbarungs- und Inspirationsbegriff. Das Heidenthum aber wurde in demselben Verhältniß, in welchem das Judenthum dem Christenthum gleichgesetzt wurde, tief unter beide herabgesetzt, und nur als die Sphäre der unwahren, ungotlichen, dämonischen Religion betrachtet, wie besonders die bekannten Urtheile Tertullians über die Verwerflichkeit selbst der griechischen Philosophie, als der Quelle aller noch so schlimmen Häresen, beweisen, obgleich das gerade von Tertullian so nachdrücklich geltend gemachte unmittelbare, natürliche Got-

teßbewußtseyn mit dieser Ansicht in einen Widerstreit kommt, welcher auf die Einseitigkeit derselben hätte aufmerksam machen sollen. Allein sofehr man im Christenthum die höchste göttliche Offenbarung, oder die absolute Religion erkannte, so ausschließlich nahm man das Christenthum nur in der Unmittelbarkeit, in welcher es in den Schriften des A. und N. T., und in der Ueberlieferung der Kirche sich darlegte. Indem man sich zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Religion einen bloß äußern Unterschied dachte, und das Heidenthum eigentlich gar nicht als ein lebendiges integrirendes Glied des organischen Ganzen der Religionsgeschichte betrachtete, war man sich eines Gegensatzes, der für das religiöse Bewußtseyn zu überwinden ist, um das volle concrete Bewußtseyn der absoluten Religion zu haben, noch nicht bewußt, ausser sofern durch die Häretiker einzelne Gegensätze hervorgerufen wurden, gegen welche man sich nicht gleichgültig verhalten konnte. Die Religionsgeschichte war noch bloße Offenbarungsgeschichte, diese selbst aber im Grunde keine Geschichte, sofern in der Einheit der Offenbarung Anfang, Fortgang und Resultat der Entwicklung sofehr einander gleichgesetzt waren, daß alle vermittelnde Momente einer lebendigen Entwicklung fehlen mußten. Es sollte nur eine äußerlich in der Zeit fortschreitende Entfaltung der Einen, stets sich gleich bleibenden Offenbarung seyn, eine Unmittelbarkeit, die durch keine reellen Gegensätze vermittelt werden durfte.

---

---

## Vierter Abschnitt.

---

### Die alte Gnosis und die neuere Religions- Philosophie.

Die Gnosis hat in der Polemik, die ihr die Kirchenslehrer entgegensetzten, ihre Periode durchlaufen, die Fragen selbst aber, die durch sie in Bewegung gekommen, und in den verschiedenen gnostischen Systemen auf eine Weise gelöst worden waren, die das religiöse Bewußtseyn nicht zu befriedigen vermochte, konnte nie mehr ganz ruhen. Sie wurden immer wieder der Gegenstand einer, nach der Realisirung ihres Begriffs strebenden, Religions-Philosophie, welche sogar, je bestimmter sie sich ihrer Aufgabe bewußt wurde, um so mehr auch zu dem Standpunct der alten Gnosis sich zurückwenden zu müssen schien. Dieses Verhältniß der alten Gnosis und der neuern Religionsphilosophie in seinen Hauptmomenten ins Auge zu fassen, ist noch ein weiterer Theil der Aufgabe, die sich die vorliegende Untersuchung gesetzt hat.

Das Resultat, das die Gnosis der ersten Jahrhunderte und der damals mit ihr geführte Kampf gehabt hat, bleibt lange Zeit hindurch, ja man darf sagen, durch das ganze Mittelalter, bis zur Reformation, die im Ganzen unverrückt feststehende Ansicht. Gleichwohl fallen schon in die nächste Zeit zwei großartige Erscheinungen, von welchen die

eine in der nächsten Verwandtschaft mit dem Gnosticismus steht, die andere wenigstens nicht ohne Einfluß auf das Resultat bleiben konnte, das der mit demselben geführte Kampf zur Folge gehabt hat, der Manichäismus und das augustinische System. Der Manichäismus, wenn auch in einem außerhalb der Sphäre, in welcher die christlichen Gnostiker sich bewegten, liegenden Religionsgebiet entstanden, ist doch eine dem Gnosticismus so durchaus analoge und conforme Erscheinung, daß wir in ihm nur einen Beweis davon sehen, wie in der Religionsgeschichte, sobald eine neue eigenthümliche Entwicklung des religiösen Bewußtseyns eine neue Form der Religion hervorruft, die sich, den bereits vorhandenen historisch gegebenen Religionen gegenüber, als die absolute Religion geltend macht, dieselbe Erscheinung sich wiederholt. Indem Manes, was die Gnostiker wenigstens nicht in derselben Form thaten, sich geradezu an die Stelle von Christus selbst setzte (sofern er wenigstens der die Stelle Christi vertretende, und das Werk Christi vollendende Paraklet zu seyn behauptete), sprach sich in ihm nur um so bestimmter und unmittelbarer das Bewußtseyn aus, daß seine Religion die absolut wahre sey. Ebendeshwegen setzte sich auch der Manichäismus in dasselbe Verhältniß zu den frühern Religionen, wie der Gnosticismus, und zwar mußte es aus demselben Grunde die dualistische Form der Gnosis seyn, die sich im Manichäismus erneuerte und weiter ausbildete. Denn je entschiedener der Manichäismus mit dem Anspruch die absolute Religion zu seyn, auftrat, desto schroffer mußte auch sein Verhältniß zu den frühern Religionen seyn. Er hat daher mit keinem andern gnostischen System größere Aehnlichkeit, als mit dem marcionitischen, nur mit dem doppelten Unterschied, daß der subjective Standpunct Marcions dem Manes zu einem rein objectiven wurde, und der Gegensatz, in welchem Marcion in letzter Beziehung das Sichtbare und Unsichtbare

einander entgegengesetzte, von Manes auch schon in die sichtbare Welt, in den Gegensatz des Lichtes und der Finsterniß, gesetzt wurde. In beidem zeigt sich die nahe Verwandtschaft, in welcher der Manichäismus zur alten Naturreligion steht. Unter den gnostischen Systemen theilt diesen Standpunct mit dem Manichäismus am meisten das valentinianische, der Manichäismus steht daher in der Mitte zwischen dem valentinianischen und marcionitischen System, oder er ist vielmehr das rein dualistisch umgestaltete valentinianische System selbst, die reine Durchführung eines objectiv aufgefaßten Dualismus, welchem sich schon das System des Basilides nähert, nur mit dem Unterschied, daß im Manichäismus an die Stelle des Christenthums eigentlich geradezu das Heidenthum gesetzt ist<sup>1)</sup>. Sehr natürlich

- 
- 1) Auch Manes nahm das Christenthum als die absolute Religion, wiewohl nur in der Absicht, um seinem nach Inhalt und Character wesentlich heidnischen Religionsystem eine christliche Farbe zu leihen. Sofern aber doch auch so Christenthum und Manichäismus in dem Begriff der wahren Religion Eins seyn sollten, sehen wir im Manichäismus das Christenthum ebenso mit dem Heidenthum identificirt, wie im pseudoclementinischen System das Christenthum mit dem Judenthum. Es ist oben S. 118. in der Classification der gnostischen Systeme bemerkt worden, daß, wenn auch eine Identificirung des Christenthums mit dem Judenthum möglich sey, es doch der Natur des Christenthums widerstrelte, es auf gleiche Linie mit dem Heidenthum herabzusetzen. Diese Form des Verhältnisses des Christenthums zu den beiden andern Religionsformen, für welche als eine mögliche die obige Classification noch Raum läßt, ist im Manichäismus realisirt, woraus sich die Bestimmung des Verhältnisses des Manichäismus zum Gnosticismus von selbst ergibt. Der Manichäismus ist allerdings mit dem Gnosticismus unter einen und denselben allgemeinen Begriff zu stellen, den

hatte daher die Polemik der christlichen Kirchenlehrer, die ein so gewaltig um sich greifender Feind, wie der Manichäismus war, aufs neue zum Kampf aufrief, keine andere Aufgabe, als dieselbe, die sie schon früher dem Marcion gegenüber hatte, den das Heidenthum in einer neuen Gestalt repräsentirenden Dualismus durch das Princip des christlichen Monotheismus zu widerlegen, und die Ehre und Würde des N. T. gegen die bitteren Vorwürfe zu retten, die ihm aufs neue gemacht wurden. Die Art, wie dieß geschah, enthält nichts wesentlich neues, aber auch jetzt vermochte die christliche Polemik den hervorgetretenen Gegensatz nicht in dem Grade zu überwinden, daß nicht die bestrittene Ansicht immer neue Freunde gefunden, und in der Mitte der christlichen Kirche selbst dem religiösen Bewußtseyn sich aufs neue empfohlen hätte. Gnostische und manichäische Secten ziehen sich daher durch das ganze Mittelalter hindurch, und wenn sie auch, da uns in ihnen nur die alten Lehren und Grundsätze in wenig veränderter Form aufs neue begegnen, dem wissenschaftlichen Interesse nicht viel neues darbieten können, so geben sie doch schon durch ihr bloßes Daseyn, durch den heftigen und hartnäckigen Kampf, welcher nun mit allen Mitteln der äussern Ge-

---

Begriff der Gnosis oder Religionsphilosophie, sofern es aber zum Begriff der christlichen Gnosis gehört, daß das Christenthum in seinem eigenthümlichen Werth anerkannt wird, kann wenigstens der Begriff der christlichen Gnosis nicht mehr auf den Manichäismus angewandt werden, und ebendeshwegen ist es ein bloß äusserliches, in einer bloßen Uebertragung gewisser Namen und Formen bestehendes Verhältniß, in das er sich zum Christenthum setzt. Es geschah daher mit gutem Grund, daß man den Manichäismus, ungeachtet seiner unläugbaren Verwandtschaft mit dem Gnosticismus, doch zugleich als eine eigene Erscheinung immer wieder von ihm unterscheiden zu müssen glaubte.

walt gegen sie geführt wurde, und durch die ganze Bedeutung, die sie in der Geschichte jener Zeiten haben, ein merkwürdiges Zeugniß davon, wie alle jene Fragen und Probleme, die die Gnosis der ersten Jahrhunderte zuerst angeregt hatte, aus dem religiösen und speculativen Bewußtseyn nie mehr ganz entschwinden konnten. Unter den ältern Gegnern des Manichäismus nimmt Augustin unstreitig die erste Stelle ein. Die von den frühern Kirchenlehrern begonnene Bestreitung des Dualismus wurde von ihm mit dem größten Scharfsinn und der vielseitigsten Gewandtheit in größerem Umfange fortgeführt; Augustin verdient aber hier auch als der Urheber des eigenthümlichen Systems, das auf die ganze abendländische Dogmatik den bedeutendsten Einfluß gehabt hat, erwähnt zu werden. Das Verhältniß, in das schon die frühern Kirchenlehrer die heidnische Religion zur Religion des A. und N. T. zu setzen gewohnt waren, erhielt erst durch Augustin seine positive Begründung. Mußte die Ursünde des Menschengeschlechts die religiöse Erkenntniß in demselben Grade verfinstern, in welchem sie dem freien Willen jede sittliche Kraft raubte, so lag in der Lehre von der Erbsünde der Grund, warum die heidnische Welt nur als die Sphäre der falschen Religion, als das Reich der Finsterniß, neben dem durch die Lichtstrahlen der göttlichen Offenbarung und Gnade erhellten Gebiet der testamentlichen Religion gedacht werden konnte. Aber auch dadurch wurde durch Augustin die frühere, im Gegensatz gegen die Gnostiker geltend gemachte, Ansicht fester begründet, daß nun seinem System zufolge in bestimmterer ethischer Bedeutung aufgefaßt werden konnte, was die Gnostiker immer von einem, jenseits des menschlichen Willens liegenden, Princip abzuleiten versuchten. Daß der Geist von Stufe zu Stufe sich hindurcharbeiten muß, um zum vollen Bewußtseyn seiner selbst zu gelangen, das absolute Wissen durch bestimmte Gegensätze vermittelt wird, ist dem Gnostiker ein höheres Naturgesetz, das in dem

allgemeinen Gegensatz der Principien, und dem durch sie bedingten Entwicklungsproceß gegründet ist, weswegen die Kirchenlehrer der gnostischen Ansicht von der Bedingtheit des Einzelnen durch den allgemeinen Naturzusammenhang die Idee der sittlichen Willensfreiheit entgegensetzten. Das augustinische System knüpft auch in dieser Beziehung alles an die Sünde des ersten Menschen, sofern sie aus seiner eigenen freien Willensthat hervorgegangen ist; nur in ihr, nicht aber in einer höhern Ordnung der Dinge, liegt der Grund, warum das ganze Leben der Menschen, wie in den Gegensatz von Sünde und Gnade, so auch in den Gegensatz von Irrthum und Wahrheit, von Gebundenheit und Freiheit sich theilt. Je entschiedener das augustinische System die Ansicht und Lehrweise der folgenden Zeiten bestimmte, desto weniger läßt sich in der ganzen Periode des Mittelalters ein Zurückgehen auf den frühern Standpunct der Gnosis erwarten, und dieselbe Ansicht, die schon von den ältern Kirchenlehrern über das Verhältniß des Heidenthums und Judenthums zum Christenthum aufgestellt, und vor Augustin noch bestimmter fixirt worden war, blieb so die allgemein herrschende. So sehr die Scholastik dem Speculationsgeist einen neuen lebendigen Aufschwung gab, und so sehr sie von dem Bewußtseyn der Aufgabe durchdrungen war, den Glauben mit dem Wissen auszugleichen, so fehlte es ihr dagegen zu sehr an dem historischen Sinn, um die Religionsgeschichte in eine lebendige Verbindung mit der Speculation zu setzen. Je weiter man sich im Laufe der Jahrhunderte von jener Periode entfernt hatte, in welcher im Leben der Völker selbst Heidenthum, Judenthum und Christenthum in eine unmittelbare, das tiefste religiöse und speculative Interesse anregende Berührung gekommen waren, desto mehr hielt man sich nur an das in der kirchlichen Ueberslieferung gegebene Dogma, und war nur darauf bedacht, den Inhalt desselben, soweit es theilweise und



im Einzelnen, ohne Gefahr für das Dogma im Ganzen, geschehen konnte, durch die dialectische Reflexion mit dem religiösen Bewußtseyn zu vermitteln. Man lebte nur in der Stabilität des Dogmas und für dieselbe, wie aber das Dogma selbst geworden, und durch welche Momente der Entwicklung nicht nur der Inbegriff der kirchlichen Dogmen, sondern das religiöse Leben der Völker selbst in seinem historischen Zusammenhang hindurchgegangen, darauf zu reflectiren, lag noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises jener, nur in dem beschränkten Kreise ihrer dialectischen Begriffe festgehaltenen, Zeit. Der große Gegensatz, der durch die Reformation hervorgerufen wurde, die Trennung der bis dahin in einer und derselben Richtung fortgehenden religiösen Ansicht und Denkweise in zwei ganz entgegengesetzte Systeme, mußte auch auf den Standpunct, von welchem aus man das Verhältniß des Christenthums zu den ihm vorangehenden Religionen betrachtete, nicht ohne Einfluß bleiben. In demselben Verhältniß, in welchem man sich von dem alten Grundsatz der Stabilität des Dogma's losriß, und in der Sphäre des christlichen Dogmas eine geschichtliche Bewegung anerkannte, mußte ebendadurch auch der Sinn für die höhere geschichtliche Auffassung der, den Inhalt der Religionsgeschichte ausmachenden, großen Erscheinungen geweckt werden. Einen bemerkenswerthen Beweis hievon sehen wir in jedem Fall in der von den Protestanten gerade in der ersten Zeit mit so großem Nachdruck geltend gemachten Unterscheidung des Gesetzes und des Evangeliums. Je mehr der Protestantismus im Gegensatz gegen das äussere werththätige Handeln, in welches der Katholicismus jedes sittliche Verdienst und jede Kraft der Erlösung setzte, auf das Innere und in die Tiefe des religiösen Bewußtseyns zurückging, desto mehr mußte er auch seine Hauptrichtung auf das eigenthümliche Wesen des Christenthums nehmen, und es in dem Mittelpunct auffassen, in welchem es sein ganz

zes Princip der Erbsung nur darin hat, daß es etwas wesentlich anderes ist, als das Gesetz. Die strenge Unterscheidung des Gesetzes und Evangeliums gehört daher durchaus zum Grundcharacter des Protestantismus, je lebendiger aber jene erste Zeit angeregt und bewegt war, desto natürlicher muß man es finden, daß das lebendige Bewußtseyn des absoluten Werths des Evangeliums sich auch als eine gewisse Geringschätzung und Verachtung des Gesetzes aussprach, man zog recht absichtlich aus dem einmal aufgefaßten Unterschied alle Consequenzen, die sich aus demselben ergaben, und es stellen sich so Erscheinungen dar, die nur in der Geschichte der Gnosis der ersten Jahrhunderte eine Parallele haben. Der Antinomismus eines Johann Agricola und seiner Nachfolger ist ebenso bekannt, als der des Marcion und seiner Anhänger. Um das Gesetz dem Evangelium gegenüber so viel möglich herabzusetzen, und den Glauben ebenso absolut über die Werke zu stellen, wie die meisten Gnostiker alle erbsende Kraft nur ihrer Gnosis, nicht aber dem Handeln, zuschrieben, wurden auch jetzt Sätze behauptet, wie folgende: das Gesetz gehe den Glaubigen und Wiedergeborenen gar nichts an, es sey nicht einmal werth, Gottes Wort genannt zu werden, alle die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel fahren, die Christen seyen mit allen guten Werken des Teufels, die beste Kunst des Christen sey, vom Gesetz gar nichts zu wissen, Moses habe von unserem Glauben und von unserer Religion gar nichts gewußt, das Gesetz gehöre mit den guten Werken und dem neuen Gehorsam nicht in das Reich Christi, sondern in die Welt, wie Moses und des Papstes Obrigkeit u. s. w.<sup>2)</sup> Sätze, bei welchen, um durch sie ein ächt dualistisches System zu begründen, nichts fehlte, als die den Gnostikern

---

2) Plant, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs V, 1. S. 15. f. 61. f.

eigene, mit ihrer Zeit gemeinsame Tendenz, entgegengesetzte Richtungen auch auf entgegengesetzte Principien und Wesen zurückzuführen, oder in concreten Personificationen zur Anschauung zu bringen. Für göttlich geoffenbart im eigentlichen Sinn konnte wenigstens das Gesetz kaum mehr gehalten werden, wenn über seinen religiösen Werth solche Urtheile gefällt wurden. Die Häupter der protestantischen Kirche waren zwar sehr eifrig bemüht, Extreme dieser Art mit aller Vorsicht und Strenge abzuschneiden, aber das alte Band, durch das man bisher die soweit als möglich ausgedehnte Identität des Gesetzes und Evangeliums, des A. und N. T., zu erhalten gesucht hatte, blieb doch auch so durch den protestantischen Begriff des Evangeliums, und der in ihm dargebotenen Erbsung aufgelöst. Erscheinungen, wie dieser Antinomismus, haben in Verbindung mit andern Lehren des Protestantismus, insbesondere der Lehre von der Erbsünde, oder dem völligen Unvermögen des Menschen für das geistig Gute, und der damit zusammenhängenden Lehre von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, katholischen Schriftstellern der neuesten Zeit die Veranlassung gegeben, geradezu die Behauptung aufzustellen, es gebe keine religiöse Erscheinung, mit der das System der Reformatoren mehr Aehnlichkeiten darbiete, als den Gnosticismus, der Protestantismus sey seinem wesentlichen Character nach nichts anders, als eine Erneuerung des alten Gnosticismus<sup>3)</sup>. Ich habe an einem andern Orte gezeigt,

---

3) Möhler, Symbolik 3te Ausg. S. 243. f. (Thomas Moore) Travels, of an Irish Gentleman in Search of a Religion. London 1833. Kap. 23 — 27. Nach den Entdeckungen dieses Wanderers ist schon der Magier Simon ein echter Protestant (nach Theod. Haer. fab. I, 1. lehrte er ja, daß man nicht *διὰ νόμων ἀγαθῶν*, sondern *διὰ χάριτος* selig werde), und alle folgende Gnostiker sind ihrem wahren Wesen nach

in welchem Sinne diese Behauptung zuzugeben, in welchem aber auch abzuweisen ist<sup>4)</sup>. Ist nur der Begriff der christlichen Gnosis richtig aufgefaßt, und der rein ethische Character, welchen der Protestantismus nie verläugnen darf, in ihm anerkannt, so hat er keine Ursache, sich dieser Vergleichung zu schämen. Er theilt in jedem Falle mit der Gnosis ein tieferes Bewußtseyn des Bösen, ohne deshalb den ihm, wie dem Gnosticismus, gemachten Vorwurf eines christlichen Extrems, eines Hyperchristenthums, fürchten zu müssen. Ja, von diesem Gesichtspunct aus läßt sich sogar jene Parallele weiter ausdehnen, als sie von ihren Urhebern selbst ausgedehnt worden ist. In die ganze Tiefe des Bewußtseyns der Sünde will ja der Protestantismus nur deswegen hinabsteigen, um durch dieses Bewußtseyn die wahre Vermittlung für das Bewußtseyn der Erlösung in seinem Glauben zu gewinnen. Aber eben dieses Streben, sich der absoluten Wahrheit nur dadurch bewußt zu werden, daß man sich auch ihrer Vermittlung bewußt wird, gehört zum eigenthümlichsten Character der Gnosis, und der Protestantismus steht allerdings schon deswegen mit der Gnosis in einem nähern Zusammenhang, als der Katholicismus, der so gerne nur in der Unmittelbarkeit des Gegebenen stehen bleibt; und weit nicht dasselbe ernste Bestreben hat, in die tiefsten innersten Momente der Vermittlung der Wahrheit einzudringen. Von selbst liegt aber darin auch die Auffors-

---

nichts anderes als Protestanten. Vgl. Die Religions-Wanderungen des Herrn Thomas Moore, eines Irlandschen Romantikers, beleuchtet von einigen seiner Landsleute. Aus dem Englischen übersetzt und mit erläut. Anm. begleitet von Dr. J. Ehr. W. Augusti. Rbin 1831. S. 408. f.

4) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus S. 367. f. Auch über das Folgende ist diese Schrift S. 390. f. zu vergleichen.

berung, denselben Vermittlungsproceß, welchem das religiöse Leben des Einzelnen unterworfen ist, auch als den Gesichtspunct anzuerkennen, von welchem aus der Entwicklungsgang des religiösen Geistes in der Religionsgeschichte zu betrachten ist, und auch in dieser Beziehung erscheint der Protestantismus in einem weit nähern Verhältniß zur *Stabilitas*, als der Katholicismus. Während der Protestantismus die alttestamentliche und neutestamentliche Religion durch den Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums streng scheidet, ist dagegen das Bemühen des Katholicismus vielmehr darauf gerichtet, selbst das Evangelium nur als eine Modification, als eine neue vollkommnere Form des Gesetzes aufzufassen, und in den Institutionen der christlichen Kirche nur eine Erweiterung und Vervollkommnung der Institutionen der jüdischen Theokratie zu sehen. Ja, so sehr ist er auf die Ausgleichung aller, die Unmittelbarkeit der religiösen Weltanschauung störenden, Differenzen bedacht, daß er selbst dem Heidenthum seine Hand zum Frieden bietet, und seinen, an die Stelle des augustinischen Begriffs der Erbsünde gesetzten, Pelagianismus gerne dazu benützt, durch die Anerkennung eines natürlichen Lichts und Instincts, eines gemeinsamen *bonum naturae* auch in der Heidenthum, die alte Kluft zwischen dem Heidenthum auf der einen, und dem Judenthum und Christenthum auf der andern Seite soviel möglich auszufüllen. So sehen wir auch hier in dem Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus hier Stabilität, dort Bewegung, hier ein Beharren in der Unmittelbarkeit, dort ein Ringen nach Vermittlung. Der Protestantismus kann in dem ganzen Gebiete der heidnischen Religion nur die Herrschaft der Sünde mit allen sie begleitenden Folgen erblicken, und die Ursache des großen, durch die ganze Religionsgeschichte sich hindurchziehenden Gegensatzes, vermbge dessen, wie im religiösen Leben des Einzelnen, die absolute Macht der Religion erst von unten

herauf die hemmenden Schranken der Verdunklung des Geistes, und der Entfremdung von Gott, durchbrechen muß, liegt auch nach der protestantischen Ansicht in der Ursünde des Menschen, nur ist diese Sünde dem Protestantismus, wenigstens in der ihm von Luther und Calvin gegebenen Form, nicht bloß eine zufällige That menschlicher Willkühr und Subjectivität, sondern selbst in einer höhern göttlichen Ordnung gegründet, durch welche die ganze in der Religionsgeschichte erscheinende Weltordnung bedingt ist. Der wesentliche Unterschied der religiösen Weltansicht des Gnosticismus und Protestantismus aber muß immer darin erkannt werden, daß der höchste Gegensatz, auf welchen der Protestantismus zurückgeht, nur der ethische der Erwählung und Verwerfung, der Gnade und der Sünde, des Geistes und des Fleisches seyn kann, nicht aber der metaphysische oder naturphilosophische des Geistes und der Materie, der Gottheit und der Welt, des Absoluten und des Endlichen.

Je mehr vom Reformations=Zeitalter an Theologie und Philosophie sich trennten, und jede nur ihre eigenthümliche Richtung zu verfolgen suchte, desto mehr entfernte man sich auch von dem Standpunct der alten Gnosis. Die Philosophie hielt sich nur an den abstracten Begriff der Gottheit, und ihre sogenannte natürliche Theologie, in welcher sie sich über ihr Verhältniß zur Theologie zu verständigen suchte, war nur ein übel zusammenhängendes Aggregat rein formaler Bestimmungen<sup>5)</sup>. Die Theologie

---

5) Es gibt kaum einen größern Gegensatz gegen die Gnosis, als Wolffs natürliche Theologie. Sie will zwar auch Religions=Philosophie seyn, aber ihr Gott ist nur der abstracte Verstandesbegriff des *ens perfectissimum*, und der in das göttliche Wesen gesetzte Unterschied ist nur der starre, unlebendige, durch nichts vermittelte, das Wesen Gottes in zwei völlig verschiedene Hälften theilende Gegensatz eines, auf

suchte sich nur auf dem Standpuncte des symbolisch-kirchlichen Systems zu behaupten, und als man sich in der Folge gleichgültiger gegen denselben verhielt, und das alte System mit einem neuen zu vertauschen begann, trat zunächst nur ein Zustand der Auflösung, der Negation der bisher geltenden Ansicht, ein. Indem man den alten Offenbarungsbegriff fallen ließ, sah man in dem ganzen Gebiet der Religion und Offenbarung nur ein menschliches Product, eine Reihe religiöser Vorstellungen und Meinungen, die man nur nach dem beschränkten Maasstab einer, in den engen Grenzen ihrer Subjectivität sich abschließenden, Vernunft beurtheilen zu können glaubte, ohne sich zu der Anschauung eines, durch eine höhere göttliche Nothwendigkeit bedingten, Zusammenhangs und Entwicklungsgangs erheben zu können. Es war erst der neuern Zeit vorbehalten, mit einer ihrer speculativen Aufgabe sich bewußten Philosophie, auch einen reinern und lebendigern Begriff der Religionsphilosophie, und der mit ihr wesentlich verbundenen Religionsgeschichte zu gewinnen. Auf dem Wege aber, auf welchem wir von der Epoche der Reformation ausgehend, die alte Gnosis in die neuere Religionsphilosophie übergehen sehen, begegnet uns vorerst eine Erscheinung, welche, sosehr man sie gewöhnlich nur als eine ausserhalb des wissenschaftlichen Gebiets liegende betrachtet, gleichwohl zu merkwürdig ist, als daß sie nicht hier gerade ihre Stelle finden sollte. Ich meine die Theosophie F. Böhme's, deren Berücksichtigung ich zunächst nicht besser bevorzugen kann, als durch die Erinnerung an den Einfluß, welchen Böhme'sche Ideen selbst auf Schelling'sche Philosopheme gehabt haben.

---

der einen Seite mit aller Evidenz Wolffischer Logik und Metaphysik von der Vernunft erkennbaren, auf der andern Seite der Vernunft unerreichbaren, nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbaren Gottes,

---

### 1. Die J. Böhme'sche Theosophie.

So schwierig es ist, die Ideen Böhme's, bei der unendlichen Wiederholung und Variation derselben Hauptideen, und der Uebergehung oder nur fragmentarischen Andeutung von so vielem, was bei der methodischen Entwicklung eines Systems nicht übergangen werden kann, überhaupt bei der großen Unvollkommenheit der Form, die seine Schriften an sich tragen, in einen klaren, das Ganze umfassenden, Zusammenhang zu bringen, so überwiegend treten doch bei Böhme gewisse Hauptideen hervor, die in allen Formen, in welchen er sie vorträgt, immer dieselbe Bedeutung bei ihm haben, und gerade diese sind es, bei welchen sich eine, zum Theil sehr überraschende, Analogie mit der alten Gnosis wahrnehmen läßt<sup>6)</sup>.

---

6) Am reinsten enthalten unstetig die Ideen Böhme's die beiden Hauptschriften: *Aurora*, oder *Morgenröthe im Aufgang* (die *Morgenröthe*, die der Zeit der Wiederbringung, da die Menschen wachen in der reinen, lichten und tiefen Erkenntniß Gottes, vorangeht. c. 9, 9. 13, 4.) und *De tribus principiis*, oder *Beschreibung der drei Principien göttlichen Wesens*. In der Ausgabe der Schriften Böhme's vom J. 1730. Bd. 1. und 2. — Der Protestantismus mußte bei der ihm eigenthümlichen tiefen und innerlichen Auffassung des Gegensatzes der Sünde und Erlösung, als der beiden Principien, um welche sich alles geistige Leben bewegt, von Anfang an auch ein mystisches Element in sich enthalten, das in der ersten Zeit in mehreren bemerkenswerthen Erscheinungen sich kund that, später aber zusehr durch das Princip des Buchstabens und der äussern Auctorität zurückgedrängt wurde, bis es gerade auch durch den Gegensatz angeregt (worauf bei Böhme manche Hindeutungen sich finden), um so mächtiger wieder hervortrat. Faßt man die dem Protestantismus natürliche mystische Seite ins Auge, so kann es nicht



Der Grundgedanke, von welchem J. Böhme überall ausgeht, ist die Idee eines im Wesen Gottes selbst vor- ausgefetzten Unterschieds, einer Dualität der Principien. Er ist derselbe Dualismus, durch welchen die ganze Welt- ansicht der Gnostiker und Manichäer bestimmt wurde, nur mit dem Unterschied, daß Böhme kein vom Wesen Gottes verschiedenes und unabhängiges Princip annimmt, sondern diese Dualität der Principien und Kräfte in das Wesen Gottes selbst setzt. Im Wesen Gottes selbst ist ein Gegen- saz von Finsterniß und Licht, von Grimmigkeit und Sanft- muth, eine Dualität, aus welcher alles Entgegengesetzte in dem Leben der Natur und des Geistes, und selbst der Gegensatz des Guten und Bösen hervorgeht, eine Zweifelt von Principien, von welchen das erste, das finstere, grim- mige, herbe und strenge, und wie es sonst genannt werden mag, zwar nicht Gott im höchsten Sinne ist, aber doch auch Gott, oder zum Wesen Gottes so gehört, daß es die Voraussetzung Gottes selbst ist. Recht gnostisch und mani- chäisch spricht er sich über seine Grundansicht in der Vor- rede zu der Schrift von den drei Principien göttlichen We- sens (S. 6.) aus: „Dieweil der Mensch denn nun weiß, daß er auch ein zweifacher Mensch ist, in Gutem und Bö- sem habhaft — so ist ihm ja hochndthig, daß er sich sel- ber kennen lerne, wie er beschaffen sey? und wovon ihm der gute und böse Trieb komme? und was doch das Gute und Böse in ihm eigentlich selber sey? und wovon es her-

---

befremden, daß aus seinem ursprünglichen Grundgefühl ein theosophisches System, wie das Böhme'sche, hervorging. Un- ter die vermittelnden Uebergänge, die dabei in Betracht kom- men, gehört auch schon die von Luther und Arnd so warm empfohlene „deutsche Theologie,“ in welcher, so practisch ihre Form ist, doch auch keine Böhme'scher Ideen und ein- zelne Anklänge an dieselben sich wahrnehmen lassen.

rähre? was doch eigentlich der Ursprung alles des Guten und alles des Bösen sey? wovon oder wodurch doch das Böse sey in Teufel und Menschen, sowohl in alle Creatur kommen? sintemal der Teufel ein heiliger Engel gewesen, und der Mensch auch gut erschaffen worden ist, sich auch solche Unlust in allen Creaturen findet, daß sich alles beißet, schläget, stößet, quetschet und feindet, und also ein Widerwille in allen Creaturen ist, und also ein jeglicher Körper mit ihm selbst uneins ist, wie zu sehen, daß solches nicht allein in lebendigen Creaturen ist, sondern auch in Sternen, Elementen, Erden, Steinen, Metallen, in Holz, Laub und Gras, in allem ist Gift und Bosheit, und befindet sich, daß es also seyn muß, sonst wäre kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes, oder einigerlei Empfindniß, sondern es wäre alles ein Nichts. In solcher hoher Betrachtung findet man, daß solches alles von und aus Gott selber herkomme, und daß es seines eigenen Wesens sey, das er selber ist, und er selber aus sich also geschaffen habe, und gehdret das Böse zur Bildung und zur Beweglichkeit, und das Gute zur Liebe, und das Strenge oder Widerwillige gehdret zur Freude.“ Man vgl. hiemit in der Schrift von den drei Princ. I, 4. f.: „Es ist in Gott wohl kein Unterschied: allein wenn man forschet, wovon Böses und Gutes komme, muß man wissen, was da sey der erste und urkundlichste Quell des Jorns, und dann auch der Liebe, weil sie beide aus Einem Urkunde sind, aus Einer Mutter, und sind Ein Ding: so muß man auf creatürliche Art reden, als nähme es einen Anfang, auf daß es zur Erkenntniß gebracht werde. Denn man kann nicht sagen, daß in Gott sey Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Wasser oder Erde, allein man siehet, daß es daraus worden ist. Man kann auch nicht sagen, daß in Gott sey Tod, oder hllisch Feuer, oder Traurigkeit, alleine man weiß, daß es daraus ist

worden. — So muß man forschen den Quell der Ursachen, was *prima materia* ist zur Bosheit, und dasselbe im Urkünd Gottes sowohl, als in Creaturen. Denn das ist im Urkünd alles Ein Ding, es ist alles aus Gott, aus seinem Wesen nach der Dreiheit gemacht. — Herbe, Bitter, Feuer sind im Urkünd im ersten *principio*, der Wasserquell wird in ihnen erboren, und heißet Gott nach dem ersten *principio* nicht Gott, sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, ernstlicher Quell, davon sich das Bbse urkündet, das Wehethun, Zittern und Brennen.“ Vgl. c. 4, 45. f.: „Man findet im Urkünd die allerschrecklichste und strengeste Geburt, alles Herbe, Bittere und Feuer: da kann man nicht sagen, daß es Gott sey, und ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, nach welchem er sich einen zornigen, eifrigen Gott nennet, und derselbe Quell ist das erste *principium*, und ist Gott der Vater in seinem Urkünd, daraus diese Welt sich urkündet. — In diesem *principio* stehet nichts als nur die allerschrecklichste Gebärung, die grbste Aengstlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeist, und ist eben der Hllen Porten und Abgrund, darinnen Fürst Lucifer in Verblschung seines Lichts geblieben.“ Für diese Ansicht beruft sich Bbhme auf die Natur, die in jeder Pflanze ein doppeltes Princip uns zeigt, ein anderes Princip, das der Stof nicht selber ist, und sich vom Lichte der Natur urkündet (Drei Princ. 4, 25.), auf das menschliche Leben (a. a. D.), die Natur des menschlichen Gemüths, in welchem sich Zorn und Bosheit, und auch Liebe und Sanftmuth findet (10, 34.), und ebendamit auf das allgemeine Naturgesetz, daß ohne eine Zweiheit von Principien und Kräften kein Leben, somit auch der Begriff Gottes ohne denselben Gegensatz nicht als ein lebendiger gedacht werden kann. „Wächte denn das Gemüthe, sagt Bbhme (Drei Principien 10, 35.), nicht in Einem Willen stehen, als in eitel Liebe, wie Gott selber? da steket der

Zweck und Grund und die Erkenntniß. Siehe, so der Wille in Einem Wesen wäre, so hätte das Gemüth auch nur Eine Qualität, die den Willen also gäbe, und wäre ein unbeweglich Ding, das immer stille läge, und ferner nichts thäte, als immer ein Ding, in dem wäre keine Freude, auch keine Erkenntniß, auch keine Kunst, auch keine Wissenschaft von mehrerem, und wäre keine Weisheit, alles ein Nichts, und wäre kein Gemüthe, noch Willen zu etwas, denn es wäre nur das Einige. So kann man nun nicht sagen, daß der ganze Gott mit allen drei Principien sey in Einem Willen und Wesen, es ist ein Unterschied, wiewohl das erste und dritte *principium* nicht Gott genannt wird, und ist auch nicht Gott, und es ist doch sein Wesen, da Gottes Licht und Herze von Ewigkeit immer ausgeborn wird, und ist ein Wesen wie Leib und Seele im Menschen. Wenn nun nicht wäre das ewige Gemüthe, daraus der ewige Wille geht, so wäre kein Gott, so aber ist das ewige Gemüthe, das gebietet den ewigen Willen, und der ewige Wille gebietet das ewige Herze Gottes, und das Herze gebietet das Licht, und das Licht die Kraft, und die Kraft den Geist, und das ist der allmächtige Gott, der in einem unwandelbaren Willen ist. — Nun siehe, das Gemüthe ist in der Finsterniß, und fasset seinen Willen zu dem Lichte, das zu gebären, sonst wäre kein Wille und auch keine Geburt. Dasselbe Gemüthe stehet in der Aengstlichkeit und im Sehnen, und das Sehnen ist der Wille, und der Wille fasset die Kraft, und die Kraft erfüllet das Gemüthe. Also stehet das Reich Gottes in der Kraft, die ist 1. Gott der Vater, und das Licht machet die Kraft sehrend zum Willen, das ist 2. Gott der Sohn, denn in der Kraft wird das Licht von Ewigkeit immer geboren, und im Lichte aus der Kraft gehet aus 3. der heil. Geist, der gebietet wieder im finstern Gemüthe den Willen des ewigen Wesens. Nun siehe, liebe Seele, das ist die Gott-

heit, und hält in sich das ander oder mittler *principium*, darum ist Gott alleine gut, die Liebe, das Licht und die Kraft. Nun denke, daß in Gott nicht wäre eine solche ewige Weisheit und Wissenschaft, wenn das Gemüthe nicht in der Finsterniß stünde.“

Das ist demnach die ewige Geburt des göttlichen Wesens, durch welche Gott selbst den ewigen Begriff seines Wesens realisirt. Die Momente dieser ewigen Geburt können auf verschiedene Weise unterschieden werden, je nach dem entweder das göttliche Wesen an und für sich, oder in Beziehung auf den Satan, die Welt und den Menschen betrachtet wird. Aber auch in der ersten Beziehung sind es wieder verschiedene Gesichtspuncte, unter welche das Wesen Gottes und seine ewige Geburt gestellt wird. Der Lebensproceß, welcher überhaupt erst durch die Wirksamkeit der in dem Wesen Gottes zu unterscheidenden Principien möglich ist, ist es, in welchem Gott zum dreieinigem Gott wird, und die Dreieinigkeit ist somit selbst nichts anders, als dieselbe ewige und nothwendige Geburt des sich selbst gebärenden Gottes, ohne welche Gott nicht als ein lebendiger Gott gedacht werden kann. Drei Princ. 4, 57.: „So wir wollen reden von der heil. Dreifaltigkeit, so müssen wir erstlich sagen, es sey ein Gott, und der heißt der Vater und Schöpfer aller Dinge, der da ist allmächtig und alles in allem; alles ist sein, und alles ist in ihm und aus ihm herkommen, und bleibet in ihm ewiglich. Und dann (2ten) sagen wir, er sey dreifaltig in Personen, und habe von Ewigkeit aus sich geboren seinen Sohn, welcher ist sein Herze, Licht und Liebe, und sind doch nicht zwei Wesen, sondern Eines, und dann (3ten) sagen wir vermbge der Schrift, es sey ein heiliger Geist, der gehe vom Vater und Sohn aus, und sey Ein Wesen in dem Vater, Sohn und heiligen Geist. Und das ist recht also geredet. Denn siehe 1. der Vater ist das ur-

kundlichste Wesen aller Wesen, so nun nicht das andere *principium* in der Geburt des Sohnes anbrähe und aufginge, so wäre der Vater ein finster Thal. Also siehest du ja 2. daß der Sohn, welcher des Vaters Herze, Liebe, Licht, Schöne und sanftes Wohlthun ist, in seiner Geburt ein ander *principium* aufschleußt, und den zornigen, grim-migen Vater (vom Urkunde, dem ersten *principio*, also zu reden) versöhnet, lieblich und (wie ich reden möchte) barmherzig machet, und ist eine andere Person, als der Vater, denn in seinem *centro* ist nichts, denn eitel Freude, Liebe und Wonne. Nun siehest du ja wohl 3. wie der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehe. Denn wenn das Herze oder Licht Gottes im Vater geboren wird, so gehet in der Anzündung des Lichtes in der fünften Gestalt auf, aus dem Wasserquell im Lichte, ein gar liebreicher, wohlriechender und wohlschmekender Geist, das ist der Geist, welcher im Urkunde war der bitter Stachel in der herben Mutter, und der macht nun in dem Wasserquell (der Sanftmuth) viel tausend, ja ohne Ende und Zahl *centra*, und das alles im Wasserquell. Nun verstehest du ja wohl, daß des Sohnes Geburt im Feuer sich urkundet, und krieger seine Person und Namen in der Anzündung des sanften, weißen und hellen Lichts, welches er selber ist, und machet selber den lieblichen Ruch, Schmak und sanftes Wohlthun im Vater, und ist billig des Vaters Herze und eine andere Person, denn er bringet und schleußt auf das andere *principium* im Vater, und sein eigen Wesen ist die Kraft und das Licht, darum er billig die Kraft Gottes genannt wird. Der heil. Geist aber wird nicht im Urkund des Vaters vorm Licht erkannt, sondern wenn der sanfte Quell in dem Licht aufgeht, so gehet er als ein starker allmächtiger Geist in großen Freuden aus dem lieblichen Wasserquell und Lichte aus, und ist des Wasserquells und Lichts Kraft. Der machet nun Formungen und Bildun-

gen, und ist in allen Essentien *centrum*, da sich des Lebens Licht erkundet in dem Lichte des Sohns oder Herzen des Vaters. Und der heilige Geist wird darum eine sondere Person genannt, dieweil er als die lebendige Kraft vom Vater und Sohn ausgeht, und die ewige Geburt der Dreiheit confirmiret.“ Der Dualität der Principien zufolge, von welcher *Wdhme* ausgeht, kann eigentlich der heilige Geist nicht ganz in demselben Verhältniß zum Sohne stehen, in welchem der Sohn zum Vater steht. Er ist vielmehr in der Vielheit, was der Sohn in der Einheit ist, und in diesem Sinne ist es daher zu nehmen, wenn er das formirende und bildende, alle Kräfte des Vaters bewegende, in der Geburt des Herzens Gottes unermessliche und unzählbare *centra* aufschließende Princip genannt wird. Drei Princ. 4, 74. Aurora 3, 28. 12, 109. 13, 77.

Wie die Dreiheit so eigentlich eine Zweiheit ist, so läßt *Wdhme* die Dreiheit sich sogar zu einer Siebenzahl von Kräften entfalten, aber das Grundverhältniß bleibt doch auch so dasselbe. In Gott dem Vater ist alle Kraft, und er ist aller Kräfte Quellbrunn in seiner Tiefe, in ihm ist Licht und Finsterniß, Luft und Wasser, Hitze und Kälte, hart und weich, dick und dünn, Schall und Ton, süß und sauer, bitter und herbe (Aurora 8, 4.), oder es sind in ihm siebenerei Qualitäten oder Quellgeister. Die erste Qualität ist die herbe, d. i. eine Qualität des Kerns oder verborgenen Wesens, eine Schärfe, Zusammziehung oder Durchdringung in dem Salitter ganz scharf und herbe, die gebäret die Härtigkeit und auch die Kälte, und so sie entzündet wird, gebäret sie die Schärfe, gleich dem Salze (Aur. 8, 15.). Die andere Qualität, oder der andere Geist Gottes in dem göttlichen Salitter, oder in der göttlichen Kraft, ist die süße Qualität, die wirket in der herben, und sänftiget die herbe, daß sie ganz lieblich und sanft wird, denn sie ist eine Ueberwindung der herben

Qualität, der Quell der Barmherzigkeit Gottes, welche den Zorn überwindet (Aur. 8, 21.). Die dritte Qualität ist die bittere, eine Durchdringung oder Zwingung der süßen und herben Qualität, die ist zitternd, durchdringend und aufsteigend (Aur. 8, 26.). Alles, was sich bildet, das stehet in dieser drei Hauptqualitäten Kraft und Gewalt, und wird durch sie gebildet und auch aus ihrer eigenen Kraft formiret (Aur. 8, 30.). Die vierte Qualität ist die Hitze: sie ist der rechte Anfang des Lebens, und auch der rechte Geist des Lebens: sie zündet alle Qualitäten an, denn wenn die Hitze in der süßen Feuchtigkeit wirkt, so gebäret sie das Licht in allen Qualitäten, daß eine die andere siehet, daraus die Sinne und Gedanken entstehen, in diesem Lichte geht der Blitz des Lebens auf (Aur. 8, 33. f. 38. 10, 8. 11, 5.). Die fünfte Qualität ist die holdselige, freundliche und freudenreiche Liebe. Wenn die Hitze in der süßen Qualität aufgehet, und zündet den süßen Quell an, so gehet das freundliche Liebe-Licht-Feuer in der süßen Qualität auf, und zündet die bittere und herbe Qualität an, und speiset und tränket sie mit ihrem süßen Liebesaft, und erquicket sie und erleuchtet sie, und macht sie lebendig und freundlich, und wenn dann die süße lichte Liebeskraft zu ihnen kommt, daß sie davon kosten, und ihr Leben kriegen, ach, da ist ein freundlich Benehmen und Triumphiren, ein freundlich Willkommen und große Liebe, gar ein freundlich und holdselig Küssen und Wohlschmecken: da küßet der Bräutigam seine Braut (8, 92. f.)<sup>7)</sup>. Der sechste Quellgeist in der göttlichen Kraft ist der Schall oder Ton, daß alles darin schallet und tönet, daraus die Sprache und Unterschied aller Dinge erfolget, darzu der Klang und Gesang der heil. Engel, und stehet darinnen die Formung aller Farben und Schönheit, darzu die himmlische Freu-

---

7) Man vergl. auch die weitere schöne Stelle und 9, 38.



Größte und Vornehmste ist, so hat er nach dem höchsten Primat seiner Dreiheit auch drei Fürstengel geschaffen, von welchen jeder in seines Heeres oder Ortes Natur aufgangen ist, und ein natürlicher Herr seines Orts über das Regiment der Engel ist, und mit Gott seinem Schöpfer, wie die Seele mit dem Leibe verbunden ist (12, 88. 73. 93.). Diese drei englischen Könige sind 1. Michael, welcher Gottes Stärke oder Kraft heißt, und den Namen in der That führt, weil er aus den sieben Quellgeistern, als ein Kern aus denselben, zusammengorporirt ist, und nun da stehet anstatt Gottes des Vaters (12, 86. f.). 2. Derjenige, welcher als ein Verstoßener aus dem Lichte Gottes jetzt Lucifer heißt. Wie Michael nach der Qualität, Art und Eigenschaft Gottes des Vaters erschaffen wurde, so Lucifer nach der Qualität, Art und Schönheit Gottes des Sohnes, und ist in Liebe mit ihm verbunden gewesen, als ein lieber Sohn. Sein Herz stand im *centrum* des Lichts, gleich als wäre es Gott selbst, und seine Schönheit war über alles, denn seine Umfassung oder vornehmste Mutter ist der Sohn Gottes gewesen. Und gleichwie Gott der Vater mit seinem Sohn in großer Liebe verbunden ist, so ist auch König Lucifer mit dem Könige Michael mit großer Liebe verbunden gewesen, als wie ein Herz oder ein Gott, denn der Quellbrunn des Sohnes Gottes hat bis in Lucifers Herz hineingereicht. 3. Der dritte englische König Uriel hat seinen Namen von dem Lichte, oder von dem Blize, oder Ausgang des Lichts: er ist nach der Art und Qualität des heiligen Geistes gebildet, und bedeutet recht Gott den heiligen Geist. Das sind die drei Fürsten Gottes im Himmel. Wenn nun der Blitz des Lebens, d. i. der Sohn Gottes, im mittlern Cirkel in den Quellgeistern Gottes aufgehet, und sich triumphirend erzeiget, und der heilige Geist triumphirend über sich steigt, so steigt in diesem Aufsteigen auch die heilige Trinität im Herzen die-

fer drei Rönige an, und des ganzen Himmels Heer wird triumphirend und freudenreich, und es gehet in der Gottheit auf die wunderliche und schöne Bildung des Himmels in mancherlei Farben und Art ( 12, 99. f. ).

In diesen Geistern und Engeln, und der in ihnen sich darstellenden ewigen Dreieinigkeit des gödtlichen Wesens, besteht das Geister- und Licht-Reich, das in Böhme's System dieselbe Stellung und Bedeutung hat, wie in den Systemen der Gnostiker ihre Aeonenwelt, oder ihr Pleroma. Hiemit ist zugleich der Punct angedeutet, an welchem wir nun in der weitem Entwicklung der Böhme'schen Ideen stehen. Wie bei den Gnostikern bewegt sich auch bei Böhme das ganze System um die Hauptaufgabe, einen Uebergang von der Idealwelt zur Realwelt, vom Absoluten zum Endlichen zu finden, und je bestimmter und concreter die Anschauung ist, unter welcher Böhme die Geisterwelt auf faßte, um so anschaulich-concreter mußte auch die Vorstellung seyn, die er von diesem Uebergang zu geben suchte. Diese Aufgabe löste Böhme theils durch die Idee eines Abfalls, theils durch die Voraussetzung einer ursprünglichen Dualität der Principien, in welcher letztern Beziehung er mit dem Manichäismus insbesondere zusammentrifft, sich aber wesentlich dadurch von ihm unterscheidet, daß er das eine der beiden Principien nicht ausserhalb Gott, sondern in das Wesen Gottes selbst setzte. Um so mehr aber handelte es sich bei ihm um die Ausgleichung der beiden Sätze, daß auch das Böse seinen Grund und Ursprung in Gott hat, und doch Gott selbst nicht der Urheber des Bösen ist. Was zuerst die Idee des Abfalls betrifft, so begegnet uns diese in dem von Böhme so oft erwähnten und beschriebenen Fall Lucifers. Zunächst scheint Böhme hierin nur die christliche Idee des Teufels als eines gefallenen Geistes auszudrücken. Auch Lucifer war ja, wie schon bemerkt worden ist, ursprünglich einer der höch-

sten Geister, einer der drei englischen Könige. „In dem herrlichen, lieblichen und himmlischen Salitter <sup>8)</sup> der göttlichen Qualitäten,“ sagt Böhme (Aurora 13, 90.) „wurde auch das Königreich Lucifers geschaffen, ohne einige größere Bewegung als der andern. Denn als Lucifer geschaffen war, so stand er da ganz vollkommen, und war der schönste Fürst im Himmel, geschmückt und angethan mit der schönsten Klarheit des Sohnes Gottes. So aber Lucifer in der Bewegung der Schöpfung wäre verdorben, wie er sürgibt, so hätte er seine Vollkommenheit, Schönheit und Klarheit niemals gehabt, sondern wäre alsbald ein grimmiger finsterner Teufel gewesen, und nicht ein Cherubin.“ Es ist hier nicht zu übersehen, daß diese Vollkommenheit, welche Böhme in dieser Stelle und in andern als eine solche beschreibt, die Lucifer wirklich schon hatte, auch wieder als eine bloß hypothetische, bloß der Möglichkeit nach vorhandene, oder als eine solche dargestellt wird, zu welcher Lucifer hätte gelangen können, wenn er mit den übrigen Geistern seine Richtung zum Herzen Gottes genommen hätte. Die Hauptstelle, die hieher gehört, ist Aurora 13, 38. f.: „Die sieben Geister, die in einem Engel sind, die das Licht und den Verstand gebären, die sind mit dem ganzen Gott verbunden, daß sie nicht sollen anders oder höher oder fehrer qualificiren, als Gott selber, sondern es soll Eine Weise seyn. Sientmal sie nur ein Stücke von dem Ganzen sind, und nicht das Ganze selber, denn Gott hat sie darum aus sich geschaffen, daß sie sollen in solcher Form und Weise qualificiren, wie Gott selber. Nun thäten aber die Quellgeister im Lucifer solches nicht, sondern weil sie sahen, daß sie im höchsten

---

8) Salitter, Salutter, eigentlich Salpeter, *sal nitrum*, bei J. Böhme eine alchemistisch-mystische Bezeichnung der Substanz Gottes, der Materie in Gott.

sten Primat saßen, so bewegten sie sich also herbe, daß der Geist, der sie geboren, ganz feurig wurde, und stieg im Quellbrunnen des Herzens auf, wie eine stolze Jungfrau. So die Quellgeister hätten fein lieblich qualificiret, wie sie thäten, ehe sie creatürlich worden, als sie noch in gemein in Gott waren vor der Schöpfung, so hätten sie auch einen lieblichen und sanften Sohn in sich geboren, der wäre dem Sohn Gottes gleich gewesen, und wäre das Licht im Lucifer und der Sohn Gottes ein Ding gewesen, eine Inqualirung oder Inscirung, ein lieblich Halsen, Herzen und Ringen. Denn das große Licht, welches ist das Herze Gottes, das hätte fein sanft und lieblich mit dem kleinen Licht in Lucifer, als mit einem jungen Sohn gespielt, denn der kleine Sohn in Lucifer sollte des Herzens Gottes liebes Bruderlein seyn. Zu solchem Ende hat Gott der Vater die Engel geschaffen, daß gleichwie Er in seinen Qualitäten vielfältig und in seiner Veränderung unbegreiflich ist in seinem Liebespiel; also sollten auch die Geisterlein oder die Lichtelein der Engel, welche sind wie der Sohn Gottes, vor dem Herzen Gottes in dem großen Lichte fein sanft spielen, damit die Freude im Herzen Gottes möchte hier vermehrt werden, und möchte also in Gott ein heiliges Spiel seyn. — Das Licht (das die sieben Geister aus sich selbst geboren hatten) sollte fein sanft in dem Herzen Gottes aufsteigen, und sich in dem Lichte Gottes freuen, als wie ein Kind bei seiner Mutter: da sollte seyn herzlich Lieben und freundlich Küssen, ja ein sanfter und lieblicher Geschmak. In diesem sollte der Ton aufsteigen, und schallen mit Singen und Klingen, Loben und Jubiliren, und sollten sich alle Qualitäten darinnen freuen, und ein jeder Geist seine göttliche Arbeit treiben, wie Gott der Vater selber. Denn solches hatten die sieben Geister in vollkommlicher Erkenntniß, denn sie waren mit Gott dem Vater inqualiret, daß sie alles konnten se-

hen, fühlen, schmecken, riechen und hören, was Gott ihr Vater machte. Als sie sich aber erhuben in scharfer Anzündung, so thaten sie ja wider Naturrecht, anders als Gott ihr Vater that, und das war ein Quell wider die ganze Gottheit. Denn sie zündeten den Salitter des *corpus* an, und gebaren einen hochtriumphirenden Sohn, der in der herben Qualität war harte, rauh, finster und kalt, in der süßen brennend, bitter und feurig. Der Ton war ein harter Feuerklang, die Liebe war eine hochmüthige Feindschaft wider Gott. Da stund nun die angezündete Braut in dem siedenden Naturgeiste, wie eine stolze Bestia, und vermeinte nun, sie wäre über Gott, es wäre ihr nichts gleich. Die Liebe war erkaltet, das Herze Gottes konnte sie nicht berühren, denn es war ein Widerwillen zwischen ihnen: das Herze Gottes wallete fein, sanft und lieblich; so wallete das Herze des Engels ganz finster, hart, kalt und feurig. Nun sollte das Herze Gottes mit dem Herze des Engels inqualiren, und das konnte nicht seyn: denn es war Harte wider Weich, und Sauer wider Süße, und Finster wider Licht, und Feuer wider ein lieblich Wärmen, und harte Pochen wider einen lieblichen Gesang. Höre Lucifer, wer ist nun Schuld daran, daß du bist ein Teufel worden? Ist's Gott, wie du lügst? O nein! du selber, die Quellgeister in deinem *corpus*, der du selber bist, die haben dir ein solch Ebbhulein geboren. Du kannst nicht sagen, daß Gott den Salitter, daraus er dich machte, hat angezündet, sondern deine Quellgeister thatens, nachdem du schon ein Fürst und König Gottes warst." Auch hier wird demnach Lucifer ein Fürst und König Gottes genannt, wie konnte aber seine Vollkommenheit eine so hohe seyn, sein Herz im *centrum* des Lichtes stehen, wie es in der obigen Stelle heißt, wenn doch ein ganz anderer Sohn in ihm geboren wurde, als jener, der dem Sohne Gottes gleich gewesen wäre? Eben-

so wird auch *Nur. 13, 102.* wieder gesagt, die Geburt des neuen Sohns im Herzen Lucifers sey durch den ganzen *corpus* gedrungen, und sey von dem Sohne Gottes, welcher ausser dem *corpus* gewesen, glorificirt und freundlich benebeniret worden, mit der grössten Schönheit des Himmels, nach der Schönheit Gottes des Sohns, und sey ihm als ein liebes Herze oder Eigenthum gewesen, mit welchem die ganze Gottheit inqualirt habe, da stehe nun die schöne Braut, als ein Fürst Gottes, darzu der allerschönste, darzu in Liebe Gottes, als ein lieber Sohn der Creaturen. Demungeachtet kann diese Geburt nach der zuvor angeführten Hauptstelle nicht als eine wirklich vollzogene gedacht werden. Man glaube nicht, daß dieß nur eine der gewöhnlichen Variationen *Bdyme's* in der Darstellung seiner Ideen ist, es hat, wie sich nachher ergeben wird, einen tiefern Grund. Um den Begriff Lucifers im Allgemeinen richtig aufzufassen, verdient besonders auch folgende Stelle in der Schrift von den drei Princ. 4, 69. f. beachtet zu werden: „Er ist sowohl als die andern Engel aus der ewigen Natur, aus dem ewigen unaufsälichen Bande erschaffen, und im Paradies gestanden, auch hat er gefühlet und gesehen die Geburt der heiligen Gottheit, die Geburt des andern *principii*, des Herzens Gottes, die Confirmation des heil. Geistes, seine Speise wäre auch gewesen vom *verbo Domini*, und darin wäre er ein Engel blieben. Weil er aber sahe, daß er ein Fürst, instehend im ersten *principio*, war, verachtete er die Geburt des Herzens Gottes und sein saufres und kiebreiches Qualificiren, und meinete, ein ganz gewaltiger und schrecklicher Herr im ersten *principio* zu seyn, wollte in Feuers-Macht qualificiren, die Saufmuth des Herzens Gottes verachtete er, seine Imagination wollte er darein nicht sezen (wie die Engel, deren Imagination oder Einbildung der Wille der heiligen Dreiheit in der Gottheit ist), darum konnte er vom *verbo Domini* nicht ge-

speiset werden, und verlosch sein Licht. Darum er alsbald zur Stunde ein Ekel im Paradies ward, und ward ausgespenet aus seinem fürstlichen Thron mit allen seinen Legionen, die ihm angingen. Und weil nun das Herze Gottes war von ihm gewichen, war ihm das andere *principium* verschlossen, verlor also Gott und Himmelreich, allen paradeisfischen Wiz, Lust und Freude — und blieb im finstern Thale in den vier Mangellichkeiten des ewigen Urkundes. So er seine Imagination erhob, zündete er ihm an den Quell oder Feuer's Wurzel, so aber die Feuer-Wurzel suchte das Wasser, als die rechte Mutter der ewigen Natur, fand sie die strenge Herbigkeit, und die Mutter im ängstlichen Tode, und der bittere Stachel formete die Mutter zu einer grimmigen wütenden Schlange, ganz schrecklich in sich aufsteigend, in dem unaufblölichen Bande eine ewige Feindschaft, ein Widerwille in sich selbst, eine ewige Verzweiflung alles Guten, das Gemüth ein brechendes und stechendes Rad, sein Wille immer aufsteigend zur Feuer's-Macht und zum Verderben des Herzens Gottes, und kanns doch nimmer erreichen. Denn er ist im ersten *principio*, als im ewigen Tode, immer verschlossen, und erhebet sich doch immerdar, vermeinend das Herze Gottes zu erreichen, und über das zu herrschen, denn sein bitter Stachel in der Geburt steigt also im Feuerquell ewig auf, und giebet ihm einen Willen der Hoffnung, alles zu haben, krieget aber nichts. Seine Speise ist der Wasserquell, welcher ist die Mutter, ganz ängstlich, gleich dem Schwefelgeist, davon nähret sich sein unaufblölich Band. Seine Wonne ist das ewige Feuer, in der herben Mutter ewiger Frost, in der Bitterkeit ewiger Hunger, im Feuerquell ewiger Durst, sein Aufsteigen ist sein Fall.“ Lucifers Fall wird demnach nach diesen Stellen zunächst als der Fall eines hbbhern Geistes gedacht. Es ist dieß diejenige Seite seines Wesens, auf welcher sich das sittlich=Vbse darstellt, sofern in ihm

der Selbstwille von seiner Einigung mit dem Universalwillen Gottes sich hinwegwendet, und sich ganz in seiner Selbstheit und Selbstsucht ergreift. Es ist dieß aber nur die ethische Seite, von welcher die physische unterschieden werden muß, beide aber sind an sich Eins, und das Eigenthümliche der Böhme'schen Lehre besteht eben darin, daß sie das ethische und physische Böse auf einen und denselben Begriff und Ausdruck bringt. Das Böse in dem einen und andern Sinne ist die Beharrung im ersten Princip, und die Trennung vom zweiten, die Zerreißung des natürlichen Bandes, das die beiden Principien vereinigen, das erste in das zweite verklären soll. Deswegen ist Lucifer im ersten Princip, als im ewigen Tode, immer verschlossen, denn in diesem Princip stehet nichts als nur die allerschrecklichste Gebärung, die größte Aengstlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeist, und ist eben der Höllen Porten und Abgrund, darinnen Fürst Lucifer in Verlöschung seines Lichts geblieben, und darinnen die Seele (welche vom andern *principio* getrennt wird, und ihr Licht des Herzens Gottes verlöschet) bleibet, in derselben Höllen Abgrund. Drei Princ. 4, 47. vergl. 20. So betrachtet ist zwar das Böse auf der einen Seite kein vom Wesen Gottes verschiedenes Princip, auf der andern Seite aber ist es als Böseseß nicht von Gott selbst bewirkt, sofern das Böse seinen Begriff erst dadurch vollzieht, daß es von Gott im wahren und höchsten Sinn sich hinwegwendet. Gott hat also nicht das Böse geschaffen, aber „die ganze Gortheit hat in ihrer innerlichsten oder anfänglichsten Geburt im Kern gar eine scharfe erschreckliche Schärfe, indem die herbe Qualität gar ein erschrecklich herb, hart, finster und kalt Zusammenziehen ist, gleich dem Winter, wenn es grimmig kalt ist, daß aus dem Wasser Eis wird, und darzu ganz unerträglich. Auf eine solche Art ist die herbe Qualität im innersten Kern in sich selbst, und für sich allein ausser den an-



dem Qualitäten in Gott. — Und diese ist also die aller-  
 tiefeste und innerlichste verborgene Geburt Gottes, nach  
 welcher er sich einen zornigen eifrigen Gott nennet, wie bei  
 den zehen Geboten am Berge Sinai zu sehen ist. Exod. 20,  
 5. Deut. 5, 9. Und in solcher Qualität stehet die Hölle  
 und ewige Verderbniß, darzu die ewige Feindschaft und  
 Mordgrube, und eine solche Creatur ist der Teufel worden.“  
 Aurora 15, 54. — 63. Eben diese Dualität des Begriffs  
 des Bösen drückt sich auch in der Antwort aus, die auf  
 die Frage: ob Gott das Böse gewußt und gewollt habe?  
 gegeben wird (Aur. 14, 36.): „Gott hats nach seinem Zorn  
 wohl gewußt, aber nicht nach der Liebe, davon Gott ein  
 Gott heißet, dahin gehet kein Grimm oder Imagination,  
 auch keine Forschung von der höllischen Creatur ist in der  
 Liebe. Wenn ich sage, Gott weiß nicht das Böse, item,  
 Gott will nicht das Böse, vermagde der Schrift, so verstehe  
 ich, daß in seiner Liebe, welche allein das ewige Gut ist,  
 und Gott heißet, kein Blick des Bösen offenbar ist. Sonst  
 wo Böses darinnen offenbar wäre, so wäre die Liebe nicht  
 die einige Sanftmuth und Demuth, aber sofern sich Gott  
 einen zornigen, eifrigen Gott, und ein verzehrend Feuer  
 nennet, hat Er's wohl in Ewigkeit gewußt, daß so er sich  
 allda innen würde einmal bewegen, daß derselbe Quell würde  
 auch creatürlich werden, und heißet aber darinnen nicht  
 Gott, sondern ein verzehrend Feuer.“ (Vgl. drei Princip.  
 11, 22.) Das Böse hat also darin seinen Grund, daß  
 Gott auch ein zorniger Gott ist, es ist der Zorn Gottes  
 selbst, aber Lucifer war es erst, welcher mit Gewalt den  
 Salitter Gottes anzündete, der von Ewigkeit hatte geru-  
 het, und in seiner Sanftmuth gestanden, und wohl in  
 Ewigkeit hätte im Verborgenen geruhet, and von dieser  
 Anzündung in diesem Revier heißt sich nun Gott einen  
 zornigen, eifrigen Gott über die, so ihn hassen (Aur. 15,  
 14. 16, 39.). Ist der Zorn Gottes nichts anders, als die

Gerechtigkeit Gottes, so ist Lucifer, oder der Teufel, das Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit, sofern sich diese ja auch in der sich selbst vernichtenden Macht des Bösen offenbart. Wird daher dem Teufel, welcher für sich nicht Gewalt hat, „es verhänget aus Gottes Zorn, so ist er Henkersknecht, und exequirt das Recht als ein Diener, und nicht Richter, sondern Scharfrichter. Er ist im Reiche dieser Welt Scharfrichter, die Sterne sind der Rath, und Gott ist des Landes König. Wer nun von Gott fällt, der fällt in Rath der Sterne, die laufen mit manchem zum Schwerdt, sich selber zu ermorden, mit manchem zum Strick oder Wasser, da ist er geschäftig und ist Ausführer oder Henker“<sup>9)</sup> (Drei Princ. 17, 68.). Dasselbe Feuer aber, das im Zorn Gottes brennet, offenbart sich auch in der Natur. Die ganze Natur ist von Lucifer angezündet und inficirt. „Als Lucifer sich erhob, und wollte allein Gott seyn, und zündete das Zornfeuer in ihm an, brüllte er mit seinem angezündeten Feuergeiste in die Natur Gottes, da ward der ganze Leib in der Natur Gottes, so weit als seine Herrschaft reichte, angezündet. Weil aber sein Licht zu Hand verlosch, so konnte er mit seinem Geiste in den zweien Geburten, des Sohns Gottes und des heil. Geistes Gottes, nicht mehr inqualiren, sondern blieb in der scharfen Geburt Gottes stehen, und ward mit seinem Feuergeist ausgespiet in die äußerste Natur, darinnen er das Zornfeuer hatte angezündet. Dieselbe Natur ist zwar der Leib Gottes, in welcher sich die Gottheit gebäret, aber die Teufel können die sanfte Geburt Gottes, welche im Licht aufgethet, nicht ergreifen. Denn ihr Leib ist im Licht erstorben, und ihre Quellgeister gebären sich immer in der innersten

---

9) Derselbe Begriff des Bösen im pseudoclementinischen System (s. oben S. 325. f.), aber auch an den marcionitischen Begriff der Gerechtigkeit erinnert das Obige.

Schärfe nach der scharfen Gottheit Recht.“ Aur. 23, 9. f. Als daher Gott nach dem Fall Lucifers die Schöpfung dieser Welt verrichtet, so ward alles aus demselben Salitter geschaffen, darinnen Lucifer gefessen war (Aur. 15, 78. vergl. 21, 122.), und dieses Zornfeuer Gottes ist noch in dem Leibe Gottes dieser Welt, bis ans Ende (Aur. 15, 56.). Von diesem angezündeten Grimme kommt es her, daß die Sterne mit der Eitelkeit also geschwind sich müssen herumwälzen bis an jüngsten Tag (Aur. 15, 53.). „In der Anzündung des Lichts in Sternen und Elementen stehet die Natur in ihrer scharffsten, strengsten und ängstlichsten Geburt, da der Zorn Gottes ohne Unterlaß grünet, gleich dem höllischen Feuer. Hätte sich die Natur ganz und gar mit ihrer scharfen Geburt wieder in die Liebe verwandelt nach himmlischem Recht, so wären die Teufel wieder in dem heiligen Sitze Gottes. Auch so kannst du das gar wohl sehen, und verstehen an der grausamen Hitze und Kälte, sowohl an der Gift der Bitterkeit und Saurigkeit in dieser Welt, welches alles in der Sternen Geburt stehet, darinnen die Teufel gefangen liegen. Die Sterne sind nur die Anzündung des großen Hauses, denn das ganze Haus ist im Tode erstarret, gleichwie die Erde, denn die äußerste Geburt ist todt und erstarrt, wie die Schale auf dem Baum, die siderische Geburt aber ist der Leib, da das Leben innen aufgehet, sie ist aber in ihrem Leibe ganz scharf. Wenn du nun ansiehst die Sonne und Sterne, so mußt du nicht denken, das ist der heilige und reine Gott, sondern sie sind die angezündete strenge Geburt seines Leibes, da Liebe und Zorn mit einander ringet, der Himmel aber ist der Unterschied zwischen der Liebe und dem Zorn, und ist der Sitz, wo sich der Zorn in die Liebe verwandelt“ (Aur. 24, 41—64.). „Da alle Creaturen Gottes aus demselben angezündeten Salitter geschaffen wurden, so formirten sie sich nach der angezündeten Qualitäten Art böß und gut. Daher

haben die wilden und bösen Thiere in dieser Welt ihren Ursprung. Als sich Lucifer erhob und seine Quellgeister anzündete, so fuhr der animalische Geist im Ton aus allen Körpern, der Engel Lucifers, aus in den Salitter Gottes, als eine feurige Schlange oder Drache, und bildete allerlei giftige und feurige Formen und Bildnisse, gleich den wilden und bösen Thieren. Es war anders nicht, als wenn ein feuriger Donnerkeil in die Natur Gottes fahre, oder eine grimmige Schlange, die da wüthet und tobet, als wollte sie die Natur zertrennen. Daher nimmt auch seinen Ursprung, daß man den Teufel die alte Schlange heißt, und daß auch Nattern und Schlangen in dieser verderbten Welt sind, darzu allerlei Ungeziefer von Wärmern, Kröten, Fliegen u. s. w., und alles, was da ist, auch so nimmt das Wetterleuchten, Donnern, Blitzen und Hageln, von diesem seinen Ursprung in der Welt“ (Aur. 15, 65—79. Vgl. Drei Princ. 11, 16. f.). „Alles Herbe, Harte, Dichte, Kalte, Finstere u. s. w. hat seinen Grund in Lucifer's Fall. Indem die herbe Qualität den Salitter zusammenzog, nahmen hieraus die Steine in dieser Welt den Ursprung, und das Wasser im Salitter ward auch zusammengezogen, daß es gar dick kalt und finster ward, wie es in dieser Welt jetzt ist, und davon ist alles so hart und begreiflich worden, welches vor den Zeiten der Engel nicht war. In Silber, Gold, Steinen, Aetern, Kleidern, Thieren und Menschen, was begreiflich ist, ist überall der Zorn Gottes, sonst wäre es nicht also hart begreiflich. Also hat Lucifer in seinem corpus das süße Wasser in eine saure Schärfe verwandelt, willens hiemit in der ganzen Gottheit in seinem Uebermuth zu regieren. Er hat's auch soweit gebracht, daß er in dieser Welt mit derselben Schärfe allen Creaturen ins Herz greift, sowohl in Laub und Gras, und in alles, als ein König und Fürst dieser Welt“ (Aurora 14, 70. f. 99. 103.). Sprichst du nun: Gott hätte ihm sollen Wi-

derstand thun, daß so weit nicht wäre kommen. Ja, lieber blinder Mensch, es stund nicht ein Mensch oder Thier vor Gott, sondern es war Gott wider Gott, ein Starker wider einen Starken. Darzu wie sollte ihm Gott Widerstand thun? Mit der freundlichen Liebe wollte es nicht gelten, Lucifer verachtete es nur, und wollte selbst Gott seyn. Sollte ihm denn Gott mit Zorn begegnen, welches doch endlich geschehen mußte, so mußte sich Gott selber in seinen Qualitäten anzünden in dem Salitter, darinnen König Lucifer wohnte, und mußte im starken Eifer wider ihn streiten. Von diesem Streit ist dieß Königreich also finster, wüste und böse worden, darauf hernach eine andere Schöpfung folgen mußte“ (Aur. 14, 72. f.).

Es ist hier der Punct, wo sich die Verwandtschaft des Böhme'schen Systems mit dem Manichäismus aufs unverkennbarste darlegt. Die ganze Beschreibung, welche Böhme von seinem Lucifer gibt, erinnert in den meisten Zügen an den manichäischen Weltfürsten, und dessen Vorbild, den persischen Ahriman. Es ist dieselbe dualistische Weltanschauung, nur mit dem Unterschied, daß Böhme nicht bei einem ursprünglichen Dualismus, und bei der Annahme eines von Gott unabhängigen Principis stehen bleiben zu können glaubt, sondern den Gegensatz der beiden Principien selbst wieder als Einheit zu begreifen sucht. Aber ungeachtet dieses Monismus trägt das ganze System einen überwiegend dualistischen Character an sich an. Die beiden Principien sind zwar in einer äußersten Spitze zusammengefaßt, aber sobald sie in Thätigkeit übergehen, suchen sie sich in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens zu erfassen. Der Dualismus, von welchem Manes ausgeht, realisiert sich so erst selbst, und wenn er einmal gesetzt ist, ist der Begriff der beiden Principien beinahe derselbe wie bei Manes. Das eine ist das dunkle, materielle, körperliche, aber auch der Inbegriff aller Kräfte, die dem Naturleben seine Schärfe, Energie

und Consistenz geben, das andere ist das intelligente, das den dunkeln Grund der Natur in Licht verklärende, die ursprüngliche Härte und Strenge durch Liebe überwältigende: das erste dieser beiden Principien ist das natürliche, das zweite das wahrhaft persönliche. Darin aber behauptet das Böhme'sche System seinen ursprünglichen Monismus auf eine Weise, in welcher sich zugleich seine ganze Tiefe und Eigenthümlichkeit zu erkennen gibt, daß es das erste Princip immer zur Voraussetzung des zweiten macht, daß zweite nur auf der Grundlage des ersten sich entwickeln, und vermöge dieses Verhältnisses der beiden Principien die ewige Gottheit in der ewigen Geburt ihres eigenen Wesens begriffen seyn läßt. Der Sohn kann nicht seyn, ohne daß der Vater ist, sobald aber der Sohn geboren ist, ist in ihm eine höhere Stufe und Potenz des göttlichen Lebens gegeben, im Sohne erst wird Gott wahrhaft Gott. Dieselbe Scheidung der Kräfte und Principien aber, vermöge welcher Gott als Vater und Sohn sich manifestirt, gibt auch dem Lucifer das Daseyn, und dasselbe Princip, das in der Einheit mit dem Sohn der Vater ist, ist in seinem Fortsichseyn, in seinem vollen Gegensatz zum Sohne, Lucifer. Aber dieser Gegensatz und Unterschied, welcher in Lucifer zu seinem vollen Rechte kommt, ist auch ein von Ewigkeit aufgehobener. Darum ist an des gefallenen Lucifer's Stelle unmittelbar der ewig eingeborne Sohn getreten. „Auf des verstoßenen Lucifers königlichen Stuhl sitzt nun unser König, Lucifers Königreich ist das seinige geworden (Muc. 12, 103. 73, 36.) und aus demselben Salitter sollte an dieselbe Stelle, in dem loco dieser Welt, ein anderes englisches Heer, das ewig bestünde, in den Menschen gesetzt werden“ (Drei Princ. 10, 8.). Der aufgehobene Gegensatz ist der Sohn, welchem ebendeshwegen Lucifer vor dem Fall vollkommen gleich war, und nichts anders als eben dieß, die Realität des Unterschieds auf der einen, und die Aufhebung des Unters-

schieds auf der andern Seite, ist durch die obige Vorstellung ausgedrückt, Lucifer sey nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach (wenn er sich nicht in sich hinein inlagert, sich für sich gesetzt hätte, oder abgefallen wäre) der Sohn Gottes gewesen. Bei aller Realität und Selbstständigkeit, die der in Lucifer gesetzte Gegensatz hat, ist er doch an sich aufgehoben. Denn was der Möglichkeit nach vorhanden ist (wosfern Lucifer den Willen dazu gehabt hätte), ist an sich vorhanden. Es sind daher in dem ersten Princip zwei Seiten, zwei entgegengesetzte Richtungen zu unterscheiden: sofern es sich zum Grunde des Sohns macht, ist es der Vater, sofern es aber diese Richtung zum Herzen Gottes, wie Böhme sich ausdrückt, nicht nimmt, ihr vielmehr widerstrebt, und von ihr sich abwendet, um in sich selbst zu beharren, und sich in sich selbst, in seiner eigenen Selbstheit, zu ergreifen, ist es das Böse, und hiermit erst tritt der Dualismus, der Gegensatz eines dunkeln, materiellen, egoistischen, und eines lichten, geistigen, unversellen Principis, in seinem ganzen Umfange hervor.

Von diesem Punkte aus kann die weitere Entwicklung des Böhme'schen Systems keinen andern Weg nehmen, als denselben, welchen auch der Manichäismus genommen hat<sup>10)</sup>. Eine Schöpfung im eigentlichen Sinn kann daher auch hier keine Stelle finden, wie ja auch in dem oben angeführten Satze Böhmes deutlich ausgesprochen ist, daß die Schöpfung nur auf dem Grunde des von Lucifer angezun-

---

10) Die Entwicklung beginnt allerdings nicht, wie bei Manes, mit einem Angriff des dunkeln Principis auf das Lichte, welches die Mischung beider zur Folge hat, aber es hat dieß bei Böhme darin seinen Grund, daß beide Principien von Anfang an zusammen sind, und erst in einen Gegensatz auseinander treten müssen. Aber in diesem Gegensatz sind sie noch so gemischt, wie bei Manes erst in Folge jenes Angriffs.

deten göttlichen Salitters erfolgte. Was Wdhme Schöpfung nennt, ist nur die Mischung und Durchbringung der beiden Principien, in deren stetem Ringen und Kämpfen das lichte Princip das dunkle zu verklären, die starre Materie zu durchbrechen, zu beleben und geistig zu gestalten sucht. „Gottes und der Höllen Reich hängen an einander als ein Leib“ (Aur. 21, 107.). „Die Erde hat alle sieben Quellgeister, denn durch die Anzündung des Teufels sind die Geister des Lebens mit in Tod incorporiret, und gleichwie gefangen worden, aber nicht gemordet“ (21, 101.). „Alle sieben Geister Gottes sind in der Erde und gebären, gleichwie im Himmel, denn die äußerste Erde ist in Gott, und Gott ist nie gestorben, sondern die äußerste Geburt ist todt, darinnen der Zorn ruhet, und wird König Lucifer zu einem Hause des Todes und der Finsterniß, und zu einer ewigen Gefängniß vorbehalten“ (21, 72.). „Die äußerliche Finsterniß ist das Haus des Zorns Gottes, darinnen wohnen die Teufel, und ist recht das Haus des Todes, denn das Heilige Gottes ist darinnen erstorben. Der Leib aber dieses großen Hauses, welches unter der Schale der Finsterniß verborgen lieget, der Finsterniß unbegreiflich, der ist das Haus des Lebens, darinnen Liebe und Zorn mit einander ringen. Nun bricht die Liebe immer durch das Haus des Todes, und gebäret heilige himmlische Zweige in dem großen Baume, welche im Licht stehen. Denn sie grünen durch die Schale der Finsterniß, gleichwie der Zweig durch die Schale des Baumes und sind ein Leben mit Gott. Und der Zorn grünet auch in dem Hause der Finsterniß, und behält manchen edlen Zweig durch seine Inscirung im Hause der Grimmigkeit im Tode gefangen. Das ist die Summa, oder der Inhalt der siderischen Geburt“ (Aur. 24, 9. f.). Die siderische und elementische Geburt des Sternen- und Elementen-Reichs nennt Wdhme die geschaffene endliche Welt, und sofern sie nur aus der zeitlichen Mischung und Durch-



bringung der beiden ersten ewigen Principien hervorgeht, ist sie selbst das dritte Princip, in welchem die Zerbrechlichkeit stehet (Drei Principien 4, 3. 16, 4.). Dieses dritte Principium hat Gott darum erboren, daß er mit der materialischen Welt offenbar würde: dieweil er im andern *principio*, in der paradiesischen Welt, hatte geschaffen die Engel und Geister, so verstunden sie in dem dritten *principio* die ewige Geburt, auch Weisheit und Allmächtigkeit Gottes, darinnen sie sich konnten spiegeln und ihre Imagination bloß in das Herze Gottes setzen“ (Drei Princ. 5, 16.). Gleichwie das Herze Gottes im paradiesischen Himmel in dem unmaterialischen Himmel und Geburt aufschleußt die ewige Kraft Gottes, darinnen das ewige Leben immer aufgehet, und darinnen die ewige Weisheit immer scheineth, also auch schleußt auf das Licht der Sonnen, welches aufgegangen ist in der stummen *matrice*, durch den wallenden Geist in der *matrice*, das dritte *principium* dieser materialischen Welt, das dritte und anfängliche (d. h. einen Anfang nehmende) *principium*, welches wieder in dieser Gestalt ein Ende nimmet, und wieder in sein Aether gehet am Ende dieser Enumeration, vermdge der Schrift Ebr. 1, 10. 11.“ (Drei Princ. 5, 10.) Da sich im dritten Princip nur die beiden ersten reflectiren, so ist diese Welt selbst nur das Nachbild der urbildlichen Welt. „Das dritte *principium* ist ein Gleichniß der paradiesischen Welt, welche geistlich ist, und darinnen verborgen stehet, und hat sich Gott also offenbaret, dieweil die geistliche Welt der Engel in diesem *loco* nicht ist bestanden, so hat er dem *loco* ein ander *principium* gegeben, da doch ein Licht aufgehet und eine liebliche Wonne ist. Denn der Fürsatz Gottes mußte bestehen, und mußten eher die ersten Creaturen in der Finsterniß bleiben.“ (Drei Princ. 8, 4.) Vergl. Aurora 12, 123.: „Wenn du ansiehst diese Welt, so hast du ein Vorbild des Himmels. Die Sternen bedeuten die Engel.

Denn gleichwie die Sternen unverändert bleiben müssen, bis ans Ende dieser Welt, also müssen die Engel in der ewigen Zeit des Himmels ewig unverändert stehen bleiben. Die *elementa* bedeuten die wunderliche Proporz und Veränderung der Himmelsgestalt. Denn gleichwie sich die Tiefe zwischen Sternen und Erden in ihrer Gestalt immer verändert, bald ist es schön lichte, bald trübe, bald Wind, bald Regen, bald Schnee, bald ist die Tiefe blau, bald grünlich, bald weißlich, bald dunkel; also ist auch die Veränderung des Himmels in mancherlei Farben und Gestalt, aber nicht auf solche Art, wie in dieser Welt, sondern alles nach dem Aufsteigen des Geistes Gottes, und das Licht des Sohnes scheinet ewig darinnen, aber es hat doch einmal ein größeres Aufsteigen in der Geburt als das andere; darum ist die wunderliche Weisheit Gottes unbegreiflich. Die Erde bedeutet die himmlische Natur, oder den siebenden Naturgeist, darinnen die Bildungen und Formen und Farben aufgehen. Die Vögel, Fische und Thiere bedeuten die mancherlei Gestalt der Figuren im Himmel.“ Darum hat auch in der materiellen, sichtbaren, begreiflichen Welt die ewige Geburt, durch welche das göttliche Wesen sich selbst gebiert, ihren steten Fortgang. „Es soll eine stete Geburt seyn, dadurch der erstarrte Leib der Erde sich soll neu gebären. Daß nun aber solche neue Geburt könnte vollzogen werden, ohne des Teufels Willen, so hat sich der Schöpfer in dem Leibe dieser Welt gleichwie creatürlich geboren in seinen Quellgeistern, und sind alle die Sternen nichts als Kräfte Gottes, und bestehet der ganze Leib dieser Welt in den sieben Quellgeistern, und alle drei Personen der Gottheit sind in dieser Welt in voller Geburt (Aur. 24, 27. 29. 50.). Also ist ein starker Wille zu gebären und zu wirken, und stehet die ganze Natur in großem Sehnen und Aengsten, immer willens zu gebären die göttliche Kraft, dieweil Gott und Paradeis darinnen verborgen stehet: sie

gebäret aber nach ihrer Art, nach ihrem Vermögen“ (Drei Princ. 7, 31.). Der Unterschied besteht darin, daß die Einheit in eine immer größere Vielheit auseinandergeht. „Das ganze göttliche Wesen stehet in steter und ewiger Geburt, aber unwandelbar, gleich des Menschen Gemüth, da aus dem Gemüthe immer Gedanken geboren werden, und aus den Gedanken der Wille und Begierlichkeit, und aus dem Willen und Begierlichkeit das Werk, welches zu einer Substanz gemacht wird im Willen. Alsdann greifen zu Mund und Hände, und verbringen das, was im Willen substanzialisch ward. Also ist auch die ewige Geburt. — Der Mund spricht aus das *fiat*, und das *fiat* macht die *materiam*, und der Geist, der in der Kraft ausgehet, zerscheidets, und in dem zerschiedenen Wesen, weil jedes ganz ist unzerbrochen, ist wieder in jedem Dinge das *centrum* der Bervielfältigung, gleich des Menschen Gemüthe mit Ausgang der Gedanken. Was soll aber aus diesem *centro* geboren werden? Erstlich wieder ein Geist in solcher Geburt und Quall, wie obmeldet, wie Wille in der Angst, und im Willen eine Begierde, und die Begierde macht das Anziehen, und stehet im Willen fort der Gedanke, und im Gedanken der Mund, und im Munde wird aus der Kraft gesprochen das *fiat*, und das *fiat* machet die *materiam*, und der Geist zerscheidets und formet es nach den Gedanken. Darum sind so mancherlei Gespenste der Creaturen, als wie der ewige Gedanke in der Weisheit Gottes ist. Es hat der Geist ein jedes Geschlecht nach jedem Gedanken der ewigen Weisheit Gottes figuriret, und das *fiat* hat jedem sein Fleisch nach des Gedankens *essentia* gegeben, denn im Gedanken stehet die Qualität. Also ist die Geburt und auch erstes Herkommen aller Creaturen“ (Drei Principien 9, 35. f.). Diese in der Natur stets erfolgende Schöpfung und Geburt hat nach acht manichäischer Anschauungsweise ihren Grund in der Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht.

„Die Finsterniß sehnet sich nach dem Licht; Ursache, daß sich der Geist darinnen spiegeliret, und die göttliche Kraft darinnen offenbar ist, weil sie aber die göttliche Kraft und Licht nicht hat ergriffen, hat sie sich doch gegen derselben mit großer Lust immer erhaben, bis sie vom Glanz des Lichtes Gottes in ihr die Feuer-Wurzel hat entzündet, da ist aufgangen das dritte *principium*, und urkundet sich aus dem ersten, aus der finstern *matrice*, durch die Spiegulirung der göttlichen Kraft. — Wenn die göttliche Kraft und Licht nicht wäre, so wäre auch in der finstern Ewigkeit kein Sehnen darnach, so wäre das herbe Begehren, welches ist die Mutter der Ewigkeit, auch alles ein Nichts, nichts als ein heftiger Hunger, ganz dürre, ganz wie nichts, ein begehrender Wille. Und verstehet man, wie die göttliche Kraft in allen Dingen erscheint, und ist doch nicht das Ding selber, sondern der Geist Gottes ist im andern *principia*, das Ding aber ist sein Glanz, welches von dem sehnennden Willen also worden ist. Nun ist aber das Herze Gottes in dem Vater der erste Wille, und der Vater ist das erste Begehren nach dem Sohne, und der Sohn ist des Vaters Kraft und Licht, davon die ewige Natur immer lüstern ist, und gebietet also von der Kraft des Herzens Gottes in der ewigen finstern *matrice* das dritte *principium*, denn also ist Gott offenbar, sonst stünde die Gottheit ewig verborgen. Nun aber wird die ewige Natur vom Sehnen nach Gottes Licht offenbar, und Gottes Licht ist gegenwärtig und bleibt doch der Natur verborgen, denn die Natur empfähet nur des Lichtes Kraft, und die Kraft ist der Himmel, darinnen das Licht Gottes verborgen wohnet und scheint in der Finsterniß“ (Drei Princ. 7, 29. 12. 14. Vgl. 9, 31. f.).

„So arbeitet nun der Wille (der in der Finsterniß ist, und die Finsterniß zersprenget, und in der zersprengten Finsterniß im Lichte wohnet, davon das Sehnen entstehet) in den zersprengten Thoren, daß er seine Wunder eröffne aus sich

nach dem Fall der Teufel, als sie aus ihrer Herrlichkeit fielen (denn sie waren Engel gewesen im *loco* dieser Welt in stehende), so wollte er dennoch noch, daß sein Wille und Fürsatz bestünde, und wollte dem *loco* dieser Welt wieder ein englisch Heer geben, das ewig bestünde. Und als er nun die Creaturen hatte geschaffen, welcher Schatten sollte ewig bleiben nach Veränderung der Welt, so war keine Creatur erfunden, die da könnte Freude daran haben, auch so war keine Creatur erfunden, welche die Thiere in dieser Welt pflögere. Darum sprach Gott“ u. s. w. 1 Mos. 1, 26. 27. (Drei Princ. 10, 8.). Indem aber der Mensch ganz als Mikrokosmos zu nehmen ist, nahm auch in ihm dieselbe Geschichte, die wir in Lucifer vor uns sehen, ihren Verlauf, nur mit dem Unterschied, daß in ihm mit der Wirklichkeit des Falls zugleich die Möglichkeit der Erlösung gesetzt war. Der Mensch befand sich auch nach Böhme ursprünglich in einem Zustand idealer Vollkommenheit, aus welchem er in seinen jezigen Zustand tief herabgesunken ist. „Die *materia*, daraus Gott den Menschen schuf, war eine Masse, eine *quinta essentia* aus Sternen und Elementen, welche alsbald irdisch ward, als der Mensch das irdische *centrum* erweckte, und zur Stunde in die Erde und Zerbrechlichkeit gehörte. Nun war aber die Masse aus der himmlischen *matrice*, welche ist die Wurzel der Ausgeburt des Irdischen, aber das himmlische *centrum* sollte fix bleiben, und das irdische sollte nicht erwecket werden, und in solcher Kraft war er ein Herr über Sterne und Elemente, und hätten ihn alle Creaturen gefürchtet, und wäre unzerbrechlich gewesen; er hatte aller Creaturen Kraft und Eigenschaft in sich, denn seine Kraft war aus der Kraft der Verständniß. Nun mußte er haben alle drei *principia*, sollte er Gottes Gleichniß seyn, 1. die Quall der Finsterniß, und 2. auch des Lichts, und 3. auch die Quall dieser Welt, und sollte doch nicht in allen dreyen le-

heit und qualificiren, sondern in Einer, als in der paradiesischen, in welcher sein Leben aufging. Sein Geist sollte nicht mit der Sternen und Elemente Geist inqualiren. Dazu hatte er das paradiesische *centrum* (den von Gott eingeblasenen, paradiesischen Odem, oder Geist, den heiligen Geist) in sich, und hätte können aus ihm, aus seinem Willen, wieder gebären und das *centrum* erwecken, und also ein englisches Heer ins Paradies gebären ohne Noth und Angst, auch ohne Zerreiſung. — Er war ganz und vollkommen, war auch kein Mann und auch kein Weib, gleichwie wir in der Auferstehung seyn werden, ein recht und wahrhaftig Bild und Gleichniß Gottes, in Summa, es war alles himmlisch, wie wir am Tage der Auferstehung werden erscheinen, denn der Fürsaz Gottes bestehet, das erste Bild muß wieder kommen und im Paradies bleiben“ (Drei Princ. 10, 11. f. 18. 21.). Allein mit der Dreiheit der Principien war in Adam auch schon der Streit gesetzt. „Dieweil er ein Auszug war aus dem ewigen Gemülthe, aus allen Essentien aller drei Principien, so mußte er versucht werden, ob er im Paradies könnte bestehen. Es war ein dreifacher Streit in Adam, auffer Adam, und in allem, was Adam ansah. Es sind die drei *principia* gewesen, der Höllen Reich, als die Macht der Grimmigkeit für etnes, und dann dieser Welt Reich mit Sternen und Elementen für's ander, und zum dritten das Reich des Paradieses, das wollte ihn auch haben. Nun waren die drei Reiche in Adam, und auch auffer Adam, und war in den Essentien ein mächtiger Streit, alles zog in Adam and auffer Adam, und wollte Adam haben, denn er war ein großer Herr, genommen aus allen Kräften der Natur. Das Herze Gottes wollte ihn haben im Paradies, und in ihm wohnen, denn es sprach: es ist mein Bild und Gleichniß. Und das Reich der Grimmigkeit wollte ihn auch haben, denn es sprach: er ist mein, und ist aus meinem Brunne,

aus dem ewigen Gemüthe der Finsterniß, gegangen, ich will in ihm, und er soll in meiner Macht leben. Und das Reich dieser Welt sprach: er ist mein, denn er trägt mein Bildniß, und lebet in mir, und ich in ihm. — Die Kraft in Adam heuchelte mit allen dreien. — Als nun der Wurm der Finsterniß sahe das Gebot Gottes, dachte er: hier wirst du nichts schaffen, du bist Geist ohne Leib, so ist Adam leiblich, du hast nur ein Drittentheil an ihm, darzu ist das Gebot im Wege, du willst in die Essentien schließen, und mit dem Geiste dieser Welt heucheln, und einer Creaturen Gestalt an dich nehmen, und einen Legaten aus meinem Reich darin verkleiden in einer Schlangengestalt“ (Drei Princ. 11, 31 — 38.). „So setzte Adam seine Imagination und Lust ins Reich dieser Welt und die irdische Frucht (11, 41.), und die reine paradeisische Seele wurde finster, der Geist dieser Welt fieng ihn, da wurde er an Gott blind, und sahe nicht mehr Gott und seine Jungfrau in seinem Gemüthe. Adam war nicht in Gott mit seinem Gemüthe, sondern im Geiste dieser Welt, und ward am Reiche Gottes unmächtig, fiel nieder und schlief“ (Drei Princ. 17, 90. 56.). Den Fall Adams setzt daher Böhme in den Schlaf, in welchen Adam verfiel. Vor dem Schlaf war Adam in Engelsgestalt, nach dem Schlaf hatte er Fleisch und Blut (17, 33.). Das dritte Princip, das den ganzen Menschen gefangen hält<sup>12)</sup>, bekleidete ihn mit Fleisch und Blut,

---

12) Der Geist der Sterne und Elemente hat im dritten Princip, im Reiche dieser Welt, das Regiment, nach derselben Ansicht, nach welcher die Gnostiker den Menschen, so lange er nicht aus der *γῆραις* in die *ἀσπυρραις* getreten ist, von dem Einflusse der Sterne, vor allem des Zodiacalkreises, beherrscht werden lassen. Nach Böhme figurirt das Gestirn das Kind in Mutterleib. „Mit Grund der Wahrheit kann man aber nicht sagen, daß es einen Menschen nach Gottes Gleichniß und Bild figurirt. Dazu hat es nicht Macht und Verstand. Es bil-

(16, 22.), und Adam bekam nun, da er schlief, harte Knochen und Beine (13, 13.). Wie Adams Fall darin bestund, daß ihm im Schlaf die Jungfrau entwich, so wurde ihm dagegen die Eva zu diesem zerbrechlichen Leben geschaffen. „Denn sie ist die Frau dieser Welt, und es konnte nicht anders seyn, denn der Geist dieser Welt mit seiner Tinctur hatte Adam überwunden und besessen, daß er niederfiel im Schlaf, und konnte nicht das jungfräuliche Bild aus ihm gebären, nach Erblifung der edlen und züchtigen Jungfrau der Weisheit Gottes, welche ihm war vermählet aus dem himmlischen *limbo*, welcher war die *matrix* in ihm, da ihm hernach in seiner Ueberwindung die elementische Frau ward zugesellet, als die Heva, welche in der Ueberwindung des Geistes dieser Welt ward nach Thies

---

det nur ein Thier in Willen, Sitten und Sinnen, und wenn es sich aufs höchste erhebet im Willen nach der Gleichniß Gottes, so geblet es ein freundlich und listig Thier und nichts mehr im Menschen sowohl als in andern Creaturen. Allein die ewigen Essenzen, von Adam auf alle Menschen geerbet, bleiben mit dem verborgenen Element im Menschen stehen, darinnen das Bildniß stehet, aber ganz verborgen, außer der Wiedergeburt im Wasser und h. Geiste Gottes. Also ist ja ein Mensch in seinem Gehäuse des Gehirns und Herzens, sowohl in allen fünf Sinnen, in der Region der Sternen, bald einer nach einem Wolfe, als hönlisch, listig, stark und fressend, bald nach einem Löwen, als stark, grimmig und prächtig, im Grimme fressend gesinnt, bald nach einem Hunde als hüblisch, spitzfindig, neidisch, boshaftig, bald nach einer Nattern und Schlangen, bald nach einem Hasen, bald nach einer Arden. Drei Princ. 16, 22 — 25. Vgl. 31.: „Die Sterne und Elemente, in deren Regiment der Mensch gefangen ligt, figuriren oft ins Menschen Gemüth einen Löwen, Wolf, Hund, Schlangen und dergleichen.“ Ich erinnere an die sogenannten *προσαρτήματα* des Basilides (s. oben S. 214. f.), durch welche dieselbe Idee symbolisirt wird.



res-Gestalt aus dem Adam figuriret“ (Drei Princ. 17, 11.). „Also hat ihm Gott aus seinem Schlafe die Frau aus ihm gemacht, durch welche er sollte sein Reich gebären“ (17, 32.). Mit den Principien, die zu Adams Wesen gehörten, hatte er demnach auch schon eine, zum Fall sich neigende, schwache, weibliche Seite, der Fall war durch seine Natur bedingt, darum steht er auch in demselben Verhältniß zum göttlichen Willen, wie der Fall Lucifers. „Gott wollte den Fall, ja recht nach dem ersten *principio*, der Hölles Abgrund, hat er den Fall des Menschen gewollt, dasselbe Reich aber heißt nicht Gott, es ist noch ein ander *principium* und fester Schluß dazwischen. Denn im andern *principio*, da Gott erscheint, hat er ihn nicht gewollt, es ist wohl alles Gottes, aber das erste *principium* ist das Band der Ewigkeit, das sich selber macht“ (18, 15.). „Der Fall des Teufels und des Menschen ist zwar in der ewigen Weisheit Gottes vor der Schöpfung der Welt erblickt und gesehen worden, diemeil das ewige Wort im ewigen Lichte wohl erkannte, daß es so würde den Brunn der ewigen Geburt offenbaren, jede Gestalt würde herfürbrechen, nicht aber ist es der Liebe Wille im Worte des Lichtes gewesen, daß sich die Gestalt der Grimmigkeit sollte über die Sanftmuth erheben, weil sie aber eine solche mächtige Gestalt hatte, so ist es doch geschehen“ (11, 22.).

Der Mensch ist nun gefallen, „seine Lebensgeburt steht nunmehr in dem dritten *principio*, als in dem Sternens- und Elementen-Reich, er muß von desselben Kraft und Frucht essen und leben. Er vermeinte, nun ist's aus mit mir, das edle Bild Gottes ist zerbrochen, in welchem ihm der Teufel immer seine Zerbrechlichkeit und Sterblichkeit zeigte, und er auch selbst nichts anders sehen konnte. Aber die holdselige Liebe, das ist der eingeborne Sohn des Waters (oder wie ich setzen möchte zum Verstande, der sanfte Quell, da das ewige Licht Gottes geboren wird) ging auf

und grünete wieder in Adam im Centrum seiner Lebensgeburt“ (Drei Principien 4, 4. f.). Im Centrum jeder Lebensgeburt ist auch ein Centrum der Wiedergeburt, in welchem das Herz oder der Sohn Gottes aufgehen muß. Dieß ist der Zusammenhang des Falls und der Erlösung, wie wir ihn nun näher zu betrachten haben. Es ist schon bemerkt, daß Böhme den Fall des Menschen als ein Entweichen der ursprünglich mit ihm verbundenen himmlischen Jungfrau beschreibt. Die Hauptstelle, in welcher Böhme dieses Bild ausführt, ist Drei Princ. 12, 38. f: „Der Mensch hatte (noch ehe er wirklich fiel) auch den Geist der Welt, denn er war aus der Welt, und lebte in der Welt. So war nun Adam die züchtige Jungfrau, verstehe der Geist, so ihm von Gott war eingeblasen, und der Geist, den er aus Natur von der Welt ererbt hatte, war der Jüngling, die waren nun beide bei einander und ruheten in Einem Arm. Nun sollte die züchtige Jungfrau ins Herze Gottes gesetzt seyn, keine andere Imagination zu haben, und sich der Schönheit des wohlgestalteten Jünglings nicht lassen gelisten. Nun aber war der Jüngling gegen die Jungfrauen entbrannt, und begehrete sich mit ihr zu inficiren, denn er sprach: du bist meine liebste Braut, mein Paradies und Rosenkranz, laß mich doch in dein Paradies, ich will schwanger werden in dir, auf daß ich deine Essenz empfahe, und deiner holdseligen Liebe genieße. Und die züchtige Jungfrau sprach: du bist ja mein Bräutigam und mein Gefell, aber du hast nicht meinen Schmuck; meine Perle ist köstlicher denn du, meine Kraft ist unvergänglich, und mein Gemüthe ist immer beständig, du hast ein unbeständiges Gemüthe. und deine Kraft ist zerbrechlich, wohne in meinen Vorhöfen, so will ich dich freundlich halten, und dir viel Gutes thun, ich will dich mit meinem Schmucke zieren, und dir mein Kleid anziehen, aber meine Perle gebe ich dir nicht, denn du bist finster, und sie ist licht und

und schöne.“ Da der Jüngling gleichwohl darauf bestund, in der Jungfrau zu wohnen, und sie mit seinem Kleide zu bekleiden, so wandte sich die Jungfrau zum Herzen Gottes und sprach: „Mein Herz und meine Liebe, du bist meine Kraft, in dir bin ich helle, aus deiner Wurzel bin ich von Ewigkeit geboren, erlöse mich von dem Wurm der Finsterniß, der meinen Bräutigam inficiret und versuchet, laß mich doch nicht verdunkelt seyn in Finsterniß, bin ich doch deine Zierheit, und darum kommen, daß du Freude an mir hättest, warum soll ich denn mit meinem Bräutigam im Finstern stehen?“ Und die göttliche Antwort sprach: „des Weibes Samen soll der Schlangen, dem Wurm, den Kopf zertreten, und sie wird ihn in die Fersen stechen.“ Durch das Entweichen der Jungfrau wurde der Mensch irdisch, sünlich und schwach, denn „als Adam überwunden ward, und die Jungfrau in ihr Aether getreten, so ward die Tinctur, darinnen die schöne Jungfrau gewohnet hat, irdisch, müde, matt und schwach: denn die kräftige Wurzel der Tinctur, davon sie ihre Mächtigkeit ohne einigen Schlaf oder Ruhe hatte, als die himmlische *matrix*, welche Paradies und Himmelreich hält, entwich in Adam, und ging in ihr Aether, sie ist blieben im göttlichen *principio*, und der Geist oder Seele Adams ist blieben mit seinem eigenthümlichen Wurm im dritten *principio* dieser Welt“ (Drei Princ. 13, 8.). Allein demungeachtet kann die Jungfrau nicht vom Jüngling lassen. „Die Jungfrau als die göttliche Kraft stehet im Himmel und Paradies, und spieguliret sich in der irdischen Qualität der Seelen, als in der Sonnen, und nicht im Monden, verstehe im höchsten *principio* des Geistes dieser Welt, da die Tinctur am edelsten und hellsten ist, da des Menschen Gemüth entstehet. Und wollte gerne in ihren *locum* zu ihrem Bräutigam, wenn nur nicht das irdische Fleisch mit dem irdischen Gemüthe und Sinnen im Wege wäre: denn in das gehet die Jung-

frau nicht, sie ~~läßt~~ <sup>setzt</sup> sich nicht im irdischen *centrum* hin-  
den. Ihre Epigulirung mit Verlangen und viel Kufen,  
Bernehmen und inbrünstigem Sehnen verbringet sie die  
ganze Zeit, weil die Frau an ihrer Statt lebet, aber dem  
Wiedergeborenen erscheint sie in hoch triumphirender Gestalt,  
im *centro* des Gemüths, verteuftet sich auch oft bis in  
die Tinctur des Herzens-Geblüts, davon der Leib mit  
Gemüthe und Sinnen so hoch zitternd und triumphirend  
wird, gleich als wäre er im Paradies, krieget auch als-  
bald paradiesischen Willen. Alda wird das edle Senforn  
gesäet, davon Christus saget, welches erstlich klein ist, und  
hernach als ein Baum wächst, sofern das Gemüth im  
Willen beharret. Aber die edle Jungfrau verharret nicht  
beständig, denn ihre Geburt ist viel höher, darum wohnet  
sie nicht in irdischen Gefäßen, sondern sie besuchet also  
ihren Bräutigam zu Zeiten einmal, wenn er ihr auch be-  
gehret, wiewohl sie ihm mit Ehrerbietung allezeit eher zu-  
vorkommt, und ihm ruft, als er“ (Drei Princ. 13, 9. f.).

„Die Jungfrau ruffet stets dem Herzen Gottes, daß er  
wolle ihren Gespielen erlösen von dem finstern Wurm. Aber  
die göttliche Antwort stehet: des Weibes Samen soll der  
Schlangen den Kopf zertreten, das ist, der Schlangen  
Finsterniß soll geschieden werden von deinem Bräutigam.  
Das finstere Kleid, damit die Schlange deinen Bräutigam  
hat bekleidet, und deine Perle und schöne Krone verdun-  
kelt, soll zerbrechen und zur Erden werden, und du sollst  
mit deinem Bräutigam dich in mir freuen: das war mein  
ewiger Wille, der muß bestehen“ (Drei Principien 12, 49.).

„Die Jungfrau selbst im *centrum* des Lebens-Lichts spricht  
zu uns: Mein ist das Licht, die Kraft und Herrlichkeit,  
mein ist die Porten der Erkenntniß. Ich lebe im Lichte  
der Natur, und ohne mich kannst du nichts sehen oder er-  
kennen von meiner Kraft; Ich bin im Lichte dein Bräu-  
tigam, und deine Begierde nach meiner Kraft ist mein

*centram* des Lebenslichtes eingesezet in die Pforten Gottes, und die Jungfrau der Seele zum steten Gesellen gegeben, davon der Mensch sein Witz und Verstand hat, sonst hätte er es nicht. Sie ist die Pforten der Sinnen, jedoch läßet sie den natürlichen Rath den Sternen: die weil die Seele im Sternen-Quall lebet und zu raube ist, kann sie sich nicht in die Seele einbilden, sondern weist ihr den Weg Gottes, so aber die Seele ein Höllen-Wurm wird, so weichet sie in ihre Thore, und stehet vor Gott, vor seinem Worte und Herzen. Dieweil aber die Seelen Adams und Hevā und aller Menschenkinder zu raube-wild, vom ersten *principio* zu harte angesteket waren, daß sie die Quall der Hölle in sich hatten, zu allem Bösen geaneignet, so bildete sich das Wort und der Schlangentreter nicht in die Seele Adams alsobald — bis endlich das Wort Mensch wurde. Es ist aber nicht dießmal das Wort zur Menschwerdung erst aus dem hohen Himmel über den Sternen heruntergefahren und Mensch worden, wie die Welt in Blindheit narret. Nein, sondern das Wort das Gott im Paradies sprach vom Schlangentreter, welches sich in die Thoren des Lebenslichts einbildete, im *centro* der Himmelsporten inne stehend, und ins heiligen Menschen Gemüthe, empfindlich wartend bis auf diese Zeit, dasselbe Wort ist Mensch worden, und ist das göttliche Wort wieder in die Jungfrau der göttlichen Weisheit, welche Adams Seelen ward neben dem Wort gegeben zu einem Lichte, und dem Wort zu einem Diener, eingegangen. Der Wille des Herzens Gottes im Vater ist aus dem Herzen in den Willen der Weisheit vorm Vater eingegangen in ewige Vermählung, und diese he Jungfrau der Weisheit Gottes im Worte Gottes hat sich in der Jungfrauen Marien Schooß in ihre jungfräuliche *matricem* eingegeben, und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, verstehe in die Essentien, und in der Tinctur des Elements, welches

vor Gott rein und unbeflekt ist, darinnen ist das Herze Gottes englischer Mensch worden, als Adam war in der Schöpfung“ (Drei Principien 18, 22 — 41). „Ist Christus nach der Schrift von einer reinen Jungfrauen ohne Sünde empfangen und geboren, so sagen wir nach unserer Erkenntniß, daß die reine züchtige Jungfrau, in welcher Gott geboren ist, ist die reine züchtige Jungfrau vor Gott, und ist eine ewige Jungfrau. Ehe Himmel und Erde geschaffen worden, war sie eine Jungfrau, und darzu ganz rein und ohne einigen Makel. Und dieselbe reine geistige Jungfrau Gottes hat sich in Mariam eingelassen in ihrer Menschwerdung, und ist ihr neuer Mensch im heiligen Element Gottes gewesen. — Wir können nicht sagen, daß die himmlische Jungfrau, als sie in Mariam einging, ist irdisch worden, sondern wir sagen, daß die Seele Mariä hat die himmlische Jungfrau ergriffen, und daß die himmlische Jungfrau hat der Seelen-Mariä das himmlische neue reine Kleid des heiligen Elements aus der geistigen Jungfrauen Gottes, als aus Gottes Barmherzigkeit angezogen als einen neuen wiedergeborenen Menschen, und in demselben hat sie den Heiland aller Welt empfangen, und in dieser Welt geboren. Er hat zwar unsern Leib an sich genommen, aber nicht mit dem *ternarius sanotus* vermischt, d. h. mit dem reinen Element, der reinen heiligen, himmlischen Erde, worin er in die Irdigkeit sich einließ“ (Drei Principien 22, 36. 38. 41. f. 71. f.). Nehmen wir diese Hauptstellen, in welchen sich der wahre Sinn der in so mancherlei Wendungen und Wiederholungen, und mit so manchen Zusätzen paracelsischer Weisheit vorgetragenen Ideen am klarsten herauszustellen scheint, zusammen, so läßt sich wohl nicht läugnen, daß, so sehr auch dabei Öbhme von der Menschwerdung, Geburt und der Geschichte Christi als einer Reihe äußerlich erfolgter Begebenheiten spricht und keinen Zweifel in die Realität dieser äußern Geschichte

zu setzen scheint, seine mystische Auffassungs- und Darstellungsweise derselben doch nur eine andere Form des gnostischen Doketismus ist. Alles, was das Christenthum in sich begreift, ist ein in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit von Anfang an niedergelegtes, ihr eingepflanztes, und mit ihr sich entwickelndes Princip. Christus wird im Gemüthe des Menschen geboren, wenn das zur Natur des Menschen gehörende, geistige Princip, das zwar zurücktreten, aus dem Bewußtseyn entschwinden, aber doch nie ganz und substantziell von ihm sich trennen kann, die ideale Grundform seines Wesens (die himmlische Jungfrau), soviel Kraft und Leben in ihm gewinnt, daß der alte Mensch zum neuen wiedergeboren wird. Das Wort wird Mensch, wenn das ewige Wort der Verheißung, der Glaube an eine Erlösung, dem Bewußtseyn des Menschen sich so einverleibt, und so sehr eine innere Gestalt in ihm gewinnt, daß es zum Wesen des Menschen selbst gehrt. Das ist dieselbe ewige Geburt des göttlichen Wesens, durch das sich Gott selbst gebiert, wenn das erste Princip zum zweiten sich aufschließt, der Vater zum Sohn wird, und in dem Sohne die Finsterniß und der Zorn Gottes in Liebe und Licht verklärt wird. Hieraus ergibt sich uns zugleich das Verhältniß, in welches sich Abhm's mystische Theosophie zu dem äussern Worte der Schrift setzte. So sehr sie sich an dasselbe anschließt, so ist doch sie es allein, die den wahren Schlüssel zum Verständniß derselben enthält. Daher ist es auch hier nur die bildlich mystische Deutung, die das durch die Speculation Gegebene mit dem Worte der Schrift in Einklang bringt, und insbesondere den Deckel, der auf dem Angesicht Moses liegt, aufhebt (Drei Princ. 17, 36.). Der göttliche Geist, der durch die Wiedergeburt zu Theil wird, ist auch der Geist einer höhern Erleuchtung und Erkenntniß. „Wenn der Teufel im Fleische überwunden ist, so gehet die Himmelspforte im Geiste auf, dann siehet der Geist das göttliche und

himmlische Wesen, nicht ausser dem Leibe, sondern im Quellbrunne des Herzens gehet der Blitz auf in die Einseitigkeit des Hirns, darinnen speculiret der Geist“ (Aurora 11, 68.). Es ist die Jungfrau, die in das Gemüth hereintritt und es mit ihrem Lichte erfüllt (Drei Princ. 16, 54.)<sup>13)</sup>.

13) Ueber die Jungfrau, von welcher in dem obigem Abschnitt so vielfach die Rede ist, verdient hier noch einiges bemerkt zu werden. Wie sehr Böhme in dem Gebrauche des Bildes von Braut und Bräutigam mit den Gnostikern zusammenstößt, fällt von selbst in die Augen. Denn daß bei den Gnostikern Christus der Bräutigam, die Seele die Braut ist, bei Böhme aber die Jungfrau die Braut, die auf den Menschen, ihren Bräutigam, im Paradiese wartet, wo sie, wenn er das Irdische abgelegt hat, seine Braut und Ueber Buhle seyn will (Drei Princ. 15, 18.), ist kein wesentlicher Unterschied. Die Jungfrau steht bei Böhme noch über Christus, weil Christus selbst seiner höchsten Bedeutung nach eine männliche Jungfrau ist. Er mußte Mannes-Gestalt annehmen, da er von innen in einem jungfräulichen Bilde stand, daß der Fürsatz Gottes bestünde: denn des Mannes als des Feuers Eigenschaft soll regieren, und des Weibes als des Lichtes Eigenschaft soll sein Feuer sänftigen, und in die sanfte Bildniß Gottes bringen. Von der Mensch. Chr. Thl. I. c. 7, 13. f. Obgleich demnach Böhme, gleich dem Verfasser der Elementinen, mit welchem er auch im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen die Hurerei für das größte Laster, den größten Gräuel, davor sich der Himmel entsetzt mit seiner Imagination, erklärt (Mensch. Chr. a. a. O.) in dem Weiblichen das Weltliche, Irdische, Sündliche sieht (in der Frau leben ist nach einer der obigen Stellen soviel als im Irdischen leben in demselben Sinne, in welchem der Verf. der Elem. die Welt weiblich nennt), so ist ihm doch das Jungfräuliche, in welchem der ursprünglich nicht vorhandene, und erst in Folge des Falles zur thierischen Fortpflanzung entstandene Geschlechtsunterschied gleichsam aufgehoben ist, das höchste. Man kann hier auch an das Verhältniß erinnern, in das die



logen seiner Zeit mit derselben Zuversicht entgegen, mit

Ehnsucht nach der Jungfrau, sie ist die göttliche Anneiglichkeit, und sucht immer die Jungfrau, ihre Gespielin, die männliche sucht sie im Weiblichen, die weibliche im Männlichen, davon kommt das große Begehren des männlichen und weiblichen Geschlechtes, daß sich je eines begehret mit dem andern zu vermischen, und die große feurige Liebe, daß sich die Elementen also miteinander vermischen, und einander kosten mit ihrem lieblichen Geschmac, da je eines meint, es habe die Jungfrau.“ (Drei Princ. 13, 39.) — Die Manichäer erklärten aus der ungestümmen Bewegung, in welche der Dämon durch den Anblick der Jungfrau versetzt wird, Naturerscheinungen wie Donner und Blitz, die sie nicht für Wirkungen Gottes sondern des Dämon hielten. In dem letztern wenigstens stimmt Böhme ebenfalls ihnen bei. Vgl. oben S. 579. und Drei Princ. 17, 68.: „Christus nennt den Teufel nicht vergessens einen Fürsten dieser Welt. Denn er ist's auch nach dem ersten *principio*, nach dem Reich der Grimmigkeit, und bleibt's in Ewigkeit, aber nach dem Reich der vier Elementen und Sternen ist ers nicht: so er darinnen volle Macht hätte, so würde kein Gewächse noch Creatur auf Erden seyn. Er kann den Ausgang der vier Elemente nicht betreten; denn er ist im Urkunde, und ist ein *principium* dazwischen (eben dadurch, daß er durch das dritte Princip gehemmt und gebunden ist, tritt in der bestehenden Welt an seine Stelle der Geist der großen Welt, weswegen beide Lucifer und der Weltgeist zusammen dem manichäischen Dämon oder Fürsten der Finsterniß entsprechen); allein, wenn das Gestirne in den Elementen den Grimm des Feuers im Ungewitter erreget, da ist er Meister Gaukelfechter und erlustiget sich.“ Dieses Gaukelspiel erinnert zum Theil an das *figmentum diaboli*, wie die Manichäer die Welt nannten. Darst. des manich. Religionsystems (S. 396. 399.), jedenfalls kann man sich als Gestaltungen ähnlicher Art die leidenschaftlichen Bewegungen des um den Besitz der Jungfrau sich abmühenden Weltfürsten denken. Die gemeinsame Hauptidee ist immer

welcher die Gnostiker und Manichäer, gemeinen Christen gegenüber, sich allein für die Wissenden hielten<sup>14)</sup>).

der Kampf des Lichts und der Finsterniß, der in der Natur und im Leben des Menschen überall ein Aufstreben nach dem Licht, ein Ringen nach Freiheit, ein Fortschreiten zu einer höhern Stufe, erblicken läßt, aber auch überall einen Widerstreit der Form und Materie. „Denn die Seele begreift den höchsten Sinn, sie siehet, was Gott, ihr Vater, macht, und arbeitet mit in der himmlischen Formung, darum erteilt sie den Naturgeistern ein Modell für, wie sie sollten ein Ding bilden. Und nach dieser Fürbildung der Seelen werden alle Dinge in dieser Welt gemacht: denn die verderbte Seele arbeitet immer, daß sie möchte himmlische Formen bilden, aber sie kann nicht, denn sie hat zu ihrer Arbeit und Werk nur irdischen verderbten Salitter, ja eine halbtobte Natur, darinnen sie nicht kann himmlische Figuren bilden.“ Aur. 15, 41.

- 14) Seine Rechenschaft, von wem er seine hohe Gaben des Geistes empfangen, im ersten Theil seiner Werke (S. 19.) beginnt mit dem Sage: „Gott hat mir das Wissen gegeben. Nicht ich, der ich der Ich bin, weiß es, sondern Gott weiß es in mir. Die Weisheit ist seine Braut, und die Kinder Christi sind in Christo, in der Weisheit, auch Gottes Braut.“ Damit vergl. man z. B. Drei Principien 3, 5.: „Es ist in der Theologen Bücher meistens nur die Historia beschrieben, daß es einmal geschehen sey, und daß wir sollen wieder neu geboren werden in Christo. Was verstehe ich aber davon? Nichts als die *historiam*, daß es einmal geschehen sey, und wieder geschehe, und geschehen soll. Unsere Theologen legen sich mit Händen und Füßen darnieder und mit ganzem Vermögen, mit Verfolgen und Schmähen, daß man nicht soll forschen vom tiefen Grunde, was Gott sey, man solle nicht in der Gottheit grübeln und forschen: so ich aber soll teutsch davon reden, was ist? Ein Roth und Unflath ist es, daß man den Teufel verdeckt. — Aber es kommt eine Zeit, da die Morgenröthe des Tages anbricht.“ Wgl. 18, 37.

logen seiner Zeit mit derselben Zuversicht entgegen, mit

Ehnsucht nach der Jungfrau, sie ist die göttliche Annelichkeit, und suchet immer die Jungfrau, ihre Gespielin, die männliche sucht sie im Weiblichen, die weibliche im Männlichen, davon kommt das große Begehren des männlichen und weiblichen Geschlechtes, daß sich je eines begehret mit dem andern zu vermischen, und die große feurige Liebe, daß sich die Eincturen also miteinander vermischen, und einander kosten mit ihrem Lieblichen Geschmac, da je eines meint, es habe die Jungfrau." (Drei Princ. 13, 39.) — Die Manichäer erklärten aus der ungestümmen Bewegung, in welche der Dämon durch den Anblick der Jungfrau versetzt wird, Naturerscheinungen wie Donner und Blitz, die sie nicht für Wirkungen Gottes sondern des Dämon hielten. In dem letztern wenigstens stimmt Bohme ebenfalls ihnen bei. Vgl. oben S. 579. und Drei Princ. 17, 68.: „Christus nennt den Teufel nicht vergebens einen Fürsten dieser Welt. Denn er ist auch nach dem ersten *principio*, nach dem Reich der Grimmigkeit, und bleibt in Ewigkeit, aber nach dem Reich der vier Elementen und Sternen ist ers nicht: so er darinnen volle Macht hätte, so würde kein Gewächse noch Creatur auf Erden seyn. Er kann den Ausgang der vier Elemente nicht betreten, denn er ist im Urkunde, und ist ein *principium* dazwischen (eben dadurch, daß er durch das dritte Princip gehemmt und gebunden ist, tritt in der bestehenden Welt an seine Stelle der Geist der großen Welt, weswegen beide Lucifer und der Weltgeist zusammen dem manichäischen Dämon oder Fürsten der Finsterniß entsprechen); allein, wenn das Gestirne in dem Elementen den Grimm des Feuers im Ungewitter erregt, da ist er Meister Gaukelfechter und erlustiget sich.“ Dieses Gaukelspiel erinnert zum Theil an das *figmentum diaboli*, wie die Manichäer die Welt nannten. Darst. des manich. Religionsystems (S. 396. 399.), jedenfalls kann man sich als Gesticulationen ähnlicher Art die leidenschaftlichen Bewegungen des um den Besitz der Jungfrau sich abmühenden Weltfürsten denken. Die gemeinsame Hauptidee ist immer

welcher die Gnostiker und Manichäer, gemeinen Christen gegenüber, sich allein für die Wissenden hielten<sup>14)</sup>.

der Kampf des Lichts und der Finsterniß, der in der Natur und im Leben des Menschen überall ein Aufstreben nach dem Licht, ein Ringen nach Freiheit, ein Fortschreiten zu einer höhern Stufe, erblickt läßt, aber auch überall einen Widerstreit der Form und Materie. „Denn die Seele begreift den höchsten Sinn, sie siehet, was Gott, ihr Vater, macht, und arbeitet mit in der himmlischen Formung, darum circelt sie den Naturgelstern ein Modell für, wie sie sollten ein Ding bilden. Und nach dieser Fürbildung der Seelen werden alle Dinge in dieser Welt gemacht: denn die verderbte Seele arbeitet immer, daß sie möchte himmlische Formen bilden, aber sie kann nicht, denn sie hat zu ihrer Arbeit und Werk nur irdischen verderbten Salter, ja eine halbtodte Natur, darinnen sie nicht kann himmlische Figuren bilden.“ Aur. 15, 41.

- 14) Seine Rechenschaft, von wem er seine hohe Gaben des Selbtes empfangen, im ersten Theil seiner Werke (S. 19.) beginnt mit dem Sage: „Gott hat mir das Wissen gegeben. Nicht ich, der ich der Ich bin, weiß es, sondern Gott weiß es in mir. Die Weisheit ist seine Braut, und die Kinder Christi sind in Christo, in der Weisheit, auch Gottes Braut.“ Damit vergl. man z. B. Drei Principien 3, 5.: „Es ist in der Theologen Bücher meistens nur die Historia beschrieben, daß es einmal geschehen sey, und daß wir sollen wieder neu geboren werden in Christo. Was verstehe ich aber davon? Nichts als die *historiam*, daß es einmal geschehen sey, und wieder geschehe, und geschehen soll. Unsere Theologen legen sich mit Händen und Füßen darnieder und mit ganzem Vermögen, mit Verfolgen und Schmähen, daß man nicht soll forschen vom tiefen Grunde, was Gott sey, man solle nicht in der Gottheit grübeln und forschen: so ich aber soll teutsch davon reden, was ist? Ein Roth und Unflath ist es, daß man den Teufel verdeckt. — Aber es kommt eine Zeit, da die Morgenröthe des Tages andrucht.“ Wgl. 18, 37.

Das der Menschheit inwohnende göttliche Princip kann nach der hier zu Grunde liegenden Weltansicht nur successiv in der Reihe bestimmter Momente und Epochen sich entwickeln. Das Christenthum ist der große Wendepunct, mit welchem das zwar zuvor schon vorhandene und sich äußernde, aber noch immer gebundene und gehemmte Princip zu seinem Durchbruch kommt. „Im Tode Christi ist der Defel von Moses Angesicht aufgehoben, und während bisher die Sternen mit den vier Elementen durch des Teufels Inficiren dem Menschen einen Dunst und Nebel gemacht haben, daß er dem Mose nicht in die Augen siehet, so grünet jetzt die von dem Durchbrecher durch die Thoren der Tiefe gepflanzte, und in die Hände der edlen Jungfrau gegebene Lillie durch die durchgrabene Tafel Moses mit ihrem starken Ruch, welcher ins Paradies Gottes reuchet“ (Drei Princ. 17, 38.)<sup>15)</sup>. Aber ungeachtet dieser typischen Beziehung Moses auf Christus, hat doch Moses „seine Gesetze und scharfe Lehre im Eifer und Feuer durch den Geist der großen Welt, der mit dem grimmigen Zorn Gottes inqualiret, und aus Einer Wurzel ist, gegeben (20, 21.), da denn versucht ward, ob's möglich wäre, daß die Seele könnte durch des Vaters Klarheit im Feuer geranzioniret werden, so sie lebeten in seinem Gesetze, welches schärfete und verzehrete, und der Seele eine große Schärfe war“ (18, 31. f.). Ebenso deutete zwar die edle Jungfrau im Geiste der Propheten auf den Weibessamen, und die Propheten haben aus Gott geredet, aber „aus seinem Grimme über die Sünde, durch den Geist der großen Welt, der wollte auffressen, was er gemacht hatte, darum daß die Liebe war verloschen“ (20, 22.). Eine weitere, tiefer gehende Anwendung von seinen Ideen

---

15) Darum spielt auch bei J. Böhme die Allegorie eine große Rolle. Sein „*Mysterium magnum*“ ist eine allegorische Erklärung des ersten Buchs Moses.

auf die Geschichte hat Böhme nicht gemacht, so sehr auch eine solche durch ihn vorbereitet ist.

## 2. Die Schelling'sche Naturphilosophie.

Indem wir nun von der Böhme'schen Theosophie aus unmittelbar auf dasjenige übergehen, was in der neuesten Zeit in der Geschichte der Religionsphilosophie, oder der Gnosis, Epoche macht, ist es gleichwohl nur eine Wiederauffassung Böhme'scher Ideen, was wir als das Nächste nach der langen Periode seit Böhme bis zum Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts für den Zweck unserer Untersuchung hervorheben können. Es ist bekannt, und durch die gegebene Darstellung des Böhme'schen Systems nur um so mehr ins Licht gesetzt, in welchem Verhältniß die Grundideen der berühmten philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, und die damit zusammenhängenden Gegenstände (Schelling's Philos. Schriften I. 1809.) zu Böhme'schen Ideen stehen. Ohne der Originalität des großen Denkers im Geringsten zu nahe zu treten, darf mit Recht behauptet werden, daß der wesentliche Inhalt der genannten Untersuchungen als eine wissenschaftliche Verarbeitung und Durchbildung der Ideen anzusehen ist, die Böhme aus der mystischen Tiefe seines reichen Geistes zunächst als rohes Material zu Tage gefördert hat. Wie Böhme ein erstes und zweites Princip im angegebenen Sinne unterscheidet, so unterscheidet Schelling von Gott, absolut betrachtet, oder von Gott, sofern er existirt, den Grund der Existenz Gottes, den Gott in sich hat, die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Dieser Unterscheidung zufolge, sind die Dinge sowohl in Gott, als geschieden von Gott, sofern sie ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er selber ist, in dem Grunde seiner Existenz. Auch Schelling spricht da

her von einer Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären, die nicht das Eine selbst ist, aber doch mit ihm gleich ewig, die Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären will, aber insofern die Einheit noch nicht in sich selbst hat, die daher für sich betrachtet, auch Wille ist, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille, nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist, in welchem, als dem Worte jener Sehnsucht Gott selbst sich verwirklicht. Der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, spricht, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, das Wort aus. Es sind daher, da in Gott ein unabhängiger Grund von Realität ist, zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes, der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich selbst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Gott setzt als Verstand, als intelligentes Princip, als Licht, das Licht in den dunkeln Grund, und hebt das in dem Grunde verschlossene Licht hervor. Dieser Verklärung des dunkeln Principis in Licht widerstrebt zwar der Grund, damit immer ein dunkler Grund und die Dualität der Principien in Gott bleibe, aber die Liebe und Güte, als das *communicativum sui*, muß überwiegen, damit eine Offenbarung sey. Gott wird demnach erst, indem er sich zum Grunde seiner selbst macht, durch die Schöpfung sich ausbreitet, das dunkle Princip in Licht verklärt, zu einem sittlichen, persönlichen, wahrhaft intelligenten Wesen. Das Vollkommene wird nicht gleich von Anfang, weil Gott nicht bloß ein Seyn, sondern ein Leben ist. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden

und Werden unterthan. Auch diesem hat sich also Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die lichte und die finstere Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich, und in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Gott unwirkt sich also selbst dem Werden und Leiden, damit die Creatur möglich sey, durch die Scheidung der Kräfte das concrete individuelle Leben aus dem Dunkel ans Licht trete, und in dieser steten Transmutation des dunkeln Principis in Licht er selbst erst Gott im eminenten Sinne werde. In diesem göttlichen Lebensproceß ist auch nach Schelling der lebendige Mittelpunkt, um welchen sich der Gegensatz bewegt, der Mensch. Denn die Erhebung des allertiefsten *centri* in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen ausser im Menschen. In ihm ist die ganze Macht des finstern Principis, und in demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide *centra*. Im Menschen allein hat Gott die Welt geliebt, und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im *centro* ergriffen, als sie mit dem Lichte in Gegensatz trat. Erst im Menschen wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort, das der ewige Geist in die Natur ausspricht, völlig ausgesprochen. Wenn nun in dem ausgesprochenen Worte sich der Geist offenbart, d. h. Gott als *actu* existirend, so besteht der Unterschied zwischen dem Geiste des Menschen und Gott als Geist darin, daß diejenige Einheit der Principien, die in Gott unzertrennlich ist, im Menschen zertrennlich seyn muß. Diese Zertrennlichkeit der Principien im Menschen ist die Möglichkeit des Guten und Bösen. Der Gegensatz des Guten und Bösen ist an sich kein anderer als derselbe, welchen die beiden Principien bilden. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, der Eigenwille.



Wenn nun der Eigenwille dem Universalwillen, dem lichten, verständigen Princip sich unterordnet, und mit seinen vereinigten Kräften sich ihm dienstbar macht, als Basis und Organ, ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung, oder gut, wenn er aber, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn strebt, das, was er nur ist, wiewfern er im *centro* bleibt, auch in der Peripherie, oder als Geschöpf, seyn will, so ist eben diese Erhebung des Eigenwillens auch das Böse. Diese Umkehrung der Principien, diese falsche Einheit, ist das Positive im Begriffe des Bösen, das nicht als bloße Negation und Privation gedacht werden kann. Was aber die Wirklichkeit des Bösen betrifft, so kann seine univervelle Wirksamkeit, der unverkennbar allgemeine Gegensatz des Bösen gegen das Gute, nur daraus begriffen werden, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig ist. Wäre die Einheit der Principien im Menschen ebenso unaufheblich wie in Gott, so wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire, er kann aber nicht wirken ohne die Einheit und den Gegensatz hervorzurufen, der Wille des Grundes erregt daher gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit, damit, wenn nun der Geist (die lebendige Einheit oder Identität der Principien) als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein widerstrebendes finde, darinnen er sich verwirklichen könne. Die anfängliche Schöpfung ist nur die Geburt des Lichtes in dem Reiche der Natur, wobei das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm erhoben werden könnte, es muß aber auch ein anderer Grund der Geburt des Geistes seyn, ein zweites Princip der Finsterniß, der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweigung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormalß der res

gellofen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensezt, den urbildlichen und göttlichen Menschen, denjenigen, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andere Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Das Böse ist daher nichts anders, als die im Reiche der Geschichte hervortretende höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes, diejenige Reaction des Grundes zur Offenbarung, in welcher der Mensch sich in der Eigenheit und Selbstsucht ergreift, und bei der Zwierrad der beiden Principien an die Stelle, da Gott seyn sollte, ein anderer Geist sich schwingt, der umgekehrte Gott, jenes durch die Offenbarung zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher nur durch falsche Imagination, selbst nicht seynd, den Schein von dem wahren Seyn entlehnt. Von selbst ergibt sich hieraus das Verhältnis des Bösen zu Gott. Das Böse ist nothwendig, weil ohne das Böse auch das Gute nicht wäre, Gott nur durch den Gegensatz der Principien sich offenbaren kann. Deswegen kann aber doch nicht gesagt werden, daß Gott das Böse gewollt habe: denn der Wille zur Schöpfung war unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten. Das Böse aber kommt nicht von Gott, sondern aus dem Grunde, der zwar die nicht aufzuhebende Bedingung der Existenz, oder der Persönlichkeit Gottes ist, aber nicht Gott selbst. Aber selbst aus dem Grunde kommt das Böse nicht unmittelbar als Böses. Denn der Wille des Grundes ist ja nur die Erwekung des creatürlichen Lebens, das Böse selbst aber ist nicht die erregte Selbstheit an sich, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht, oder dem Universalwillen, losgerissen hat: dieses Sichlosagen vom Guten ist erst die Sünde. Wie aber das Böse, sofern es aus dem Grunde kommt, nicht an sich das Böse ist, so ist es auch, wenn es vom Guten gänzlich geschieden

ist, was die Endabsicht der Schöpfung und die vollkommene Actualisirung Gottes ist, nicht mehr als Bhses. Es konnte nur wirken durch das Gute, das ihm selbst unbewußt in ihm war. Wird es aber im Sterben von allem Guten geschieden, so ist sein Zustand ein Zustand des Nichtseyns, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Activität, oder dessen, was in ihm activ zu seyn strebt. Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bhses vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Urealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden, die aus der Finsterniß ans Licht Gebornen schließen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persöliches Wesen ist. Der Geist lebt als das göttliche Bewußtseyn auf gleiche Weise in beiden Principien, Gott ist Alles in Allem, die im Geiste realisirte absolute Identität des Existirenden mit dem Grunde zur Existenz. Dieser absoluten Identität, die das Resultat der Offenbarung Gottes ist, entspricht auf der entgegengesetzten Seite die ursprüngliche Indifferenz, oder der über die Dualität der Principien hinausliegende, aber sie bedingende, und in zwei gleich ewige Anfänge sich theilende Urgrund.

Diese kurze Darlegung der Hauptideen des Schelling'schen Systems, soweit es in der Abhandlung über die Freiheit enthalten ist, zeigt sogleich auch die Verwandtschaft desselben sowohl mit der Böhme'schen Theosophie als der alten Gnosis. Das Wissen ist nur insofern ein absolutes, sofern es sich seiner Vermittlung bewußt ist, dieser Vermittlung kann es sich aber nur dadurch bewußt werden, daß das Object des Wissens selbst, das Absolute, nach den verschiedenen Momenten, in die es, um sich mit sich selbst zu vermitteln, auseinander geht, erkannt wird. Dieser Standpunct, welcher sich uns bisher als der eigenthümliche der Gnosis in allen

ihren verschiedenen Gestaltungen ergeben hat, ist auch der Schelling'sche. Darum widersezt sich auch Schelling mit allem Nachdruck der Ansicht derer, welche, wie sich Schelling im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (S. 95.) ausdrückt, „einen ein für allemal fertigen, ebendarum wahrhaft unlebendigen, todten Gott annehmen,“ oder (S. 77.) „den Begriffen eines schalen Theismus, der in Gott keine Unterscheidung zuläßt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin einfaches — rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben noch fühlbares beschreibt.“ Gott muß, wenn er ein lebendiger Gott seyn soll, sein ewiges Wesen selbst erst gebären, ein Leben und darum auch ein Schicksal haben, er kann daher nicht bloß unter dem abstracten Begriffe des Seyn's, er muß auch unter dem concreten Begriffe des Werdens gedacht werden, jedes Werden aber sezt Unterschiede und Momente voraus, in welche das ursprünglich Eine, um sich mit sich selbst zu vermitteln, auseinandergehen muß. Die Momente dieses göttlichen Lebensprocesses sind auch bei Schelling dieselben, um welche alle gnostischen Systeme sich bewegen, die drei Hauptmomente: 1. Gott an sich, als absolute Causalität in ihrer reinen Abstractheit gedacht, von Schelling die absolute Indifferenz, oder der Urgrund genannt. 2. Die Welt, oder die Schöpfung, in welcher sich Gott nach der realen, dunkeln, noch nicht intelligenten Seite seines Wesens, sofern der Grund in ihm ist, ausbreitet, oder sich herabläßt, indem er sich, nemlich einen Theil (eine Potenz) von sich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sey, und in diesem Werke seiner Demuth und Herablassung, der Schöpfung, sich wie dem Werden, so auch dem Leiden unterwirft. Abh. über die Freih. S. 493. Denkm. S. 91. f. Es ist dieß dieselbe Seite der Offenbarung des göttlichen Wesens, die die gnostischen Systeme als einen Abfall aus dem Pleroma, ein Versinken in das Chaos, als die Leiden der Sophia, als ein Gebunden-

werden des lichten Principß durch die Macht der Finsterniß beschreiben, das Reich des creatürlichen Seyns und Lebens, in welchem der Demiurg waltet, die reale Natur, die sichtbare Welt, die als der Grund vorangehen muß, damit das lichte Princip sich entwicke. Je mehr das hier waltende Princip des creatürlichen Seyns und Lebens in seinem reinen Für-sich-seyn und in seiner Entfremdung vom Lichtprincip aufgefaßt wird, desto mehr kommt ihm auch der Begriff des Bösen zu, in demselben Sinn, wie nach Schelling das Böse seine Wurzel im Grunde hat. 3. Der Wendepunct, in welchem der aus seinem An-sich-seyn in die Besonderheit des Seyns, die Welt, die Natur herausgeretene Geist sich gleichsam sammelt und concentrirt, um zu sich zu kommen, und sich in sich selbst, in einem lichten Mittelpunct, zu erfassen, ist in allen diesen Systemen der Mensch, in welchem das Besondere zugleich das Allgemeine, aber mit concreter Bestimmtheit ist. Auch nach Schelling ist daher der Mensch, wie nach den Gnostikern, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblik, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte (Freih. S. 487.), oder er ist es, in welchem, um mit Böhmie zu reden, das Centrum der Geburt auch ein Centrum der Wiedergeburt ist. Was Schelling über den Menschen, sofern er als der urbildliche und göttliche der höchsten Gipfel der Offenbarung ist (Freih. S. 437.), kurz andeutet, schließt zugleich die ganze Christologie und Erlbungslehre der gnostischen Systeme in sich. Ist im Menschen, wie Schelling sagt (S. 487.), die ganze Macht des finstern Principß, und in demselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes gesetzt, so hat er das Princip der Erlbung ebenso von Ewigkeit in sich, wie das Princip des Falles, und die äußere Geschichte des Christenthums ist nur die Manifestation dessen, was die Idee des urbildlichen Menschen in sich begreift<sup>16)</sup>. Die hiemit kurz bezeichneten

16) Hierin liegt der Grund, warum auch Schelling über das

drei Hauptmomente sind die gemeinschaftlichen Berührungspunkte aller dieser Systeme, soweit sie im Uebrigen auseinanderstehen mögen. Was uns aber die Verwandtschaft der Schelling'schen Lehre mit der alten Gnosis von einer andern merkwürdigen Seite zeigt, und zugleich auch dazu dient, das Verhältniß Böhme's zu derselben in ein helleres Licht zu setzen, da Schelling nur ergänzt, was Böhme noch unvollendet gelassen hat, ist die Anwendung, welche Schelling von seinen speculativen Ideen auf die Religionsgeschichte gemacht hat. Dasselbe Verhältniß, in welchem die beiden Principien, speculativ betrachtet, zu einander stehen, stellt sich auch in der Geschichte dar. Wie der Grund das Vorangehende ist, die Voraussetzung Gottes, als des wahrhaft persönlichen und intelligenten Wesens, so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbart. Der Grund mußte zuerst frei wirken, oder Gott bewegte sich nur nach seiner Natur, und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Daher ist die ganze vorchristliche Zeit die Zeit der waltenden Götter und Heroen, der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermochte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben, alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde und saßen als mächtige Fürsten auf sichern

---

Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung sich nur auf folgende Weise aussprechen konnte (S. 506.): „Wir sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunft Einsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll.“

Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanze der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als weiteroberndes Princip hervortrat, sich alles zu unterwerfen, und ein festes und daurendes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so mußte die Zeit kommen, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöste, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfiel, endlich das Chaos wieder eintrat. Das Ende der alten Zeit ist aber nur der Anfang der neuen, in welcher mit dem Christenthum das zweite Princip, das Princip des Geistes und der Liebe, das überwiegende wurde. Dieses Uebergewicht konnte es jedoch erst dadurch gewinnen, daß das erste Princip sich immer mehr in seiner Unmacht kund that. Die fortgehende Entwicklung ist zugleich eine immer größere Scheidung, und der Gegensatz zwischen Natur und Geist, zwischen Dunkel und Licht, muß auch als der Gegensatz des Bösen und Guten betrachtet werden. Wie daher anfangs zwar in dem goldenen Weltalter, in seliger Unentschiedenheit, weder Gutes noch Böses war, so nahmen, je mehr das im Grunde waltdende Princip sich in seiner Selbstheit ergreifen wollte, jene Mächte die Natur böser Geister an, den Glauben an die Götter verdrängte eine falsche Magie und Theurgie, und das höhere Licht des Geistes, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß, und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung, mußte ebendeshwegen, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher menschlicher Gestalt erscheinen. Nur Persönliches kann Persönliches heilen: daher mußte Gott Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. So begann mit dem Christenthum ein anderes Reich, in welchem das les

bendige Wort als ein festes und beständiges Centrum in den Kampf gegen das Chaos eintrat, und ein erklärter bis zum Ende der jezigen Zeit fortbauender Strelt des Guten und Bösen anfang, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als *acta* wirklich sich offenbarte. Das Heidenthum und Christenthum verhalten sich daher zu einander wie die beiden Principien, die in dem Wesen Gottes unterschieden werden müssen. Auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung werden diese Principien zu dem Gegensatz zweier wesentlich verschiedener Perioden der Welt- und Religionsgeschichte in deren jeder sich die Gottheit nach einer eigenthümlichen Seite ihres Wesens offenbart. Jede dieser Perioden und jede der beiden ihnen entsprechenden Religionsformen hat ihr eigenthümliches Princip. Das Heidenthum ist daher so ursprünglich als das Christenthum, und wenn gleich nur Grund und Basis des Hbhern, doch von keinem andern abgeleitet. Vom Judenthum ist in dieser speculativen Auffassung der Religionsgeschichte nicht besonders die Rede. Es ist in dem großen Gegensatz, welchen Heidenthum und Christenthum bilden, in jenem mitbegriffen, sehr leicht aber läßt sich auch schon in den gegebenen allgemeinen Andeutungen die Stelle herausfinden, auf welcher es sich in seiner charakteristischen Verschiedenheit vom Heidenthum trennt. Was in dem Gegensatz des Heidenthums gegen das Christenthum sich zugleich wieder als das dem Christenthum Verwandtere, als eine bestimmtere Ahnung und Vorempfindung des kommenden Lichts, von dessen Eehnsucht der Grund stets bewegt wird, sich herausstellt, muß dem Judenthum mit ganz besonderem Rechte vindicirt werden. Zunächst aber kann nach der Dualität der Principien, von welcher die ganze Betrachtung ausgeht, nur der Gegensatz gegen das Christenthum fixirt, und das Judenthum mit dem Heidenthum unter demselben Gesichtspunkt begriffen werden, weßwegen Schelling auf ähnliche Weise wie die alten gnostischen Dua-



erlange, bei der Weltſchöpfung aber noch nicht im Beſize der allerhöchſten Vollkommenheit geweſen ſey, ſo ſey die Welt nicht das Werk der allervollkommenſten Weiſheit, Güte, Heiligkeit, Perſönlichkeit, ſo ſey es nicht dieſe, ſondern nur eine noch beſchränkte Gottheit, welche die Welt, ſo lange doch jener Evolutionsproceß Gottes dauere, d. h. bis ans Ende der Welt, lenke und regiere, ſo ſeyen wir in der traurigen Lage, unter einem Weſen zu ſtehen, von dem es wenigſtens ungewiß ſey, ob es bei ſeiner Beſchränkung die Macht habe, jeder Zeit zu thun, was es als das Beſſre erkenne und wolle, ob es das Beſſre auch wirklich erkenne und wolle, ob es nicht durch Irthum, ja durch moralische Fehler in ſeiner Weltſchöpfung und Weltregierung zu Mißgriffen verleitet, unfähig ſey, im Ganzen und im Einzelnen ſich den beſten Zweck vorzuſetzen und ihn zu realiſiren. Mit Einem Worte derſelbe Zweifel, der jede Theorie von einer präexiſtirenden unabhängigen Materie, oder einem Chaos, als dem Grunde aller Dinge, überhaupt treffe, bleibe auch bei der Schelling'schen Theorie, der Zweifel, ob die Natur der noch vor dem Wirken der Intelligenz gewordenen Geburten des Chaos es der ordnenden Intelligenz nicht unmbglich gemacht habe, ſie auch nur ſo zu ordnen, oder aus denſelben eine ſolche Welt herauszubilden, wie ſie ſelbſt als noch nicht ganz evolvirte und allervollkommenſte Intelligenz es doch wollte und wünſchte; ob alſo nicht das Chaos dem Weltordner ſolche Hinderniſſe entgegenſetzte, welche es unmbglich machten, die Abſichten des Willens ſogar einer noch nicht ganz evolvirten Weiſheit und Liebe ganz zu realiſiren“<sup>17)</sup>. So ſehen wir uns demnach wieder auf den Standpunct der erſten Jahrhunderte zurückverſetzt, und man kann

17) Vgl. Süßkind Prüfung der Schelling'schen Lehre von Gott, Weltſchöpfung, Freiheit, moraliſchem Guten und Böſen in dem Magazin für Chriſtliche Dogmatik und Moral u. ſ. w. St. XVII. Ldb. 1812. S. 1. f. bef. S. 59. f.

sich nicht wundern, daß derselben Lehre wegen ihres Dualismus sogar den Vorwurf eines völligen Naturalismus, eines, allen Unterschied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Böß aufhebenden, Atheismus und Fatalismus gemacht wurde<sup>18)</sup>. Wie es sich auch mit diesen Anklagen, oder Consequenzen, wenn man sie lieber so nennen will, verhalten mag, gewiß ist doch, und selbst von den billigsten und geistreichsten Beurtheilern der Schelling'schen Lehre zugegeben, daß die Hauptfrage, auf welche sie zurückzuführen ist: ob in Gott eine von dem Geist und der Persönlichkeit Gottes unabhängige Wurzel irgend eines Lebens, und ein wirkliches für sich Wirken des Grundes gedacht werden könne? nicht auf eine, das sittlich-religiose Bewußtseyn befriedigende, Weise beantwortet worden ist. „Denn wenn auch,“ bemerkten diese Gegner, „in Gott, damit Leben und Offenbarung sey, ein Unterschied der Qualitäten sey, so müsse zugleich auch, damit Einheit und Vollkommenheit sey, Unzertrennlichkeit der Kräfte seyn, ruhiges Ineinanderstehen und harmonisches Zusammenwirken derselben, in der immer gleichen, jeden Unterschied der Zeit ausschließenden Ewigkeit. Wie in dem unendlichen Raume weder oben noch unten sey, so auch in der Ewigkeit Gottes kein vor und kein nach. Bei der in sich vollendeten Dreieinigkeit sey dasselbe, was wir das Letzte nennen, auch wieder das Erste, und das Erste das Letzte, daher in ihr keine Qualität der andern vorgehe, auch nicht möglich sey, daß in Gott irgend etwas vor dem göttlichen Willen, oder unabhängig von demselben sey, am allerwenigsten der Zeit nach. Die Speculation habe hier eine Wendung genommen, bei welcher sie zum Behufe der ge-

---

18) F. H. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig 1811.

suchten Wurzel des Bösen die Idee der Einheit aus dem Auge verliere, wie insbesondere in der Behauptung von einem längere Zeit fortgesetzten Alleinwirken des Grundes (Freih. S. 408. 500.), und von einem allgemeinen, zum Princip entwickelten, mit dem Guten überall im Kampfe liegenden, aus der Schöpfung hervorgebrochenen Bösen. Die Ursache hievon liege in dem Vorherrschen der Natur, in der Hinneigung zum Realen, in der Vorliebe für die Naturphilosophie, auch bei der Untersuchung des Allergeringsten. Das Walten des Grundes in Gott habe die Folge, daß dieser selbst, gleichsam organisch, aus tiefem Dunkel zu der Blüthe persönlichen Lebens, wie vor unsern Blicken, sich entwicke, und so fast gewächsartig erscheine, weswegen auch das göttliche Wesen, gleich der Pflanze, die durch ihre Wurzel der Nacht und der Schwere angehöre, in ihren Blüthen aber dem Licht und der Freiheit entgegenstrebe, sich der Nothwendigkeit und des Dunkels nicht völlig zu erwehren vermöge, und von einem durch das Ganze schreitenden Verhängniß nicht frei sei.“<sup>19)</sup> Nach den Principien des Systems ist dieser Dualismus allerdings nur scheinbar, aber auch schon der Schein eines solchen Dualismus ist, wie bei J. Böhme, zu groß.

### 3. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre.

Wenn ich die nächste merkwürdige Erscheinung, die sich auf dem Gebiete, in welchem wir uns hier bewegen, darstellt, in Schleiermacher sehe, und deswegen seine Lehre vom christlichen Glauben hier zunächst der Schelling'schen

---

19) Vergl. G. F. Voßhammer's geistreiche Beurtheilung des Schelling'schen Systems in der Schrift: die Freiheit des menschlichen Willens. Stuttg. 1821. S. 48. f.

Gotteslehre zur Seite stelle, so liegt die Rechtfertigung hievon schon in dem bisher genommenen Gange. Lassen wir auch die vom Schleiermacher mit so nachdrücklicher Protestation zurückgewiesene Voraussetzung, daß seine Glaubenslehre eine philosophische Begründung des christlichen Glaubens enthalte, noch ganz auf sich beruhen, so wird doch ohne Bedenken zuzugeben seyn, daß das berühmte Werk, das hier unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß, nicht bloß in der Geschichte der christlichen Dogmatik, sondern nicht minder auch in der Geschichte der Religionsphilosophie Epoche mache. So wenig auch der Inhalt des christlichen Glaubens philosophisch begründet werden soll, eine Wissenschaft des christlichen Glaubens kann doch auch nach Schleiermacher nur auf philosophischem Wege zu Stande kommen, durch philosophische Methode und durch gewisse philosophische Elemente, die die Theologie in sich aufnimmt und verarbeitet. Dieses wissenschaftliche Verfahren aber ist völlig dasselbe, das wir bisher als das der Religionsphilosophie, oder der Gnosis, eigenthümliche erkannt haben. Der absolute Begriff der Religion wird nur dadurch gewonnen, daß man sich der Momente seiner Vermittlung bewußt wird. Auch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre hat daher die doppelte Aufgabe, das Absolute der Religion in seiner Reinheit aufzufassen, zugleich aber ebendestwegen die Momente zum Bewußtseyn zu bringen, durch welche der absolute Begriff der Religion vermittelt wird. Als das Eigenthümliche des Schleiermacher'schen Standpuncts stellt sich uns nun aber hier sogleich der entschiedene Gegensatz zum Schelling'schen dar, oder die Grundansicht, daß das Absolute selbst sich nicht mit sich selbst vermittele, sondern alles Vermittelnde nur dem Standpunct des erkennenden Subjects angehöre, die Subjectivität des Schleiermacher'schen Standpuncts, die nicht bestimmter fixirt werden kann, als durch ihren Gegensatz zur Objectivität

vität des Schelling'schen. So wenig Schelling Bedenken trug, eine Dualität von Principien, und einen realen Unterschied in das göttliche Wesen selbst zu setzen, somit dasselbe durch eine Reihe von Momenten sich mit sich selbst vermitteln zu lassen, oder, was dasselbe ist, und auf diesem Standpunct nicht vermieden werden zu können scheint, es einem zeitlichen Entwicklungsproceß zu unterwerfen, so streng schließt dagegen Schleiermacher alle diese Bestimmungen vom Begriffe des göttlichen Wesens aus. Alles Zeitliche und Concrete muß von der Idee Gottes ferngehalten werden, wenn nicht als Objectives sich geltend machen soll, was rein subjectiver Natur ist. An sich zwar scheint nichts natürlicher und nothwendiger zu seyn, als diese Forderung, aber die Strenge, mit welcher Schleiermacher sie durchführte, mußte sogleich auf das der Schelling'schen Ansicht entgegengesetzte Extrem führen. Wenn daher Schelling, um einen lebendigen Gott zu haben, und den Begriff Gottes nicht auszuleeren, zu concrete Bestimmungen aufnahm, so wurde dagegen der von allem Concreten und menschlich-Subjectiven rein geschiedene Schleiermacher'sche Gottesbegriff eine bloße Abstraction, der abstracte Inbegriff aller jener Beziehungen, die vom absoluten Abhängigkeitsgefühl aus in den Begriff einer absoluten Causalität zusammenlaufen. Das Absolute ist zunächst nur in die Unmittelbarkeit des Gefühls gesetzt, als absolutes Abhängigkeitsgefühl, und nur von dieser Grundlage aus ergeben sich die positiven Bestimmungen, die den Begriff Gottes bilden. Am Eigenthümlichsten tritt dieß in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre darin hervor, daß die den Begriff Gottes bestimmenden göttlichen Eigenschaften nur der den verschiedenen Seiten und Beziehungen des absoluten Abhängigkeitsgefühls entsprechende objective Ausdruck sind, oder, wie Schleiermacher selbst (Chr. Gl. 2te Ausg. 1. Th. S. 280. §. 50.) sich ausdrückt, alle Eigenschaften,

welche wir Gott beileger, nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen sollen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen, weil sonst Gott selbst, wie das endliche Leben, in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden müßte, und da diese, wenn sie besondere seyn sollen, einander beziehungsweise entgegengesetzt seyn, und einander theilweise ausschließen müssen, dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes fielen. Hierin ist zugleich enthalten, daß Gott auch nichts zugeschrieben werden kann, was die göttliche Thätigkeit nach menschlicher Weise im Wechsel mit der Ruhe erscheinen ließe. Von einem Anfange der Welt und einer Welterschöpfung kann daher auf diesem Standpunkte nicht die Rede seyn, sondern das ganze Verhältniß Gottes zur Welt kommt nur dadurch zum Bewußtseyn, daß durch die Beziehung des Abhängigkeitsgefühls auf unser Geseztseyn in den allgemeinen Naturzusammenhang, indem unser Selbstbewußtseyn zugleich die Gesamtheit alles endlichen Seyns darstellt, dasselbe schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das ein allgemeiner Bestandtheil unsers Selbstbewußtseyns ist, auch auf das gesammte endliche Seyn übergetragen wird. Ebenso wenig kann durch die Sünde ein Unterschied oder Gegensatz irgend einer Art in Gott gesetzt seyn. Denn wenn auch die Sünde nach Gottes Anordnung und Willen für den Menschen etwas wahres und nothwendiges ist (sofern es ohne das Gottesbewußtseyn und die durch dasselbe bedingte Anerkennung eines gebietenden oder verbietenden göttlichen Willens keine Sünde gibt), so ist sie doch für Gott ebenso wenig dasselbige, als irgend sonst etwas, was wir uns nur durch Verneinung vorstellen, für ihn dasselbige ist, wie für uns, da es für Gott überhaupt kein mittelbares Erkennen gibt. An und für sich ist die Sünde für Gott nicht, sie ist nur in Beziehung auf die Erbsung, sofern auch diese

nicht könnte von Gott geordnet seyn, wenn nicht zugleich die Sünde von Gott geordnet wäre (Chr. Gl. Th. 2. A. 2. S. 497.), sie ist also nur, sofern sie in der Erlösung zugleich aufgehoben ist, und der ganze Gegensatz zwischen Sünde und Erlösung ist für Gott nicht. Sind nun nach dieser Ansicht die göttlichen Eigenschaften nichts anders als die verschiedenen Beziehungen des absoluten Abhängigkeitsgefühls auf eine absolute Causalität, sofern das Abhängige ohne etwas, wovon es abhängig ist, nicht gedacht werden kann, ist sogar schon darin nur eine Vermenschlichung zu sehen, daß überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Ursächlichkeit in einem Kreise göttlicher Eigenschaften dargestellt wird (Th. 2. S. 558.), so erhält diese Ansicht ihre Vollendung dadurch, daß auch jeder der Trinitätslehre entsprechende Unterschied des göttlichen Wesens gelugnet wird. Die Voraussetzung von einer ewigen Sonderung im höchsten Wesen ist keine Aussage über ein frühmes Selbstbewußtseyn. In diesem kann eine solche Aussage nie vorkommen, da sich nicht behaupten läßt, daß in dem Eindeut, welchen das Göttliche in Christo machte, aufgegeben gewesen sey, eine solche ewige Sonderung als den Grund desselben zu denken (S. 576.). Das Göttliche in Christus ist daher nur auf die absolute göttliche Causalität überhaupt zu beziehen, und es stellt sich daher auch in ihm nur eine bestimmte Beziehung des absoluten Abhängigkeitsgefühls auf sie dar. Da das Gottesbewußtseyn in der Form des absoluten Abhängigkeitsgefühls nur im Zusammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns wirklich werden kann, das Verhältniß aber, in welchem das sinnliche Bewußtseyn zum Gottesbewußtseyn steht, ein auf verschiedene Weise wechselndes seyn kann, so muß auch ein solches Verhältniß des sinnlichen Bewußtseyns zum Gottesbewußtseyn möglich seyn, bei welchem das letztere als das höhere Selbstbewußtseyn das stets be-

harrliche ist. Wie diese Möglichkeit zur ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört, so ist Christus die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ebendadurch, daß in ihm das im Selbstbewußtseyn mitgesetzte Gottesbewußtseyn ein schlechthin kräftiges war, oder, was nur ein anderer Ausdruck für diese stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns ist, ein eigentliches Seyn Gottes in ihm. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, das Gottmenschliche, wie es in Christus sich darstellt, ist daher diejenige Intensität des Gottesbewußtseyns, bei welcher das Bewußtseyn nur als ein Seyn gedacht werden kann, und der Standpunct, von welchem aus dieser Begriff sich bildet, ist, wie in Ansehung der göttlichen Eigenschaften, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, oder das Göttliche in Christus ist nichts besonderes in Gott, sondern die absolute göttliche Causalität selbst, auf welche das absolute Abhängigkeitsgefühl immer zurückführt, sofern sie das ganze Selbstbewußtseyn des Menschen erfüllt und bestimmt, somit auf der einen Seite ein Seyn, auf der andern Seite ein Bewußtseyn, ein Seyn aber nur insofern, sofern das Bewußtseyn ebenso das Seyn zu seiner Voraussetzung hat, wie das absolute Abhängigkeitsgefühl die absolute göttliche Causalität. Wolte man sagen, das Göttliche in Christus sey das Absolute auf dem Puncte, auf welchem es in der Form des menschlichen Bewußtseyns zum Selbstbewußtseyn sich aufschließt, so wäre dieß nur die objectiv betrachtungsweise, die auf dem Standpuncte des Abhängigkeitsgefühls subjectiv vielmehr so umgewendet werden muß: das Göttliche in Christus ist dasjenige Gottesbewußtseyn, oder Bewußtseyn des Absoluten, das in der Einheit des Selbstbewußtseyns selbst das Seyn Gottes, oder des Absoluten, zu seiner Voraussetzung hat.

So streng schließt diese Ansicht alles aus, was einen objectiven Unterschied im Wesen Gottes selbst voraussetzte.



Man hat die, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zu Grunde liegende, allgemeine Ansicht, sehr häufig als die pantheistische bezeichnet, und zu läugnen ist nicht, daß sie in jedem Falle in sehr naher Verwandtschaft mit derselben steht. Ist jede Ansicht mit Recht pantheistisch zu nennen, die das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen rein deterministisch auffaßt, und die Welt zu Gott in ein immanentes Verhältniß setzt, so muß auch die Schleiermacher'sche unter diesen Gesichtspunct gestellt werden. Eine absolute göttliche Causalität, welcher nur ein absolutes Abhängigkeitsgefühl gegenübersteht, läßt keine Freiheit im Sinne des Indeterminismus zu, und wenn Gott und Welt in letzter Beziehung nur so verschieden sind, daß Gott, wie Schleiermacher (Th. 1. S. 185.) sagt, zwar die absolute ungetheilte Einheit ist, die Welt, wenn auch als Einheit gesetzt, doch nur die in sich getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Getheiltheit aller Gegensätze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist, so bleiben zwar Gott und Welt immer zwei wesentlich verschiedene Begriffe, sie sind aber doch nur so verschieden, wie sie auch der Spinozismus immer unterscheiden muß. Demungeachtet ist mit demselben Recht zu behaupten, daß der Schleiermacher'sche Standpunct auch wieder der dem pantheistischen geradezu entgegengesetzte ist. Der Pantheismus kann sich nur auf den Standpunct der Objectivität stellen, und von dem Begriff der absoluten Substanz, als dem unmittelbar Gegebenen, ausgehen. Alle Bestimmungen über das Wesen Gottes tragen den Character der Objectivität an sich, sie sind nicht bloße Abstractionen aus den verschiedenen Beziehungen, die sich im religiösen Bewußtseyn des Menschen unterscheiden lassen, es ist vielmehr das Absolute selbst, das sich im Bewußtseyn des Menschen reflectirt, während dagegen Schleiermacher nur von der Subjectivität des Abhängigkeitsgeföhls

aus auf den Begriff Gottes kommt. Was daher der Speculation die Objectivität des Begriffs ist, ist bei Schleiermacher die Unmittelbarkeit des Gefühls, oder Bewußtseyns, und es sind somit zwei entgegengesetzte Richtungen und Betrachtungsweisen, indem die eine, so zu sagen, von oben nach unten geht, von der Objectivität aus erst zur Subjectivität sich wendet, die andere auf dem umgekehrten Wege, von unten nach oben, von der Subjectivität aus auf die Objectivität kommt, der Punct aber, in welchem sich beide begegnen, ist dasselbe schlechtthinige Determinirtseyn des Einzelnen.

So sehr aber Schleiermacher in Gott nur den abstracten, alle concrete Lebens-Momente ausschließenden, Begriff einer absoluten Causalität festhält, und so wenig daher in dieser Beziehung von vermittelnden Momenten die Rede seyn kann, so bestimmt spricht sich dagegen in der Art und Weise, wie seine Glaubenslehre das Abhängigkeitsgefühl oder religiöse Bewußtseyn sich mit sich selbst vermitteln läßt, eben dasjenige aus, was wir als den wesentlichen Character der Religionsphilosophie anzusehen haben. Das Christenthum wird in der Idee der Erlösung als die absolute Religion aufgefaßt, der Begriff der absoluten Religion selbst aber kann nur auf kritischem Wege gewonnen werden, d. h. nur durch genaue Unterscheidung und Bestimmung der verschiedenen Formen, die das Abhängigkeitsgefühl annimmt und durchläuft, bis es auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung sich zum christlichen gestaltet. Diese Zurückführung des Eigenthümlich-christlichen auf das Allgemein-religiöse, diese Zerlegung des Abhängigkeitsgefühls in seine verschiedenen Momente, um den Ort aufzufinden, der dem Christlichen als seine besondere Stelle anzuweisen ist, so daß es zwar nicht als historische Erscheinung aus den vorangehenden Stufen apriorisch herausconstruirt wird, aber doch seinem genetischen Begriffe

fahrt, die Wiedertunft zum Gericht, für Thatsachen erklärt, die von den eigentlichen Bestandtheilen der Lehre von seiner Person unterschieden werden müssen, und daher der Möglichkeit offenen Raum geben, den Erbsfer sich in allen diesen Beziehungen, als einen, von den gewöhnlichen Menschen nicht verschiedenen, zu denken. Ueberhaupt läßt der Grundsatz, daß für die, die Person des Erbsfers betreffenden, Bestimmungen ein doppelter Gesichtspunct gelten müsse, in Bezug auf die darüber vorhandenen neutestamentlichen Zeugnisse, und dann in Bezug auf ihren dogmatischen Werth (Gl. Lehre Th. 2. S. 70.), der Kritik und Auslegungskunst einen so freien Spielraum, daß der Gefahr, es möchten sich auf dem Wege der historischen Kritik Resultate ergeben, die einen, die Würde des Christenthums beeinträchtigenden, Einfluß haben, nur durch die Voraussetzung hinlänglich vorgebeugt seyn kann, der Würde des Erbsfers bleibe in jedem Falle ihr eigenthümliches, von der Geschichte unabhängiges, Gebiet gesichert. Mag nun auch allerdings eben dieß, daß der Mensch Jesus urbildlich gewesen, oder das Urbild in ihm geschichtlich und wirklich geworden seyn soll, um ein neues Gesamtleben zu stiften, als das Wunderbare der Erscheinung des Erbsfers anzuerkennen seyn, es bleiben hier doch immer zwei wesentlich verschiedene Betrachtungsweisen, die nie vollkommen in die Einheit des Bewußtseyns zusammengehen wollen, und der nicht geschichtliche, urbildliche Erbsfer, schwebt immer wieder in einer, für die historische Erkenntniß unerreichbaren, Höhe über dem geschichtlichen, auf eine ganz analoge Weise, wie bei den Gnostikern, in ihrer kunstloseren, unwissenschaftlichen Behandlungsweise, das Christus und Jesus verbindende Band als ein sehr loses und äußerliches, ja sogar ablig sich aufsendes, erscheint. Ich bin weit entfernt, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zum Vorwurf zu machen, was die Natur der Sache nicht anders mit sich

bringt, aber ebendeshwegen, weil dieß in der Natur der Sache liegt, hätte der unläugbare Antheil, welchen die Religionsphilosophie an dem ganzen innern Organismus dieser Glaubenslehre hat, offener anerkannt, und das speculative Element von dem historischen in der Darstellung reiner getrennt werden sollen. Wir dürfen uns daher nicht abhalten lassen, dieser Glaubenslehre auf ihrem religionsphilosophischen Wege auch darin weiter nachzugehen, daß wir behaupten, nur in demselben Interesse einer, die Speculation über die bloß historische Auffassung stellenden, Religionsphilosophie könne es geschehen seyn, wenn Schleiermacher den Begriff des Uebernatürlichen im Erlbser durchaus so bestimmt, daß das schlechthin Uebernatürliche, eigentlich Wundervolle, ausgeschlossen, und das Uebernatürliche immer auch wieder mit dem Natürlichen zusammenbegriffen wird. Nur der Religionsphilosophie kommt es zu, sich gegen das Wunder im eigentlichen Sinne zu erklären, weil das Wunder den Zusammenhang zerreißt, in welchem der Begriff nach dem immanenten Gesetze seiner Bewegung in der Reihe der, durch ihn selbst bestimmten, Momente sich bewegen muß. So wenig daher die Religionsphilosophie, in Ansehung des Erlbser, durch einen andern Begriff sich befriedigt sehen kann, als den der Urbildlichkeit, so sehr würde sie ihre Aufgabe verkennen, wenn sie den Erlbser durch die ihm eigenthümliche Urbildlichkeit aus dem Kreise der menschlichen Entwicklung völlig herausstellen wollte, und sich nicht vielmehr bemühte, ihn innerhalb desselben festzuhalten. Diese Forderung der Religionsphilosophie hat Schleiermacher in dem bekannten Lehrsatze seiner Glaubenslehre, daß die Erscheinung Christi, und die Stiftung eines neuen Gesamtlebens durch ihn, als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sey, aufs Bestimmteste anerkannt. Das Erscheinen des Erlbser war daher schon der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts,

sehen Ursprungs, und es fehlt ihr die Bedeutung der Idee. Schleiermacher hat sich über diese Frage da, wo man es zuerst erwartet<sup>21)</sup>, nicht näher erklärt. Indem er dem Erlöser die Urbildlichkeit zuschreibt, und der Geschichte zufolge Jesum von Nazareth als Erlöser betrachtet, wird ebendarnit vorausgesetzt, daß Jesus von Nazareth sowohl urbildlich als geschichtlich sey. Ganz jedoch konnte die Frage nicht umgangen werden, und Schleiermacher hat sie in der Lehre von der Person Christi (Th. 2. S. 33.) unter der Form aufgefaßt: ob das Urbildliche in Christus nicht auch bloß als ein Vorbildliches gedacht werden könne? Da die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns in dem Gesamtleben selbst immer nur unvollkommen bleibe, so müsse dem Erlöser allerdings eine vorbildliche Würde zukommen, die Urbildlichkeit aber, die eigentlich das Seyn des Begriffs selbst aus sage, also die schlechthinige Vollkommenheit, würde ihm nicht zukommen, da sie nicht nothwendig sey, um das immer nur unvollkommene Resultat zu begreifen. Vielmehr sey dieses die ursprüngliche Hyperbel der Glaubigen, wenn sie Christum in dem Spiegel ihrer eigenen Unvollkommenheit betrachten, und diese setze sich auch immer auf dieselbige Weise fort, indem die Glaubigen zu allen Zeiten, was sie als urbildlich in diesem Gebiet aufzufassen vermochten, in Jesum hineinlegten. Dagegen sey jedoch zweierlei zu bemerken, zuerst, daß, je mehr der Einzelne sein persöndliches Bewußtseyn dem Gattungsbegriff unterordne, auch eine Hoffnung sich entwickeln müsse, das Menschengeschlecht werde noch einmal, wenn auch nur in seinen Edelsten und Trefflichsten, über Christum hinausge-

---

21) Der christl. Gl. Th. 1. S. 74. Einl. §. II., wo sogleich von dem absoluten Vorzug die Rede ist, welchen Christus als Erlöser vor Moses und Muhamed als bloßen Religionsstiftern hat.

hen, und ihn hinter sich lassen, was offenbar die Grenze des christlichen Glaubens sey, und zweitens, wenn man auf der einen Seite bedenke, daß die Schöpfung des Menschen nicht unvollendet bleiben könne, und auf der andern Seite hinzunehme, wie schwierig es seyn müsse, einen Unterschied anzugeben, zwischen einem wahren Urbild, und einem solchen Vorbild, in welchem zugleich die Kraft liege, jede mögliche Steigerung in der Gesamtheit zu bewirken, da ja schon die Productivität nur in dem Begriffe des Urbildes liege, und nicht in dem des Vorbildes, so ergebe sich wohl, daß nur die Urbildlichkeit der angemessene Ausdruck sey für die ausschließliche persönliche Würde Christi. Es ist leicht zu sehen, daß das Hauptmoment in dem zuletzt Bemerkten liegt. Reducirt sich die Frage, um die es sich hier handelt, darauf, ob die Productivität, die zum Begriffe des Urbildes gehört, auch Vorbild genannt werden könne, gleichen sich demnach die beiden Begriffe, Urbild und Vorbild, in dem Begriffe der Productivität aus, so kann doch diese Productivität, oder die, jede mögliche Steigerung in der Gesamtheit bewirkende, Kraft nicht bloß in die äussere, sinnliche Erscheinung des Erlösers gesetzt werden. Denn gerade diese gibt uns ja, wie zugegeben werden muß, noch keineswegs den wahren Begriff der Unständigkeit oder Urbildlichkeit, und wenn der ganze Begriff des Erlösers nur an seiner äussern historischen Erscheinung hänge, so dürften auch die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt nicht für unwesentliche Bestandtheile der Lehre von der Person des Erlösers erklärt werden, sondern die Wirkung der productiven Kraft des Urbildlichen wäre vielmehr durch den Glauben an die Realität dieser Thatsachen bedingt, wosfern nicht mit demselben Rechte dem Glauben an die Realität des irdischen Lebens des Erlösers überhaupt, soweit es Gegenstand empirischer Erkenntniß ist, seine Bedeutung abgesprochen werden soll.

Es handelt sich hier um die Begriffe Seyn und Existenz, und den Unterschied des Endlichen und Absoluten, in Beziehung auf sie. Gehört es zum Begriff Gottes, daß er nur als existirend gedacht werden kann, sein Begriff auch das Seyn in sich schließt, so muß dieß vom Absoluten in jeder Beziehung gelten, und nur aus diesem Grunde kann Schleiermacher selbst das Göttliche in Christus, das ja eben das Urbildliche ist, in Beziehung auf Christus selbst ein Gottesbewußtseyn nennen, das eigentlich ein Seyn Gottes sey. Fällt daher der Begriff des Urbildlichen mit dem Begriff des Absoluten zusammen, so kann die Existenz nicht bloß transitorisch mit ihm verbunden seyn, sondern der Begriff schließt auch schon das Seyn in sich. Das Urbildliche hat, unabhängig von der äußern historischen Erscheinung, seine Realität in sich selbst, und es läßt sich daher auch nicht behaupten, daß ohne die geschichtliche Erscheinung des Urbildlichen in der Person eines Individuums die Schöpfung nicht vollendet sey, und immer noch der Gedanke zurückbleibe, die Menschheit werde noch einmal über Christus hinausgehen. Ist im Urbildlichen Begriff und Seyn identisch, so kann nichts zu ihm hinzukommen, und die Schöpfung ist ebendadurch vollendet, daß das Urbildliche nur in einer, das Wesen des Menschen darstellenden, Form zum Bewußtseyn kommen kann. Der urbildliche Mensch, oder der Gottmensch, hat seine objective Realität in seinem Begriff, wird sie aber in die historische Existenz eines bestimmten einzelnen Individuums gesetzt, so wird sie ebendadurch subjectiv. Die objective Realität des Urbildlichen fällt daher nur in die Sphäre des Bewußtseyns, oder sie hat nur eine ideelle Bedeutung. Ich habe früher<sup>22)</sup>, um den innern Orga-

---

22) Vgl. *Abh. Zeitschr. für Theol.* I. St. 1828. S. 220. f. und e daselbst angezeigten academischen Schriften. In demsel-

nismus der Schleiermacher'schen Glaubenslehre näher ins Auge zu fassen, mich darauf berufen, daß Schleiermacher

---

ben Orte habe ich gegen Schleiermacher auch dies geltend gemacht, daß dieselben drei Formen, in welchen Schleiermacher den ganzen Inhalt seiner Dogmatik entwickelt, auch schon der Einleitung zu Grunde gelegt seyn sollten, und es würde dann klarer ans Licht gekommen seyn, wo eigentlich in dieser Glaubenslehre die Begriffe der Erlösung und des Erlösers ihren Sitz und Ursprung haben. Auch darüber, wie über anderes hat sich Schleiermacher in den Sendschreiben über seine Glaubenslehre auf die bekannte Weise vernehmen lassen. „Wie man ihm doch zumuthen könne,“ entgegnet er (Theol. Stud. und Krit. II. 3. S. 515.) „eine solche Verwirrung anzurichten, die nothwendig eine Menge anderer Verwirrungen nach sich ziehen müsse? Wie man von der Einleitung fordern wolle, was durchaus nur in der Dogmatik selbst seinen Ort haben könne, wenn man nicht die Kluft zwischen beiden übersehe?“ Um nun dieser argen Verwirrung auf immer zu begegnen, wird sogleich das Vorhaben angekündigt, er wolle in der neuen Ausgabe der Glaubenslehre der Erklärung selbst alles das voranschicken, was zur nähern Bestimmung der darin vorkommenden Ausdrücke gehöre, und dabei dann durch die Ueberschriften der kleineren Abschnitte zeigen, wo diejenigen Sätze, die der Constitution des Begriffs der Dogmatik vorangehen müssen, eigentlich ihre Heimath haben. Dann trete von selbst alles, was den Schematismus des Wortes vorbereiten und bestimmen solle, näher an die Erklärung heran und die Einleitung werde sich dann mehr in sich selbst als ein Ganzes abrunden. Ob sie deshalb ihm selbst gerade besser gefallen werde, wisse er selbst noch nicht. Auch ich kann nicht sagen, daß mir deshalb die zweite Ausgabe mit diesen ihren Ueberschriften: Lehnsätze aus der Ethik, der Religions Philosophie, Apologetik, besser gefällt, als die erste, und ich wünschte sehr, daß die Sendschreiben der Glaubenslehre kein solches Vermächtniß zurückgelassen hätten. Es ist mit Recht auch von andern Kritikern, wie namentlich von Rosenkranz



Welt faßt, dabei aber ausdrücklich erklärt, die Hauptsache sey für uns, daß Sätze von den beiden letztern Formen

---

Schleiermacher'schen Glaubenslehre in der die göttlichen Eigenschaften betreffenden dritten Form überhaupt der Fall ist, und wenn, was damit zusammenhängt, auch schon in der Einleitung von dem specifischen Unterschied des Erlösers von dem bloßen Religionsstifter die Rede ist, so liegt schon hierin jenes zum Seyn Gottes gewordene Gottesbewußtseyn, wie es der zweite Theil weiter entwickelt, und als die absolute Causalität Gottes in Beziehung auf den Erlöser darstellt. Würde nun nach diesen drei Hauptformen der Dogmatik auch schon die Einleitung geordnet seyn, so würden auch die heterogenen Elemente des Schleiermacher'schen Begriffs des Erlösers sich von selbst geschieden haben, es würde klar geworden seyn, daß die ganze historische Seite des Erlösers nur der zweiten Form angehört, und daß schon die bloße Analyse des frommen Bewußtseyns, wie sie in der Einleitung nur in Sätzen der ersten Form hätte gegeben werden können, den dieser Glaubenslehre eigenthümlichen Begriff des Erlösers gibt, zu welchem durch den historischen Begriff des Erlösers nichts wesentlich hinzukommen kann, „da die beiden andern Formen nur mittelst der ersten in ihrer wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaßt werden können.“ Es wäre nicht möglich gewesen, hier, wo das fromme Selbstbewußtseyn als ein erst zur Gemeinschaft werdendes betrachtet wird, somit auch im frommen Selbstbewußtseyn an sich noch nichts vorausgesetzt werden kann, was nur durch die Gemeinschaft oder Kirche gegeben ist, und der zweiten Form angehört. Die beiden heterogenen Elemente des Schleiermacher'schen christlichen Bewußtseyns, die Form, in welcher sich das allgemein menschliche fromme Bewußtseyn durch die Analyse des Bewußtseyns selbst zum christlichen modificirt, und das durch das historische Christenthum Gegebene in dem nicht näher bestimmten Begriff des christlichen Bewußtseyns überhaupt so ineinanderfließen zu lassen, wie dies durch die ganze Schleiermacher'sche Glaubenslehre hindurchgeht. Allein

nicht enthalten, was nicht auch schon in Sätzen von der ersten Form enthalten wäre, daß streng genommen, die

---

eben auf diesen Grund der Geneseß ihres Begriffs des Erlösers will uns diese Glaubenslehre nicht hinabsehen lassen. Daher laufen in der Einleitung, die ja noch nicht Dogmatik ist, und daher auch die dogmatischen Formen noch nicht zu sondern hat, die beiden Elemente, auf welche sich diese Formen beziehen, und welche ihrem wahren Namen nach das philosophische und historische sind, noch in trüber Mischung durcheinander, und nachdem einmal das christliche Bewußtseyn auf diese Weise eingeleitet ist, kann man ruhig den Weg der Analyse des religiösen Bewußtseyns einschlagen, die den Rücken deckende Einleitung läßt alles, auch was bloß ideeller Natur ist, oder der ersten Form angehört, wie der urbildliche Christus, als auf demselben historischen Grunde des christlichen Bewußtseyns ruhend erscheinen. Man sollte doch denken, von dem historischen Christus könne in der Dogmatik nicht die Rede seyn, ohne daß zuvor von der christlichen Gemeinschaft oder Kirche die Rede war. Ist der historische Christus der Stifter der christlichen Gemeinschaft oder Kirche, so kann es auch kein anderes Wissen von Christus geben, als ein durch die christliche Gemeinschaft vermitteltes. Nun ist aber in dem dogmatischen Theil der Schleiermacherschen Glaubenslehre von Christus zuerst und nachher erst von der christlichen Kirche die Rede. Mit welchem Rechte nimmt also diese Dogmatik ihren Christus, wenn sie ihn als den urbildlichen darstellt, doch zugleich als den historischen! Sie wird uns auf die Einleitung und das in ihr über die religiöse Gemeinschaft Gesagte zurückweisen, aber ebendeshwegen muß auch die Einleitung selbst als ein integrierender Bestandtheil der Dogmatik selbst angesehen werden, und es kann keine andere Methode der Anordnung und Entwicklung für die Einleitung, eine andere für die Dogmatik geben. Es ist daher zwar, wie Schleiermacher es verlangt, die zwischen der Einleitung und der Dogmatik bestehende Kluft nicht zu übersehen, aber diese Kluft ist nur die Zusammenhangslosigkeit der

erste Form hinreiche, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, und daß es am besten wäre, diese Form ausschließend auszubilden, da die andern doch nur mittelst ihrer, in der wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaßt werden können, und die andern Formen nur deswegen aus einem christlichen Lehrgebäude nicht auszuschließen seien, weil es dadurch seine geschichtliche Haltung, und also seinen kirchlichen Character verlieren würde. Ich bin auch jetzt noch der Ueberzeugung, daß uns diese, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre eigene, Construction einen tiefern Blick in ihr Inneres werfen läßt. Läßt sich die ganze Glaubenslehre auf Sätze zurückführen, die nur menschliche Lebenszustände beschreiben, so wird das religiöse Gefühl als ein, sich rein aus sich selbst entwickelndes, in einer Reihe innerer Gemüthszustände bestehendes, betrachtet. Auch die ganze Lehre von der Person Christi ist daher zuletzt nur Beschreibung eines menschlichen Lebenszustandes, nemlich des Zustandes der Erlösung, und der Erlöser ist nichts anders, als die in ihm persönlich gedachte, und in seiner Person fixirte Idee der Erlösung. An die Stelle des historischen Christus tritt der ideelle, der urbildliche, in welchem das, die Erlösung bedingende, vollkommene Gottesbewußtseyn, sich als Seyn darstellt, das menschliche Gottesbewußtseyn ein Seyn Gottes in der menschlichen Natur wird (Gl. lehre Th. 2. S. 47.). Diese Ansicht kann ich auch dadurch nicht ausgeschlossen sehen, daß Schleiermacher (Gl. lehre Th. 2. S. 37.) ihr entgegenhält: wenn man der menschlichen Natur vor Christo, und ohne ihn das Vermögen einräumen wollte, ein reines und vollkommenes

---

Methode, was bei dem sonst so kunstvoll gehaltenen, und seinem ganzen Organismus nach so großartigen Werke mit Recht um so widriger auffällt, gewiß aber nur auf die angegebene Weise sich erklären läßt.

Urbild in sich zu erzeugen (wie die Ansicht voraussetzt, die Schleiermacher Gl. lehre 1. U. 2. Th. S. 184. so bezeichnet: Christus, wie er im Glauben dargestellt wird, sey als lediglich urbildlich, allein diese Erscheinung des Sohnes Gottes sey auch überall nur eine geistige in den Seelen der Menschen gewesen, geschichtlich aber in einer äusseren einzelnen Person erscheinen habe der Sohn Gottes nicht gekonnt), so könnte sie wegen des natürlichen Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen, nicht in dem Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gewesen seyn. Ich muß mich auch hier wieder auf den Schleiermacher'schen Wunderbegriff berufen, und kann mich daher auch von der Richtigkeit der von Nitzsch (Stud.u.Krit.I. 4. S. 851.) gegen mich gemachten Bemerkung nicht überzeugen, eine solche Erzeugung des Urbilds durch die sündliche Richtung, und in derselben würde nicht die Verbindung des Natürlichen und Uebernatürlichen, sondern das Unnatürliche und Widersprechende seyn. Es wäre dieß nur dann der Fall, wenn das Urbild, wie niemand behaupten wird, durch die sündliche Richtung selbst erzeugt werden sollte, daß aber die sündliche Richtung kein absolutes Hinderniß der Erzeugung des Urbildes ist, bringt der Schleiermacher'sche Wunderbegriff nothwendig mit sich. Ist der Erlöser, sofern er der geschichtliche Mensch Jesus ist, wie Schleiermacher sagt (Gl. lehre Th. 2. S. 37.), als eine wunderbare Erscheinung deswegen anzuerkennen, weil sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden kann, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens, durch einen schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich, als einem absolut grössten, der Begriff des Menschen als Subjects des Gottesbewußtseyns vollendet, warum sollte dasselbe nicht auch von der Urbildlichkeit Christi gelten, sofern sie als ein Erzeugniß der menschlichen Seele betrachtet wird? Was hier einzuwenden ist, ist viel-

mehr etwas ganz anderes. Gesezt die Urbildlichkeit Christi, oder des Erbsers, werde als ein Erzeugniß der menschlichen Seele im angegebenen Sinn betrachtet, so kann sie sich doch nicht in jeder einzelnen menschlichen Seele, in welcher sie zum Bewußtseyn kommt, als dasselbe Wunder wiederholen, sondern ein Wunder ist sie nur da, wo sie zuerst und ursprünglich hervortrat. Man wird daher immer wieder auf einen historischen Anfangspunct zurückgeführt. Dieß ist es, was Schleiermacher meint, wenn er in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre (Theol. Stud. u. Kr. II. 3. S. 508.) bemerkt, das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit sey allerdings eine besondere Form des Abhängigkeitsgefühls, deswegen könne man aber nicht sagen, das Christenthum werde aus diesem Gefühle deducirt, sondern nur dieß könne gesagt werden, vermöge der Lebendigkeit dieses Gefühls entstand das Christenthum, als Christus erschienen war, und in seiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde. Der innere Christus habe immer den historischen zu seiner Voraussetzung (Erstes Sendschr. Theol. Stud. und Krit. II. 2. S. 261.). Wenn daher auch die Beschreibungen menschlicher Gemüthszustände, welche dogmatische Sätze der ersten Form bilden, nur aus dem Gebiet der innern Erfahrung hergenommen werden können, so wird doch zugleich diese Erfahrung, als eine durch die religiöse Gemeinschaft, welcher der Einzelne angehört, bestimmte betrachtet. Gehen wir nun aber auf den Anfang dieser Gemeinschaft zurück, und auf den Stifter derselben, welcher in dieser Eigenschaft der Erbser ist, so können wir immer nicht über die Behauptung hinausgehen, daß der Erbser, sofern er sich uns als historische Person darstellt, auf dem historischen oder empirischen Wege nicht als das Subject des vollendeten Gottesbewußtseyns, oder in seiner Urbildlichkeit und absoluten Unsündlichkeit erkannt werden kann. Denn welchen empirischen Beweis sollte es

dafür geben, und welche Beweise dieser Art könnte zumal eine Glaubenslehre geben, die alle sonst dafür geltende Beweise, wie Wunder und Weissagungen, in ihrer völli- gen Unhaltbarkeit hinstellt? Bleibt aber auf der andern Seite nicht minder gewiß, daß die Idee des Erbsers an seine Person geknüpft ist, nur durch ihre Vermittlung zum Bewußtseyn kommt, so läßt sich dieser Widerspruch nur durch die Annahme lösen, daß die Idee der Urbildlichkeit ihre Wahrheit zwar nicht in der historischen Erscheinung, an die sie für uns zunächst geknüpft ist, sondern nur in sich selbst hat, sofern wir sie, sobald wir uns derselben bewußt geworden, auch als eine an sich wahre anerkennen müssen, daß sie uns aber auch nicht anders, als durch die Vermittlung jener historischen Erscheinung zum Bewußtseyn kommen kann. Idealität und historische Realität be- dingen sich so hier gegenseitig, aber es ist dieß nur derselbe Gegensatz des Idealen und Realen, in welchen wir uns überhaupt mit unserm ganzen Denken und Erkennen hinein- gestellt sehen. Die Idee hat ihre Wahrheit in sich selbst, sie ist wahr, nicht sofern sie von aussen gegeben wird, son- dern nur durch die Vernunft, die sie erkennt, sie würde aber in uns nicht zum Bewußtseyn kommen können, ohne die stete Wechselbeziehung des Idealen und Realen, wie der Begriff Gottes zwar auch das Seyn Gottes in sich schließt, ohne das Weltbewußtseyn aber auch kein Gottes- bewußtseyn wäre. Nur folgt hieraus nicht, daß das Reale, das das Bewußtseyn der Idee vermittelt, und in einer na- türlichen und nothwendigen Beziehung zu ihr steht, so in der Idee aufgeht, daß beides eine und dieselbe Einheit ist. Anders verhält es sich auch mit dem urbildlichen und histo- rischen Christus nicht, und nur hierin liegt der Grund, warum auch in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, sofern wir sie als Religionsphilosophie zu nehmen haben, so wenig als in der alten Gnosis, der urbildliche und ge-

zum Judenthum und Heidenthum zu bestimmen. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre löst diese Aufgabe durch die bekannte These (Th. I. S. 84.), das Christenthum stehe zwar in einem besondern Zusammenhang mit dem Judenthum (dadurch, daß Jesus unter dem jüdischen Volk geboren ist), was aber sein geschichtliches Daseyn, und seine Abzweckung betreffe, so verhalte es sich zu Judenthum und Heidenthum gleich. Wenn schon die Abstammung Christi aus dem Judenthum dadurch sehr aufgewogen werde, daß eines Theils soviel mehr Heiden als Juden zum Christenthum übergingen, theils auch das Christenthum nicht einmal diese Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht seit der babylonischen Zerstreuung von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären, so zeige sich doch das vollkommen gleiche Verhältniß des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum darin, daß von beiden zu demselben übergegangen werden soll, als zu einem andern, somit das Christenthum nicht mehr eine Fortsetzung des Judenthums seyn könne, als des Heidenthums. Was im N. T. am bestimmtesten jüdisch sey, habe den wenigsten Werth, und nur solche fromme Erregungen, die mehr allgemeiner Natur sind, und nicht sehr eigenthümlich christlich ausgebildet, können in alttestamentlichen Stellen wiedergegeben gefunden werden, und alles zusammengenommen treffen wir gewiß ebenso nahe und zusammenstimmende Anklänge auch in den Aeußerungen des edlern und reinern Heidenthums an. In demselben Sinne hat sich Schleiermacher besonders in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre (S. 496. f.) gegen den Glauben an eine besondere Eingebung und Offenbarung Gottes im jüdischen Volk, und gegen die Ansicht ausgesprochen, daß der Glaube

---

sätze eine Herrschaft zu errichten, die die Dogmatik ihr als Lehnsträgerin unterwirft.

an die Offenbarung Gottes in Christo von jenem Glauben auf irgend eine Weise abhängig sey. Die Ueberzeugung, daß das lebendige Christenthum in seinem Fortgange gar keines Stützpunktes aus dem Judenthum bedürfe, sey in ihm so alt, als sein religiöses Bewußtseyn überhaupt, und er könne daher das Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals für ein freudiges Werk erklären. Nur einem Mangel an frischer Zuversicht zu der innern Kraft des Christenthums sey es zuzuschreiben, wenn man auf diese äusseren Beweise einen großen Werth lege, und wir, die wir im Besiz des Vollkommneren sind, sollten uns billig der Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des alten Bundes entschlagen. Ich habe diese Sätze absichtlich so viel möglich mit Schleiermacher's eigenen Worten wiedergegeben, da sich in ihnen die Grundstimmung des Gemüths, auf welcher diese Ansicht beruht, sehr deutlich zu erkennen gibt. Da das Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl für das Christenthum keinen andern Standpunct zuläßt, als den Standpunct der Subjectivität, so kann nur das unmittelbare christliche Bewußtseyn der Maasstab seyn, nach welchem der Werth aller Erscheinungen des religiösen Lebens bestimmt wird, und es ist daher sehr natürlich, daß sich auch in der geschichtlichen Betrachtung alles in den Einen Gegensatz des dem christlichen Bewußtseyn Entsprechenden, oder ihm Widersprechenden, theilt. Was nicht das volle christliche Bewußtseyn ausdrückt, ist auf diesem Standpunct schon ebens deswegen nicht christlich. Dazu kommt aber auch, daß je mehr das Positive zum Character der jüdischen Religion gehört, und je mehr sie sich durch ihren Anthropomorphismus und Anthropopathismus von dem freieren und universelleren Monotheismus des Heidenthums unterscheidet, um so weniger eine Theologie mit ihr sich befreunden kann, zu deren Wesen es gehört, alle objective Bestimmungen über



zum Judenthum und Heidenthum zu bestimmen. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre löst diese Aufgabe durch die bekannte These (Th. I. S. 84.), das Christenthum stehe zwar in einem besondern Zusammenhang mit dem Judenthum (dadurch, daß Jesus unter dem jüdischen Volk geboren ist), was aber sein geschichtliches Daseyn, und seine Abzweckung betreffe, so verhalte es sich zu Judenthum und Heidenthum gleich. Wenn schon die Abstammung Christi aus dem Judenthum dadurch sehr aufgewogen werde, daß eines Theils soviel mehr Heiden als Juden zum Christenthum übergingen, theils auch das Christenthum nicht einmal diese Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht seit der babylonischen Zerstreuung von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären, so zeige sich doch das vollkommen gleiche Verhältniß des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum darin, daß von beiden zu demselben übergegangen werden soll, als zu einem andern, somit das Christenthum nicht mehr eine Fortsetzung des Judenthums seyn könne, als des Heidenthums. Was im N. T. am bestimmtesten jüdisch sey, habe den wenigsten Werth, und nur solche fromme Erregungen, die mehr allgemeiner Natur sind, und nicht sehr eigenthümlich christlich ausgebildet, können in alttestamentlichen Stellen wiedergegeben gefunden werden, und alles zusammengenommen treffen wir gewiß ebenso nahe und zusammenstimmende Anklänge auch in den Aeußerungen des edlern und reinern Heidenthums an. In demselben Sinne hat sich Schleiermacher besonders in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre (S. 496. f.) gegen den Glauben an eine besondere Eingebung und Offenbarung Gottes im jüdischen Volk, und gegen die Ansicht ausgesprochen, daß der Glaube

---

sätze eine Herrschaft zu errichten, die die Dogmatik ihr als Lehnsträgerin unterwirft.

an die Offenbarung Gottes in Christo von jenem Glauben auf irgend eine Weise abhängig sey. Die Ueberzeugung, daß das lebendige Christenthum in seinem Fortgange gar keines Stützpunktes aus dem Judenthum bedürfe, sey in ihm so alt, als sein religiöses Bewußtseyn überhaupt, und er könne daher das Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals für ein freudiges Werk erklären. Nur einem Mangel an frischer Zuversicht zu der innern Kraft des Christenthums sey es zuzuschreiben, wenn man auf diese äusseren Beweise einen großen Werth lege, und wir, die wir im Besiz des Vollkommneren sind, sollten uns billig der Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des alten Bundes entschlagen. Ich habe diese Sätze absichtlich so viel möglich mit Schleiermacher's eigenen Worten wiedergegeben, da sich in ihnen die Grundstimmung des Gemüths, auf welcher diese Ansicht beruht, sehr deutlich zu erkennen gibt. Da das Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl für das Christenthum keinen andern Standpunct zuläßt, als den Standpunct der Subjectivität, so kann nur das unmittelbare christliche Bewußtseyn der Maasstab seyn, nach welchem der Werth aller Erscheinungen des religiösen Lebens bestimmt wird, und es ist daher sehr natürlich, daß sich auch in der geschichtlichen Betrachtung alles in den Einen Gegensatz des dem christlichen Bewußtseyn Entsprechenden, oder ihm Widersprechenden, theilt. Was nicht das volle christliche Bewußtseyn ausdrückt, ist auf diesem Standpunct schon ebensodestwegen nicht christlich. Dazu kommt aber auch, daß je mehr das Positive zum Character der jüdischen Religion gehört, und je mehr sie sich durch ihren Anthropomorphismus und Anthropopathismus von dem freieren und universelleren Monotheismus des Heidenthums unterscheidet, um so weniger eine Theologie mit ihr sich befreunden kann, zu deren Wesen es gehört, alle objective Bestimmungen über

das Wesen Gottes zu vermeiden. Es spricht sich daher mit Einem Worte in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und in den Bestimmungen, die sie über das Verhältniß des Alttestamentlichen und Neutestamentlichen aufstellt, eine Antipathie gegen das Judenthum aus<sup>24)</sup>, für welche die Geschichte der Religionsphilosophie keine bemerkenswerthere Parallele aufzuweisen hat, als den auf einer ganz analogen Subjectivität des Standpuncts beruhenden Antinomismus Marcions.

Es ist hier der schicklichste Ort, in dieser Uebersicht über den Gang der neuern Religions-Philosophie auch die Kant'sche Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft kurz zu berühren, da sich leicht zeigen läßt, daß die Schleiermacher'schen Principien ihrer Consequenz nach betrachtet, in ihrer letzten Wurzel in Kant'schen Grund und Boden zurückgehen, und die Vergleichung recht gut dazu dienen kann, das mystische Dunkel Schleiermachers mit Kant'scher Verstandesklarheit aufzuhellen.

Die beiden Principien, die Schleiermacher als das sinnliche Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn unterscheidet,

---

24) Besteht doch Schleiermacher in seinem ersten Sendschreiben über seine Glaubenslehre S. 282 geradezu, er habe niemals zu seiner Frömmigkeit, weder um sie zu nähren, noch um sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft, aber ebenso wenig auch des sinnlich Theokratischen des alten Testaments, daß sich ihm vielmehr sein eigenes Verständniß immer in der Polemik gegen jene Methode weiter ausgebildet habe. Man vergl. auch Gl. lehre II. S. 378. S. 132. nach welchem die alttestamentlichen Schriften ihre Stelle in unserer Bibel nur theils den Verufungen der neutestamentlichen auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge verdanken sollen. Dagegen Rosenkranz Berliner Jahrb. 1831. Dec. 118. S. 943. f.

nennt Kant das böse und gute Princip. Da das böse Princip, sofern es als das radicale Böse, als natürlicher Hang, dem Menschen inwohnt, wie auch Kant sich ausdrückt, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen ist, und es daher als etwas unbegreifliches, die Natur des Menschen übersteigendes erscheinen muß, wie das gute Princip das Uebergewicht über das böse erhalten kann, so sehen wir hier sogleich den ganzen Schleiermacher'schen Supranaturalismus vor uns, nur mit dem Unterschied, daß Kant aus der Nothwendigkeit der sittlichen Umwandlung, und aus der Unvertilgbarkeit der sittlichen Anlage, die sich auch in dem gefallenen Menschen durch das Bewußtseyn des moralischen Sollens ausdrückt, unmittelbar auch die Möglichkeit der Umwandlung schließt, während dagegen Schleiermacher alles, was das Gottesbewußtseyn aus seiner Gebundenheit befreit, als etwas mitgetheiltes betrachtet wissen will, und daher auf die Thätigkeit des Erbsers zurückführt. - Wie relativ aber der ganze Gegensatz ist, in dessen Sphäre die Schleiermacher'sche Lehre von der Sünde und der Erbsung sich bewegt, die einander gegenüberstehenden Begriffe der eigenen That und Mittheilung, der Kräftigkeit und der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns, der Fähigkeit und Unfähigkeit in Hinsicht der Einigung des sinnlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn, fällt immer wieder in die Augen, von welcher Seite wir auch die Sache betrachten. Was Mittheilung genannt wird, ist nichts anders als die Wirksamkeit der Idee des urbildlichen Menschen, wie sie ihrer objectiven Realität nach in dem religiösen Bewußtseyn des Menschen an sich enthalten ist, und wenn auch diese Idee in dem Bewußtseyn des Einzelnen zunächst nur in dem von Jesus gestifteten Gesammtleben geweckt wird, so ist sie doch ihrer Realität nach nicht bloß von diesem empirischen Ursprung abhängig, da das Absolute überhaupt nie bloß etwas empirisch Gegebenes seyn kann. Wie also bei Schleier-

macher überhaupt das Uebernatürliche nichts schlechtbin übernatürliches ist, so ist auch das durch die Thätigkeit des Erlösers Mitgetheilte nichts schlechtbin mitgetheiltes, sondern auch wieder etwas ursprüngliches und natürliches. Einen andern Begriff können wir mit der durch den Erlöser mitgetheilten Fähigkeit auch deswegen nicht verbinden, weil auch der dem Begriff der Erlösung correspondirende Begriff der Sünde ebensowenig als eine absolute Unfähigkeit gedacht werden kann. Da, wie Schleiermacher ausdrücklich behauptet, von der Sünde, ihrem Begriff nach, das Bewußtseyn der Sünde nicht getrennt werden kann, so ist in dem Moment der Sünde Gott selbst im Selbstbewußtseyn mitgesetzt, nur ist das Gottesbewußtseyn nicht vermdgend, die andern wirksamen Elemente zu durchdringen, und so den Moment zu bestimmen, es ist also zwar vorhanden, aber als ein unkräftiges. Im Gegensatz gegen diese Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns, oder die Gebundenheit des schlechtbinigen Abhängigkeitsgefühls, worin das Wesen der Sünde besteht, ist die Erlösung die Befreiung desselben, die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns das Gottesbewußtseyn einzubilden vermdgen (Gl. lehre Th. I. S. 396. f. vergl. S. 385.). Warum soll aber diese Leichtigkeit als eine bloß mitgetheilte betrachtet werden, da das Gottesbewußtseyn doch immer vorhanden ist, und sich ebendadurch im Menschen wirksam erweist, daß er sich Gottes bewußt ist? Der Zustand der Sünde unterscheidet sich von dem Zustand der Erlösung dadurch, daß in jenem das sinnliche Bewußtseyn, in diesem das Gottesbewußtseyn das überwiegende und dominirende ist, wie aber mit dem Gottesbewußtseyn immer zugleich auch das sinnliche Bewußtseyn gesetzt ist, so ist auch im sinnlichen Bewußtseyn das Gottesbewußtseyn niemals eine vöilige Null. Ist aber das Gottesbewußtseyn einmal als thätige Kraft gesetzt, so ist vöilig undenkbar,

warum es sich nicht auch in dem Grade als ein kräftiges soll erweisen können, daß es die andern wirksamen Elemente durchdringt, und das Uebergewicht über das sinnliche gewinnt? Gehört es, wie Schleiermacher sagt (S. 357.), zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseyns zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtseyn verwirklichen kann, so ist es in der Natur des Menschen selbst begründet, daß das Gottesbewußtseyn in seiner Kräftigkeit hervortritt, und es ist nur Folge der menschlichen Entwicklung, daß es zuerst von dem sinnlichen Bewußtseyn zurückgedrängt und gebunden ist, und aus dieser Gebundenheit erst befreit werden muß. Aber ebendeshwegen kann man auch nicht behaupten, daß dieses Freiwerden des gebundenen Abhängigkeitsgeföhls, oder die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns das Gottesbewußtseyn einzubilden vermögen, nur eine mitgetheilte sey, oder nur in den Thatfachen der (durch den historischen Christus vollbrachten) Erlösung ihren Grund habe. Es ist daher wirklich so, wie Schleiermacher (S. 385.) sagt, daß, wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtseyn und beschleunigte Entwicklung desselben, auf gleiche Weise That desselben Einzelnen seyn, mithin entgegengesetztes aus demselben Grunde erklärt werden soll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengesetzt zu seyn. Ein solcher Gegensatz kann nicht stattfinden, wenn das sinnliche Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn auf gleiche Weise die Elemente der geistigen Natur des Menschen, oder die Momente seiner geistigen Entwicklung sind, wenn dasselbe Subject zwar, sofern das sinnliche Bewußtseyn in ihm dominirt, ein erlösungsbedürftiges, aber auch wegen der, dem Gottesbewußtseyn an sich nie abzuspreekenden, Kräftigkeit ein das Princip der Erlösung in sich selbst tragendes ist. Nicht anders verhält

es sich mit der Idee des Erbsers. Worüber uns Kant nicht im Zweifel läßt, daß der Erbser als der gottwohlgefällige Mensch, das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, nur eine Personification des guten Principß in seinem absoluten Siege über das böse ist, ergibt sich nach der obigen Untersuchung auch als die eigentliche Bedeutung des Schleiermacher'schen urbildlichen Christus. Der urbildliche Christus, der Gottmensch, d. h. der absolut unsündliche und vollkommene Mensch, ist nichts anders, als die persönlich gedachte Idee der Erbsung, die Erbsung selbst aber, sofern sie in einem Individuum realisirt gedacht wird, das Gottesbewußtseyn in seiner absoluten Stetigkeit und Kräftigkeit, wozu das Gottesbewußtseyn der das christliche Gesamtleben bildenden Individuen immer nur in einem annähernden Verhältniß steht. Von selbst ergibt sich hieraus, daß auch über das Verhältniß des Erbsers zu dem Einzelnen, sofern er Gegenstand der erbsenden Thätigkeit ist, keine wesentliche Differenz zwischen Kant und Schleiermacher seyn kann. Nach Kant ist der Einzelne mit dem Erbser, oder Sohn Gottes, Eins, sofern der Mensch ein der Gesinnung nach neuer Mensch ist, und in seiner Gesinnung als Einheit gesetzt, was sich der That nach erst successiv entwickeln kann. Der Sohn Gottes als Erbser, oder das, was durch seine erbsende Thätigkeit in dem Einzelnen gesetzt wird, die Gemeinschaft des Erbsers und des Erbsten, ist nach Kant nichts anders, als die Aufnahme des guten Principß in die Gesinnung. In seiner guten Gesinnung hat der gebesserte Mensch den Erbser in sich, was vom Erbser gesagt wird, gilt eigentlich vom neuen Menschen, weshalb nach Kant das stellvertretende Leiden des Erbsers geradezu das Leiden des neuen Menschen an der Stelle des alten ist. Auf dasselbe kommt auch die Schleiermacher'sche Lehre von der Thätigkeit des Erbsers hinaus, sofern sie die Aufnahme der Glaubigen in die Kräftigkeit

seines Gottesbewußtseyns ist. Der Erbsfer erzeugt seine That in uns, seine That wird unsere That, wenn das Gottesbewußtseyn, das als ein mehr oder minder wirksames nicht gedacht werden kann, ohne daß auch eine absolute Wirksamkeit desselben vorausgesetzt wird, das Uebergewicht über das sinnliche Bewußtseyn erhält, so daß das Gottesbewußtseyn und das sinnliche Bewußtseyn sich wie Positives und Negatives zu einander verhalten, und jedem Plus des Gottesbewußtseyns ein Minus des sinnlichen Bewußtseyns entspricht. Der ganze Unterschied des Kant'schen und Schleiermacher'schen Standpuncts ist nur der Unterschied des Sittlichen und Religiösen. Was bei Kant das sittliche Bewußtseyn, die den Sieg des guten Princip's über das böse bedingende moralische Anlage des Menschen ist, ist bei Schleiermacher das Gottesbewußtseyn, die religiöse Anlage. Der gemeinsame Standpunct aber, von welchem beide ausgehen, ist die im Bewußtseyn unmittelbar gesetzte absolute Abhängigkeit, die von Kant auf die absolute Causalität des unbedingt gebietenden Sittengesetzes, von Schleiermacher auf die absolute Causalität Gottes zurückgeführt wird, aber der Schleiermacher'sche Begriff Gottes führt ebenso wenig, als das Absolute des Kant'schen Sittengesetzes, auf eine von dem Bewußtseyn unabhängige objective Realität, da Schleiermacher alle objective Bestimmungen über das Wesen Gottes völlig ausschließt, und den Begriff Gottes nur dem unbestimmten abstracten Begriff einer absoluten Ursächlichkeit gleichsetzt, ohne welche der Abhängigkeit, deren sich der Mensch bewußt ist, der letzte Haltpunct, an welchen sie anzuknüpfen ist, fehlen würde, was nichts anders ist, als der Kant'sche Begriff des Noumenon. Der Begriff Gottes ist ein völlig unlebendiger, eine bloße Abstraction, weßwegen auch das Seyn Gottes in Christus kein wahrhaft lebendiges und persönlisches seyn kann, vielmehr ist die Schleiermacher'sche Christus-Idee nur die vollkommene Va-



rallele zu der Kant'schen Gottes-Idee, und der aus dem absoluten Sittengesetz, als der Träger desselben, abgeleitete moralische Gesetzgeber fällt ebenso mit der Idee der moralischen Weltordnung zusammen, wie der urbildliche Christus nur der concrete Ausdruck für das absolute Gottesbewußtseyn ist. Nach allem diesem wird die Behauptung nicht zu gewagt seyn, daß die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, ihrem Hauptinhalte nach, nichts anders ist, als die vollendete Durchführung des Gegensatzes der beiden Principien, welche Kant als das radicale Böse und den gottwohlgefälligen Menschen bezeichnet hat. Der Unterschied liegt nur in der Vertauschung des sittlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn, und in dem ebenso kunstvollen als unhaltbaren Band, durch welches der urbildliche Christus mit dem historischen zur Einheit verknüpft werden soll<sup>25)</sup>. Der Standpunct Kants und Schleiermachers ist mit Einem Worte derselbe Standpunct der Subjectivität, auf welchem, wie Hegel (Phil. der Rel. Th. I. S. 110. f.) diesen Standpunct characterisirt, „aller objective Inhalt verschwindet, nur das von mir Gesetzte gilt, ich allein das Positive, Reale bin. — Auf diesem Standpunct ist das Höchste, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wissen, aller objective

---

25) Wie weit Kant von einer solchen Identificirung entfernt war, zeigen folgende Sätze (Rel. innerh. d. Gr. d. Ob. B. Zweites Stük. Erster Abschn. Objective Realität der personificirten Idee des guten Princips): Diese Idee hat ihre Realität in practischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß seyn, und müssen es daher auch können. — Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich seyn, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben wird, soweit als man von einer äussern Erfahrung überhaupt Beweis thümer der innern sittlichen erwarten und verlangen kann.

Inhalt hat sich zur reinen formellen Subjectivität verflüchtigt; es ist auf diesem inhaltslosen Standpunct gar keine Religion möglich, denn ich bin das Affirmative. — Mir bleibt aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, ich habe nur einen todten, leeren Gott, ein sogenanntes höchstes Wesen, und diese Leerheit, diese Vorstellung bleibt nur subjectiv, bringt es nie zur wahrhaften Objectivität“ (Vgl. S. 114. 118. 124.).

Auch Kant hat nicht unterlassen, die Principien seiner Religions = Philosophie auf das Gebiet der Religions = Geschichte überzutragen. (Man vergl. Rel. innerh. der bl. B. Drittes Stük. Zweite Abtheil. Historische Vorstellung der allmähligen Gründung der Herrschaft des guten Principß auf Erden). Von seinem Standpunct aus konnte Kant das Judenthum (das Heidenthum kommt ohnedieß gar nicht in Betracht) von der absoluten Religion nur durch die weiteste Kluft getrennt sehen. Auch hierin steht ihm also Schleiermacher sehr nahe, und der marcionitische Antinomismus hat in beiden neue Freunde gefunden. Und doch ist dieser Antinomismus, von einem höhern Standpunct aus betrachtet, selbst nichts anders, als eine höhere vergeistigte Form des Judenthums. Ist das Judenthum überhaupt, wie später noch gezeigt werden soll, die Religion des Gegensatzes, so steht auch jede Form der Religions = Philosophie, die einen noch unaufgelösten Gegensatz zurükläßt, im Allgemeinen noch auf gleichem Boden mit dem Judenthum. So war für Marcion der Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Gesetzes und Evangeliums, ein unaufblölicher, weil er das Sichtbare nicht als Moment des Unsichtbaren, die Gerechtigkeit nicht als Moment der Liebe zu begreifen vermochte. Die Kantische Religion ist, ungeachtet aller Antipathie gegen das Judenthum, doch selbst nur eine Religion des Gesetzes, da sie, wie dieß das Wesen des Gesetzes ist, den Widerspruch des Einzelnen mit dem mora-

lischen Sollen nie aufheben kann, und, solange der Erbsfer immer wieder in die unerreichbare Ferne eines Ideals entschwindet, auch das Göttliche und Menschliche nie wahrhaft Eins werden läßt. Nicht anders verhält es sich aber auch mit der Schleiermacher'schen Religionslehre. Das Absolute bleibt immer das absolut Jenseitige, eine abstracte inhaltsleere Idee, und selbst im Selbstbewußtseyn des Erbsfers kann das sinnliche Bewußtseyn mit dem Gottesbewußtseyn nie zur concreten Einheit sich ausgleichen.

#### 4. Die Hegel'sche Religions-Philosophie.

Dem Schleiermacher'schen Standpunct der Subjectivität gegenüber, stellt sich die Hegel'sche Religions-Philosophie, auf welche uns der Gang unserer Untersuchung hier noch führt, auf den Standpunct der Objectivität. So groß, in dieser Allgemeinheit betrachtet, der Gegensatz dieser beiden Standpuncte ist, in so naher gegenseitiger Berührung stehen demungeachtet die beiden Systeme der Religions-Philosophie, die sich von diesen beiden entgegengesetzten Standpuncten aus einander gegenübergestellt haben, und unstreitig hat nichts anderes, als eben dieß, diese gleichzeitige Darstellung der Religions-Philosophie in diesen beiden Formen, von welchen jede mit der andern im engsten Zusammenhang steht, so sehr dazu beigetragen, der Religions-Philosophie die höhere selbstständige Bedeutung zu geben, die ihr nun nicht mehr abgesprochen werden kann. Enthält der Schleiermacher'sche Standpunct der Subjectivität, dieser Standpunct eines absoluten Abhängigkeitsgefühls, ohne ein Absolutes mit einem objectiven Inhalt, von selbst die Nothigung in sich, in den Hegel'schen Standpunct der Objectivität überzugehen, so muß dagegen auch wieder zugegeben werden, daß dieser Uebergang von keinem Puncte aus auf eine nähere und unmittelbarere Weise ge-

schehen kann, als vom Standpuncte der Schleiermacher'schen Glaubenslehre aus. Stellen wir uns aber auf den einen oder andern dieser beiden Standpuncte, welchem gegenüber jeder andere mögliche Standpunct als ein mehr oder minder untergeordneter, und darum auch unwissenschaftlicher erscheint, so ist es immer wieder der Standpunct der Religions-Philosophie, auf welchen wir uns stellen müssen, wenn überhaupt der dem Christenthum unläugbar zukommende Begriff der absoluten Religion einer wissenschaftlichen Rechtfertigung fähig seyn soll. Diese höhere Bedeutung hat die Religions-Philosophie sowohl durch Schleiermacher als durch Hegel erhalten, nur drückt sich die Differenz beider auch schon darin auf eine bemerkenswerthe Weise aus, daß, während Schleiermacher von seiner Glaubenslehre nichts angelegentlicher zu entfernen sucht, als die Voraussetzung, daß die Philosophie irgend etwas mit dem Glauben zu schaffen habe, Hegel dagegen auf nichts bestimmter dringt, als auf die Anerkennung, daß es die Aufgabe der Philosophie sey, die Religion zum wahren Begriff ihrer selbst zu bringen, und den Glauben zum Wissen zu erheben, da Philosophie und Religion in Eins zusammenfallen, und der Gegenstand der Religion, wie der Philosophie, die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst sey, das Absolute, Gott. Es gehört zum Eigenthümlichen der Hegel'schen Philosophie, daß sie die Religions-Philosophie als einen integrierenden Theil der ganzen Philosophie betrachtet. Indem sie die Theile der Philosophie als die Glieder einer Kette, eines Kreises, in ihrem Zusammenhang entwickelt, und in ihrer Nothwendigkeit darstellt, ergibt sich ihr aus diesem Zusammenhang auch die Nothwendigkeit der Religion, und sie wird daher erst in der Religions-Philosophie zum geschlossenen, in sich vollendeten System. Wie aber hierin ihre größte Eigenthümlichkeit besteht, so tritt sie zugleich ebendadurch, durch diese Stellung und Bedeu-

Gott ist, aber nur durch Vermittlung seiner mit sich, er will das Endliche, er setzt es sich als ein Anderes, und wird dadurch selbst zu einem Andern seiner, zu einem Endlichen, denn er hat ein Andres sich gegenüber. Dieß Andersseyn aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Es ist so das Endliche gegen Endliches, das Wahrfaste aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, er sich selbst darin hat. Das Schaffen ist die Thätigkeit, darin liegt der Unterschied, und darin das Moment des Endlichen, doch dieß Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes, denn es ist kein Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des Andern Gottes. Es ist das Andere und nicht Anderes, es löst sich selbst auf, es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes, und richtet sich zu Grunde. Dadurch aber ist das Andersseyn ganz in Gott verschwunden, und Gott erscheint darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält. Gott ist die Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott, er ist die Bewegung zum Endlichen, und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.“ Wir haben hier nicht bloß den Standpunct des Systems im Allgemeinen, sondern sogleich auch schon die wesentlichen Momente vor uns, um welche er sich bewegt. Bestimmter aber und unmittelbarer kann die ganze Differenz des Schleiermacher'schen und Hegel'schen Standpuncts nicht ausgesprochen werden, als in dem Einen für sich schon das ganze System in sich enthaltenden Satz, daß die Religion, wie Hegel ihr Wesen bestimmt, statt ihren ganzen Inhalt mit Schleiermacher in das Gefühl des Subjects zu setzen, das Selbstbewußtseyn Gottes oder des absoluten Geistes sey, oder die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, die Beziehung des Geistes auf den ab-

soluten Geist, das Wissen des göttlichen Geistes von sich. Vermittelt aber ist dieses Wissen des Geistes von sich durch den endlichen Geist, oder durch das Bewußtseyn, das als solches das endliche Bewußtseyn ist. Die Religion hat somit das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches aufgehoben, denn das andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst, und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Er muß also, um durch das Bewußtseyn, oder den endlichen Geist, vermittelt zu werden, sich verendlichen, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden (Phil. der Rel. Th. I. S. 129). Ehe aber der Geist sich zu der Religion erhebt, in welcher er durch das Wissen seiner selbst zu sich zurückkehrt, hat er bereits ein unendlich langes Gebiet durchlaufen. Gehen wir vom Sinnlichen aus, vom natürlichen Bewußtseyn, das die Natur zu seinem Object hat, so ergibt sich als die Wahrheit der Natur der Geist, die Natur geht in ihren Grund zurück, welcher der Geist überhaupt ist. Die Natur ist ein vernünftiges System, sie hat das Gesetz der Lebendigkeit der Dinge in sich, aber nur in ihrem Innern, sie weiß nichts von dem Gesetze, das Wahre, der Geist, ist so in einer ihm nicht gemäßen Existenz, der Geist, die wahrhafte Existenz dessen, was an sich ist, geht erst aus der Natur hervor, und zeigt, daß er die Wahrheit, die Grundlage, das Höchste in der Natur sey. Im Verhältniß zur Natur aber, als zu einem äußerlichen, als endliches Bewußtseyn der Natur, als einem andern gegenüber, ist der Geist zunächst der endliche Geist. Als endlicher Geist ist er im Widerspruch mit sich selbst begriffen, es widerspricht seiner Natur, im Außerlichen zu seyn, daher geht der endliche Geist, um sich vom Nichtigen zu befreien, und sich zu sich selbst zu erheben, in seinen Grund zurück, zu sich in seine Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist erst das Hervorgehen der Religion, in welcher der Geist von sich weiß, und als der freie, der

absolute Geist das wahrhafte Bewußtseyn von seinem Wesen hat (Phil. der Rel. Th. I. S. 61.). Die Natur und der endliche Geist sind somit nur die Verleiblichungen der Idee, bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu seyn (a. a. D S. 18.). Ueber der Natur und dem endlichen Geist aber, als den Verleiblichungen der Idee, steht das Reich des reinen Gedankens, die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, und die Logik, als das System der reinen Vernunft, als das Reich der reinen Gedanken des sein Wesen, die reinen Wesenheiten selbst, wie sie an sich sind, denkenden Geistes, hat zu ihrem Inhalt die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist (Wissensch. der Logik Th. I. S. 35.). Die Philosophie ist daher erstlich die logische Idee, die Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind, ferner zeigt sie das Absolute in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dieß ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultates wird im Resultat selbst aufgehoben. Was Resultat ist, ist auch wieder nicht Resultat, nicht durch anderes vermittelt, sondern vielmehr die Grundlage (Phil. der Rel. Th. I. S. 18. 61.). Das Eine also, was auf gleiche Weise Voraussetzung und Resultat ist, ist der sich mit sich selbst vermittelnde absolute Geist, und der Inhalt der Religion ist daher das Selbstbewußtseyn Gottes. Gott weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß,

eine Identität, die vermittelt ist, durch die Negation der Endlichkeit. Gott ist also mit Einem Worte dieß: sich von sich zu unterscheiden, sich Gegenstand zu seyn, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu seyn (Phil. der Rel. Th. II. S. 151.).

Schon dieser allgemeine Ueberblick über das Hegel'sche System im Ganzen stellt uns auf den Punct, auf welchem seine nahe Verwandtschaft mit den Systemen der alten Gnosis klar in die Augen fällt. Alle diese Systeme, ihrem allgemeinen Character nach betrachtet, vor allen andern aber diejenigen, die uns als die Repräsentanten der ersten und dritten Hauptform der Gnosis gelten, das valentinianische und pseudoclementinische (das marcionitische hat, wie gezeigt worden ist, eine Hinneigung zum Standpunct der Subjectivität), tragen im Allgemeinen denselben Character an sich, ihr Princip ist dasselbe, und die Momente, durch die sie sich in ihrer Entwicklung hindurchbewegen, sind dieselben. An der Spitze der Systeme steht der absolute Geist, wie er an sich ist, in seiner reinen Abstractheit und Objectivität. Die Aeonen, in welchen im valentinianischen System der Eine Uräon sich selbst reflectirt, sind nichts anders, als die reinen Gedanken, die reinen Wesenheiten, in welchen der Geist sein eigenes Wesen denkt, die reine Selbstbewegung des an sich Seyenden geistigen Lebens. Im pseudoclementinischen System ist es wenigstens die Sophia, die als die mit Gott selbst identische Seele mit ihm verbunden gedacht wird, und das marcionitische charakterisirt seine Eigenthümlichkeit ebendadurch, daß es den höchsten unsichtbaren Gott ohne allen objectiven Inhalt setzt, als eine bloße Abstraction des Bewußtseyns. In den Aeonen des valentinianischen Systems manifestirt sich zwar in der Einheit auch schon die Verschiedenheit, der Unterschied des Geistes von sich, als Uebergang zum Andersseyn und zur Verendlichkeit, aber es gilt hier ganz, was Hegel von Gott sagt,



sofern er in seiner ewigen Idee an und für sich, im Elemente des Gedankens betrachtet, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt ist, in seiner Ewigkeit, als die abstracte Idee, daß Gott zwar ewig sich unterscheidet, was aber sich so von sich unerscheidet, noch nicht die Gestalt eines Andersseyns hat, sondern das Unterschiedene nur das ist, von dem es geschieden worden ist. Der Geist ist nur als sich offenbarend, sich unterscheidend für den Geist, für den er ist, die ewige Idee, der denkende Geist, Geist im Elemente seiner Freiheit, Gott, nur sofern er sich offenbart, weil er Geist ist, aber noch nicht das Erscheinen ist, rein nur als Denken für den Geist. Es ist dieß das theoretische Bewußtseyn, worin das denkende Subject sich ganz ruhig verhält, noch nicht in den Proceß gesetzt ist, sondern in ganz unbewegter Stille des denkenden Geistes sich verhält (die gnostische *συνή*), da ist Gott gedacht für ihn, und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität ist, und nicht zur Aeufferlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist (der gnostische *ἑνωσ*), im Element des Gedankens (die gnostische *ἔνωσις*). Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht (das gnostische Licht des Vaters, das *lumen paternum* Jr. II. 8, 2.), die Identität mit sich. Er ist zwar Proceß, Bewegung, Leben, d. h. sich zu unterscheiden, bestimmen, aber die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst, und in diesem Urtheil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, als das von ihm Unterschiedene, seine ganze Idee an und für sich, so daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine, sind. Daß es so ist, ist der Geist selbst, oder nach der Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Denn die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch für einander

schlechthin nicht unterschieden sind (der gnostische Begriff der Enzygien). Das Bewußtseyn, Gefühl dieser Identität, ist die Liebe, und Gott ist die Liebe, d. i. dieß Unterscheiden und die Richtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung, der Unterschied ebenso als aufgehoben gesetzt, die einfache ewige Idee (Phil. der Rel. Th. II. S. 177 — 204. 206.). Die Vergleichung mit der obigen Darstellung der valentinianischen Neonenlehre gibt von selbst den Beweis der genauen Uebereinstimmung, wenn wir das Unwesentliche vom Wesentlichen, die zufällige Form von der Idee selbst unterscheiden. Das Gemeinsame ist hauptsächlich, daß auch die Gnostiker in ihrem Pleroma, dem Reich der Neonen (welche, obgleich als unterschieden gedacht, doch zugleich, wie Irenäus II. 7, 3. sagt, *unius naturae, quemadmodum dicunt, ex aequali et simili existunt et nullam habent differentiam*), zwar auch schon einen Unterschied, aber in diesem Unterschied, als einem unmittelbar aufgehobenen, die Identität des absoluten Geistes mit sich selbst setzen.

In dieser ersten, dem gnostischen Pleroma, dem Reich des Vaters, wie auch Hegel diese Sphäre nennt, entsprechenden Form, kommt es noch zu keinem wirklichen Unterschied. Anders aber verhält es sich mit der zweiten Form, in welcher die absolute ewige Idee Gottes zur Erschaffung der Welt wird, im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens, oder der Differenz ist. Der Unterschied, der in der ersten reinen Form der Idee, im Elemente des Denkens, nur Schein ist, kommt nun zu seinem Rechte, und was zuerst nur ideell, und als in der Einheit bleibend, ausgesprochen worden ist, ist nun in der Form des Andersseyns gefaßt, mit dem Andersseyn behaftet. Damit tritt

ein Verhältniß ein. Indem der Geist sich zu einem Andern verhält, so ist er nicht der ewige Geist, sondern der endliche Geist, der unverfälschte, fremde. Das ist überhaupt die Schöpfung der Welt. Das Erschaffen, das Andersseyn, spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur, und den endlichen Geist, für den die Natur ist, als die seyende Aeufferlichkeit, das an Gott Verschiedene, in der Bestimmung der Mannigfaltigkeit, die Sphäre des endlichen Geistes. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst ausser Gott, von ihm getrennt: die Idee hat sich dirimirt, ist abgefallen von sich selbst (Phil. der Rel. Th. II. S. 177. 204. f. 232.). Auf dieselbe Weise dirimirt sich in den gnostischen Systemen die ideale Welt, die Lichtwelt, das Pleroma, zur geschaffenen realen endlichen Welt, durch den Abfall der Sophia, Achamoth, die ebendarum als die untere Sophia von ihrer Mutter, der obern Sophia, unterschieden wird, weil es in ihr nun mit jenem Unterschied, welcher in den Aeonen des Pleroma nur ein Spiel ist, ein sich selbst aufhebender Schein, zum vollen Ernste wird. Wir mögen sie nach ihrem Begriff im Ganzen als das ausserhalb des Pleroma befindliche, von ihm abgefallene und getrennte Wesen, oder nach der Reihe ihrer wechselvollen Zustände betrachten, so erscheint sie recht eigentlich als der mit dem Andersseyn behaftete Geist, und dieses Andersseyn spaltet sich auch hier unmittelbar in seine zwei Seiten, die äussere Natur, die in dem valentinianischen System unverkennbar als der zur Aeufferlichkeit objectivirte Geist sich darstellt, und den endlichen Geist, d. h. das Psychische, das seinem wahren Begriff nach der endliche Geist ist. Der Demiurg, das Princip des Psychischen, ist mit den Menschen, welche, soweit sie von ihm geschaffen sind, auch nur psychischer Natur sind, nichts anders, als der endliche Geist, da er von nichts anderem weiß, als von der äussern Natur, in deren Sphäre

er sich bewegt, und welcher er als ihr Beherrscher gegenübersteht. In dem pseudoclementinischen System ist uns dasselbe Moment, das diese zweite Form des Hegel'schen Systems bezeichnet, theils durch das Herausversetzen der Materie aus Gott, wodurch die Monas zur Dyas wird, und der Gegensatz, die Kette der Syzygien, sich zu entwickeln beginnt, theils in dem plötzlichen Umschlagen der Syzygien, wodurch das Schlechte das Erste wird, gegeben, in dem marcionitischen System aber wird dieser ganze Proceß so sehr als ein jenseits des Bewußtseyns vor sich gehender betrachtet, daß das System selbst keine Kenntniß davon nimmt, sondern den Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren schlechthin setzt.

Ist die zweite Form, sofern in ihr der absolute Geist als das Andersseyn erscheint, die sich selbst setzende Negation, so ist die dritte Form die Aufhebung der Negation, die Negation der Negation. Es gehrt zum Wesen des Geistes, das Fremde, das Besondere, von ihm getrennt Gesezte, in sich zurückzunehmen, mit sich zu verfühnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen, aus der Erscheinung zu sich selbst zurückzukehren. Diese Rückkehr des Geistes in sich geschieht aber nur dadurch, daß der Geist, indem er sich nur dazu verendlicht, um durch diese Verendlichung zum Wissen seiner selbst zu werden, das endliche Bewußtseyn als ein endliches aufzuheben, von sich als dem absoluten Geiste weiß, von seiner Identität mit Gott, als einer durch die Negation der Endlichkeit vermittelten. Wie Gott die Bewegung zum Endlichen ist, so kehrt er im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. In den gnostischen Systemen ist derselbe Wendepunct dadurch gegeben, daß der Mensch nicht bloß als psychisches, sondern auch als pneumatisches Wesen betrachtet wird. Denn der Unterschied

des Psychischen und Pneumatischen besteht darin, daß das Pneumatische sich seiner Identität mit dem absoluten Geist bewußt ist, und in diesem Bewußtseyn das natürliche endliche Bewußtseyn in sich zu überwinden und aufzuheben strebt. Auch hier kehrt demnach Gott in dem Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, zu sich zurück. Was Hegel von dem Verhältniß des endlichen Geistes zur Natur sagt, daß es kein festes sey, der endliche Geist dieses Verhältniß zur Natur aufheben, den Proceß an ihm selbst durchmachen, oder manifestiren müsse, daß er göttlichen Geistes ist (Phil. der Rel. Th. II. S. 232.), gilt in demselben Sinne von der Natur und Bestimmung der Pneumatischen der gnostischen Systeme, und wenn der endliche, im Widerspruch mit sich selbst begriffene, Geist sich nur dadurch vom Nichtigem befreien, und zu sich selbst, zu sich in seiner Wahrhaftigkeit, erheben kann, daß er in seinen Grund zurückgeht, so ist dieses Zurückgehen in den Grund in den gnostischen Systemen klar darin ausgesprochen, daß in demselben Verhältniß, in welchem das Pneumatische, der von der Sophia auf verborgene Weise mitgetheilte Lichtsamen, von seiner Gebundenheit sich befreit, und sich zur Selbstständigkeit erhebt, das Psychische als das Unwahre erscheint, das zuletzt in seiner Nichtigkeit und Negativität völlig verschwindet, oder seine Wahrheit nur im Pneumatischen hat. Die Erhebung des Geistes zu sich ist das Hervorgehen der Religion, und je mehr die Religion von der Vernunft, dem denkenden Bewußtseyn, in sich aufgenommen wird, desto gewisser ist sich der Geist seiner Versöhnung, seiner Freiheit, seiner Rückkehr zum absoluten Geist. Darum sind auch die Pneumatischen diejenigen, die durch die Gnosis, das religiöse Wissen, der Idee des Absoluten, der absoluten Religion, sich bewußt sind, und die Gemeinde der Auserwählten bilden, die die Sophia ihrem himmlischen Bräutigam zuführt, zur Vereinigung mit dem Pleroma, dem Reich

der Aeonen, mit welchem die *ἐκκλησία*, als einer der Aeonen, an sich Eins ist. Sie sind die Subjecte, die im Geiste Gottes sind, die Gemeinde, die zunächst zwar in der Welt ist, aber auch sich in den Himmel erhebt (Phil. der Rel. Th. II. S. 179. 258.)<sup>27)</sup>.

Die Verwandtschaft der Hegel'schen Religions-Philosophie mit der alten Gnosis, wie sie hier klar vor Augen liegt, besteht demnach vor allem hauptsächlich darin, daß es hier, wie dort, derselbe Proceß ist, durch welchen der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, der Proceß des Sich unterscheidens, Dirimirens und In-sich-zurückgehens, in den drei Momenten des an sich, für sich und bei sich Seyns, oder den Momenten der substantziellen absoluten Einheit, die die Idee in ihrer sich selbst gleichen Affirmation ist, des Unterscheidens, und des Zurückgehens des Unterschiedenen zur absoluten Affirmation (Th. I. S. 131.). Auch den gnostischen Systemen liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß Gott nur in diesem Proceß ein lebendiger Gott, der absolute Geist, die denkende Vernunft ist, weil das Leben nicht ohne Bewegung, das Denken nicht ohne vermittelnde Thätigkeit ist, oder das wahre Wissen nur der Begriff selbst ist, sofern er sich in den drei Mo-

---

27) Daß Gott auch nach den Gnostikern nur in dieser Rückkehr zu sich Gott ist, hat Tertullian auf eine bemerkenswerthe Weise unmittelbar ausgesprochen in den Worten (De praescr. haer. c. 7.): *Eaedem materiae apud haereticos et philosophos voluntantur, iidem retractatus implicantur, unde malum, et quare? et unde homo et quomodo? et quod pro xime Valentinus proposuit: unde Deus? scilicet de enthymesi et ectromate*, d. h. Gott ist nur dadurch Gott, daß er das, was er in der Enthymesis und dem Ectroma (der Achamoth) in seiner Direction von sich unterschieden hat, in sich zurücknimmt, durch die Negation der Negation sich mit sich selbst vermittelt.

menten als Begriff an sich, als bestimmter Begriff, und als der aus der Bestimmtheit zu sich kommende, aus der Beschränktheit sich wiederherstellende Begriff selbst explicirt (Phil. der Rel. I. S. 32). Ohne Welt ist daher auch Gott nicht Gott. Zugleich erhellt aber auch schon hieraus der große Unterschied zwischen dem rein logisch bestimmten Begriff des Processes, und der schlechthin gesetzten, nur postulirten, platonisch-gnostischen Idee eines Abfalls vom Absoluten, wie sie selbst noch in den frühern Darstellungen der Schelling'schen Philosophie (man vgl. besonders Philos. u. Relig. 1804. S. 34. f.) eine sehr wesentliche und tiefgreifende Bedeutung hat.

Die Frage, die hier unsere Aufmerksamkeit noch besonders auf sich ziehen muß, welche Stellung und Bedeutung die Hegel'sche Religions-Philosophie in ihrem Systeme dem Christenthum gebe? heißt uns in den Inhalt derselben noch etwas näher eingehen.

Dieselben Momente, in welchen der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, bestimmen auch den Begriff des dreieinigen Gottes. Gott ist ebendadurch, daß er als der absolute Geist ewig sich selbst unterscheidet, und in dieser Unterscheidung ewig mit sich Eins ist, wesentlich der dreieinige, und die objective Realität, die auf diese Weise die Idee der Dreieinigkeit in der Hegel'schen Religions-Philosophie erhält, gehört zum Characteristischen derselben. Die drei Formen der göttlichen Selbstoffenbarung sind daher 1. das Reich des Vaters, d. h. die Idee an und für sich, Gott in seiner Ewigkeit, vor und außer der Welt, im Element des Gedankens, 2. das Reich des Sohns, worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist, das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunct erhält das, was im ersten das Andere Gottes war, ohne diese Bestimmung zu haben, die Bestimmung des Andern, und die reine Idealität des Den-

Leben wird so nicht erhalten. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott nur einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor, hier ist das Andere die Natur, der Unterschied kommt so zu seinem Rechte, das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt, und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist. 3. Das Reich des Geistes, welches das Bewußtseyn enthält, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, und daß die Versöhnung für den Menschen ist. Die Unterscheidung und Bestimmung dieser drei Formen wird durch die Uebertragung der Idee der Dreieinigkeit nicht gerade erleichtert. Jede Form enthält alle drei Momente, das Eine, das Andere, und das aufgehobene, mit dem Einen identische Andere, es ist also in allen drei Formen sowohl eine Einheit als Verschiedenheit, aber in jeder Form auf andere Weise. Da ferner, wenn man von der christlichen Idee der Dreieinigkeit ausgeht, der Vater noch nicht ist, was der Sohn ist, das im Vater noch verschlossene Wesen erst im Sohne sich aufschließt, so wird man leicht versucht, den Sohn höher zu stellen als den Vater, wie dieß offenbar in den Systemen Böhme's und Schellings geschehen ist. Der Vater geht als das Princip des realen natürlichen Seyns voran, und der Anfang wird so eigentlich mit dem Unterschied, dem Andersseyn gemacht, ohne daß man recht weiß, worin das Andersseyn seinen Grund hat. Wenn nun ohnedieß, wie in den genannten Systemen, die reale Seite sehr stark hervorgehoben wird, so entsteht der Schein eines Dualismus, welchem wenigstens nicht hinlänglich begegnet ist. Dieser Schein ist im Hegel'schen System voraus dadurch abgeschnitten, daß alles, was zu Böhme's und Schellings erstem Princip gehört, als das Andersseyn, das Andere Gottes betrachtet wird, und der Unterschied nicht ist ohne das den Unterschied Setzende. Dagegen haben Böhme und Schelling darin Recht, daß der Moment der Besonderung vom Begriffe des Vaters



nicht getrennt werden kann, da der Vater ebendadurch, daß er Vater ist, als Vater zeugt und schafft, in dieses Moment eintritt, so wie auf der andern Seite der Sohn als Sohn ebenso die Einheit des Unterschieds, als der Unterschied selbst ist. Deswegen drückt sich Hegel über das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist auch so aus: der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist, ist die Einzelheit als solche (Phil. der Rel. Th. II. S. 197.). Der Unterschied fällt somit nur zwischen dem Vater und Sohn, und indem Vater und Sohn Eins sind, ist das Dritte auch das Erste. Sollen demnach die genannten Formen bestimmter unterschieden werden, so ist dabei unstreitig dieß festzuhalten: Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, welcher in der ersten Form nur als innerlich bestimmt wird, so daß der Proceß so nichts ist, als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Bergewisserung seiner selbst (Phil. der Rel. Th. II. S. 199.), wird in der zweiten Form äußerlich, und geht so in seine ganze Weite auseinander. Am bestimmtesten ist dieß in folgender Stelle der Encycl. 3te Ausg. S. 577. ausgesprochen: „Im Momente der Besonderheit des Urtheils ist das concrete ewige Wesen“ (das in dem Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens, in dieser ewigen Sphäre, nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, und mit diesem Unterschiedenen in ursprünglicher Identität bleibt) „das Vorausgesetzte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erschelung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohns, in den selbstständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes, als mit ihr in Verhältniß stehend, somit des endlichen Geistes, welcher, als das Extrem der in sich seyenden

Negativität, sich zum Bösen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte, eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht.“ Demungeachtet muß auch in dieser Sphäre, wenn sie mit Recht das Reich des Sohns genannt wird, da der Sohn, wenn auch ein anderer als der Vater, doch als Sohn mit dem Vater Eins ist, der in seiner Selbstständigkeit gesetzte Gegensatz als ein aufgehobener betrachtet werden. Denn in dieser Sphäre tritt der Sohn in die Welt, und es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohns sprechen (Phil. der Rel. Th. II. S. 183.). Das Ödtliche erscheint zwar im Sohne äußerlich, aber es ist doch im Sohne der in der Sphäre des Sohns zur Erscheinung gekommene Unterschied aufgehoben, weil der Unterschied, der Unterschied des Vaters und Sohns, in der ewigen Sphäre der Allgemeinheit an sich aufgehoben, und auf ewige Weise vermittelt ist. Ist schon in Beziehung auf die zweite Sphäre der in ihr gesetzte Unterschied auch wieder als ein aufgehobener zu betrachten, so kann sich die dritte Sphäre, das Reich des Geistes, von der zweiten und ersten nur dadurch unterscheiden, daß der Unterschied nicht bloß für den Glauben, sondern auch für das Wissen, das denkende Selbstbewußtseyn, aufgehoben ist. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn der Geist die Einzelheit als solche genannt wird. Die Einzelheit als solche ist der Geist in der Gemeinde, der Gesamtheit der Subjecte, die im Geiste Gottes sind. Auf dieselbe Weise unterscheidet Böhme den heiligen Geist vom Sohne. Jede der drei Formen enthält daher zwar dasselbe, dieselbe Vermittlung, aber die Art und Weise der Vermittlung wird von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet. In Hinsicht der alten Gnosis werden wir hier an das Verhältniß der obern und untern Sophia

erinnert. Die obere Sophia ist, obgleich sich in ihr die Differenz schon zeigen will, doch immer zugleich in der Identität mit dem Pleroma. Aber auch die untere Sophia ist, so selbstständig in ihr der Gegensatz wird, doch auch wieder der aufgehobene Gegensatz, sie wird wieder ins Pleroma erhoben, und zwar ist es die mit ihr identische Gesamtheit der Pneumatischen, in welchen der endlich gewordene Geist mit dem Absoluten sich einigt. Eben darin liegt, was im Folgenden als ein Hauptsatz der Hegel'schen Religions-Philosophie sich ergeben wird, daß für den Einzelnen der Gegensatz nur dadurch aufgehoben seyn kann, daß er an sich aufgehoben ist, wie nach der Lehre der Gnostiker alles Untere sein Urbild in dem Obern hat.

In der Sphäre des Sohnes tritt demnach der äußerlich gewordene, zu seiner Erscheinung gekommene, Unterschied in seiner ganzen Weite hervor. Seine äußerste Spitze erreicht der nun selbstständige Gegensatz im Menschen. Der endliche Geist, dessen Sphäre die Natur ist, ist der Mensch. Deswegen ist hier zu bestimmen, was die Natur und Bestimmung des Menschen ist. Die beiden entgegengesetzten Bestimmungen, daß der Mensch von Natur gut, und mit sich harmonisch, und daß er von Natur böse ist, gleichen sich auf folgende Weise aus: Der Mensch ist von Natur gut, weil er an sich Geist und Vernünftigkeit ist, mit und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Wie Gott das Gute ist, so ist der Mensch als Geist der Spiegel Gottes, das Gute an sich, und auf diesen Satz allein gründet sich die Möglichkeit seiner Vergebung. Aber gerade dieß, daß der Mensch nur an sich gut ist, enthält den Mangel, die Eitersichtigkeit. Der Mensch ist nur auf innerliche Weise gut, seinem Begriffe nach, ebendarum nicht seiner Wirklichkeit nach. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst seyn soll, was er an sich ist. Als Geist muß der Mensch aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit heraustreten, und

in diese Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns übergehen. Das ist der Begriff des Geistes, und das, womit unmittelbar die Entzweiung gesetzt ist. Weil der Mensch Geist ist, ist er, wenn er nur nach der Natur ist, böse, sein Natürlichseyn ist das Böse. Die absolute Forderung ist, daß der Mensch nicht als Naturwesen beharre; sofern er gut ist, soll er mit seinem Willen gut seyn. Er muß es sich daher zum Bewußtseyn bringen, daß er nicht ist, wie er seyn soll, sondern an sich böse, und einen doppelten Gegensatz überwältigen, einerseits den Gegensatz vom Bösen, als solchem, daß er selbst es ist, der böse ist, den Gegensatz gegen Gott, und andererseits den Gegensatz gegen die Welt. Die erste Form des Gegensatzes ist der unendliche Schmerz über sich selbst, die Zerknirschung darüber, daß das Subject, als natürliches, unangemessen ist der unendlichen Forderung des Guten, deren Bewußtseyn im Subject ist, eine Entzweiung in der Einheit des Subjects, die nur der unendliche Schmerz seyn kann. Die zweite Form des Gegensatzes ist der Widerspruch des Ichs mit der Welt, das Unglück, daß der Mensch nicht befriedigt wird in der Welt, das Leiden der Welt. Diese zwei Momente, in welchen der Gegensatz im Subject, aufs höchste gesteigert ist, enthalten das Bedürfniß der Versöhnung. Das, wodurch es befriedigt wird, ist das Bewußtseyn der Ausöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensatzes, daß dieser Gegensatz nicht die Wahrheit ist, sondern die Einheit durch die Negation des Gegensatzes. Der Gegensatz muß also aufgehoben werden, aber nur dieß, daß er an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, die Voraussetzung, die Möglichkeit aus, daß das Subject ihn auch für sich aufhebe. Aus sich kann das Subject dieß nicht hervorbringen, weil sein Seyen nur dann einen Inhalt hat, nicht bloß subjectiv ist, wenn die Voraussetzung für sein Seyen die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche

Einheit, der Geist ist. Das Substanzielle, was dem So-  
zen des Subjects zu Grunde liegt, ist die Voraussetzung,  
daß der Gegensatz an sich nicht vorhanden ist, und daß dies  
ses die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen göttlichen  
Idee, daß Gott, als lebendiger Geist, dieß ist, sich von sich  
zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen, und in diesem An-  
dern mit sich identisch zu bleiben, in diesem Andern die  
Identität seiner mit sich selbst zu haben. Hegel drückt sich  
auch so aus: der Gegensatz, das Böse, die Natürlichkeit  
des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit,  
ist die Unangemessenheit, die der Allgemeinheit Gottes, der  
ewigen Idee. unangemessene Endlichkeit. Diese Unange-  
messeneheit liegt in der Geistigkeit, weil der Geist das sich  
Unterscheiden ist, aber ebendeshwegen kann sie nicht ver-  
schwinden, wenn sie entschwände, so entschwände das Ur-  
theil des Geistes, seine Lebendigkeit, er hörte auf, Geist  
zu seyn. Die weitere Bestimmung aber ist, daß, dieser  
Unangemessenheit ungeachtet, die Identität beider sey, daß  
das Andersseyn, die Endlichkeit, die Schwäche, die Ge-  
brechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun soll  
jener Einheit, die das Substanzielle der Versöhnung ist.  
Auch dieß liegt in der göttlichen Idee, denn der Sohn ist  
ein Anderes, als der Vater, dieß Andersseyn ist Verschie-  
denheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist Gott,  
hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich: diesem,  
daß dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist, thut  
die Bestimmung des Andersseyns keinen Eintrag, ebenso  
auch nicht ihm in der menschlichen Natur. Dieses Anders-  
seyn ist das ewig sich Setzende und ewig sich Aufhebende,  
und dieses sich Setzen und Aufheben des Andersseyns ist die  
Liebe, der Geist. Das Böse ist abstract bestimmt das An-  
dere, Endliche, Negative, und Gott das Gute, Wahrbafte  
auf der andern Seite. Aber dieß Andere, Negative, ent-  
hält in sich selbst auch die Affirmation, und das muß zum

Bewußtseyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der andern Seite, so wie Gott nicht nur als der Wahre die abstracte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die Negation, das sich Anderssetzen, seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist. Nur unter der Voraussetzung also, daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, kann das Subject als solches in seinem Für sich seyn das Aufheben dieses Gegensatzes, den Frieden, die Versöhnung erlangen. Wie geschieht aber dieß? Der Geist ist, sofern er sich zu einem andern verhält, der endliche Geist. Mit dem endlichen Geist aber ist zugleich die Natur. Die Natur ist der Schauplatz für den endlichen Geist, in ihr, wie im Geist, ist die Sphäre der Entfremdung, der Unruhe, der Proceß aber ist, diese Entfremdung aufzuheben. Die Aufhebung beginnt damit, daß die Natur für den Menschen eine Offenbarung Gottes ist, eine Welt, worin er Gott erkennt. Das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott ist durch die Natur vermittelt, der Mensch sieht durch die Natur Gott, die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung, an ihr erhebt sich der Mensch zu Gott.

Hier ist daher auch der Ort, wo wir in der Hegel'schen Religions-Philosophie die Religions-Geschichte als integrierenden Theil in den Zusammenhang des Systems eingreifen sehen. An der Natur erhebt sich der Mensch zu Gott, oder der endliche Geist zu sich selbst in seiner Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion. Wie es zum Wesen des Geistes gehört, sich zu unterscheiden, und in diesem sich Unterscheiden mit sich Eins zu seyn, so kann auch der Begriff der Religion sich nur in dem Proceß des sich producirenden Geistes realisiren. Der Begriff theilt sich in seine Momente, die Unterschiede, die Bestimmungen, die er in sich selbst enthält, und durch die

er sich mit sich selbst vermittelt. Die historischen Religionen, in welchen die Religion als endliche existirt, sind nur Momente des Begriffs, und ebendamit entsprechen sie dem Begriff nicht, er ist nicht wirklich in ihnen. Das Höchste, was erreicht wird, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist, wo also die Schranken aufgehoben, und das religiöse Bewußtseyn nicht vom Begriff unterschieden ist, die Idee, der vollkommen realisirte Begriff, die absolute Religion. Das Endliche ist dann durch die Arbeit des Geistes abgethan, es ist das Nichtigke, und diese Nichtigke ist dem Bewußtseyn des Geistes, des freien und ebendamit unendlichen Geistes, offenbar geworden<sup>28)</sup>. Daher die drei Theile der Hegel'schen Religions-Philosophie: 1. der Begriff der Religion, 2. die bestimmte Religion, 3. die absolute Religion. Die bestimmte Religion theilt sich in zwei Hauptformen, die Naturreligion und die Religion der geistigen

---

28) Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen: es wird von der Unmittelbarkeit und Natürllichkeit ausgegangen, und diese muß überwunden werden. Phil. der Rel. Th. I. S. 184. In demselben noch allgemeineren Sinne spricht Hegel in der Phänomenologie des Geistes Wrr. S. 24. von der Geduld, die der Weltgeist gehabt hat, die Formen seiner Entwicklung in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen, und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er den ganzen Gehalt seiner, dessen er fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen kann. Hiemit vergleiche man die überraschend ähnliche Stelle der Elementinen Rom. III, 20. nach welcher der Geist Adams oder Christ, d. h. der göttliche Menschengeist, ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος, ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφῶς ἀλάστων, τὸν αἰῶνα τριχει, μέχρις ὕπερ-ἰδιων χρόνων τελευτῶν, διὰ τοὺς καμάρτους Θεοῦ ἀλλέι χρισθῶς, εἰς ἀεὶ ἔστι τὴν ἐκπῆσαι.

**Individualität.** Die Naturreligion ist die unmittelbare Religion, die Einheit des Geistigen und Natürlichen, so daß die objective Seite, Gott, gesetzt, und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit, der Geist ist darin noch identisch mit der Natur, und insofern ist sie die Religion der Unfreiheit. Die vielfachen Gestalten der Naturreligion lassen sich im Wesentlichen auf drei reduciren: 1. Die Religion der Zauberei, die als die Religion der zauberischen Macht und die Religion des In = sich = seyns unterschieden wird. 2. Die Religion der Phantasie (die indische Religion). 3. Die Naturreligion im Uebergang auf eine höhere Stufe, und zwar a. die Religion des Guten, oder die Lichtreligion (die persische Religion), und b. die Religion des Räthsels (die ägyptische Religion). Die zweite Hauptform ist die Religion der geistigen Individualität. Auf dieser Stufe fängt das geistige Für = sich = seyn des Subjects an, der Gedanke ist das Herrschende und Bestimmende. Die Natürlichkeit wird nur Naturleben, Leiblichkeit für das Subject, oder ist doch das vom Subject schlechthin Determinirte. Auf dieser Stufe kommen wieder drei Formen vor: 1. Indem das geistige Für = sich = seyn sich heraushebt, ist es die Reflexion in sich, als Negation der natürlichen Einheit, der geistig Eine, in sich gleiche Gott, gegen welchen das Natürliche als ein Unwesentliches gesetzt ist, die Religion der Erhabenheit, die jüdische Religion. 2. Das Natürliche und Geistige sind so vereinigt, daß das Geistige das Bestimmende ist, in der Einheit mit dem Leiblichen, seinem Organ, dem Ausdruck, in welchem es sich darstellt; die Religion der göttlichen Erscheinung, der göttlichen Leiblichkeit, Materialität, Natürlichkeit, die Religion der Schönheit, die griechische Religion. 3. Die Religion, worin der Zweck es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur, oder auch die Götter der schönen Religion dienen, und der einzelne Geist in den Göttern nur



sich, seinen eigenen subjectiven endlichen Zweck will, die Religion der äussern Zweckmäßigkeit, die römische Religion, oder eigentlich die römische Weltmonarchie.

Schon diese zweite Hauptstufe der religiösen Entwicklung, die Religion der geistigen Individualität, zeigt, daß die Offenbarung durch die Natur und die Welt nur die Eine Weise der Erhebung des Menschen zu Gott ist, die andere Weise ist die höhere durch den endlichen Geist. Der Fortgang der Religion ist die Erhebung des Bewußtseyns über die Natur, der Fortgang von der Natürlichkeit zur geistigen Individualität, zum Wissen des Geistes von seiner Wahrheit. Die höchste Stufe aber, auf welcher Gott in dem endlichen Geist sich offenbart, ist, wenn dem endlichen Menschen in dem Gegenständlichen, für die Anschauung, die Empfindung, und das unmittelbare Bewußtseyn, die Göttlichkeit zuerkannt wird. Dieß ist die Erscheinung Gottes im Fleisch. Gott soll gewußt werden als Seyn für Andern, für die Menschen, und der Mensch ist dieser einzelne Mensch. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur vorhanden, wenn die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird, nur dann kann der Mensch sich in Gott aufgenommen wissen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes ist, wenn er an der Natur Gottes nicht bloß äußerliches Accidens ist, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit, in Gott aufgenommen ist, Subject in Gott ist. Es muß dem Menschen die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart werden. Dieß ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen. Gott wird Mensch, damit der endliche Geist das Bewußtseyn Gottes im Endlichen selbst habe. Soll dem Menschen geoffenbart werden, was die Natur des Geistes ist, die Natur Gottes, oder Gott als Geist, so muß Gott als Geist in der Form der Unmittelbarkeit, in sinnlicher Gegenwart erscheinen. In

sinnlicher Gegenwart kann aber Gott keine andere Gestalt haben, als die Gestalt des Menschen. Denn im Sinnlichen, Weltlichen, ist der Mensch allein das Geistige, soll also das Geistige in sinnlicher Gestalt seyn, so muß es in menschlicher Gestalt seyn. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit, die Wahrheit, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat, ist der Gedanke des Menschen auf dem Standpunct des speculativen Denkens: hier aber, auf diesem Standpunct, ist es nicht um den Gedanken des Menschen, sondern um die sinnliche Gewißheit zu thun, darum, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für die Menschen zur Gewißheit komme, für sie erhalte die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseyns. Denn gewiß ist für den Menschen nur, was in innerer und äußerer Anschauung ist, auf unmittelbare Weise. Daß also dem Menschen jene Einheit gewiß werde, mußte Gott im Fleisch auf der Welt erscheinen. Daher ist es nun hier, wo die Erscheinung Christi als Thatsache der Weltgeschichte ihre Stelle in der Religionsphilosophie findet. Diese historische Erscheinung kann auf zweierlei Weise betrachtet werden, unmittelbar und äußerlich, d. h. so wie auch der Unglaube mit dieser Geschichte gehen kann, und mit dem Glauben und im Geist. Nach der unmittelbaren Betrachtung ist Christus ein unmittelbarer Mensch, welcher aber nur der Wahrheit lebte, und als Märtyrer der Wahrheit starb. Die äußerliche Geschichte Christi ist für den Unglauben dasselbe, was die Geschichte des Sokrates für uns ist. Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des Bewußtseyns. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geist, aus dem Geiste der Wahr-

heit, aus dem heiligen Geist. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch, wie Sokrates, die höhere Betrachtung ist aber die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sey, denn der Glaube ist wesentlich das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit dessen, was Gott an und für sich ist, Gott aber ist an und für sich dieser Lebenslauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich selbst sich gegenüberstellt, und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Element der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf, und hat das Bewußtseyn, daß in Christo diese an und für sich seyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde, und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sey. Der Tod Christi ist daher der Prüfstein, an welchem der Glaube sich bewährt. Der Tod Christi hat das menschliche Verhältniß Christi aufgehoben, auf die Auffassung dieses Todes kommt es nun an, und der Sinn, welchen er hat, ist, daß Christus der Gottmensch gewesen. Der Tod für sich aber ist der höchste Beweis der absoluten Endlichkeit, die Negation ist selbst in Gott, Gott aber erhält sich in diesem Proceß. Dieser Proceß ist der Tod des Todes, die Negation der Negation, Gott steht wieder auf, er tödtet den Tod, indem er aus ihm hervorgeht, womit die Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung, als ein Fremdes, gesetzt ist an dem, der schlechthin Gott ist. Es zeigt sich, daß die Endlichkeit von Anderem angenommen ist, von den Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüberstehen, ihre Endlichkeit, die in ihrer äußersten Spitze, in ihrem Für-sich-seyn gegen Gott das Obse ist, hat Christus angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten. In dem Tode Christi ist daher für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung,

das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet, die Welt ist so verlohnt worden, es ist ihr durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen dieses Todes fühlt das Subject seine eigene Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat. Hiemit beginnt die Entstehung der Gemeinde, es ist der Geist, der dieß geoffenbart hat: das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniß, das vom Geist aus verändert, umgewandelt wird, so daß die Natur Gottes sich darin aufschließt. Der Tod ist der Uebergang zur ursprünglichen Herrlichkeit, es geht damit die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt. In dieser ganzen Geschichte kommt daher den Menschen zum Bewußtseyn, daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß der Mensch unmittelbarer präsender Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Processes ist, dessen, was der Mensch, der Geist ist. An sich Gott und todt — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das an sich Seyende zu sich zurückkommt, und so erst der Geist ist. Hieraus bildet sich das Wissen, daß Gott der Dreieinige ist, und die Bedeutung der Geschichte ist, daß es die Geschichte Gottes selbst ist: die sinnliche Gewißheit geht über in das geistige Bewußtseyn.

Eben dieß ist der Zusammenhang der zweiten Form mit der dritten, in welcher die Idee im Element der Gemeinde, oder im Reiche des Geistes ist. Der Uebergang von der sinnlichen Form in ein geistiges Element geschieht in der Gemeinde. Die Gemeinde sind die einzelnen empirischen Subjecte, die im Geiste Gottes sind, gegenüber dem Subject, dem Menschen, an welchem, was durch den

Geist für den Menschen zur Gewißheit der Vergebung wird, geoffenbart ist. Die göttliche Geschichte ist für sie objectiv, sie sollen aber auch an sich selbst diese Geschichte, diesen Proceß, durchlaufen. Die Entstehung der Gemeinde beginnt mit der Entstehung des Glaubens, oder der Ausgießung des Geistes. Der Mensch, die sinnliche menschliche Erscheinung, die Gegenstand des Glaubens ist, wird geistig aufgefaßt. Nachdem Christus dem Fleische entrückt ist, geht der Geist hervor. Das Wissen von Gott, als dem Dreieinigen, das Bewußtseyn der Identität des Göttlichen und Menschlichen, ist Gott als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde. Es ist nicht um den Glauben an die äußere zeitliche Geschichte zu thun, die der Glaube in sinnlicher Weise vor sich hat, sondern der sinnliche Inhalt wird in einen ganz andern, geistigen, göttlichen verwandelt, und dieser Inhalt wird gesetzt als selbstbewußtes Wissen von ihm im Elemente des Bewußtseyns, der Innerlichkeit. Der Inhalt des Glaubens soll aber auch beglaubigt werden. Da der Inhalt selbst nichts Sinnliches mehr ist, so kann auch die Beglaubigung keine sinnliche seyn. Die sinnliche Geschichte ist nur der Ausgangspunct für den Glauben, worauf es aber ankommt, ist die Rückkehr des Geistes in sich, das geistige Bewußtseyn. Es erhellt so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt. Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch die Philosophie zu rechtfertigen, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie, es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechtthin Präsentes. Daher fängt die Gemeinde damit an, daß die Wahrheit vorhanden ist, gewußte ist, und diese Wahrheit ist, was Gott ist, daß er der Dreieinige ist, daß er das Leben, dieser Proceß seiner in sich ist, dieß Manifestiren, sich Objectiviren, und identisch mit sich in dieser Objectivirung zu seyn, die ewige

Liebe, diese Objectivirung in ihrer vollendeten Entwicklung bis zu den Extremen, der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tod, und diese Rückkehr in sich im Aufheben dieser Härte des Gegensatzes, Liebe in unmittelbarem Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist. Wie aber der Glaube den sinnlichen Inhalt in einen geistigen verwandelt, so gibt er ihm auch seine Beziehung auf das Subject. Weil die Vergebung an sich vollbracht ist, in der göttlichen Idee, weil die Idee dann auch erschienen ist, die Wahrheit also gewiß ist dem Menschen, soll das Subject ein Kind Gottes werden, d. h. zu dieser bewußten Einheit kommen, sie in sich hervorbringen, vom göttlichen Geist erfüllt werden, sich selbst in diese Einheit setzen. Die Fähigkeit dazu hat es nur durch den Glauben, d. h. nur mittelst des Glaubens, daß die Vergebung an und für sich und gewiß vollbracht ist. Die Schwierigkeit ist aber dabei, daß das Subject verschieden ist vom absoluten Geist, allein diese Schwierigkeit ist dadurch gehoben, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substantziellen Willen, die innerste, alles befassende Subjectivität des Menschen, das innere, wahrhafte ernstliche Wollen. Außer diesem innern Wollen ist am Menschen noch seine Aeußerlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, aber diese Aeußerlichkeit, das Andersseyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt, und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohns ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment. Das Böse, das der Mensch thut, ist zugleich vorhanden als ein an sich nichtiges, über das der Geist mächtig ist, so daß der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen. Der Glaube ist selbst der göttliche Geist, der im Subject wirkt, des Subjects Geist, im Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit, thut sie ab, entfernt sie (Vergl. Th. I. S. 156.). Dieß ist der

Begriff der Gemeinde überhaupt, die Idee, sofern sie der Proceß des Subjects ist, in welchem der Geist Gottes wohnt. Der Begriff der Gemeinde realisirt sich in der Kirche, als der realen bestehenden Gemeinde, in welcher die Wahrheit zur Lehre der Kirche wird, und die höchste Aufgabe ist, die Subjecte zur Wahrheit zu bringen. Im Sacrament der Taufe spricht die Kirche aus, daß der Mensch in einer Gemeinschaft geboren ist, in welcher Gott an sich verßhnt ist, und im Sacrament des Abendmahls wird dem Menschen das Bewußtseyn seiner Verßhnung mit Gott auf sinnlich anschauliche Weise gegeben. In der realen bestehenden Gemeinde soll sich aber das Geistige auch zur allgemeinen Wirklichkeit realisiren. Dieß enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde. Die geistige Religion ist zunächst im Innern der Gemeinde, im Geist. Dieses Innere als nicht in sich entwickelt, ist Gefühl, Empfindung, aber die Gemeinde hat auch eine weltliche Existenz, und damit tritt die Trennung und Unterschiedenheit auf, die göttliche objective Idee tritt dem Bewußtseyn als Anderes gegenüber. Der Inhalt aber soll selbst gegenwärtig seyn, das Gefühl, die Empfindung, entwickelt, ausgebreitet. So steht die Gemeinde, als das Reich Gottes, einer Objectivität überhaupt gegenüber. Die Objectivität, als äußerliche unmittelbare Welt, ist das Herz mit seinen Interessen, eine andere Objectivität ist die der Reflexion, des abstracten Gedankens, des Verstandes, und die dritte wahre Objectivität ist die des Begriffs. In der Religion an sich ist das Herz verßhnt, aber es ist nun darum zu thun, daß die Verßhnung real sey, in der Weltlichkeit selbst vorgehe. Was nun jene erste äußerliche Objectivität betrifft, so ist die erste Form der Verßhnung die unmittelbare, in welcher das Geistige der Weltlichkeit entsagt, sich in ein negatives Verhältniß zur Welt gibt, die Gemeinde das Verßhntseyn mit Gott abstract von der Weltlichkeit (in

mbnchlicher Abstraction) in sich erhält; die zweite Form ist eine Vereinigung mit der Weltlichkeit, eine geistliche Weltlichkeit tritt an der Kirche als das herrschende Princip hervor. Die wahre Versöhnung, wodurch das Wirkliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß ist die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit. Das Zweite ist, daß sich nun auch die ideale Seite für sich heraushebt, in der Objectivität der Reflexion. Im Versöhntseyn des Geistes mit sich weiß sich das Innere als bei sich seyend, und dieses Wissen ist das Denken, aber ganz allgemein, die Freiheit der Vernunft, die sich gegen die bloße geistliche Aeußerlichkeit wendet, die Knechtschaft. Dieses abstracte Denken, wenn es zuerst auftritt, greift mit seinem Princip der Identität den concreten Inhalt der Kirche an. Ist alles Concrete in Gott getilgt, so spricht sich dieß in dem Satze aus: man kann Gott nicht erkennen. Zugleich wird auf diesem Standpunct der Subjectivität gesagt: der Mensch ist von Natur gut. Die Objectivität Gottes ist negirt, und mit ihr verschwinden alle andere objective Bestimmungen: Gott ist der absolut Eine, wie in der mohamedanischen Religion. Der Gegensatz ist, daß in Christus die Geistigkeit concret entwickelt ist, und als Dreieinigkeit, d. h. als Geist gewußt. Es sind so zwei Extremes in der Fortbildung der Gemeinde: das eine ist die Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Religion der Freiheit, das andere die abstracte Subjectivität, die subjective Freiheit ohne Inhalt. Das dritte ist, daß die Subjectivität aus sich entwickelt den Inhalt, aber mit Nothwendigkeit, der Standpunct der Philosophie. Der Inhalt flüchtet sich in den Begriff, und erhält durch das Denken, das selbst wesentlich concret ist, nicht bloß ein Abstrahiren und Bestimmen, nach dem Gesetz der Identität, seine Rechtfertigung. Der Begriff producirt die Wahr-



heit, aber der Inhalt wird zugleich als ein nicht Producirtes, als an und für sich seyendes Wahres anerkannt. Dieser objectiv Standpunct ist damit die Rechtfertigung der Religion. In der Philosophie, die die Vernunft der Religion zeigt, erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die Philosophie ist Theologie, sofern sie die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur darstellt, daß die Natur, das Andersseyn an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist theils an ihm selbst dieß ist, sich zur Versöhnung zu erheben, theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.

Es ist hier nicht der Ort, eine umfassende Würdigung der Hegel'schen Religions-Philosophie, die ja überdieß von dem System im Ganzen nicht getrennt werden kann, zu geben. Es genügt für unsern Zweck, diejenigen allgemeinen Gesichtspuncte kurz anzudeuten, die mit dem bisherigen Gange unserer Untersuchung im nächsten Zusammenhang stehen.

Was zuerst den Character dieser Religions-Philosophie im Ganzen betrifft, so läßt ihre, in den Hauptzügen nachgewiesene, Verwandtschaft mit der alten Gnosis voraus schon erwarten, daß dieselben Einwendungen, die sich gegen diese erhoben haben, wenn auch in anderer Form, im Allgemeinen uns auch hier wieder begegnen werden. Die große Streitfrage, um welche es sich hier vor allem andern handelt, ist die allgemeine Voraussetzung, von welcher diese Religions-Philosophie ausgeht, daß Gott ohne eine innere, zu seinem Wesen an sich gehörende, Bewegung als Geist, als denkende Thätigkeit, als lebendiger concreter Gott nicht gedacht werden könne, oder die Idee des Processes, durch welchen Gott als der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, sich selbst offenbar wird. Dieser dialectische Proceß der Idee, behaupten die Gegner, diese ewige Selbstentzweiung und ebenso ewige Aufhebung dieser

Selbstentzweigung, dieser unendliche Proceß der Welt- und Menschwerdung Gottes hebe die Idee Gottes selbst auf. Denn gleichwie der Begriff des Grundes die weitere Bestimmung einschließe, nur in seiner Folge sich zu manifestiren und wirklich zu seyn, so liege es im Begriffe dieses Gottes, sich zu offenbaren, wenn man dieß überhaupt noch Offenbarung nennen mðge. Sey es die Natur Gottes, die sich offenbaren müsse, und darin ihre nothwendige Bestimmung habe, so werde Gott einem Fatum unterworfen, und in dem nothwendigen dialectischen Proceß, in welchen alles hineingerissen werde, werde alles mechanisch. Es widerstreite der Idee Gottes, daß Gott nur durch die Bewegung, wodurch er sich zum Endlichen entschliefse, sich in Natur und Geist offenbare, und endlich durch das Ich in sich zurückkehre, lebendiger Gott, absoluter Geist sey, oder daß Gott nur Geist, wahrer Gott für den Geist sey. Abgesehen davon, daß Gott hier ganz wie ein Mensch gedacht werde, der von einem Zustande der Rohheit und Unvollkommenheit anfangend, erst durch ein Leben in der Zeit, erst nach vielen wechselnden Bestimmungen und Metamorphosen, mit Hilfe anderer, nemlich des endlichen Geistes, zu der höhern Stufe des Bewußtseyns gelange, und seine Bestimmung erfülle, so werde damit auch der Gedanke eines persönlichen Gottes, als Schöpfers, so wie einer sittlichen Weltregierung abgeschnitten und unmbglich gemacht. Sey Gott nur Geist für den Geist, und nur lebendiger Gott in seiner nothwendigen Manifestation, in der Natur und dem endlichen Geist, so sey er vor der Schöpfung weder Geist noch Leben gewesen, und so liege auch der Grund der Schöpfung gar nicht in einem persönlichen Wesen, sondern in einer chaotischen Nacht, einem finstern blind wirkenden Urgrunde, der noch nicht Gott sey, aber mit der Zeit, unter günstigen Umständen Gott werden könne. Sey der wahre Gott, wird ferner gesagt,

nur der aus seiner Entäußerung zu sich selbst zurückkehrende, so werde er niemals der wahre Gott. Das göttliche Bewußtseyn sey ein zerstückeltes, collectives, in verschiedenen Graden von der thierischen Dumpfheit bis zum speculativen Denken zugleich wirksames. Und da diese ganze Schöpfung, diese Entäußerung des göttlichen Wesens zur Natur und dem endlichen Geist, durch den dialectischen Proceß ewig fortdauere, so gelange Gott auch nie zum vollen unendlichen Bewußtseyn seiner selbst, sondern dieß würde nur dann der Fall seyn, wenn sich das Bewußtseyn aller zum philosophischen Bewußtseyn verklärte<sup>29)</sup>. Daß eine Gotteslehre, wie die hier beschriebene, eine der Idee Gottes nicht sehr würdige wäre, ist allerdings nicht zu läugnen, aber eine ganz andere Frage ist, ob diese Auffassung der Hegel'schen Lehre die wahre ist. Ist es die Idee des persönlichen Gottes, die der Hegel'schen Gottes-Idee entgegengesetzt wird, so muß zugleich auch angegeben werden, daß in Gott als dem Absoluten nichts willkürlich und zufällig seyn kann, sondern das Freie zugleich auch das Nothwendige, das Nothwendige aber nichts anders als das Vernünftige ist. Was die Vernunft, als die denkende Thätigkeit, den Gesetzen des Denkens gemäß setzt, ist darum, weil es das absolut Nothwendige ist, nicht die Nothwendigkeit des Fatums, sondern nur die Nothwendigkeit der Vernunft. Diese Nothwendigkeit

---

29) Vgl. J. H. Fichte, Religion und Philosophie in ihrem Verhältniß Heidelb. 1834. S. 5. f. Bachmann, über Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie Leipz. 1833. 288. f. Selbst an den besiedelten Götterzeugungsproceß und an den Währungsproceß im chaotischen Gemenge göttlicher Kräfte, wovon der naturphilosophische Dichter Schelling ein Lied gesungen habe, erinnert dieser letztere Kritiker (S. 289.).

ist nichts anders, als das Wesen des Geistes selbst, und der selbst noch im Schelling'schen Systeme mit so starkem Uebergewicht hervortretende, und den Vorwurf des Fatalismus nicht ohne Schein begründende Dualismus, kann nur durch ein System obllig beseitigt werden, das die Idee des absoluten Geistes als des Einen höchsten Princips mit aller Macht festhält. An und für sich hebt daher auch jener Proceß, durch welchen erst Gott zum lebendigen Gott wird, sobald nur dieser Proceß als ein, nach den Gesetzen der absoluten Vernunft erfolgender, durch die Natur des Denkens selbst nothwendig bedingter, gedacht wird, die Idee des persönlichen Gottes nicht auf, und wie sollte überhaupt ein solcher Proceß an und für sich der Idee Gottes widersprechen, da die Idee der Dreieinigkeit, wie sie auch genommen werden mag, wofern sie nur nicht zu einer bloß subjectiven, jeden objectiven Inhalts ermangelnden, Abstraction verflüchtigt wird, wesentlich nichts anders ist, als der ewige Proceß der Vermittlung Gottes mit sich selbst? Was daher gegen Hegel mit Grund geltend gemacht werden könnte, wäre nur dieß, daß die Denkformen der menschlichen Vernunft auf das absolute Wesen Gottes übertragen werden. Will man aber diese mit der Idee der absoluten Vernunft unmittelbar gegebene Identität der göttlichen und menschlichen Vernunft, des göttlichen und menschlichen Geistes, nicht zugeben, so fällt ebendamit jeder concrete Begriff Gottes hinweg, und man kommt von dem Hegel'schen Standpunct der Objectivität wieder auf jenen Standpunct der Subjectivität zurück, auf welchem Gott eine bloße Abstraction ist. Eben dieser Standpunct der Objectivität bringt es von selbst mit sich, daß das endliche Bewußtseyn nur als ein Moment des, zum Endlichen sich bestimmenden, absoluten Geistes selbst betrachtet werden kann; falsch aber ist die von den Gegnern hieraus gezogene Consequenz, daß Gott nur im endlichen Bewußtseyn des Men-

schen zum Bewußtseyn seiner selbst komme, da es doch immer nur das, als endliches, aufgehobene Bewußtseyn ist, in welchem der Mensch von Gott weiß, oder Gott sich im Menschen weiß, oder das Selbstbewußtseyn Gottes, als concretes Bewußtseyn, ein gottmenschliches Bewußtseyn ist. Soll aber hieraus die weitere Folgerung gezogen werden, daß das Selbstbewußtseyn Gottes, eben darum, weil es ein gottmenschliches ist, nur ein successiv sich entwickelndes sey, oder was damit gleichbedeutend seyn soll, der aus seiner Entäußerung in der Natur und dem endlichen Geist durch Aufhebung des Endlichen in der Religion und Philosophie zu sich zurückkehrende Gott niemals der wahre Gott sey, so ist dieß zwar das dem System eigene Ineinanderseyn des Unendlichen und Endlichen, aber es begegnet uns auch hier wieder dieselbe einseitige, nur das Moment der Endlichkeit festhaltende, Betrachtungsweise. Der in die Endlichkeit herausgetretene, in jeder endlichen Form im Widerspruch mit sich selbst befindliche, und durch den steten Fortschritt seines Processes diese Negativität überwindende, und in sich zurückkehrende Geist ist zugleich der ewig mit sich selbst identische. Jedes Für-sich-seyn des Geistes hat zu seiner notwendigen Voraussetzung das An-sich-seyn des Geistes, und wie auf der einen Seite von Gott gesagt wird, daß Gott ohne die Welt nicht Gott ist, so wird auf der andern Seite von der Welt gesagt, das Seyn der Welt sey, einen Augenblick des Seyns zu haben (Ph. der Rel. Th. II. S. 207.). Dieses Ineinanderseyn von Gott und Welt, von Geist und Natur, des Unendlichen und Endlichen, ist allerdings das Characteristische des Hegel'schen Systems. Von dem Standpunkte der Idee des absoluten Geistes aus, können die Natur und der endliche Geist nur als die nothwendigen Momente des, in dem dialectischen Proceß der Idee sich mit sich selbst vermittelnden, und in dieser Vermittlung

mit sich selbst identischen, Geistes begriffen werde. Wie es daher zum Wesen Gottes gehört, sich zu offenbaren, oder als Geist für den Geist zu seyn, so ist es nur der endliche Geist, in welchem der absolute Geist sich zum selbstbewußten Geist bestimmt. Es liegt in der Natur des Bewußtseyns, daß es nur auf der Grenzscheide des Unendlichen und Endlichen in den Unterschied des Subjects und Objects, des Wissenden und Gewußten, des Erkennens und Seyns, sich theilen kann, ohne welchen es überhaupt kein Bewußtseyn gibt. Vom göttlichen Bewußtseyn haben wir daher entweder schlechtthin keinen Begriff, oder nur einen solchen, in welchem auch die Bestimmung des Endlichen mitgesetzt ist. Dem Begriff Gottes an sich aber wird dadurch nichts entzogen. Sagt man, wie so oft gesagt wird, nur ein lebendiger, persönlicher, von der Welt verschiedener Gott könne lieben und geliebt werden, daher sey jede Lehre, welche die Persönlichkeit Gottes, sein ewiges Selbstbewußtseyn, in welchem er sich als von der Welt, seinem Geschöpf, verschieden weiß, aufhebe, in einem unversöhnlichen Widerstreit mit dem Christenthum befangen, so kommt alles darauf an, das pathologische und speculative Interesse, und, was damit zusammenhängt, die populäre und wissenschaftliche Form der Darstellung der Idee Gottes, wohl zu unterscheiden. Bei dem großen Gewicht, das man so oft auf die Persönlichkeit Gottes legt, mischt sich gar zu leicht das Interesse des Anthropopathismus und Anthropomorphismus ein. Gott aber ist die ewige Liebe, wie auch die Persönlichkeit Gottes bestimmt werde. Ist Gott der absolute Geist, die absolute Vernunft, so wäre die Liebe keine absolute Eigenschaft, wenn Gott nicht als der absolute Geist und die absolute Vernunft auch die absolute Liebe, die absolute Güte und Weisheit wäre. Fürchtet man daher, mit dem gewöhnlichen Begriff der Persönlichkeit Gottes falle auch die Liebe Gottes hinweg,

so liegt dabei immer die Voraussetzung zu Grunde, Gott sey nicht als Geist gedacht. Ist aber Gott wahrhaft als Geist gedacht, so ist entweder Gott als Geist unmittelbar auch der Persönliche; oder es ist nicht zu sehen, was zum Begriff Gottes, als des Absoluten, durch den Begriff des Persönlichen noch hinzukommen soll, wofern nicht der persönliche Gott der gottmenschliche, der in Christus sich offenbarende, ist. Was aber das Bewußtseyn Gottes als solches betrifft, so kann zwar das gottmenschliche Bewußtseyn nur ein successiv sich entwickelndes seyn, mit welchem Rechte wird aber das sich entwickelnde Gottesbewußtseyn nur auf die Sphäre der Geschichte der Menschheit beschränkt, mit welchem Rechte — da doch weder Gott ohne die Welt, noch die Welt ohne Gott ist — angenommen, daß der uns bekannten Weltentwicklung nicht andere Weltentwicklungen in unendlicher Folge vorangingen, oder wie kann hier überhaupt irgend eine Classe von Wesen, in welchen der absolute Geist als endlicher Geist sich manifestirt, ausgeschlossen seyn? Was ist demnach jener so hart angeklagte, und so vielfach mißdeutete Satz, daß Gott, als Geist, nur für den Geist sey, anders, als der unverwerfliche, daß Gott in allen Geistern sich selbst anschauet, die Gesammtheit der endlichen Geister der selbstbewußte Reflex des in ihnen sich aufschließenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, Gott in diesem Sinne Alles in Allem sey? Dieß allein ist der wahre Begriff der Immanenz Gottes in der Welt. Will man aber eben dieß den logischen Pantheismus des Hegel'schen Systems nennen, so kommt es wenigstens auf den bloßen Namen nicht an, sondern nur darauf, darzuthun, daß es eine andere befriedigendere Ausgleichung des, hier mit gleichem Rechte sich geltend machenden, speculativen, und christlich-religiösen Interesses gebe<sup>30)</sup>.

30) Auf ähnliche Weise setzte in der alten Kirche Origenes das

Ein anderer Hauptpunct, welcher hier unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, betrifft das Verhältniß, in wel-

Bewußtseyn Gottes in die Immanenz Gottes mit der Welt. Es ist ein Hauptsatz in dem System des Origenes, daß das Bewußtseyn, als solches, auch in Gott nur ein endliches seyn kann. De princ. III. 5, 2.: *Quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest. In quantumcunque enim se intellectus extenderit, in tantum comprehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.* In Matth. Tom. XIII. Opp. Ed. De la Rue. Tom. III. p. 569.: *Ἀπειρα γὰρ τῇ φύσει οὐχ ὁλόν τε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκῆτα τὰ γινωσκόμενα γνώσει (fieri non potest, ut, quae natura infinita sunt, cognitione, omnia cognita ex natura sua finiente, comprehendantur).* Die Macht Gottes ist daher durch das Wissen Gottes bedingt. Die Welt ist zwar, da Gott nicht ohne die Welt seyn kann, so ewig als Gott, aber Gott ist immer nur Schöpfer endlicher in unendlicher Reihe entstehender und vergehender Welten. — Als rüstige Bestreiter des dem Hegel'schen System schuldgegebenen Pantheismus sind besonders die beiden katholischen Philosophen A. Günther und J. H. Pabst aufgetreten (jener in der Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Wien 1828., beide zusammen in den gemeinschaftlich herausgegebenen Janusköpfen für Philosophie und Theologie. Wien 1831.). Bereits hat sich aber die neue Creationstheorie, die sich dem sogenannten Pantheismus als abwehrender Damm entgegenstellen will, nicht ohne Grund den entgegengesetzten Vorwurf zugezogen, daß sie auf einem Dualismus beruhe, welcher es sich zur Aufgabe mache, den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, dem absoluten und dem endlichen Geist, als einen für sich feststehenden in seiner Abstractheit zu fixiren. Man vgl. besonders Rosentrantz's Recension der Vorschule Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik. 1831. Aug. Nr. 35. S. 284. f. 291. f. und die Beurtheilung der Janusköpfe in dem Lit. Anzeiger für christl. Theol. und Wissensch. überhaupt



ches sich diese Religions-Philosophie zum historischen Christenthum setzt. Es darf nicht erst darauf hingewiesen wer-

---

1834. Nr. 10. f. S. 93. f. Im Grunde ist es nichts anders, als der der katholischen Kirche eigene, von jeher sich ganz besonders an die Lehre von der Schöpfung haltende Pelagianismus, welcher sich in dieser neuen Creationstheorie geltend macht, da es einmal zum Character dieser Kirche gehört, weder in der Philosophie noch in der Theologie ein reelleres Interesse zu haben, als das des Pelagianismus. Im Gegensatz gegen diese auf einer Ueberschätzung der Selbstständigkeit des Menschlichen und Creatürlichen beruhenden, der Philosophie im gewöhnlichen Sinn angehörenden Ansicht mag es gut seyn, das Hegel'sche System, welchem die Philosophie zugleich Theologie ist, aus dem Gesichtspunct eines vorzugswelse theologischen Systems zu betrachten. In der neuesten Zeit hat sich die Opposition gegen das Hegel'sche System hauptsächlich auf die Lehre von der Unsterblichkeit geworfen, und gewiß muß auch sie ein Prüffstein seyn, an welchem sich die Wahrheit dieses Systems zu bewähren hat. Ob die zur Abschließung des Systems von dieser Seite bestimmte bekannte Abhandlung von Göschel (Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1834. Jan. Erster Art. Nr. 1—3. Zweiter Art. Nr. 17—19.) die große Beruhigung gewährt, die man in ihr zu finden pflegt, ist mir mehr als zweifelhaft. Logisch betrachtet hängt die ganze Erörterung an dem Einen Satz: wie der absolute Geist sich ewig individuellirt, so gibt es auch ewig Individuen, ob aber die Individuen als wirkliche Subjecte auch ewig forteristiren, was allein das Moment der Eache im Sinne jener Abhandlung seyn kann, dafür vermiße ich die logische Consequenz. Auf der andern Seite kommt aber auch J. H. Fichte (die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer Elberfeld 1834) keinen Schritt weiter. So breit die Basis ist, die diese Untersuchung auf Monaden, Uranlagen und anderem, was damit zusammenhängt, zu gewinnen sucht, so weiß sie doch auf dem Hauptpunct, auf welchem es allein ankommt, nur die Wen-

den, wie innig sich diese Religions-Philosophie an das Christenthum anschließt, wie angelegentlich sie den ganzen

dung zu nehmen, daß der wahrhafte Lebensstoff des Geistes der sich offenbarende Gott, die unendliche ideale Macht der Welt sey, in welche der Mensch mit allen untergeordneten Kräften seiner Selbst sich einleben müsse, um Ewiges in sich in diesem Sinne auszuleben (S. 169. f.). Bei dieser Wendung der Sache ist klar, daß man den Begriff der Unsterblichkeit als einen der Persönlichkeit des Menschen an sich zukommenden aufgibt. Führt also die Philosophie überhaupt nicht weiter, so ist auch der Hegel'schen Philosophie nicht zum besondern Vorwurf zu machen; daß sie für die Unsterblichkeit in dem gewöhnlichen Sinne keinen evidenten Beweis zu führen weiß. Wie wenig gibt doch selbst der Schleiermacher'sche Lehrsatz (S. 158. Th. II. S. 514), daß in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mitenthalten sey, eine befriedigende Gewährleistung! Wird zugleich erklärt (a. a. O. S. 517.), daß ein Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Fortdauer der Persönlichkeit und dem Gottesbewußtseyn an sich nicht behauptet werden könne, so fällt vielmehr eben damit in Beziehung auf die Person Christi selbst der Grund hinweg, warum die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in seiner Person als eine persönliche Fortdauer gedacht werden soll, sofern der eigenthümliche Vorzug des Erbsers nur in der Eigenthümlichkeit seines Gottesbewußtseins liegt, das an sich mit dem Glauben an die persönliche Fortdauer in keinem innern Zusammenhang steht. Jener Glaube an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi ist daher selbst nichts anders, als der Glaube, daß das durch Christus zu einem Seyn Gottes in der menschlichen Natur gewordene Bewußtseyn immer das Bewußtseyn der Menschheit bleiben werde, was ganz das

Inhalt desselben zu sich herübernehmen, ja, ihrer ganzen Aufgabe nach, nichts anders seyn will, als die wissenschaftliche Exposition des historisch-gegebenen Christenthums. Das Christenthum ist ihr der welthistorische Wendepunct, in welchem der in der Entwicklung seiner selbst begriffene Geist sich zuerst zum klaren Bewußtseyn seines absoluten Wesens erhob, und den entschiedenen Anfang machte, aus seiner Entäußerung zu sich selbst zurückzukehren. Sie trifft also hierin, in der Auffassung der historischen Bedeutung des Christenthums, mit der alten Gnosis ganz zusammen, aber ebendarum ist auch das Verhältniß, in welches sie sich als Religions-Philosophie zum historischen Christenthum setzt, im Ganzen dasselbe. Wie ihre Lehre von Gott nichts anders ist, als die rein wissenschaftliche Auffassung und Durchführung der Idee des absoluten Geistes, so ist auch ihre Christologie von der Christologie der alten Gnosis im Wesentlichen nur der Form nach verschieden. Jene Elemente und Richtungen, die schon in der alten Gnosis lagen, aber in ihr sich noch nicht zu einer reinen Form hindurcharbeiten konnten, sind nun zu ihrem wahren Begriff erhoben worden. Es ist daher mit Einem Worte die:

---

selbe ist mit dem Hegel'schen Satz, daß das Bewußtseyn Gottes immer ein gottmenschliches ist, und darum auch die Gemeinde der im Geiste Gottes seyenden Subjecte eine ewig fortschreitende. So wenig aber die Philosophie hierin den Glauben zum Wissen zu erheben vermag, so wenig tritt sie dem Glauben an die persönliche Fortdauer, wosfern er nur auf keinem sinnlichen Interesse ruht, feindlich entgegen, und nur in dem Falle, wenn man in jenem Unvermögen einen Beweis gegen die Wahrheit ihres Inhalts finden will, muß sie darauf beharren, daß die Anerkennung des absolut Wahren überhaupt nie von einem persönlichen Interesse, also auch nicht von dem Interesse der persönlichen Fortdauer, abhängig gemacht werden kann.

selbe Trennung des historischen und ideellen Christus, die sich der Gnosis als das nothwendige Resultat ihrer speculativen Auffassung des Christenthums ergab, die in der Hegel'schen Religions-Philosophie in ihrer ganzen Weite hervortritt. Zwar scheint gerade die Lehre von der Person Christi den sichtbarsten Beweis davon zu geben, wie ernstlich gemeint das Streben dieser Religions-Philosophie ist, den vollen Inhalt des christlichen Glaubens in sich aufzunehmen, und von seiner tiefen Bedeutung nichts verloren gehen zu lassen. Es ist hier nicht bloß von einem in zweifelhafter Ferne schwebenden Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, nicht bloß von einer nur das Menschliche zum Göttlichen steigenden Urbildlichkeit, oder einem zum Seyn Gottes gewordenen Gottesbewußtseyn, die Rede, sondern daß Christus der Gottmensch sey, Gott Mensch geworden, im Fleische erschienen, die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dem Menschen in gegenständlicher Weise in einem bestimmten einzelnen Subject geoffenbart worden, wird hier mit dem vollen Gewicht der kirchlichen Ausdrücke behauptet, und je realer und objectiver dieser Religions-Philosophie die Gottes-Idee ist, desto weniger scheint auch die volle Realität ihres Gottmenschen in Zweifel gezogen werden zu dürfen. Allein es kommt, wie sich von selbst versteht, alles darauf an, in welchem Sinne ihr Christus der Gottmensch ist. Betrachten wir ihre Lehre von Christus näher, so lassen sich drei Momente unterscheiden. Die rein äußerliche, bloß geschichtliche Betrachtung sieht in Christus nur einen gewöhnlichen Menschen, einen Märtyrer der Wahrheit, wie Sokrates. Auf dieses erste Moment, in welchem die Person Christi noch Gegenstand des Unglaubens ist, folgt als das zweite Moment der Glaube, welchem nun Christus nicht mehr als ein gewöhnlicher Mensch, sondern als Gottmensch erscheint, als derjenige, in welchem die

göttliche Natur geoffenbart ist, das Göttliche angeschaut wird. Fragen wir, wodurch das erste Moment mit dem zweiten, der Uebergang vom Unglauben zum Glauben vermittelt werde, so werden wir daran erinnert, daß die Entstehung des Glaubens die Ausgießung des Geistes sey, welche ebendarin bestund, daß das Unmittelbare zu geistiger Bestimmung verwandelt, das Sinnliche geistig aufgefaßt, mit dem Menschen Jesus als einer menschlichen sinnlichen Erscheinung das Bewußtseyn eines geistigen Inhalts verbunden wurde. Daher ist es der Tod Jesu, an welchem sich dieser Uebergang ins Religiöse macht, denn Gottmensch ist Christus nur dadurch, daß er den Tod überwunden, den Tod getödtet, die Negation negirt, und dadurch das Endliche, das Böse, als etwas ihm Fremdes vernichtet, und so die Welt mit Gott versöhnt hat. Auf die Auffassung dieses Todes kommt es vor allem an, er ist der Prüfstein, an welchem sich der Glaube bewähren muß, daher konnte der Geist nicht eher kommen, als nach dem Christus dem Fleische entrückt war, seine sinnliche unmittelbare Gegenwart aufgehört hatte. Christus ist mit Einem Worte Gottmensch nur durch die Vermittlung des Glaubens. Was aber hinter dem Glauben liegt, als die historisch gegebene, objective Realität, unter deren Voraussetzung die bloß äussere, geschichtliche Betrachtung zum Glauben werden konnte, bleibt in ein Geheimniß gehüllt, in welches wir nicht eindringen sollen, denn die Frage ist nicht, ob Christus an sich, seiner objectiven historischen Erscheinung nach, der Gottmensch war, sondern nur darauf kommt es an, daß er dem Glauben der Gottmensch wurde. Der Glaube ist einmal entstanden, und das Object des Glaubens kann nur der Gottmensch seyn. Von selbst aber dringt sich hier nothwendig die Folgerung auf, wenn das Wesen des Glaubens ebendarin besteht, daß die Geschichte geistige Auffassung gewinnt, die unmittelbare, menschlich-

sinnliche Erscheinung in geistigen Inhalt verwandelt, das Verhältniß zum bloßen Menschen in ein vom Geist aus verändertes so umgewandelt wird, daß die Natur Gottes darin sich aufschließt, wenn die sinnliche Geschichte nur der Ausgangspunct für den Glauben ist, so daß die mit der Entstehung des Glaubens entstehende Gemeinde der Glaubigen diesen Glaubensinhalt an sich erst hervorbringt, so ist Christus alles, was er als Gottmensch ist, nur in dem Glauben und durch den Glauben, der Gottmensch ist zwar das Object des Glaubens, aber nicht die notwendige Voraussetzung des Glaubens, was der Glaube zu seiner Voraussetzung hat, ist nicht Christus als Gottmensch, sondern als bloßer Mensch, als menschlich-sinnliche Erscheinung. Das Göttliche und Menschliche liegen noch getrennt auseinander, bis der Glaube als vermittelndes Band hinzukommt, und, nachdem Christus dem Fleische entrückt ist, das Sinnliche zum Geistigen verklärt wird. Wir stehen hier auf demselben Punkte, auf welchem in den gnostischen Systemen auf den natürlichen Menschen Jesus der nur dem geistigen Auge sichtbare höhere Aeon Christus sich herabläßt, und in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre der historische Christus in den urbildlichen übergeht. Als den Wendepunct, in welchem das menschliche Verhältniß Christi ein aufgehobenes wurde, der Uebergang ins Religiöse und Geistige sich machte, fixirt Hegel den Tod Christi, indem hier wesentlich das Verstehen der Erscheinung Christi sich darthue. Dieses Verstehen thut sich aber nur insofern dar, sofern sich überhaupt über die bloß äußere geschichtliche Betrachtung die davon völlig verschiedene geistige religiöse Auffassung stellt (über den gestorbenen Jesus ein den Tod aufhebender Christus). Damit contrastirt zwar die geringe Bedeutung, die von den Gnostikern dem Tode, von Schleiermacher der Auferstehung Christi gegeben wird, diese Differenz hat jedoch ihren Grund

nur darin, daß von den Gnostikern, wie von Schleiermacher, die menschliche Erscheinung Christi zuvor schon als eine gottmenschliche genommen wird, weshalb es eines sich machenden Ueberganges ins Religiöse nicht mehr bedarf. Die Trennung des Göttlichen und Menschlichen aber ist an und für sich dieselbe, nur tritt sie bei Hegel dadurch noch bestimmter hervor, daß sie durch das Moment des Todes auf die angegebene Weise auch äußerlich stirbt wird, was Hegel kritisch dadurch begründet, daß die Geschichte Christi nur von solchen erzählt sey, über die der Geist schon ausgegossen war (Phil. der Rel. Th. II. S. 249.). Wie das zweite Moment den Gegenstand des ersten verwandelt und vergeistigt, so steht auch das dritte Moment zu dem zweiten in einem gleichen Verhältniß, wodurch die schon im zweiten Moment gesetzte Trennung nun erst zu ihrer Vollendung kommt. Mit dem zweiten Moment ist zwar durch die Vermittlung des Glaubens der in dem ersten Moment wenigstens noch nicht zum Bewußtseyn gekommene geistige Inhalt gesetzt, Christus ist nicht mehr bloßer Mensch, sondern Gottmensch, aber dieser geistige Inhalt haftet doch noch an der äußern geschichtlichen Erscheinung, durch welche er beglaubigt wird. Der Glaube muß daher nun erst zum Wissen erhoben, jener geistige Inhalt aus dem Element des Glaubens in das Element des denkenden Bewußtseyns erhoben werden, in welchem er nicht mehr durch die Geschichte, als Vergangenes und Geschehenes, sondern durch die Philosophie, oder den Begriff, als das an sich seyende Wahre, schlechthin Präsente gerechtfertigt wird. Das an sich seyende Wahre aber ist der absolute Geist, Gott als der Dreieinige, die Identität des Menschen mit Gott. Das Wissen von Christus, als dem Gottmenschen, ist daher nichts anders, als das Wissen von dieser Wahrheit, das Wissen von der Wahrheit, daß der Mensch nur in seiner Allge-

meinheit, der Geist nicht als endlicher Geist, eine wahrhafte Existenz hat, oder das Bewußtseyn der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Was daher in dem ersten Moment eine menschliche, im zweiten Moment eine gottmenschliche Erscheinung ist, ist im dritten Moment die reine Idee, der Geist an sich, und alles, was sich auf die Erscheinung und das Leben Christi bezieht, hat seine Wahrheit nur darin, daß sich in ihm das Wesen und Leben des Geistes selbst darstellt. Was aber der Geist ist und thut, ist keine Historie. Für den Glauben mag also zwar die Erscheinung des Gottmenschen, die Menschwerdung Gottes, seine Geburt im Fleische, eine historische Thatsache seyn, auf dem Standpunct des speculativen Denkens aber ist die Menschwerdung Gottes keine einzelne, einmal geschehene, historische Thatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem einzelnen Menschen) sofern er von Ewigkeit Mensch ist. Die Endlichkeit und leidensvolle Erniedrigung, welcher sich Christus als Gottmensch unterzog, trägt Gott zu jeder Zeit als Mensch. Die von Christus vollbrachte Versöhnung ist keine zeitlich geschehene That, sondern Gott versöhnt sich ewig mit sich selbst, und die Auferstehung und Erhöhung Christi ist nichts anders, als die ewige Rückkehr des Geistes zu sich und zu seiner Wahrheit. Christus als Mensch, als Gottmensch, ist der Mensch in seiner Allgemeinheit, nicht ein einzelnes Individuum, sondern das allgemeine Individuum. Wie der Fortgang vom ersten Moment zum zweiten, oder der Uebergang ins Religiöse am Tode sich machte, sofern der Tod Christi das menschliche Verhältniß Christi aufhob, im Tode erst, als der Negation der Negation, Christus als Gottmensch für den Glauben hervortrat, so findet ein gleiches Verhältniß auch zwischen dem zweiten und dritten Moment statt. Für den Glauben ist Christus



auch als Gottmensch doch immer noch zugleich eine bestimmte historische und persönliche Erscheinung, ein schlecht hin aufgehobenes. Ist das menschliche Verhältniß Christi erst im speculativen Denken, welchem Christus als der aufgehobene dieser nur der allgemeine Mensch ist, d. h. die Identität des endlichen Geistes mit dem absoluten Geist. Kann alles menschlich Persönliche der Erscheinung Christi, selbst alles Bildliche und Urbildliche seiner Person, strenger und entschiedener abgestreift werden? Die Idee reißt sich in ihrer geistigen Reinheit von jeder irdischen, sinnlichen Hülle los, und alle Thatfachen der Geschichte, an welchen der Glaube noch hängt, erscheinen nur als der trübe Reflex des ewigen Proceßes des Geistes<sup>31)</sup>, welcher auf dem höchsten Standpunct der Betrachtung selbst nur ein Spiel des Unterscheidens ist, mit welchem es kein Ernst ist. Steigen wir aber von dieser abstractesten Höhe der Speculation, die selbst jeden Dokerismus der gnostischen Weltbetrachtung tief unter sich zurückläßt, hinwiederum in jene Sphäre herab, in welcher der Unterschied zu seinem Rechte kommt, und der Geist, durch die innere Negativität der Idee getrieben, die nie ruhende Arbeit der Weltgeschichte vollbringt, welche hohe, wohl zu beachtende Bedeutung, läßt auch so diese Religions-Philosophie der historischen Erscheinung Christi! Die an sich seyende Wahrheit, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, soll dem Menschen zum Bewußtseyn kommen, in diesem Bewußtseyn allein kehrt der Geist aus seiner Entäußerung und Verendlichung zu sich selbst zurück. Dieser große Wendepunct der Weltgeschichte aber liegt allein in der Erscheinung Christi. Nur dadurch, daß ihn der Glaube als den Gottmenschen auf-

---

31) Die Thatfachen der Geschichte Christi erhalten eine bildliche, auf das Wesen des Geistes sich beziehende, Bedeutung, wie bei den Gnostikern. S. oben S. 140.

faßte, konnten die Menschen der an sich seyenden Wahrheit sich bewußt werden, weil alles, was den Menschen zur Gewißheit werden soll, für sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseyns haben, auf gegenständliche Weise ihnen geoffenbart werden muß. Auch so bleibt demnach Christus eine Würde und Bedeutung, die kein anderer mit ihm theilen kann, und das Christenthum ist keineswegs nur eine der Stufen, die zum absoluten Standpunct führen, sondern die absolute Stufe selbst schon, da die absolute Stufe ebenso sehr durch den Inhalt, in welchem die Religion mit der Philosophie identisch ist, als durch die Form, die die Religion von der Philosophie unterscheidet, bedingt ist. Die Hegel'sche Religions-Philosophie betrachtet Christus als Gottmenschen nur in seiner Beziehung zum Glauben, ohne sich darüber bestimmter auszusprechen, welchen objectiven Anknüpfungspunct der Glaube in der wirklichen Erscheinung Christi zu seiner Voraussetzung hatte. Wie hätte aber der Glaube an ihn, als den Gottmenschen, entstehen können, ohne daß er auf irgend eine Weise auch objectiv das war, wofür ihn der Glaube nahm? Die nothwendige Voraussetzung ist in jedem Falle, daß die an sich seyende Wahrheit, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, in Christus zuerst zur concreten Wahrheit, zum selbstbewußten Wissen wurde, und von ihm als Wahrheit ausgesprochen und gelehrt wurde. Hierin besteht daher auch der eigenthümliche Vorzug Christi. Schließt sich nun aber hier unmittelbar die Frage an<sup>32)</sup>: wie denn Christus die Wahrheit gewußt

---

32) Vergl. J. Müller's Recension von Gschels neuern Schriften in den Theol. Stud. und Krit. 1833. S. 1069. f. bes. S. 1082. So vielfaches Interesse diese Abhandlung gewährt, so eigen nimmt es sich doch aus, wenn der Verfasser derselben der Meinung ist, an Stellen, wie 1. Kor. 7, 25. 40.

habe? ob in der allein adäquaten Form des immanenten Begriffs, oder in der unwahren Form der Vorstellung? so sieht man sich allerdings bei der unläugbaren Thatsache, daß die Lehren und Aussprüche Christi in den neutestamentlichen Urkunden in einer von dem Standpunct des speculativen Wissens wesentlich verschiedenen Form vor uns liegen, gendrbigt, die erstere Annahme zu verneinen, und die letztere zu bejahen, und hiemit auch die Folgerung zuzugeben, daß diese Religions-Philosophie in Ansehung der Form des Wissens wenigstens, obgleich nur in dieser Einen Hinsicht, den gottwissenden Philosophen über den historischen Christus stelle, nur ist auf der andern Seite nicht einzusehen, warum auf diesem Puncte erst die verwundbarste, wahrhaft tödtliche Stelle des Systems sich aufdecken soll. Der Unterschied betrifft ja nur die Form des Wissens, der Inhalt aber bleibt, da nach den Principien dieser Religions-Philosophie, Glaube und speculatives Wissen, oder Religion und Philosophie, zwar der Form nach verschieden, aber dem Inhalt nach identisch seyn soll

---

13, 9. müße auf einmal die ganze Philosophie unserer Zeit sich zerstoßen. Welcher, auf dem absoluten Standpunct stehende, Philosoph wird sich denn weigern können, auch in seinem Theile das *γινώσκεις ἐκ μέγους* anzuerkennen? Wäre es nicht also, wie könnte derselbe Apostel, welcher das *γινώσκεις ἐκ μέγους* auch von sich bekennt, zugleich sich rühmen, daß es Gott gefallen habe, *ἀποκαλίψαι τὸν νῶτον αὐτοῦ ἐν ἡμῶν* (Gal. 1, 16)? Es ist in der That nicht abzusehen, was durch solche Entgegnungen gewonnen werden soll, und überhaupt durch eine Polemik, welche von Voraussetzungen ausgeht, die der Gegner, wie sich von selbst versteht, nicht zugeben kann, solange ihm nicht die Unhaltbarkeit seines Standpuncts überhaupt dargethan ist. Geht man daher nicht auf diesen Standpunct zurück, so vermag diese so streng richtende Polemik gleichwohl nichts auszurichten.

len, stets derselbe. Es müßte daher vor allem diese Behauptung in Anspruch genommen, und dagegen gezeigt werden, daß der Glaube durch die Speculation nicht bloß seiner Form, sondern damit zugleich auch seinem Inhalt nach absorbiert werde. Wie soll aber dieser Beweis geführt werden, da das System eben das, was den Inhalt der Lehre von Christus, als dem Gottmenschen, ausmacht, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, als die an sich seyende Wahrheit mit allem Nachdruck geltend macht? Der Unterschied liegt somit doch nur in der Form, und kann nur darin gefunden werden; daß der Glaube die Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen, als eine nur historisch geoffenbarte, von der historischen Erscheinung Christi abhängige, Wahrheit betrachtet, die Speculation aber, als die an sich seyende, durch das Wesen des Geistes selbst gegebene, Wahrheit, welche zwar durch die Vermittlung der Geschichte zum Bewußtseyn kommt, ihrem Inhalt nach aber mit ihrer geschichtlichen Erscheinung, oder der Form, die sie in ihr hat, keineswegs zusammenfällt. Welches Interesse könnte daher die Hegel'sche Religions-Philosophie haben, eine Form, die sie auf ihrem Standpunct nur als eine, durch das Bedürfniß der sinnlichen Gewißheit gebotene, betrachten kann, der an sich seyenden Wahrheit selbst gleichzusetzen, und wenn ihr mit gutem Grunde schon der Glaube eine Verwandlung des sinnlich Gegebenen in das Geistige ist, warum sollte sie auf halbem Wege stehen bleiben, und diesen Verwandlungsproceß nicht so weit fortsetzen, bis alles, was als bloße Form vom Inhalt unterschieden werden kann, von dem reinen Inhalt der Idee ausgeschieden ist, und Form und Inhalt zuletzt in einander aufgehen? Während daher auf der einen Seite behauptet wird, daß im Glauben selbst schon Inhalt und Form zwei wesentlich verschiedene Elemente sind, wird auf der andern Seite die Behauptung festgehalten,

daß das Wissen, weil es den Inhalt des Glaubens von der Form unterscheidet, den Inhalt in einer andern Form hat als der Glaube, ebendamit den Inhalt selbst abjicire. Damit es also nicht zu dieser Abjection komme, darf im Glauben selbst kein Unterschied zwischen Inhalt und Form angenommen werden, Form und Inhalt sind unzer trennlich verbunden, die Wahrheit des Inhalts kann schlechthin in keiner andern Form existiren, als in der ursprünglichen, d. h. der äussern historisch gegebenen, mit welcher der Glaube unmittelbar auch seinen Inhalt erhalten hat, jede Erhebung über diese Form setzt sogleich auch den Zwiespalt zwischen Form und Inhalt, es stellt sich der urbildliche Christus über den historischen, und der einmal begonnene Zwiespalt durchläuft seinen Proceß, bis endlich in der nackten Idee der reine Inhalt auch die reine Form ist. Darum ist die Hauptfrage, um welche es sich handelt, immer nur diese: ob der Gegensatz zwischen dem Glauben und Wissen ein absoluter oder relativer ist? Ist der Gegensatz ein absoluter, so fällt alle Wahrheit nur dem Glauben zu, da er die Wahrheit zuerst zu seinem Inhalt hat, es gibt daher kein vom Glauben verschiedenes Wissen, ebendeshwegen auch keine Religions-Philosophie, weil die Religions-Philosophie, als Philosophie über die Religion, ihrer Natur nach den Inhalt des Glaubens in einer andern Form hat, als der Glaube, ist aber jener Gegensatz ein relativer, so ist ebendamit auch der Unterschied der Form und des Inhalts anerkannt, und es kann daher auch der Religions-Philosophie das Recht nicht abgesprochen werden, diesen Unterschied und Gegensatz bis zur äußersten Spitze durchzuführen. Diese vollendete Durchführung ist in der Hegel'schen Religions-Philosophie gegeben, und wir kommen hiemit auf den obigen Satz wieder zurück, daß die Trennung des historischen und ideellen Christus, die sich die Religions-Philosophie von ihrem

ersten Anfang an zur Aufgabe gemacht hat, in ihr zur Vollendung gekommen ist. Der ideelle Christus der Hegel'schen Religions-Philosophie ist selbst nicht mehr der Urbildliche der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, sondern die reine Idee, die Einheit des endlichen und absoluten Geistes, als die an sich seyende Wahrheit. Während aber so die Person des Gottmenschen, wie sie der Glaube als historische Wahrheit nimmt, in ihre zwei völig entgegengesetzte Extreme auseinandergeht, auf der einen Seite das einzelne Individuum, dessen menschliches Verhältniß schlechthin aufgehoben ist, auf der andern die reine Idealität der Wahrheit, wird ebendadurch in dieser weiten Mitte der weiteste Raum für den wahrhaft historischen Christus gewonnen. Ist der Gottmensch an sich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die mit Gott einige Menschheit, so ist der historische Christus die in allen ihren Gliedern, die zusammen der lebendige Leib Christi sind, den Begriff der Religion realisirende, von der Erde zum Himmel aufstrebende, mit Gott sich einigende Menschheit. In ihr, seiner stets wachsenden, und die Fülle des Geistes in sich aufnehmenden Gemeinde, feiert der in der lebendigen Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte stets gegenwärtige Gottmensch Christus den ewigen Sieg des Lebens über den Tod, das ewige Fest seiner Auferstehung und Himmelfahrt. So fehlt es daher auch dieser Religions-Philosophie nicht an einem sehr concreten Begriff des historischen Christus.

Was endlich noch das Verhältniß betrifft, in welches die Hegel'sche Religions-Philosophie die beiden untergeordneten Religionsformen, das Heidenthum und Judenthum zum Christenthum, als der absoluten Religion, setzt, so ist auch hierüber noch einiges hinzuzusetzen. Die alte Gnosis war immer geneigt, das Heidenthum, entweder für sich, oder zugleich mit dem Judenthum, in ein bloß negati-

des Verhältniß zum Christenthum zu setzen. Nur in dem valentinianischen System, und in der Gnosis des Clemens von Alexandrien, ist auch die positive Seite dieses Verhältnisses mehr anerkannt. In der neuern Religions-Philosophie werden zwar von Schelling und Schleiermacher Heidenthum und Judenthum aus dem gleichen Gesichtspunct als die dem Christenthum vorangehenden Entwicklungsstufen betrachtet, aber nur im Allgemeinen, ohne eine nähere Untersuchung und Bestimmung dieses Verhältnisses. Die Hegel'sche Religions-Philosophie hat gerade in diesem Theile ihrer Aufgabe einen sehr weiten Kreis gezogen, und nicht nur eine sehr umfassende Darstellung der einzelnen Religionsformen gegeben, sondern auch jeder derselben die bestimmte Stelle angewiesen, die ihr, ihrem Character nach, als einem einzelnen Moment des sich entwickelnden Begriffs der Religion, im Zusammenhange des Ganzen zukommt. Welche Stellung dadurch Heidenthum und Judenthum dem Christenthum gegenüber erhalten, geht aus der obigen Darstellung von selbst hervor, was mir aber auch bei dieser Auffassung des Verhältnisses dieser Hauptformen der Religion minder befriedigend zu seyn scheint, ist im Wesentlichen Folgendes:

Was das Heidenthum betrifft, so kann ich es nicht billigen, daß Hegel den Begriff der Naturreligion nicht auf das Heidenthum in seinem ganzen Umfang angewandt hat. Die Bestimmtheit der Naturreligion ist im Allgemeinen, wie Hegel (Phil. der Rel. Th. I. S. 202.) sagt, die Einheit des Natürlichen und Geistigen, so daß die objective Seite, Gott, gesetzt, und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit. Dieß Natürliche ist einzelne Existenz, nicht die Natur überhaupt als Ganzes, als organische Totalität, dieß sind schon allgemeine Bestimmungen, die auf dieser ersten Stufe noch nicht gesetzt sind. Dieß einzelne Natürliche, dieser Himmel, diese Sonne u. s. w., so

eine unmittelbare natürliche Existenz, wird gewußt als Gott. Warum soll aber der Begriff der Naturreligion nicht auch da gelten, wo die Natur im Ganzen es ist, die den Inhalt des religiösen Bewußtseyns bestimmt? Was vom Theil gilt, muß doch auch vom Ganzen gelten, und die Befangenheit des Bewußtseyns im Natürlichen ist immer dieselbe. Nach Hegel gehört eigentlich nur die indische Religion auf die Stufe der Naturreligion, aber selbst auf diese Religion läßt sich jene Begriffsbestimmung nicht anwenden. Tritt irgendwo der Naturpantheismus als Character einer Religion hervor, so ist es doch gerade in der indischen Religion. Wie beschränkt erscheint aber der so bestimmte Begriff, insbesondere in Beziehung auf die griechische Religion, wenn diese schon einer ganz andern Sphäre, der der geistigen Individualität, angehören soll? Die Befangenheit des Geistes durch die Natur, worin das Wesen der Naturreligion besteht, kann auf verschiedene Weise stattfinden, und es ist überhaupt jede Vermittlung des religiösen Bewußtseyns durch die Natur, solange sie für den Geist ein wesentliches Bedürfniß ist, ein Befangen- und Gebundenseyn durch die Natur. Aber auch so ist dieser Begriff noch nicht hinlänglich bestimmt, wenn die Vermittlung durch die Natur nicht zugleich als eine bildliche betrachtet wird. Es ist das Verhältniß des Bildes zur Idee, der bildlichen Form zu einem in ihr reflectirten geistigen Inhalt, wenn in den sichtbaren Erscheinungen der Natur die in ihr waltende göttliche Macht angeschaut wird, und so mannigfaltig das Bild in seinen beiden Hauptformen, dem Symbol und dem Mythos, sich gestaltet, so mannigfaltig ist auch die der Naturreligion eigene Naturvergegenwärtigung. Ist die Natur nur ein Moment in dem Proceße des Geistes, so muß der Geist auch durch die Natur hindurchblicken, und dieses Hindurchleuchten des Geistes durch die Hülle der Natur verklärt die Natur zu einem Bilde des göttlichen Geistes,



der die Wahrheit der Natur ist. Es ist ein wesentlicher, durch das Ganze sich hindurchziehender, Mangel der hegel'schen Darstellung, daß sie nirgends den bildlichen oder symbolisch = mythischen Character der Naturreligion ins Auge faßt. So geschah es, daß gegen die Natur der Sache selbst die griechische Religion von dem Begriffe der Naturreligion ausgeschlossen wurde. Denn was Hegel die geistige Individualität der griechischen Religion nennt, ist nur die mythische Seite derselben. Die mythischen Götterwesen der griechischen Religion sind zwar geistige Individuen, persönliche Wesen mit einem bestimmten Character, gehen wir aber ihrem Ursprung nach, so sehen wir sie in irgend einer Wurzel ihres Daseyns in das Naturleben zurückgehen, es ist irgend eine Naturschauung, die ihnen zu Grunde liegt, in ihnen zuerst symbolisch aufgefaßt und dann mythisch personificirt wurde. Eine wahre geistige Individualität haben sie demnach nicht, sondern nur eine bildlich-ideelle, es sind nur Personificationen, die sich zuletzt immer wieder in ein Bild, eine bildliche Form, auflösen, obgleich sich allerdings auch schon deutlich genug wahrnehmen läßt, wie ihre Individualität die bildlich mythische Hülle abzustreifen, und sich in die höhere Region der freien Persönlichkeit zu erheben sucht. Die Religion der geistigen Individualität mag man daher immerhin die griechische Religion zum Unterschied von den orientalischen Religionen nennen, aber es ist dieß nur der Unterschied des Symbols und des Mythos, und wir bleiben auch so noch immer in dem weiten Gebiet der Naturreligion. Gehört es zur Aufgabe der neuern Religions-Philosophie, auch das Heidenthum zu seinem, ihm so oft verkümmerten Rechte, kommen zu lassen, so kann es als eine, durch den allgemeinen Gang der religiösen Entwicklung bedingte, eigenthümliche Form der Religion nur dann aufgefaßt werden, wenn die Natur als die Vermittlerin betrachtet wird, die den an der Natur zur

Religion sich erhebenden Geist zwar mit ihrem, aus so vielen bunten Bildern gewobenen, Schleier verhüllt, aber in ihm zugleich auch die Typen des Göttlichen zur Anschauung vorhält. Dieser Begriff des Heidenthums ist ebensoviele das Resultat der neuern Religions-Philosophie, als der neuern Alterthums-Wissenschaft. Nur der so bestimmte Begriff der Naturreligion ist auch weit genug, auch einer solchen Form des Heidenthums, wie die oben S. 56—63 beschriebene ist, ihre Stelle anzuweisen. Wohin sie in dem Organismus der Hegel'schen Religions-Philosophie zu setzen ist, ist schwer zu sagen. Gewiß gehrt auch sie noch in das Gebiet der Naturreligion, aber nur auf die Seite, auf welcher die religiöse Entwicklung schon über dasselbe hinausstrebt. An die Stelle des Begriffs der Natur tritt in der ausgebildetsten Form der Naturreligion der Begriff der Materie, welche, wie sie auch gedacht wird, die notwendige Vermittlung der Thätigkeit des Geistes ist, die Materie selbst aber ist nichts anders, als die abstract gedachte Natur<sup>33)</sup>.

---

33) Auch Rosenkranz in der Schrift: Die Naturreligion, ein philosophisch-historischer Versuch 1831. nimmt die Naturreligion, wie Hegel, in einem sehr engen Sinn. Die Naturreligion ist ihm sogar geradezu nur die Religion der Völker, die man im Allgemeinen die Wilden nennt, diejenige Gestalt der Religion, die dem Geist da angehört, wo er im ersten Erwachen zu sich selbst noch nicht im Geist, als solchem, oder im Bewußtseyn seiner eigenen Natur, vielmehr noch außer sich, in der Natur selbst lebt, die niedrigste Gestalt der Religion, wo der Geist, um den Gedanken des Göttlichen sich zum Gegenstand zu machen, sich noch ganz unbestimmt verhält, und erst allmählig in das Symbolische übergeht. Von der Naturreligion in diesem Sinn unterscheidet Rosenkranz die symbolischen und plastischen Religionen und beschreibt diese drei Stufen so: bei den Negern, Amerikanern

Nach in Aufhebung des Judenthums läßt die Hegel'sche Religions-Philosophie noch manches zurück, was erst

u. s. w. fehle noch die Bestimmtheit des Gedankens, die Gestalt der Gottheit sey noch willkürlich und in jedem Gegenstand der Natur zerstückend. Bei den hinterasiatischen Völkern, den Griechen, Libetanern und Juden, bei den vorderasiatischen, den Persern, Kleinasiatern und Aegyptern, habe sich diese Unbestimmtheit auf, und der Gedanke suche in dem Natürlichen ein Abbild seines Wesens zu erreichen, die Gestalt der Gottheit, obwohl noch mit den Gestaltungen der Natur sich vermischend, läße dennoch zugleich die Gestalt des selbstbewußten Geistes, die menschliche, mit Nachdruck hervortreten. Dies seyen die symbolischen Religionen. Die Griechen, die Etrusker und Römer durchbrechen den Kreis der Natur total, indem sie die Gottheit bestimmter Weise in menschlicher Gestalt bilden (S. 247.). So sehr dadurch der Begriff der Naturreligion verengt wird, so gibt doch Rosenkranz selbst wieder zu (Vorr. S. VII.), daß in allen vorchristlichen Religionen, mit Ausnahme der jüdischen, die Natur das bedeutendste Element für die Darstellung des Absoluten ausmache, nur verhalte sie sich darin nicht bei allen auf gleiche Weise. Sie sey entweder wirklich die Natur, so daß der Geist noch ganz in ihr wohne, oder sie werde ihm das zweideutige Zeichen, worin er sein Wesen anzuschauen sich bemühe, oder sie werde als menschliche Gestalt sein wahrhaftes von ihm selbstbewußt durchdrungenes Abbild. Warum soll nun aber nicht gerade diejenige Stufe der Religion, auf welcher die Natur zur bildlichen Veranschaulichung der Religion oder der religiösen Ideen dient, ganz besonders den Namen der Naturreligion verdienen? Der Hauptgesichtspunct kann doch immer nur seyn, darauf zu sehen, auf welche Weise die Natur zur bildlichen Veranschaulichung der religiösen Ideen dient, wie sich Bild und Idee zu einander verhalten. Mag man daher immerhin die erste Stufe die vorzugsweise natürliche nennen, sofern der Geist noch so in der Natur lebt, daß er noch keine Ahnung davon

noch einer genauern Bestimmung bedarf. Hegel characterisirt die jüdische Religion im Allgemeinen als die Religion der Erhabenheit. Der Begriff der Erhabenheit aber,

hat, die Natur habe für ihn eine bloß bildliche Bedeutung, so ist doch der Begriff der Naturreligion keineswegs bloß auf diese Stufe zu beschränken. Von demselben Gesichtspunkt aus kann ich auch die von Rust in der Schrift: Philosophie des Christenthums, 2te Ausg. 1833. S. 53., gegebene Characteristik des Heidenthums nicht genügend finden. Rust unterscheidet bei der intellektuellen Richtung des sich entwickelnden Geistes drei Stufen, und bezeichnet die erste als die Stufe des Gefühls, oder der unmittelbaren Erkenntniß, die zweite als die Stufe des Verstandes, oder der Meinung, die dritte als die Stufe der Vernunft, oder die der Philosophie und des Wissens. Diesen drei Stufen entsprechen die drei Bildungsperioden der religiösen Entwicklung: das Heidenthum, oder die unmittelbare Sittlichkeit, das Judenthum, oder das Gesetz, und das Christenthum, oder der Glaube. So richtig auch im Allgemeinen ist, was S. 86. zur Characteristik des Heidenthums gesagt wird, so ist doch dadurch die heidnische Religion noch keinesweges in ihrem eigenthümlichen Princip aufgefaßt, und es zeigt sich (neben der Einseitigkeit, das Heidenthum vorzugsweise in sittlicher Hinsicht als das Naturleben des practischen Geistes zu definiren) das Verfehlte darin, daß das Princip der Naturreligion nur in das Gefühl und nicht in die Anschauung gesetzt wird. Es ist nicht genug zu sagen, daß der heidnische Geist, der die Absolutheit der Idee Gottes durch eine um so größere Vielgötterei ersetze, seine Götter in irdischer Gestalt begreife, sie auch als zeitliche erfasse, die zeitlichen auch zu irdlichen mache, sie der ewigen Naturmacht des Fatums unterwerfe, welcher Art Wesen sie sind, wie sie entstanden, woher sie ihre Farbe und Gestalt haben, wissen wir damit noch nicht, und werden ihren Begriff nie richtig aufgefaßt haben, wenn wir sie nicht als symbolisch-mythische Wesen nehmen.

bei welchem vorzugsweise nur das Verhältniß Gottes zur Welt ins Auge gefaßt ist, bezeichnet das Wesen der jüdischen Religion nur sehr einseitig, und wenn Hegel selbst zu dem Eigenthümlichen dieser Religion rechnet, daß der sittliche Zweck der göttlichen Weisheit in ihr sehr beschränkt, der sittliche Gehorsam nicht geistig sittlicher Art, und ebenso die Strafen nur äußerlich bestimmte seyen, so ist nicht klar, auf welches Princip diese so charakteristische Eigenthümlichkeit der jüdischen Religion zurückgeführt werden soll. Noch weniger aber läßt sich die Stellung rechtfertigen, die Hegel der jüdischen Religion unmittelbar vor der griechischen gegeben hat, so daß jene, die Religion der Erhabenheit, nur als die Vorstufe zu dieser, der Religion der Schönheit, betrachtet werden kann. Als das Gemeinsame der Sphäre, in welche diese beiden Religionen gehören, betrachtet Hegel, daß Gott eingetreten ist in die freie Subjectivität, die die Herrschaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, so daß jetzt das Subject, der Geist, als geistiges Subject gewußt wird in seinem Verhältniß zum Natürlichen und Endlichen, oder das Gemeinsame ist die Idealität des Natürlichen, daß es dem Geistigen unterworfen ist, daß der Gott gewußt wird als Geist für sich, zunächst als Geist, dessen Bestimmungen vernünftig sittlich sind. Wie kann aber dieß von der griechischen Religion, deren Götter die Zeichen ihrer Abkunft aus der Natur und ihrer Abhängigkeit von der Macht der Natur noch so deutlich an sich tragen, mit demselben Rechte, wie von der jüdischen, gesagt werden? Sagt man ferner, wie Hegel (a. a. D. Th. II. S. 85.) sagt, in der griechischen Religion sey die Sittlichkeit noch das substantielle Seyn, das wahrhafte Seyn des Sittlichen, aber noch nicht das Wissen desselben: weil noch nicht Eine Subjectivität vorhanden sey, falle der sittliche Inhalt auseinander, dessen Grundlage die *νάση* ausmachen, die wesentlich geistigen

Mächte, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens, und weil das Sittliche in seine besondere Bestimmungen auseinanderfalle, trete diesen geistigen Mächten gegenüber auch das Natürliche auf; so sehe ich auch hierin keinen Vorzug der griechischen Religion, sondern die jüdische Religion zeichner sich vielmehr dadurch aus, daß in ihr das sittliche Handeln mit dem Bewußtseyn eines bestimmten sittlichen Zwecks, welcher in dem Willen Gottes seine Einheit hat, verbunden ist. Aber auch selbst in dem Falle, wenn man auf alles dieß weniger Gewicht legen wollte, so ist doch der Fortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus an sich so bedeutend, daß sich schon dadurch die jüdische Religion über die Sphäre der heidnischen aufs entschiedenste erhebt. Auch Hegel verkennt die Bedeutung des Monotheismus nicht, da er die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit darin findet, daß die besondern geistigen und sittlichen Mächte zusammengefaßt werden aus der Besonderheit in Eine geistige Einheit (a. a. O. S. 39.). Um so schwerer ist daher, sich von der Richtigkeit der von Hegel der jüdischen Religion gegebenen Stellung zu überzeugen, bei Hegel selbst aber scheint sie darin ihren Grund zu haben, daß, während der jüdischen Religion die Einheit des Idealen und Realen noch fremd bleibt, und das Seyn Gottes ein jenseitiges ist, die griechische dagegen das Natürliche selbst als die andere Seite, als wesentliches Moment der göttlichen Substanz, betrachtet, sofern es dieser wesentlich ist, als freie Subjectivität in dem Endlichen, als ihrer Manifestation, zu erscheinen, weßwegen die griechische Religion die Religion der Schönheit ebendadurch ist, daß das Endliche und Natürliche im Geiste verklärt, ein Zeichen des Geistes wird. Es ist dieß allerdings eine Seite, die bei der Würdigung der heidnischen und namentlich griechischen Religion und ihres Verhältnisses zur jüdischen nicht übersehen

werden darf. Die große Kluft, welche die jüdische Religion zwischen Gott und dem Endlichen setzt, ist hier nicht vorhanden, an die Stelle jenes transcendenten Verhältnisses tritt die Immanenz Gottes mit der Welt, das Göttliche ist mit dem Endlichen und Natürlichen Eins, solange aber diese Einheit des Göttlichen und Natürlichen nicht zur Einheit des Göttlichen und Menschlichen geworden ist, hat jene Einheit nur die Folge, daß die wahre Idee des Göttlichen im Natürlichen und Endlichen verloren geht. Das Judenthum hat unstreitig die reinere Gottes-Idee, aber dieser Gott, welcher im Gedanken die reine unsinnliche Subjectivität ist, muß erst aus seinem abstracten Jenseits heraustreten, im Heidenthum ist zwar die Einheit des Göttlichen und Natürlichen gesetzt, aber es ist nur die unmittelbare Einheit, und eine solche, in welcher die reine Idee Gottes nicht festgehalten werden kann. Dürfen wir nun, diesen Bemerkungen zufolge, uns mit gutem Grunde für berechtigt halten, die jüdische Religion aus der unnatürlichen Stellung zwischen der ägyptischen und griechischen Religion, in welche sie hineingezwängt ist, wieder herauszuführen, so kann nun auch erst ihr wahres Verhältniß nicht bloß zu einzelnen Formen der heidnischen Religion, sondern zum Heidenthum im Ganzen in Betracht kommen. Dieß setzt aber zugleich voraus, daß auch das Heidenthum selbst, seiner ganzen Erscheinung nach, auf Einen allgemeinen Begriff gebracht ist. Es erhellt somit, wie bei Hegel beides zusammenhängt, die der jüdischen Religion gegebene Stellung, und die Beschränkung des Begriffs der Naturreligion. Wird dagegen dieser Begriff in dem angegebenen weitern Sinn genommen, so muß sich auch an diesem Begriff das Verhältniß des Heidenthums und Judenthums hervorstellen. Zur Bestimmung dieses Verhältnisses liegt daher nichts näher, als die charakteristische Entschiedenheit, mit welcher die jüdische Religion jede bild-

liche Verfinnlichung des Wesens Gottes verursacht, und deswegen Gott und Natur streng trennt, die Heidenthümer Götterlichen und Natürlichen, die das Heidenthum vertritt, für eine Herabwürdigung des Wesens Gottes hält, da Gott und Natur ihrem ganzen Wesen verschieden sind. Diese Trennung Gottes von der Natur setzt aber zugleich auch einen ganz andern bestimmten positiven Begriff Gottes voraus. Gott in seinem Wesen von der Natur kann nur der Geist selbst seyn, der bewußte Geist, ein sich selbst bestimmendes, freies persönliches Wesen. Eines persönlichen Gottes aber kann sich der Mensch nur insofern bewußt seyn, sofern er sich im Gegensatz gegen die Natur seiner eigenen Persönlichkeit bewußt geworden ist. Wenn daher auf der Stufe der Naturreligion das Verhältniß des Menschen zu Gott eigentlich nur das Verhältniß zur Natur ist, so ist es auf der Stufe des Judenthums das Verhältniß der freien Persönlichkeit des Menschen zur freien Persönlichkeit Gottes, es ist das Verhältniß des Geistes zum Geist. Gleichwohl aber dürfen wir auch das so bestimmte religiöse Bewußtseyn uns nicht als ein unmittelbares denken, auch das Judenthum gehört noch einer Stufe der religiösen Entwicklung an, auf welcher das religiöse Bewußtseyn einer vermittelnden Form bedarf. Auf der Stufe des Heidenthums ist es die Natur, die das religiöse Bewußtseyn vermittelt, das Gottesbewußtseyn ist das Naturbewußtseyn. Welche Vermittlung hat das religiöse Bewußtseyn im Judenthum? An die Stelle des Naturbewußtseyns tritt mit Einem Worte das Volks- und Staatsbewußtseyn. Der Einzelne weiß von sich und seiner Gemeinschaft mit Gott, nur sofern er sich als Mitglied des Volks und Staats weiß, welchem er angehört. Wie sich im Heidenthum Gott in der Natur offenbart, so offenbart er sich im Judenthum in der Geschichte, aber nicht die Geschichte im Großen und Ganzen wird als Offenbarung der



Gottheit betrachtet, sondern wie das Gottesbewußtseyn des Heiden als Naturbewußtseyn an einzelnen Erscheinungen hängt, so ist es hier nur die Geschichte eines bestimmten einzelnen Volks, die das religiöse Bewußtseyn vermittelt, und diese Volksgeschichte beginnt als Familiengeschichte. Was auf der untergeordneten Stufe das Volk, die Nation, durch ein natürliches Verhältniß ist, ist auf der höhern Stufe der Entwicklung der Staat. Seines Verhältnisses zu Gott konnte sich der Jude nur in sofern bewußt werden, sofern er sich vor allem seines Verhältnisses zu dem durch die mosaische Verfassung organisirten Staat bewußt wurde: in und mit diesem Staat war ihm alles gegeben, wodurch sein religiöses Bewußtseyn seinen bestimmtern Inhalt erhielt, er war also die notwendige Form der Vermittlung, welcher er bedurfte. Das Princip aber, auf welchem die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns beruht, ist, wie im Heidenthum die Anschauung, im Judenthum die Reflexion, als Thätigkeit des Verstandes. Der reflectirende Verstand äußert seine Thätigkeit sowohl im Unterscheiden und Trennen des Verschiedenartigen, als im Verbinden des Verwandten und Zusammengehörigen. Daher die strenge Trennung Gottes von der Natur. Nicht in der Natur ist das Bild Gottes, sondern, sofern es ein Bild Gottes gibt, ist es nur im Menschen, als einem intelligenten und persönlichen Wesen. Wie aber die Reflexion des Verstandes immer nur bei einer untergeordneten Einheit stehen bleibt, bei Gegensätzen, die sie in einer höhern innern Einheit noch nicht auszugleichen weiß, so characterisirt sich die jüdische Religion als die der Stufe des reflectirenden Verstandes angehörende Form der Religion besonders durch das Verhältniß, in welches sie den Menschen zu Gott setzt. Das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist wie das Verhältniß zwischen zwei freien Personen. Ungeachtet seiner Abhängigkeit steht der Mensch Gott mit vollkommener Freiheit

gegenüber, und ist seinen eigenen Willen geltend zu machen berechtigt, wie dieß die der jüdischen Religion eigene Vorstellung eines Bundes ausdrückt, welcher ganz die Gestalt eines, zwischen beiden Theilen mit gegenseitigen Rechten und Pflichten geschlossenen, Vertrages hat. Dieses Verhältniß ist seiner Grundlage nach ein bloßes äußeres. Der göttliche Wille ist zwar die Norm des sittlichen Handelns, aber der Mensch erkennt in Gott noch nicht das Eine absolute Princip seines geistigen und sittlich-religiösen Lebens. Der göttliche Wille stellt sich dem Menschen als äußere Auctorität in der Form des Gesetzes gegenüber, und man kann daher das Judenthum mit demselben Recht, mit welchem man es die Religion des reflectirenden Verstandes nennt, die Religion der Auctorität und des Gesetzes nennen. Denn das Gesetz, solange es dem Menschen nur als äußere Auctorität gegenübersteht, und noch nicht in einem höhern Princip, wie im Christenthum im Glauben, ein inneres Leben im Menschen gewonnen hat, ist nur Sache des Verstandes, und soll erst vom Verstande aus den Weg in das Herz und das Innere des Menschen finden. So äußerlich die Auctorität des Gesetzes ist, so äußerlich ist auch die Auctorität der Mittelsperson, durch welche, als das zufällig gewählte Organ, Gott das Gesetz geoffenbart hat. Die jüdische Religion steht bei allen Vorzügen, die sie sonst hat, hierin auf gleicher Stufe mit der muhamedanischen. Auctorität ist hier wie dort das Princip, und nach diesem Princip lassen sich auch alle Erscheinungen des Judenthums am sichersten beurtheilen, die uns auf der einen Seite den größten Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum, auf der andern Seite die größte Annäherung und die nächste Verwandtschaft des erstern mit dem letztern zeigen. Während das Princip der Auctorität und der herrschenden Tradition, die als natürliche Folge aus ihm hervorging, eine Masse von Auctoritäten schuf,

die die Freiheit des Geistes völlig unterdrückte, und die Religion in einen bloß äußerlichen Mechanismus verwandelte, sehen wir dagegen keinen bestimmteren Uebergang aus dem Judenthum in das Christenthum, als in der prophetischen Verkündigung einer Zeit, in welcher das Gesetz nicht bloß ein äußeres, sondern ein inneres, nicht bloß auf steinerne Tafeln geschrieben, sondern im Herzen lebendig seyn werde. Sobald dieß geschehen war, hatte das Princip der Auctorität seine Kraft verloren, der Buchstabe war zum Geist geworden, und die Decke hinweggefallen, die das Angesicht Moses verhüllte, und die Scheidewand war, die den Geist nie zur lebendigen Einheit mit dem Gesetz gelangen ließ.

Ist das Heidenthum die Religion der Anschauung, das Judenthum die Religion der Verstandes-Reflexion, so kann das Christenthum nur die Religion der Vernunft seyn. Als die Religion der Vernunft ist es auch die absolute Religion, aber auch auf dem Standpunct der absoluten Religion hat das durch das Christenthum bestimmte religiöse Bewußtseyn noch seine eigenthümliche vermittelnde Form. Wie in der Naturreligion die Natur, in der jüdischen Religion der theokratische Staat, die das religiöse Bewußtseyn des Einzelnen vermittelnde Form ist, so ist sie im Christenthum die Geschichte und Person eines einzelnen Individuums. Aber dieses einzelne Individuum ist zugleich der Mensch an sich, der allgemeine, der urbildliche Mensch, der Gottmensch. Ist demnach auch auf diesem höchsten Standpunct das religiöse Bewußtseyn ein durch eine bestimmte Form vermitteltes, so ist doch diese Form selbst keine zufällige, äußere, sondern eine absolute, und nur die Religions-Philosophie, wie ihre Aufgabe von Hegel bestimmt wird, kann auch diese Form, die Geschichte und Person des Gottmenschen, als eines einzelnen Individuums, vor der an sich seyenden Wahrheit zurüctreten

lassen. Dieß ist die Hauptfrage, die dem neuesten Standpunct der Religion bedt, und von deren Beantwortung welche sie in ihrem weiteren Entwicklung wird.

Wissen wir aber zum Schluß auf das von der christlichen Religion bisherige Entwicklung durchlaufene Weg muß man in jedem Falle gestehen, daß die seit Anfangs genommene Richtung durch allen Fortschreiten hindurch mit großer Entschiedenheit Darum ist auch, was die christliche Religion auf ihrem neuesten Standpunct ist, nichts von gestern her, vielmehr so alt als die Entwicklung des christlichen Dogma's selbst, die natürliche Folge der Natur der Sache selbst bedingten Entwicklung. Schon deswegen sollte es nicht, wie so oft geschieht, als eine dem Christenthum völlig fremdartige, bedenkliche und verwerfliche Erscheinung angesehen werden, und man sollte wenigstens, wenn man den Namen des falschen Gnosis vorzugsweise der neuesten Religionsphilosophie mit so gutem Grunde geben zu dürfen glaubt, auch so billig und consequent seyn, denselben Namen auch allem demjenigen zu geben, was mit ihr auf einem und demselben Wege liegt, und von ihr nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach verschieden ist. Ist es daher überhaupt erlaubt, aus einer historischen Erscheinung dieser Art, wie die neueste Religionsphilosophie ist, als Resultat einer so weit zurückgehenden, und bei allem Wechsel der Form stets sich gleich bleibenden Richtung, eine dogmatische Folgerung zu ziehen, so könnte diese keine andere seyn als nur diese: entweder gibt es überhaupt nichts, was den Namen einer christlichen Religionsphilosophie verdient, oder die christliche Religionsphilosophie kann, wenn

man es nicht für besser erachtet, ihren Begriff ganz aufzugeben, nur auf dem einmal betretenen Wege ihr Ziel weiter verfolgen. So unverkennbar aber die durch die ganze Geschichte der Religions-Philosophie sich hindurchziehende Identität und Continuität der einmal genommenen Richtung ist, so wenig läßt sich auch auf der andern Seite die Verschiedenheit übersehen, wenn wir Anfang und Ende des, durch eine so lange Reihe von Jahrhunderten fortlaufenden, Weges vergleichen. So mancher Gegensatz mußte erst überwunden, so manche harte und inadäquate Form<sup>34)</sup> erst abgestreift, nach so manchen

34) Welche nahe Berührungspuncte hat besonders noch die Form des Böhme'schen und Schelling'schen Systems mit der Form der gnostischen Systeme! Es läßt sich überhaupt in den Systemen der neuern Religions-Philosophie eine dreifache Form unterscheiden, in welcher sich uns derselbe Stufengang zeigt, wie in der alten Gnosis. In dem Böhme'schen und Schelling'schen System tritt die mythische und allegorische Form zum Vortritt noch sehr bedeutend hervor. Böhme's Quaegeistler und Engel, besonders aber sein Lucifer und seine Jungfrau sind symbolisch-mythische Gestalten ganz im Sinne der alten Gnosis, welche uns, wie die mythischen Wesen der gnostischen Systeme, immer wieder daran erinnern, zwischen Form und Idee zu unterscheiden, und das ganze System zuletzt auf dem Gesichtspunct einer großartigen Allegorie aufzufassen. Wie wenig selbst dem Schelling'schen System diese bildliche Form fremd ist, beweisen die bekannten Stellen der Abhandlung über die Freiheit, in welchen die Strenge der philosophischen Abstraction gegen die concrete Anschaulichkeit der poetischen Darstellung zurücktritt, wie insbesondere in der poetisch belebten Schilderung der Epochen des Kampfes der beiden Principien (a. a. D. S. 459—461. 493—496.) und in der so überwiegend zur mythischen Versinnlichung sich hinneigenden Beschreibung der Wirksamkeit des bösen Principis (S. 410. 441. 456. f. 474—476.), das in dem aufgeregtesten, seine ruhige Wohnung im Centrum verlassenden, und in den

Seiten hin der Proceß der Vermittlung des Geistes mit sich erst aus der Aeußerlichkeit des Körperlichen und ma-

Umfreis tretenden Archans (S. 441.) sogar geradezu zum Archon der Gnostiker oder zum Lucifer Böhme's sich gestaltet. Der von Epoche zu Epoche fortschreitende in unendlich langer Entwicklung sich hinziehende Kampf der beiden Principien gibt dem Schelling'schen System die größte Aehnlichkeit mit dem des Basilides, dessen longa fabulositas, wie Origenes (Series veteris interpretationis Commentariorum in Matthaeum 47.) den Character desselben bezeichnete, auf das joroastrische Religionsystem, den gemeinsamen Grundtypus aller Systeme dieser Art, zurückweist. Mythisch also sind auch diese Systeme, ihrer Form nach, noch mehr oder minder, im Schleiermacher'schen System aber wird diese mythische Form zur historischen, da die Schleiermacher'sche Glaubenslehre alles, was sie enthält, als Gegebenes, als Thatsache, darlegt, sey es nun Thatsache der äußern Geschichte, oder Thatsache der innern Erfahrung; zwischen beidem soll ja ebendeshwegen nicht streng unterschieden werden, damit das Eine wie das Andere auf gleiche Weise das Geprägte des objectiv Gegebenen an sich trage. Das Hegel'sche System erhebt sich auch über diese Form, und an die Stelle der historischen Form tritt die logische: Form und Methode der Hegel'schen Religions-Philosophie ist der sich selbst explicirende Begriff (vergl. oben S. 681. 682.). Auch diese beiden letztern Formen sind, wie die erste auf die erste Hauptform der Gnosis zurückweist, den beiden letztern Hauptformen derselben wenigstens analog. Ist das äußerlich Geschichtliche in letzter Beziehung als eine bloße Form anzusehen, so verliert das Factische seine Realität mehr oder minder auf dieselbe Weise, wie im marcionitischen Doketismus. Der logischen Form aber nähert sich das pseudoclementinische System insofern am meisten, sofern die Grundform desselben eigentlich die sich zur Dyas erweiternde und aus dieser sich wieder in sich zusammenziehende Monas ist (vergl. oben S. 338. 399.), was in der Hauptsache nichts anders ist, als

Dau'r, die christliche Gnosis.

terriellen Seyns immer mehr in das Reich des Geistes selbst herübergenommen werden, als die eigentliche, innerliche

der logische Proceß des Eih-Entwickelens und des Entseyns mit sich in der Entwicklung des Entwickeltes. Die nicht bloß formelle, sondern auch materielle Verschiedenheit aller dieser Systeme drückt sich, was hier gleichfalls noch bemerkt werden mag, besonders auch in dem Begriffe der Gemeinde aus. Was Hegel die Gemeinde nennt, ist in den griechischen Systemen der ersten Hauptform das Hieron (s. oben S. 681.), das pseudoclementinische System spricht in demselben Sinne von der künftigen Welt im Gegensatz gegen die gegenwärtige, und das Bild von der Vereinigung des Bräutigams und der Braut hat hier wie dort dieselbe Bedeutung in Beziehung auf den dadurch angedeuteten Zustand der Gesamtheit der Pneumatischen, oder der wahren Herrscher Gottes und Christi. Nur in Marcions System findet sich nicht entsprechendes. Wie ihm die Idee der Neuenwelt oder des Hieron fremd geblieben ist, so scheint in ihm auch die Idee einer von der Erde zum Himmel sich erhebenden Gemeinde, da hiervon nirgends besonders die Rede ist, wenigstens nicht dieselbe Bedeutung gehabt zu haben, wie in jenen andern Systemen, was sich nur aus der Subjectivität seines, in dem Selbstbewußtseyn des Individuums sich abschließenden, Standpuncts erklären läßt. Ein ähnliches Verhältnis zeigt sich uns hier zwischen dem Schleiermacherschen und Hegelschen System. Schleiermacher stellt alles, was sich auf die Kirche in ihrem vollendeten Zustand, oder auf die Gemeinde in ihrer vollen objectiven Realität bezieht, „da unser christliches Selbstbewußtseyn geradezu nichts über diesen uns ganz unbekanntem Zustand aussagen kann“ (Gl. lehrte Th. 2. S. 512.), unter den zweideutigen Gesichtspunct eines prophetischen Lehrstücks, dessen Inhalt nur dem Ruzen eines Vorbilds habe, welchem wir uns nähern sollen (a. a. D. S. 511.). Im Hegel'schen System hat dagegen der Begriff der Gemeinde seine volle objective Realität sogar darin, daß das Jenseitige und Künftige als das an sich Seyende

und freieste Arbeit des in allem nur für sich  
Geistes. Sehen wir auf die Anfänge der  
auf alle jene in den Wunden des Heidenthums  
gewachsenen Wurzeln ihres Ursprungs, so  
liche Religions-Philosophie vor allem die  
das noch so überwiegende Element des Heidenthums  
sich zu unterwerfen, theils völlig von sich  
Alles Polytheistische und Dualistische, der so

---

und Gegenwärtige betrachtet wird. Am bestimmtesten  
sich dieser Gegensatz der Schleiermacher'schen  
und Hegel'schen Objectivität in folgender Stelle der  
französischen Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre  
(Berl. Jahrb. 1831. Dec. S. 946.) aus: „Statt zu er-  
kennen, daß die Hinausverlegung der Vollendung der Idee  
aus der erscheinenden Welt in ein undurchschaueres und  
zweifelhaftes Jenseits nur eine Abstraction unseres Bewusst-  
seyns ist, geht Schleiermacher auf dieselbe halb und halb  
ein, und stellt die Vollendung der Kirche als ein Ideal auf,  
als ein Seyn, welches sich zwar verwirklichen sollte, was  
aber die Entwicklung seiner Wirklichkeit nie erreicht, sie viel-  
mehr in eine unabsehbare Weite der Zukunft zu verfolgen  
hat; wie wünschenswerth es sey, wie sehr Gott und den  
Menschen darum zu thun sey, ewig bleibt das Da seyn der  
Kirche ihrem Begriff unangemessen. — Das Vorstellen will  
die sinnliche, in Raum und Zeit auseinandergesaltete, Fä-  
rbung nicht missen; das Denken hinstrebend zur Allgemeinheit  
und Nothwendigkeit will nichts von dem ansprechenden Schein  
der Vorstellungen wissen, und verweist sie in das Gebiet  
der Phantasie und Kunst. Bei der Eschatologie findet sich die  
Dogmatik am lebhaftesten in diesen Conflict versetzt, weil  
sie wesentliche Bestimmungen des Geistes als noch nicht er-  
stirrend behandeln soll, und doch als Wissenschaft den Stand-  
punct nicht aufgeben kann, daß alles dem Geist Wesentliche  
oder Alles, wodurch er eben Geist, immer und darum auch  
jetzt schon existiren müsse.“



modificirende Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen einem höhern und niedern Gott, jene ganze, dem Heidenthum eigene, bildliche Verfinstlichung der religiösen und speculativen Ideen mußte sie schon auf den ersten Stadien ihrer Entwicklungs-Bahn so viel möglich hinter sich zurüklaffen. Aber auch das Judenthum machte sich immer wieder mit einer Macht geltend, von welcher sie erst auf dem in der neuesten Zeit gewonnenen Standpunct sich völlig losmachen konnte. Ueberhaupt aber mußte die Idee des absoluten Geistes, welcher in alle diese Formen sich nur darum hineinbildet, um in ihnen sein eigenes Wesen zu manifestiren, und durch diese Vermittlung sich selbst in seiner ewigen Wahrheit zu erfassen, in ihrer Freiheit und Reinheit erst zum Bewußtseyn kommen. Wie man aber auch über den neuesten Standpunct der Religions-Philosophie urtheilen mag, gewiß ist doch, daß die durch Jahrtausende fortgehende Arbeit des Geistes nie als eine geschlossene betrachtet werden kann, und wie die christliche Religions-Philosophie sich von Anfang an nur auf der Grundlage des objectiven Christenthums entwickeln konnte, so gibt dieselbe Grundlage, von welcher sie sich nie trennen kann, auch für die Zukunft die beruhigende Bürgschaft, daß sie ihre Aufgabe nie für geldöst, ihr Ziel nie für erreicht halten kann, solange nicht alle Interessen, die sie auf ihren wahren Begriff bringen, und in sich ausgleichen soll, zu ihrem vollen Rechte gekommen sind.

---

Register.

A.

- Aaron 339. 524.  
 Abel 170. 199. Bedeutung sei-  
 nes Namens 341. Abel und  
 Cain 200. 201.  
 Abendmal 196. 698.  
 Abfall 124. 141. 151. 398. 427.  
 453. 534. 569. 617. 678. 682.  
 Abgötterei 374. f.  
 Abraham 188. 339. 363. 370.  
 seine Frauen 521.  
 Absolutes, Begriff 462. 474.  
 S. die verwandten Arist. Geist,  
 Gott, Pleroma.  
 Adamoth, der leidende weibliche  
 Aeon 33. 132. 134. 140. 156.  
 158. 193. 167. 208. 398. 427.  
 617. ihre Namen 145. 156.  
 bildliche Bezeichnungen 256.  
 S. Epphia.  
 Achilleus, der erste Mensch 355.  
 Adam 136. 170. 176. 290. Adam  
 und Eva vor dem Fall 136.  
 187. 370. nach demselben 188.  
 ihre Verführung 501. ihre Ab-  
 kunft 199. Adam blind ge-  
 schaffen 316. 318. seine Voll-  
 kommenheit 319. 493. kein  
 Mann und kein Weib 592.  
 Streit der Principien in ihm  
 592. sein Fall 593. von Gott  
 gewollt und nicht gewollt 596.  
 Adam = Christus 339. 394. der  
 wahre Prophet 362. erscheint  
 wiederholt 343. Adam Kad-  
 mon 332.  
 Aetatus 525.  
 Aegypten, seine Thiersymbolik  
 196. Aegyptier 289. 349. 350.  
 358. äg. Hierophanten 472.  
 Evang. der Aeg. 498. Aeg-  
 ypten allegorisch 521. äg. Rel.  
 691.  
 Aeonen 31. 33. 44. 213. 469.  
 470. dreißig 121. 145. 442.  
 zwölf 471. männliche und weib-  
 liche 148. weibliche 155 f. sind  
 die reinen Gedanken 675. 127.  
 Agritola, Joh. 551.  
 Ahriman 212. 214. 229. 580.  
 Aethela 127. 150.  
 Alexandriner 404. f. Rel. Phil.  
 Allegorie 41. 86. f. 94. 95. f.  
 314. 356. alleg. Erklärung des  
 N. T. 234. 238. f. bei Ele-  
 mens von Al. 518. 539. 542.  
 bei J. Wöhme 604. 610. 736.  
 S. die Zuf.  
 A. T. 185. 198. 202. 238. 241.  
 Inbegriff aller Wahrheit 537.  
 Erzählungen der Genesis 242. f.  
 Widersprüche des A. T. 318. f.  
 243. Falsches und Wörtliches  
 im A. T. 410. Apologie des  
 A. T. 484. 542. A. T. mit  
 dem N. T. identisch 518. 541.  
 552. alex. Webers. des A. T.  
 42. 527.  
 Amelius der Neupl. 435.  
 Amshaspands 213.  
 Anaximandros 233. 594.  
 Anaximandros 373.  
 Anaxagoras 470.  
 Anarimander 469.  
 Anarimenes 472.  
 Angelologie im Briefe an die  
 Col. 49.  
 Anthropos 170. 232. 332.  
 Antichrist 344.  
 Antinomismus Marcions, 255.  
 441. 660. der Gnostiker 496.

der Protestanten 550. f. Kants u. Schleiermachers 667.  
 Antiphanes, der Komiker, seine Theoaonie 469.  
 Anittheien Marcians 249.  
 Apelles, Schüler Marcions, 279. 405. f.  
 Aphrodite 354. 355.  
 Anoxatavovais 24. 589.  
 Apokryphen des N. T. 43. 194.  
 Apostel 233. 504. 508. 518. entsprechen den zwölf Monaten 343. leben in der Ehe 498.  
 Archäus 737.  
 Arche 201.  
 Archon 193. des Basilides 216.  
 Archontiker 192. 200.  
 Aristäus 528.  
 Aristoteles 228. 437. 530.  
 Arud 558.  
 Astarte 309.  
 Athene 312. 355.  
 Auferstehung 410. 593. Christi 486. 619. 713. 715. 721.  
 Augustin 548.  
 Aurora, Böhme's 557.

B.

Babylonier 349. f.  
 Bächen 538.  
 ΒΑΓ Erym. 323.  
 Barbaren 526. 538.  
 Barbelo 207.  
 Bardesames 105. 114. 208. 233. 230. 238.  
 Barnabas, Brief 85 f. 89.  
 Basilides 99. 114. 210. 443. seine Ansicht von Verfolgungen und Leiden 218. 220. vom Märtyrertum 491. sein Begriff von der Gerechtigkeit 244. vom Glauben 489. sein Dualismus 547. sein Doketismus 259 f. Verhältnis seines Systems zum joroastr. 212 737. f. die Zus.  
 Basilidianer 210. 223.  
 Baumgarten = Crusius über die Gnosis 413.  
 Beschneidung 46. 87. 204.  
 Bhagavad-Gita 54.

Bild 151. 239. f. 266. f. 723.  
 Wesen des Bildes 450. Urbild und Nachbild 423. 461. Vorbild und Urbild 644.  
 Bischof, Stellvertreter Gottes 374.  
 Böhme, seine Theosophie 6. 557 f. seine Schriften 557. Verwandtschaft seines Systems mit dem Manichäismus 580. 590 Dualismus desselben 591. 626. 683. stimmt mit den Gnostikern zusammen 569. 577. 591. 599. 736. Verhältnis seiner Theosophie zur Schrift 604. hat sein Wissen von Gott 609. sein Urtheil über die Theologen 609.  
 Böses 19. 76. 182. 219. nach den Elementinen 324. nach Plotin bloßer Mangel 425. nach Böhme 569. nach Edelung 614. nach Hegel 685. 687 f. das radicale Böse 661. der Form Gottes 576. die Vernichtung des Bösen das Geschäft der Bösen 325.  
 Brahmanismus 54.

Braut und Bräutigam, bildlich bei den Gnostikern 141. 143. 190. 236. 643. in den Elementinen 342. 374. bei den Therapeuten 403. bei J. Böhme 565. 597. 605.  
 Buddha, Zweck der Erseinnung 61. Budas 437.  
 Buddhismus 55 f. 215. sein Verhältnis zum Manich. 63.  
 Bythus, der göttliche Urgrund 125. 149. 171. 463. 469.

C.

Calvin 555.  
 Cassian, Julius 500.  
 Cerdon 101. 278. 279 f.  
 Cerinth 117. 403 f.  
 Cham 201. 228. 349.  
 Chaos 171. 208. 354. 469. 623.  
 Charis 125. 148 f.  
 Chiliasmus 295. 404.

Christen, die πνευματικοί 25. ihr Beruf zu leiden 275. Juden und Christen 365. Christen sind die ächten Juden 378. nennen sich Söhne Gottes 449. 432. Brüder 438. 449.

Christenthum, neues Element der Gnosis 48. 67. absolute Religion 27. 114. 488. 517. 539. 542. 546. 637. Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum 115. 118. 285 f. 517. 532. 621. 658. 363 f. zur platonischen Philosophie 454. zur Metaphysik 638. seine Hauptbestimmung 130. 245. die Religion der Liebe 251. der Freiheit von der Materie 267. der Wiedererkennung 373. der Erbsünde 637. der Vernunft 734. sein Universalismus 371.

Christus, der obere 132. der psychische 160. der leidende u. sterbende 140. 270. der urbildliche und geschichtliche 205. 637. der wiedererschienene Adam 339. 394. der wahre Prophet 363. Herrscher der künftigen Welt 320. 590. Circulator 248. spiritus salutaris 257 f. Stifter einer neuen Metaphysik 251. der Christus des Welt schöpfers 252. f. Christus und der heil. Geist 129. 606. Christus-Horos 142. Bruder der Sophia 189. Sonnengott 192. 438. Christus nach der Lehre der Dämonen 172. des Apelles 408 f. Sein Verhältniß zu Jesus 190. 638 f. zu Johannes 343. erscheint plötzlich 485. sein Verhältniß zum Vater nach Marcion 293. nach den Elementen. 380. Das Göttliche in Christus nach Schleierm. 630. der ideelle und hist. Christus 639. 711. 720. seine Menschwerdung und Geburt von der Jungfrau 602 f. seine unscheinbare Gestalt 501. 532. ist ein

bloßes Phantasma 385. 485. seine Wunder 255. seine Thätigkeit durch die Propheten vermittelt 504. lehrt die Christen verstehen 367. f. löst als neuer Stern den Fatalismus der Gestirne 233. Apokryphische Ansprache Christi 367. 411. 497 f. sein Kreuzestod 199. 486. Bedeutung des Todes Christi nach Hegel 693 f. 712 f. die Momente der heil. Geschichte Christi 711 f. sein Hinabgang in Hades 258. 272. 289. Gnostische Deutung seiner Geschichte und Ansprache 236. vgl. 140. 716.

Clemens von Alex. 95. 113. 113. sein Verhältniß zur Gnosis 460. Gegner der Gnostiker 488. sein Begriff von der Gnosis 502. 535. seine Christologie 512 f. seine Hinneigung zum Dölkismus 515. Kern seines Systems zu den Esot. der Gnost. 516. Verwandtschaft seines Standpunkts mit dem der Elementaren 517. 539. seine allegorische Interpretation 528. seine Stromata 520. über heidnische Metaphysik u. Philos. 520 f. Was er unter Philos. versteht 526. 537. Sein Verhältniß zu Irenäus u. Tertullian 540. Clemens von Rom 301. 373. Elementarische Homilien 117. 377. 517. 536. 396. ihre Disposition gegen Marcion 301 f. 405. Wirkung derselben 405. f. Inhaltsang. Kreuzer über die Gnostiker 436. Epistler 470.

### D.

Dähne über Clemens von A. 532. Dämonen, wohnen im Herzen 215. Urheber der Sünde 345. ihr Einfluß 348 f. ihre feurige Natur 372. täuschen durch Wi

tionen 383. gute 431. *δαίμονια* 448. dämonischer Ursprung des Heidenthums 345. 520. der Künste und Wissenschaften 347. der griechischen Philos. 530. Der Dämon der Manichäer 608.

Demurg 25. 27. 33. 100. 107. nach den Valent. 134 f. seine Namen 134. Bild des Monogenes 145. Bild Gottes 146. der Sophia 444. der Tod sein Wert 146. die Zeit von ihm geschaffen 152. das Princip des Psychischen 159. 678 f. liebt die Pneumatischen 202. sein Verb. zu Christus 159 f. ist weder gut noch böse 205. nach den Ophiten 173. seine Welt 199. nach Marcion 241. sein Hauptbegriff 244. vgl. 205. ist Richter 245. bewirkt den Tod Christi aus Eifersucht 272. 273. *Deus saevus, διάβολος, κοσμοκράτωρ* 208 f. Gott der Ehe und Zeugung 199. 269. 283. 499. Seine Mängel 316. 465. seine Reue 442. nicht der wahre Gott 246. 314. 382. 423. 410. 542. kein anderer als der absolute Gott 327. 464. 475. 484.

Demokrit 470.

Diacone 374.

Dionysos, seine Mythologie 539.

Dofetismus 54. 60. 108 f. 115. 194. 240. 716. 737. Marcions 255 f. seine wahre Bedeutung und seine verschiedene Formen 254 f. ist etwas dämonisches 385. Widerlegung 485 f. ist Nihilismus 487. des Clemens von Al. 515. Böhm's 604. Schleiermachers 656.

Dostheus 310. 344.

Dreinigheit s. Trias.

Dualismus 78. 79. 101. 108. 120. 209. 220. 546. ist Polytheismus 381. Widerlegung 474. 547 f. der J. Böhm'sche

558. 580. der Schelling'sche 622 f. neuester 707.

Dualität des Geschlechts 148 f. 399. ist nur für diese Welt 500. 605. des männlichen und weiblichen Princip's 398. 409. Das 338. 399. 737.

E.

Ebenbild Gottes 328. Bedeutung dieser Idee bei den Gnostikern 331.

Eboniten 403. s. die Zus.

Ehe nach Basilides 226. nach Marcion und den Valentinianern 269. 376. nach den Elementinen 374 f. 400. nach Clemens von Alex. 495 f. ist vom Teufel 498. warum der Herr nicht in der Ehe lebte 498.

Ehebruch 375. 379.

Eiche, Symbol 228.

*Εκκλησία*, einer der Aeonen, 150. 153. 681.

Ekletticismus 103. 537.

*Εκλογή*, Gegens. zum *κόσμος* 218.

*Εκτρομα* 131. 278. 681.

Ellas 343.

Emanation 29 f. 33. 71. 101. 322. 467. 542.

Empedokles 470. 528.

Engel 13. 42. 111. Begleiter des Soter 134. 145. 168. des Ialdabaoth 173. bilden den Menschen 174. erzeugen mit der Eva Eddne 180. Namen der Engel 195. sind Welt-schöpfer 208. 210. 404. 407. Zwei Engel, der eine Welt-schöpfer, der andere Gesetzgeber 404. (vgl. 313.) *Angelus inclutus* u. *igneus* 407. Engel stehen unter dem *Logos* 513 f. Aufseher von Wüsten, Städten und Einzelnen 525. 531. 535. Ihr Fall 346. Von den *angeli desertores* u. *proditores* Künste und Wissenschaften 530. die griech. Philos. 529. 537. Engel nach J. Böhm

567. 571. die drei englischen Königreiche 567.  
**Ervoia** 125. 148 f. 306. 309. 312. 399. 676.  
**Enoch** 289. 343. 463.  
**Enthomeseis** 131. 144 f. 164. 175. 681.  
**Episkur** 433. 470.  
**Epiphanes** 109. 118.  
**Epiphantus** 125 176. 278. 297.  
**Epiphanienfest** 234.  
**Erataoth** 195.  
**Erbsünde** 501. 548. 552.  
**Erís** 355.  
**Erldser** 138. 169 f. Im odht. System 189 f. sein Beariff bei den Gnostikern 261. löst die Werke des Weibs auf 498. warum nicht in der Ehe 4 8. ist affectlos 507 f. dotetisch gedacht 515. spricht in Parabeln 518. der Begriff des Erldfers nach Schleiermacher 637. seine Urbildlichkeit 637. seine Idealität und Realität 652 f. S. die verwandten Artikel.  
**Erldung** 27. 61. 67 f. 457. 477. besteht in der Erkenntniß des Absoluten 139. vgl. 170. bezieht sich nur auf die Seele 410. 480 darf von der Schöpfung nicht getrennt werden 481. zur Erldung ist alles geordnet 514. Erldung nach Böhme 597. nach Schleierm. 636 f.  
**Eros** 143. 409.  
**Erwähnung nach Basilides** 489. 495.  
**Eschatologie** 738.  
**Esüg, der Armenier, über Marcion** 272 f. 283. 290. 296.  
**Euphrates** 194.  
**Eva** 176 f. 199. 339. die Frau dieser Welt 595.  
**Evangelium, das aufgeschlossene Gesetz** 518. Ev. der Aeg. 498. der Hebr. 405. f. Gesetz.  
**Evolution** 29 f.

8.

**Fatalismus** 233. 359. 470. 625. 701.  
**Feuer, Princip der Herrschaft** 349. die Natur der Dämonen 372. 408. Feuer u. Licht nach dem Element. wie Weib und Mann 340. nach Böhme wie Mann und Weib 605. Feuerdämon 410.  
**Figur, bei Böhme** 388. 606.  
**Finsterniß, erstes Princip bei Böhme** 538. ihre Sehnsucht nach dem Licht 586 f. 606.  
**Fleisch** 193. 268 f. 409 f. 480. ist nicht zu schmähn 494.  
**Form, bildliche, mothische** 142. 231. 239. 356 f. 456. 677. 716. 723. mothische, historische, logische Form der neuern Rel. Philof. 736. Form und Materie, ihr Widerstreit 609. Form und Inhalt 718 f. 723. 736.  
**Frau, die keusche** 375. die Frau dieser Welt 595.  
**Freiheit** 3 5. 364. 395. 398. 399. 484. 489. 548. 632.

9.

**Gabriel** 195.  
**Garizim** 378.  
**Geburt, ewige** 536. (f. Gott), siderische und elementische 583. 612. 617.  
**Geist, das wahrhaft Substanzielle** 260. Geist und Materie 22 f. 50. 56. 81. 260. der absolute Geist 30 f. 38 f. 58. 141 f. 468. 672. 675. der endliche 132. 673. 678. der göttliche Menschengest 690. der Geist Adams und Christi 294. 690. der heilige Geist als weibliches Princip 171. 606. der h. Geist nach Böhme 563 f. 567. 685. Die sieben Geister 564 f. sind in der Erde 583. im Leibe dieser Welt 585. der



- Gott, der absolute** 12. nach Plato 39. der wahre Im Gegens. gegen den Demiurg 245. nicht verschieden vom Welt schöpfer 464. der unbekante 247. 476. hat keine physische Beziehung zu den Menschen 429. ist Mensch 331. \*) menschenähnlich 508. ohne menschliche Affection 466 f. hat eine Gestalt 328 f. ist das Herz des Aus 329. sein Herz der Sohn 562 f. 584. seine Liebe der Grund der Schöpfung 333. der Name Gott kann keinem andern Wesen gegeben werden 380 f. Ob Gott das Böse weiß und will 576. 596. das Böse nicht von Gott 615. Gott ein zorniger Gott 576. Zorn Gottes in der Natur 579. Gott wird mit der materiellen Welt offenbar 584. Dualität in Gott 558. Geburt des göttlichen Wesens 562 f. 585. 612. 617. die allertiefste 570. Entwicklungsproceß in Gott 22. 617. 628. 674. 676. 681. 700 f. in Gott kein objectiver Unterschied 627 f. Gott Unterschied und Identität 665. die Persönlichkeit Gottes 702 f.
- Gottmensch** 646. 692 f. 711 f. 721. 734.
- Gott und Welt, durch Mittelwesen getrennt** 457. 465. Unterschied zwischen Gott und Welt 630. Immanenz Gottes und der Welt 682. 702.
- Götter, der Helden. Menschen** 352. machen sich durch etwas bekannt 477. sind die Substanzen der Welt 472. symbolisch-mythische Wesen 724. 727. erste u. zweite Götter 469. zwölf 471.
- Ghenopferfleisch** 90 f.
- Griechen sind Kinder** 527. Diebe und Räuber 527 f. gleich. Rel. 691. 723 f.
- Güte, Gegens. der Gerechtigkeit** 314. wiesern Eigenschaft 478 f. 482 f.
- Guna, die drei Grundkräfte** 55.
- H.
- Hagar** 521.
- Häretiker, ihr Verdienst um die Entwicklung des Dogma** 275. 541. sind nicht schlechthin zu verdammen 535. 538. ihre Willkür 519. Häretiker unter den Christen, von der alten Philosophie ausgegangen 435.
- Hebdomas** 145. 169. 173. 181. 233. 511.
- Hebräer** 363 f. ihr Evang. 405. ihre Philosophie 527.
- Hegel, f. die Inhaltsang.**
- Hegesippus** 378.
- Helden, das Reich der Hyle** 25. \*\*) 290 f.

\*) Zur Erläuterung der Anm. S. 331. dient, daß auch Philo, wie er das göttlich vernünftige Princip im Menschen den wahren Menschen nannte, so dagegen auch im göttlichen Logos den göttlichen Menschen (ἀνθρώπου θεού) sieht. S. Dähne Gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 329.

\*\*) Zu dem S. 25. Bemerkten gehört neben der S. 290 f. angeführten Beweisstelle auch noch folgende: Der Valentinianer Herakleon verstand nach Origenes in Joh. T. XIII. c. 16. (Opp. Ed. DeLarue T. IV. S. 225.) in der Stelle Joh. 4, 21. unter dem Berge den Teufel oder die Welt desselben, ἐν τῷ μύθῳ ἐν τῷ διαβό-



- Heidenthum**, seine Grundansicht 29. 78. enthält keine der Wahrheit 227. hat keine wahre Gottesidee 246. sein Polyth. 336. sein dämonischer Ursprung 346. 356. seine Unfirtilichkeit 353 f. Kampf des Heidenth. und Judenthums 377. 395. Character seiner Systeme 396. das Wahre des Heid. nur Rand u. Bestr. 520 f. das Heid. hat keine Realität 532. ist die getheilte Wahrheit 536 f. doppelte Ansicht von ihm 537. gegen Jud. u. Christ. zu tief herabgesetzt 540. 721 f. sombolisch = mythischer Character des Heidenthums 723 f. 734. die falsche Rel. 548. nach der Ansicht des Katholic. u. Protest. 554. Heidenth. u. Christ. nach Schelling 621. nach Schleierm. 658. nach Hegel 722 f. nach Aest 727.
- Helena** 305 f. 312. 344. die Mondsfrau 309.
- Hephästos** 350.
- Heraklit** 472.
- Herakleon** 161.
- Herakles** 308. 356.
- Herder**, über die Gnoss 4.
- Herc** 355.
- Hermes** 355.
- Hesperiden** 355.
- Hom** 22.
- Homer** 466. 469.
- Horos** 128 f. 131 f. 142. 152. 155. 676. seine Namen 128. seine doppelte Thätigkeit 129.
- Humboldt** über die Bhogavad-Gita 54 f.
- Hyle**, hylisches Princip 134. 158 f. Hylische 25. 55. f. Materie.
- J.**
- Jalbabaath** 101. 173 f. 283. wird getauscht 177 f. Vater Jesu 190.
- Jao** 139.
- Ideenlehre** 143. 151.
- Idolencultus**, seine Entstehung 350. verschiedene Formen 379. seine Rechtfertigung 360.
- Jerusalem** 145. Zerstörung 392. Jerusalem und Sarrizim 378.
- Jesus**, Bedeutung seines Namens 87. das Schönste des Pieroma 129. 132. 470. nach Karvokrates 118. nach dem Diphiten 189 f. Jesus von Christus verschieden 250. Jesus u. Moses 363 f. der wahre Prophet 390. geht Ein Jahr mit seinen Jüngern um 392. seine Unterredung mit der Salome 497. liefern der Eridser 638. S. die verw. Art.
- Judien**, indische Rel. Ideen u. Systeme 50. 54. ind. Gymnosoph. 472. die indische Rel. 691. 723.
- Indifferentismus** 118 f. 441.
- Intelligenz**, bei Plotin, 418. das Unwandelbare 454 f. f. Nus u. Geist.
- Johannes**, der Käufer 189. 255. 343.

λος ὅλης τῆς ὕλης u. f. w. (s. oben S. 162.), unter Jerusalem τὴν κτίσιν ἢ τὸν κτίστην, ᾧ προσεκύουν οἱ Ἰουδαῖοι, Ἀλλὰ καὶ δευτέρως, λέγει Origenes fort. ὄρος μὲν ἐνόμισαν εἶναι τὴν κτίσιν, ἢ οἱ ἔθνηκοι προσεκύουν· Ἰεροσόλυμα δὲ τὸν κτίστην, ᾧ οἱ Ἰουδαῖοι ἐλάτρευον· ὑμεῖς (ihr Christen) οὖν, φησὶν, οἰονεὶ οἱ πνευματικοὶ οὔτε τῇ κτίσει οὔτε τῷ δημιουργῷ προσκυνήσατε, ἀλλὰ τῷ πατρὶ τῆς ἀλήθειας.

- Irenäus** 125. 176. 540. seine Polemik gegen die Gnostiker bes. die Valent. 460. f. Resultat ders. 540. f. Inb. Anz. **Judäa** 111. 216. 222. 226. 227. 228. f. **Israel**, Volk. 13. **Judas**, der Ap. 199. **Juden**, das Reich des Demurg 25. auswärtige 37. Alex. 42. 534. Secten der Juden 378. **Judengott** 210. 241. f. Demurg. **Judenthum**, Polemik gegen dasselbe 12. 13. seine Hauptidee 28. sein wesentlicher Charakter 66. 104. 728. f. doppeltes 41. 47. ächtes und unächtes 404. alex. 46. ägypt. 196. relig. Werth des Judenth. 198. nach Marcion 241. f. nach Schleierm. 658. f. nach Kant 667. nach Hegel 691. 726. f. ist die Rel. der Furcht 251. Monoth. 336. f. mit Christenth. Eins 362. f. seine Verfälschung 366. sein Particular. 371. Jud. und Heid in ihrer Bezeichnung 395. Jud. u. Chr. 512. 518. f. 610. 621. 658. das Judenthum die Rel. des Gegensatzes, der Reflexion, der Auctorität und des Gesetzes 726. f. **Jungfrau**, der Weisheit Gottes 595. entwehrt bei Adams Fall 597. der Jüngling und die Jungfrau 597. sie spiegelt sich in der Sonne 598. sieht sich in allem und bringt alles an Tag 601. 604. ist das höhere geistige Princip des Menschen 600. ihr Verhältniß zu Christus 600. die manichäische Himmlsungfrau 606. **Juno** 473. **Jupiter** 472. **Justin** über Simon den Magier 307. **Kabbala** 71. **Kain** 170. 188. 199. 289. sein Name und sein Geschlecht 341. **Kainiten** 185. 192. 198. **Kant**, seine Rel. innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft 660. f. ist die Religion des Gesetzes 667. **Katholicismus** 550. steht der Gnosis ferner als der Protest. 553. das Evangelium ist ihm eine Form des Gesetzes 554. sein Pelagianismus 554. **Keuschheit** 375. **Kirche** 137. 698. die Neuenwelt 172. ihre Verfassung 373. die Braut Christi 374. 376. 498. die Oekonomie der Kirche 501. die oberste Kirche 512. die Lehre von der Kirche nach Schleierm. 738. Kirchlicher Kanon 519. Kirchenlehrer, ihre Polemik gegen die Gnostiker 459. f. 547. f. Resultat ders. 541. 621. **König des AIs** 432. **Korab** 289. **Kosmogonie** 30. kosmog. Systeme 123. 396. 400 f. 443. **Kosmokrator** 168. 182. 282. **Kronos** 219. 251. **L.** **Leib**, ist nicht von Natur böse 494. Leib Gottes, die Natur, 577. f. **Gewalt**, über die Gnosis 6. 69. **Licht**, Lichtprincip, 57. 133. 172. 202. 429. 445. 453. Licht und Schatten 462. f. Licht und Finsterniß 558. f. 609. das Licht Gottes 563. 571. des Vaters 676. der Geist spiegelt sich im Licht 587. Lichtreich f. **Pleroma**. Lichtreich bei Böhm. 569. **Liebe** 509. 565. 612. 676. **Logik** 127. 674.

**Logos** 43. 72. 127. 129. 132. 213. 227. 419. 469. 508. λόγος ἑνδιὰθεος und προφορικός. 448. der Logos nach Clemens von Alex. das vermittelnde Princip 512. f. 523. 537. ist der große Hohepriester 514. f. 524. Urheber des A. und N. T. 519. seine Theologie. 539. Lücke, über die Gnosis 84. Luther 555. 558. Lucifer 568. sein Fall 569. 572. seine ursprüngliche Vollkommenheit, ob hypothetisch oder wirklich? 570. ist im ersten Princip 574. der Selbstwille 575. das Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit 577. zündet die Natur an 577. von ihm Rattern und Slangen u. s. w. 579. Donner, Blitz und Hagel 579. er greift allen Creaturen ins Herz 579. sein Verhältnis zum Sohn 581. Lucifers Welt 589. sein Gaukelspiel 608.

**M.**

**Magie** 349. 620.  
**Magler** 350. 357. der Perser 472.  
**Mala** 54. 61  
**Mann und Weib** 340. 375. männliches und weibliches Princip 152. 398. 605. das männliche Princip das πλήρωμα des weiblichen 152 f. 394.  
**Manes** 437. 439. 545.  
**Manichäismus**, sein Verhältnis zum Buddhalismus 63. zum Gnosticismus 192. f. 209. 210. f. 283. 437. 545. zum Platonismus 417. zu Boehme's System 580. Manich. Mythos von der Jungfrau 606. f.  
**Märtyrertum** 491. 509.  
**Marcion** 11. 18. 25. 99. 100. 103. 115. sein System 240. sein Evang. 249. seine Antithesen 249. f. 488. Oppositi-

oncharacter seines Systems 241. 249. 295. sein Doktrismus 255. f. 485. seine Ansicht vom Kreuzestode Christi 270. 473. Hauptprädicate seines Gottes 475. seine Lehre von Principien 276. f. Genesis seines Systems 285. f. Subjectivität seines Standpuncts 291. 396. f. 487. 675. 738. setzt das Judenth. über das Heidenthum 290. verwirft die Allegorie s. d. Zus. Marcion eine augustinsche Natur 291. Seine Schüler und Gegner 297. 405. Wichtigkeit seiner Erziehung 297. f. seine reformatorische Tendenz 298. sein System eine neue Epoche in der Geschichte der Gnosis 300. Polemik gegen Marcion als den Magler Simon 313. 377. sein Polyth 381. sein Christenthum eine neue Form des dämonischen Heidenth. 386. sein Vistor. Verb. zu Valentin 412. vgl. 488. Seine Weltanschauung von Plotin bestritten 440. Verb. seines Syst. zum Valent. 442. Tertullians Polemik gegen ihn 472. f. die des Elements von Al. 496. f.  
**Marcioniten**, ihre große Zahl 298.  
**Marcus**, der Gnostiker 406. Marcotijer 232.  
**Maria** 138. 602. 603.  
**Massuet** 2. 3.  
**Materie** 22. ihr Verb. zu Gott 23. ihr Begriff in der heidn. Rel. 26. bei Plato 39. 79. f. 104. bei Philo 82. im Manichäismus 62. in Valent. System 101. f. Plotin über sie 453. ihre Entstehung 134. Quelle des Bösen 40. 102. 430. Was sie im Gegensatz gegen den Geist ist 260 f. ewige 171. 276. als Weib 283. 290. bildet Idole. 290. Materie in Gott

322. die reine 408. die abstracte Natur 725.
- Matter 7. 16. 70. 103. 183.
- Menander 310.
- Mensch, drei Menschenclassen 25. 54. seine Stellung im Weltganzen nach dem Buddhalismus 62. nach dem Gnostic. 136. 174. nach Böhme 591. nach Schelling 618. seine Schöpfung nach Plato 38. nach den Gnostikern 136. 175. 208. nach den Element. 323 nach Böhme 592. seine drei Principien 54. 170. 591. sein höchster Vorzug 179. vgl. 174. seine Herrschaft 333. f. der Mensch als sittliches Wesen 398. f. 490. f. ist Gott ähnlich 504. (f. Ebenbild) nimmt die Stelle von Lucifers Heer ein 591. das Centrum der Wiedergeburt in ihm 597. 618. jeder Mensch eine Braut 342. 374. der erste und zweite Mensch 171. 174. 332. der erste Mensch 345. seine Wollk. 494. 592. kein Mann und kein Weib 593. (f. Adam) der urbildliche 618. 646. 734. der allgemeine 715. 716. 734. der Mensch gut und böse 685.
- Menschwerdung 715.
- Messias 253. f.
- Metempsychose 58. 61.
- Michael 186. 195. 568.
- Mithras 473.
- Mitte, Ort der Mitte 168. f. 173. 244.
- Möbier 74. f. 161. f. 552.
- Monarchie 360. 373.
- Monas 118. 338. 399. 737. monadisch werden 510. 513.
- Mond 233. 209. 340.
- Monotheismus 12. 125. f. 142.
- Montanismus 385.
- Monotheismus, die wahre Rel. 330. Verhältniß zur Lehre von der Gottheit Christi 380. f. im christlichen Bewußtseyn gegründet 474. eine Stufe der relig. Entwicklung 634. f. 729.
- Moore, Thomas 552. f.
- Moses 46. 203. 339. 343. spricht allegorisch 86. f. Prophet des Weltchöpfers 189. 252. hat das Gesetz nicht geschrieben 319. der Prophet des Gesetzes für immer 370. seine Kathedra 370. 374. Mann des Gesetzes 518. Inbegriff alles Wissens 527. weiß nichts vom Stauben 551. der Detel seines Angesichts 604. 610. 734. hat sein Gesetz vom Geist der großen Welt 610.
- Mosheim 2. 4. 10. 68. 98. 175.
- Mutter 158. f. Sopha u. Achamoth.
- Mysterien, der Achamoth 137. der Ophiten 196.
- Mythus 723. Nothen heidn. 231. 472. ihr unsittlicher Inhalt 353. 356. f. Form.
- N.
- Naassener 165.
- Natur, Leib Gottes 577. Verleiblichung der Idee 674. Natur u. Geist 673. 689 Haus des Lebens und Todes 583. die Geburt Gottes in ihr 583. wird durch die Sehnsucht nach Gottes Licht offenbar 587. Natursymbolik 232. 725. Naturphilos. 66. 611. 626. Naturreligion 546. 636. 691. ihr Begriff 723.
- Neander 2. 6. 7. 8. 12. 98. 102. 117. 120. 175. 278. 293. 296. 411.
- Nebrod (Nimrod) 349.
- Nereus 353.
- Neuplatoniker Neuplatonismus 73. 416. Weltanicht 422. f. Lehre von der Welt 452. f. Einfluß des Christenth. auf den Neuplat. 454 Verwandtschaft mit der Gnosis 459. Verb. zur Volkrel. 459.
- Nikolaiten 192.

Nirwana 58. f.  
Noah 188. 338. 348. 363. 370.  
Nus 32. 39. 80. 125. 149. 210.  
Schlangendämon 182. bei Ba-  
sildes 213. bei Plotin 418. f.  
454.

D.

Offenbarung, innere und äuße-  
re 393. Vernunft und Offenb.  
619.  
Ogdoad 145. 159. 173. 213. 469.  
511.  
Oceanos 469.  
Onoël 195.  
Opfer 46. 183. 204. 317. 341.  
350.  
Ophiten 99. 110. 114. Erklärung  
ihres Namens 187. verschie-  
dene Parteien 185. ihr Sys-  
tem 171. f. Verwandtschaft  
mit dem Manichäismus 192.  
Verb. zum valent. 197. Alter  
ihres Systems 194. antiübd.  
Charakter 198. ihr Diagram-  
ma 196.  
Ophiomorphos 184.  
Ophioneus 228.  
Origenes 115. 191. platonistren-  
der Charakter seines Systems  
454. 540. sein Verhältnis zu  
Valentin und Plotin 540.  
seine Ansicht vom Bewußtseyn  
Gottes 707.  
Ormuzd 53. 213. 214. 229.  
Ostris 310. 473.

P.

Pandora 471.  
Pantänus 537.  
Pantelismus 632. 706. 707. 723.  
Paradiesische Welt, bei Böhmie,  
die des zweiten Princips 584.  
580.  
Paralel 233. 545.  
Parchor. Prophet 228.  
Paris 355.  
Pascha 204.  
Papius 309.

Patriarchen 45. 230. 289.  
Patripassianer 293.  
Paulus, der Ap. 49. über die  
Gnossé 1. Cor. 90. f. Mar-  
cions' Apostel 298. Polemik ge-  
gen ihn 384. seine Gattin 498.  
Pelagianismus 554. 708.  
Pelus 355. 377.  
Pentheus 538.  
Petrus, der Ap. 302. 344. 498.  
Peripatetiker 495.  
Perser 349. f. 472.  
Phercydes 228. f.  
Philippus, der Ap. 498. sein  
Evang. 193.  
Philo 12. 37. 51. 70. 82. 189.  
518.  
Philosophie, orientalische 4. 9.  
10. 63. pythagoreisch-platoni-  
sche 31. 47. 51. 75. 154. 216.  
231. 470. 510. heidnische 520.  
f. ihr propädeutischer Nutzen  
520. 535. f. das Testament  
der Griechen 522 stammt nicht  
vom bösen Princip 523. von  
gefallenen Geistern gegeben  
529 f. Quelle der Häresen  
542. Philos. der Hebräer 527.  
die Philos. stellt sich über das  
Christenth. 488. Verb. der Phi-  
los. zur Theol. seit der Ref.  
555. Philosophie nach Hegel  
674. ist Theologie 700. 708.  
f. Rel. Philos.  
Philosophen, die gelehrlichen er-  
kennen die Wahrheit nicht  
388. 471. 531. sind Philologen  
388. ihr Diebstahl 528. f.  
Phlumené 406.  
Phyae 350.  
Plato 38. 144. 150. 164. 420.  
430. 437. 470. 472. 497. ο ε-  
ισρηαιων φιλοσοφος 527. ist in  
die Tiefe des Intelligibeln  
nicht eingedrungen 15. 435.  
Verb. seines Phädeus und Ti-  
mæus 451.  
Platonismus 3. sein Verb. zur  
Gnossé 38. f. 70. 79. 102. 413.  
des val. Systems 124. 141.  
206. des Origenes 540. Pfen-

- dyolat. der Gnostiker 430. Plat. und Manich. 487. f. Plat. u. Christenth. 453. f. der Platonismus bei Plotin anders modificirt als in der Gnosis 458.
- Planeten 196. 232. Planeten-geister 173. 189.
- Pleroma 129. 167. f. 194. 569. 738. Brautgemach 141. *πληρωμα* und *κινουμα* 131. 142. 157. 463. *πληρωμα* platonisch 159. das Absolute 462. 464. 677. \*)
- Plotin, sein Buch gegen die Gnostiker 417. Hauptpuncte seiner Polemik 418. f. seine drei Principien 418. 452. f. seine Gegner die Gnostiker 435. f. bestreitet in ihnen zugleich die Christen überhaupt 447. inneres Verh. seiner Lehre zur gnostischen 449. gemeinsamer plat. Grundtypus des plot. und val. Systems 456. f. Verh. seiner Polemik zur christlichen 460. f. stimmt mit Tertullian überein 472.
- Platon 354.
- Pneumatische, pneumatisches Princip 25. 55. 134. 135. 137. 141. f. 147. 158. 168. 489. 680. 686.
- Polytheismus, die falsche Rel. 336. f. verschiedene Formen 379. seine Rechtfertigung 359. f.
- Porphyrius 418. 435.
- Posidon 354.
- Praxas 293.
- Prädestination 352.
- Presbyter 347. 375.
- Principien, drei der Gnost. 25. 55. 134. 158. des Plotin 418. 452. des Origenes 541. Böhm's 560. 580 f. das dritte Principy Böhm's 584. Schel- dung der Principien 589. das erste Principy nicht Gott 558. 575. 596. die beiden Principien Schellings 611. Kants u. Schleierm. 660. f.
- Prometheus 355. 529. 533.
- Propheten 113. 189. 203. 254. 289. 387. 504. 518. f. die Zus. haben getrrt 368. falsche 529. nicht jüdische 230. der Prophet der Wahrheit 337. 363. 387 seine Erscheinung ist nothwendig 366. sein Wissen und Vorauswissen 390. f. Principy aller Wahrheit 387. sein Eintritt in das Leben s. die Zus. Prophetentum identisch mit Christentum 520.
- Prophetie, wahre und falsche 337. 383. 386. männliche und weibliche 340. f. die Zus. Wesen der wahren Prophetie 390. f. Quelle aller Erkenntnis 386. f. *προσαφρηματα* des Basilides 214. 595.
- Protestantismus 550 sein Verh. zum Gnostic. 552. f. 554. sein Streben nach Vermittlung 554. sein mystisches Element. 557.
- Prudentius über Marcion 282.
- Prunkos 172. 175. 188.
- Psychisches 131. 135. 158. f. 168. f. 489. 678. 679. kommt nicht in das Pleroma 141. Unterschied der Psychischen u. Pneumatischen 679. f.
- Ptolemäus, der Valent. über das A. T. 202. f. — 331.

Q.

- Quasstraten in Gott 564. 625.
- Quall (Qualität) 580.
- Quellgeister 564. 570. 736.

\*) Ueber die Bezeichnung des Absoluten als des Volken und somit auch die Materie, oder die Welt, als das Leere, mit sich Ersählenden auch bei Philo vgl. man nan auch Dähne Gesch. Darst. der jüd. Alex. Rel. Phil. I. S. 186. f. 270. 282.

- R.**
- Raphael 105.  
 Rechtes und Linkes 134. 154.  
 172. 191. 233. 326. 338. 408.  
 Recognitiones 373.  
 Reformation 550.  
 Religion, Object der Gnosis 18.  
 heidn. jüd. christl. 25. f. 28.  
 52. 66. 109. 123. 207. 248.  
 337. 591. 721. Orient. Rel.  
 Syst. 30. 50. die griechische  
 Rel. 691. 723. f. die wahre  
 und falsche Rel. 336. f. 377.  
 397. (f. die verm. Art.) Rel.  
 nach Marcion 251. Furcht und  
 Liebe Wesen der Rel. 315.  
 487. das Wesen der Rel. das  
 Handeln 363. Rel. nach Schleier-  
 erm. 634. Verb. der Rel. zur  
 Philos. 669. die hist. Religionen  
 Momente des Begriffes der  
 Rel. 690.  
 Religionsgeschichte 9. 112. 401.  
 536. 541. 545. 554. f. nach  
 Schelling 619. nach Kant  
 667. ihre Stellung und Be-  
 deutung in der Hegel'schen  
 Rel. Philos. 689. f.  
 Religions-Philosophie, alte, ins-  
 bes. alexand. 9. 12. 37. 43. 50.  
 53. 229. 230. 238. neuere 24.  
 544. 555. f. 627. f. 633. f.  
 657. die Hegel'sche 608. f. die  
 Rel. Philos. hat dieselbe Auf-  
 gabe wie die Gnosis 9. 24.  
 539. 544. f. ihr Entwicklungs-  
 gang 735. f. dreifache Form  
 der neuern Rel. Philos. 736.  
 Reba 354.  
 Rom, römische Kirche, ihre an-  
 tiüb. Tendenz 296. Valentin  
 und Marcion, Neuplat. und  
 Gnostiker in Rom 412. 440.  
 Rosenkranz, über Schleierm. 647.  
 646. 737. — 707. — über Na-  
 turrelig. 725.  
 Rüst über Heidenthum 727.
- S.**
- Sabaoth 283.  
 Sabbathsfeyer 46. 204. 243.  
 252. Sabbathsjahr 511.  
 Sabler 103. 185.  
 Sacramente 473. 698.  
 Saltter 564. 570. 572.  
 Salome 497.  
 Samael 186.  
 Samarien 310. Samaritaner,  
 Heiden 378.  
 Samen, Lichtsamen, σπέρμα  
 137. 158. 468. 470. 489.  
 Sansara 58. f.  
 Sara 521.  
 Satan 208. f. Teufel, Lucifer.  
 Satisfactionstheorie, ihr Ur-  
 sprung im marcion. System  
 274.  
 Saturn 358.  
 Saturnin 99. f. 105. 107. 111.  
 114. 208.  
 Säulen, die sieben 362. 394.  
 Schelling, sein Verb. zu Böbme  
 556. 611. 616. 736. Darstel-  
 lung seiner Lehre 611. f. sein  
 Dualismus 623. 683.  
 Schifal, der Buddhaisten 60.  
 62. εἰσαγωγή 352.  
 Schlange 178. 181. Princip der  
 Gnosis 183. 192. ihre Bedeu-  
 tung 196. die Zeugung ihr  
 Werk 501. Lucifer 579. Schlan-  
 gendämon 187. f. 188. 229.  
 283. Schlangentreter, das  
 Wort von ihm 600.  
 Schleiermacher Verb. seiner Glau-  
 benslehre zur Rel. Philos. 617.  
 633. 641. 657. zur Gnosis 637.  
 639. 643. sein Standpunkt 627.  
 f. 668 f. 739. f. Ggf. zu Schel-  
 ling 628. sein Pantheismus  
 630. seine Christologie 637.  
 Innerer Organismus seiner  
 Glaubenslehre 646. f. Verb.  
 der Einleitung zur Dogmatik  
 947. f. seine Hinneigung zum  
 Deotismus 656. zum Ebio-  
 nismus 656. Antipathie ge-  
 gen das Judenthum 660. Verb.  
 zu Kant 660. f. Form seines  
 Systems 737. seine Lehre von  
 der Kirche 738.

- Scholastik** 549.
- Schöpfung**, ihr Begriff 323. bei Böhmie 583. f. Welt.
- Schrift**, die hell. bedarf eines Schlüssels 320. enthält Lügen gegen Gott 321. sagt alles mögliche 336. enthält Wahres und Falsches 366 f. Analogie der Schrift 519.
- Scythianus** 437.
- Seele**, Seelen, ihr Fall 40. 81. 222. 346. 409. 427. 453. 540. Lichtseelen 193 kommen in den Schoos Gottes 330. gute und böse Seele 214 f. männliche und weibliche 409. Ehebruch der Seele 342. die Seele eines der Principien bei Plotin 418. Princely des Gegenfazes der sinnlichen und übersinnlichen Welt 454. Weltseele 193. 427 f. 432. 456. die Seele des Gnostikers 494. die Seele bildet Formen 609. Seelenwanderung 197. 223.
- Sem**, Semo, 308.
- Semler** 6.
- Seth** 170. 188. 200. Sethianer, Sethiten 185. 192. 198.
- Seyerianer** 283.
- Siebenzahl** 330. 362. 511. 512.
- Sige** 125. 148 f. 312. 469. 676.
- Simon**, von Cyrene 210.
- Simon**, der Magler 302 f. der Stehende 304. Zeus 312. hat verschiedene Namen 305. seine Gattin 305 f. der Erzbäretiker 311. Repräsentant der Gnosis, insbes. der marcionit. 313. bildet eine Synagoge mit Petrus 341. Apostel des Heidenthums 377. beruft sich auf
- Schriftstellen** 379. soll ein echter Protestant seyn 552.
- Simonianer**, ihre Lehre eine Parodie der Gnosis 310 f. keine wirkliche Secte 311.
- Simson** 308.
- Socrates** 228. 528. 693. 711.
- Sohn**, ist gezeugt, nicht Gott 380. steht allein den Vater 385. seine fleischlose Natur 386. ist die vollkommenste Natur 513. Sohn Gottes nach Böhmie 563. 581. der Blitz des Lebens 568. das Herz Gottes 562. des Vaters Kraft und Licht 587. Eöhne Gottes 432. 449. Reich des Sohns 682. 686 f.
- Sonne** 233. 309. 340. 437 f. 578.
- Sophia** 45. 111. ihr Leiden und Fall 127. 155. 172. 443. 617. 678. bewirkt den Sündenfall 178 f. ihre Wirksamkeit 188. 200. ist der Hauptbegriff einer Classe gnostischer Systeme 207. 312. ihre Namen 207. ihr Gastmahl 238. obere und untere 130. 443. 456. 678. 685. ihr Begriff bei Basilides 224. in den Elementen 398 f. \*) 408. ist von Plotins Weltseele nicht verschieden 421. 456. Vgl. Achamoth.
- Soter** 129. 133. 138.
- Staurus** 120. 132.
- Sterne**, gute und böse, rechte und links 233. sind Götter 424. 472. Rath der Sterne 577. 602. die angezündete Geburt des Leibes Gottes 578. sibe-

\*) Wie der Verf. der Elem. die Sophia eigentlch zur *σὺλῶγος* Gottes macht (Hom. XVI. 12. *σοφία — αὐτὸς αἰὲ ἀνεξάντητος*. vgl. die Echaris der Valent. S. 125. 148 f.), so betrachtete auch schon Philo die göttliche Weisheit als Gattin des höchsten Wesens. S. Dähne Gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 222.



- rische Geburt 583. bedeuten die Engel 584. der Geist der Sterne und Elemente regiert im dritten Princip 594 f.
- Stoffer 470. 507. 527.
- Substanzen, vier, Elemente der Welt 322. 324. 408.
- Sündenfall 178. 211.
- Suriel 195.
- Symbol 723. Symbolik, symbolisches und typisches 88. 196. 204. 231 f. 266. 356.
- Synkretismus 16. 70. 103. 311.
- Syzygien 146 f. 207. 208. 213. 230. 312. Lehre der Elementen 337. 338 f. 343 f. 376. ihr Canon 341. 378. 402. ihre Umkehrung 398. 535. 679. ihre Bedeutung 401. 677.
- T.**
- T, Buchstabe, seine mystische Bedeutung 87.
- Tatian 500.
- Taufe 224. 371. 490.
- Ternarius sanctus 603. 607.
- Tertullian 125. 460. 471 f. 540. stimmt mit Plotin überein 472. mit dem Verf. der Element. 472. sein Realismus 487. seine Ansicht von der Philosophie 542.
- Tetraß 150. 153. 406.
- Tetractys 153.
- Teufel 161 f. 168. 186. 200. 325 f. 408. 411. herrscht über die gegenwärtige Welt 326. Dieb, und Urheber der Philos. 525. 529. sein Fall 576. Scharfrichter 577. warum die alte Schlange 579.
- Thales 469. 472.
- Thyababaoth 195.
- Thautabaoth 195.
- Theletos 127. 156.
- Therapeuten 46. 403.
- Theologie, ihr Verb. zur Philos. 556. 700. die deutsche Theologie 558.
- Theophanien des A. T. 13.
- Theosophie, orientalische 10. 15. 17. J. Böhm'sche 557 f.
- Thetis 355. 469.
- Thierkreis 232. 355. 574.
- Tinctur 598.
- Ton 565. 571.
- Träume 384.
- Trias, Trinität, Indische 54. platonische 422. kirchliche 512. J. Böhm'sche 562. Hegel'sche 682 f. 714.
- Trichotomie, plat. 158.
- Tugend, zeigt Gott 434. die drei Tugenden des Gnostikers 494.
- Typen 88. 238.
- U.**
- Uebel der Schuld und Strafe 484.
- Unsterblichkeit 330. 339. 395. nach Hegel und Schleiermacher 708 f.
- Unzucht, die praktische Seite der Abgötterei 374. 400. 605.
- Urdon 31. 151. 675.
- Urteil 568.
- Urkund (das, woraus sich etwas herschreibt, Princip) 559 f. 374.
- Urlicht 171.
- Urmenich 171. 177. 274. Urquelle aller Mel. u. Dff. 362. Urprophet 387.
- Urreligion 362.
- Urvater 148. 158 171. seine Syzygie 399. ist mannweiblich 148.
- V.**
- Valentin und sein System 25. 80. 104. 112. 113. 114. 122. 124 f. 332. 681. schließt sich an die heidnische Religion an 150. 458. 468 f. an die pythag. Philos. 154. 470. sein Platonismus 141 f. sein Doctrismus 261. sein Verb. zum opht. Syst. 197. zum marcion. 442 f. die Zus. Zum platonischen 450. Valentins bist. Verb. zu Marcion 412. Seine Schüler 122. Fragmente aus

seinen Schriften 139. 146. 158. 215. Die Valentinianer behaupten von Natur selig zu werden 489.  
Vater, über die Eintheilung der Gnostiker 99.  
Vater, Gott der absolute, auch bei Plotin 421. 455. Vater des Alls 466. Allherrscher 513 f. der Vater ungezeugt 380. der Vater das erste Princip bei Böhmie 562 f. 580 f. das Reich des Vaters nach Hegel 677. 682.  
Veröhnung 715.  
Visionen 383.  
Vorsehung 426. 491 f. 523. 532. geläugnet 353. der Herr derselben 433. Begriff der Zulassung 532.

### W.

Wahrheit, die Eine und getheilte 538 f.  
Walch, 6.  
Wasser, das zuerst geborne, löschet das dämonische Feuer 372.  
Weib, Princip der Sünde 178. repräsentirt die sinnliche Welt 180. 283. 595. weibliches Princip 152 f. 155 f. 340. 605.  
Weinstock, Bild des Schlangendämons 283.  
Welt, die drei Welten der Buddhaien 57. bei Böhmie 589. die Welt des Geburtswechsels 58. 199. Welterschöpfung 134. 283. 357. 583. 612. 629. die Welterschöpfung offenbart die Gerechtigkeit

Gottes 483. die Welt aus Unwissenheit entstanden 139. 166. Weltende 141 f. Ewigkeit der Welt 452 f. die Substanzen der Welt sind Götter 472. die Welt bewegt sich im Cyclus der Siebenzahl 511. obere und untere Welt 140. 144. 146. 150. 427. 462. männliche und weibliche 157. 343. die sichtbare Welt zur Ehre der unsichtbaren geschaffen 45 445. die sichtbare und unsichtbare ein Urbild u. Nachbild 144. 450 f. 584. vgl. 461. Weltansicht, platonische u. gnostische 422 f. 432. 440. 449. 472 f. 493 f. — Weltseele 193. f. Seele. — vgl. Gott.  
Weltgeister, Weltfürsten 181. 189. 192. 199. der manichäische Weltfürst 580. 607.  
Welterschöpfer, f. Demiurg.  
Wiedervereinigung 373.  
Wissen, f. Gnosis u. Glaube.  
Wissen und Nichtwissen 166 f. 401 f. Wissen und Seyn 402.  
Wolf, seine natürliche Theologie 555.

### Z.

Zahl, 154 f. 157. 165. Bedeutung der Zahlen 232. 234.  
Zaradas 437.  
Zerzeugung 268 f. 283. 494. 497 f. Zeus 312. 353. 354. 472.  
Zoroaster, zoroastriische Rel. 50. 53. 69. 739. Zoroasters Name 349. zoroastriische Offenbarungen 435 f.  
Zostrianos 435.

## Druckfehler und Zusätze.

### ⚡ S. An.

- 73 10 von oben lies des statt der  
 15 5 v. o. l. Plato st. Philo  
 19 3 v. u. Anm. l. πολυθουλλ, st. πολυθουλλ.  
 85 9 v. o. l. welchen st. welcher  
 98 17 — l. Unterscheidung st. Untersuchung  
 110 2 v. u. l. denn st. den  
 128 12 v. o. l. diesem st. diesen  
 — 11 v. u. l. Die st. Der  
 130 3 v. o. l. Kraft eine st. Kraft, eine  
 131 4 v. u. l. Horos st. Heros  
 156 8 — l. haben st. heben  
 170 16 v. o. gehört zu der citirten Stelle die Anm.

Vgl. Tertullian Adv. Valent. 29.: Cain et Abel et Seth fontes quodammodo generis humani, in totidem derivant (Valentiniani) argumenta naturae atque essentiae. Choicum, saluti degeneratum, ad Cain redigunt: animale, mediae spei deliberatum, ad Abel componunt; spiritale certae saluti praejudicatum, in Seth recondunt. Sic et animas ipsas duplici proprietate discernunt, bonas et malas: secundum choicum statum ex Cain, et animalem ex Abel, spiritalem ex Seth. Auf analoge Weise sind auch schon nach Philo in den Personen der mosaischen Urgeschichte verschiedene sittlich-religiöse Seelenzustände (τροποι τῆς ψυχῆς) dargestellt (s. Dähne gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I. S. 342. f.), wir sehen aber hieraus zugleich einen deutlichen Beweis der oben S. 13. f. bes. S. 51. angegebenen Differenz zwischen Philo und den Gnostikern. So verschieden diese psychologischen τροποι von jenen speculativen oder metaphysischen Principien der Gnostiker sind, so groß ist überhaupt die Verschiedenheit des phylonischen und gnostischen Standpuncts, so weit der Gegensatz der beiden Principien, des geistigen und materiellen, sich auf die Sphäre der Menschenwelt bezieht.

- 184 4 v. u. Anm. l. Diese st. Dieser  
 212 unten u. 213 oben gehört zu den Worten: „ein näb. Verb. vorauszusetzen ist,“ noch d'e Anm.: Auf ein solches Verhältnis zum joroastrischen Religionsystem scheint mir auch Origenes hinzuweisen, wenn er (Series veteris interpretationis commentariorum in Matthaeum 46) das Characteristische des Systems des Basilides zum Unterschied von der doctrina Marcionis und den traditiones Valentini, durch den Ausdruck longa fabulositas Basilidis bezeichnet. Dieser Ausdruck ist ganz bezeichnend für ein System, welches ganz nach dem

Typus des josaakrischen den mythisch dargestellten Kampf und Conflict zweier Grundwesen durch alle seine Epochen und Wendungen hindurch in unendlich langer Ausdehnung sich hinziehen läßt.

- 248 1 v. o. l. sagen, st. sagen:  
 240 15 — l. ein, nach st. ein nach  
 251 17. — l. omnino st. omnio  
 256 14 — videlicet et in isto, st. videlicet, et in isto  
 258 13 — l. Erscheinung Christi st. Erscheinung  
 262 14 — l. mit ihr die st. mit ihr, die  
 263 13 — l. ein st. eine  
 266 18 — l. glaubten. st. glaubte.  
 270 4 v. u. Ann. l. divortio st. divortin  
 284 l. von unten gehdrt noch zu Ann. 47.: Wir sehen hieraus zugleich, wie auch das marcionitische System, so wenig es mit dem Naturleben, in welchem auch der Mythos seinen Ursprung nimmt, zu thun haben will, doch immer noch ein gewisses mythisches Element in sich hat. Wie in letzter Beziehung der marcionitische Demiurg selbst nichts anders ist, als eine mythische Personification, so gibt es soaar, wie das erwähnte Verhältniß des Demiurgen zur Materie beweist, dem mythisch Geschlechtlichen in sich Raum. Aber ebenso charakteristisch ist dabel, daß alles Mythische dieser Art von Marcion nur in diejenige Region gesetzt wird, von welcher er sich überhaupt mit dem ganzen, ihm eigenen, Abscheu vor dem materiellen Naturleben hinwegwendet.
- 285 18 v. o. l. nur st. nun  
 287 6 v. u. l. diesen st. diesem  
 292 1 v. o. l. konnten st. konnte  
 300 6 — gehdrt zu den Worten: „seinem christlichen Bewußtseyn entsprechen konnten.“ noch die Ann.: Diese Verschleidenheit des marcionitischen Systems von den frühern Systemen deutet auch Origenes treffend an, wenn er in der schon erwähnten Stelle (s. den Zusatz zu S. 212) von dem valentinischen System den Ausdruck traditiones Valentini, von dem marcionitischen dagegen den Ausdruck doctrina Marcionis gebraucht. Die doctrina zum Unterscheid von den traditiones ist das selbstständig gedachte, von äußern Auctoritäten unabhängige System. Das eigentliche Princip seines Systems hatte ja Marcion in letzter Beziehung nur in seinem christlichen Selbstbewußtseyn. Ein System dagegen wie das valentinische hatte schon wegen seiner durchaus mythischen Form auch einen traditionellen Character. Auch sollen sich die in diese Classe gehdrenden Gnostiker ausdrücklich auf ältere Auctoritäten für ihr System berufen haben, wie Valentin selbst auf Theodas, einen Vertrauten des Apostels Paulus, Basildes auf Glaucias, einen *ἰσχυρὸς* des Apostels Petrus (Elemens von Alex. Strom. VII, 17.). Mit eben diesem Verhältniß Marcions zu den frühern Gnostikern hängt auch die Verwerfung der Allegorie zusammen. Denn die Allegorie ist immer zugleich das Mittel, das Neue und Eigene an das Alte und Ueberlieferte anzuknüpfen und durch

eine schon anerkannte Facticität zu vermitteln. Das aber hat man die Aegyptie verwarf, erhebt sich mit dem Reichthum seiner Ansicht vom N. T., sondern wird auch anerkannt von Strucnes bezeugt: ὁ Μωϋσῆς-γεννησθῆναι, μὴ διὰ ἀλλογενεῖν τῆν γέννησιν (Comment. in Math. T. XV. 3.).

303 13 v. n. L. beise ꝛ. beise

337 9 v. n. L. dem ꝛ. den

366 8 v. o. L. hinaus ꝛ. beteln

368 8 — L. ihm ꝛ. und

395 nach den Worten: „zu unterscheiden (H. XVI. 13.)“ die Him-

Es kann hier noch die Frage entstehen, wie der Herr. der Elem. den Eintritt seines Propheten der Wahrheit in der menschliche Leben nicht gedacht habe. Ich habe irrtümlich in meiner Abhandlung De Ebionitarum origine S. 10. aus der hier in Betracht kommenden Stelle der Homilien III. 17: Θεὸς τοῦ τὰ πάντα κτισθέντος, τὸ μίγναι καὶ ἄλλοι τῆς προφητείας αὐτοῦ κτισμα, εἰ μὴ τῷ τῶ χριστῶν αὐτοῦ κτισμαθῆναι διὰ τὴν τὴν τῶν αὐτῶν, πῶς ἐν ἑαυτῶν ἐκ μισσαρῶν στυγίως γεννηθῆναι ὁ ἀπορίων, οὐ τὰ μίγναι ἁμαρτῶν; nicht mit Keander (Entw. S. 400) eine übernatürliche, sondern mit Credner (über Eßäer und Ebioniten in Zinner's Zeitschr. für wissensch. Theol. 2. S. 253) eine natürliche Geburt schließen zu müssen geglaubt, muß nun aber die Klätigkeit der von Schneckenburger in der mir kürzlich zugewandten Abhandlung über das Evangelium der Aegyptier Bern 1834. S. 7. gemachten Bemerkung anerkennen. Die Annahme einer natürlichen Geburt würde die Unschuldigkeit und Irthumslosigkeit des Propheten der Wahrheit aufheben, da nach der Ansicht der Elementinen von dem Verhältnis der beiden Geschlechter (Hom. III, 27) kein vom Weibe Geborne sein kann. Die angeführte Stelle scheint mir nun um so weniger einen solchen Schluß zuzulassen, da der Verf. in ihr auch bloß polemisch so argumentiren könnte: wenn nach der gewöhnlichen Ansicht der Juden, die Propheten des N. T. (die auch nach Epiphanius die Ebioniten von Josue an verwarfen. Haer. XXX. 28.: Ἀβραάμ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ· Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρῶν, Ἰησοῦν τε τὸν τοῦ Ναυῆ, ἄπλως διαδεξόμενον Μωϋσεία, οὐδὲν δὲ ὄντα· μετὰ τοῦτους δὲ οἰκεῖ ὁμολογοῦσι τινὰ τῶν προφητῶν, ἀλλὰ καὶ ἀναθεματίζουσι καὶ χλευάζουσι, Ἀσσιδ δὲ καὶ Σολομῶνα, ὁμοίως δὲ τοὺς περὶ Ησαΐαν καὶ Ἰερμίαν καὶ Δαυΐδ καὶ Ἰεζεκιήλ· Ἰλλίαν τε καὶ Ἐλισσαίον ἀπεθούσιν· οὐ γὰρ συνίθνηται, βλασφημοῦντες τὰς αὐτῶν προφητείας· — τοὺς προφήτας λέγουσι συνίστως εἶναι προφήτας, καὶ οὐκ ἀληθείας. [über ein ähnliches Verhältnis der Propheten zu Moses auch schon bei Philo s. Dabne gesch. Darst. der jüd. aler. Phil. I. S. 30.] — sie verwarfen also die sämtlichen Propheten, wie Epiphanius c. 15. ausdrücklich sagt: (πάντας τοὺς προφήτας βδελύσσονται) den göttlichen Geist gehabt haben sollen, sie, die doch als vom Weibe Geborne ἐκ μισσαρῶν

αγαθός waren, wer kann dem von Gott geschaffenen Menschen diesen Geist absprecken? Man sollte denken, das natürlichste wäre, dem Verf. der Elem. dieselbe Vorstellung zuzuschreiben, die wir bei den Ebioniten des Epiphanius finden, mit deren Lehren er sonst übereinstimmt. Allein diese Uebereinstimmung hat auch wieder ihre Ausnahmen und die Unterscheidung, die die Ebioniten wenigstens nach Epiphanius (a. a. D. 14. 16. 34.) ganz nach der Weise der Gnostiker zwischen dem natürlichen erzeugten Jesus und dem von oben auf ihn herabgekommenen Christus machten, läßt sich bei unserm Schriftsteller nicht voraussetzen. Aber auch eine übernatürliche Geburt von der Jungfrau Maria paßt in den Ideentkreis desselben schon deswegen nicht, da ein Schriftsteller, welcher hierin ganz übereinstimmend mit den Ebioniten des Epiphanius den David ganz besonders in die Reihe der Organe der weiblichen Prophetie setzte (s. oben S. 341.) auf die davidische Abkunft nicht viel gehalten haben kann, wie denn auch Hom. XVIII, 11. in Beziehung auf Matth. 11, 27. darüber geklagt wird, daß ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πατρὶς ἔλεγον (πατρίγα). Mit dieser Annahme scheint mir aber ebenso entschieden, wie mit der Annahme einer natürlichen Geburt die Ansicht vom weiblichen Geschlecht, die oben S. 385. angeführte Stelle zu streiten, nach welcher eine fleischlose Natur nicht gesehen werden kann, und selbst Engel, wenn sie erscheinen, sich in Fleisch wandeln müssen. Eben diese Stelle macht mir daher am wahrscheinlichsten, daß der Verf. was er in ihr von den Engeln sagt, auch von seinem Propheten voraussetzte. Er erschien nicht durch Geburt, weder natürliche noch übernatürliche, aber auch nicht doketisch, sondern dadurch, daß das Substanzlose in ihm, der Geist Adams, sich in Fleisch verwandelte. Auch die Ebioniten dachten sich die Erscheinung Jesu als Engelerscheinung (Vert. De carne Christi c. 14. Quomodo videbitur [filius] angelum induisse? — Poterit haec opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, non item et Dei filium constituit Iesum, plane prophetis aliquomodo gloriosiore, ut ita in illo angelum fuisse edicat) nur dürfen wir die natürliche Geburt, die sie gleichwohl dabel angenommen haben sollen, unserm Verf. nicht zuschreiben. Was Credner a. a. D. gegen die Annahme einer übernatürlichen Geburt bemerkt hat, und was demnach auch von der so eben vorgetragene Ansicht gelten muß, daß dieselbe Art der Erscheinung auch bei Moses und den Patriarchen, in welchen derselbe Geist Adams erschienen seyn sollte, angenommen werden müsse, scheint mir nun kein Gewicht mehr zu haben. Nicht nur kann eine solche Abweichung von der gewöhnlichen jüdischen Ansicht bei der sonstigen großen Differenz nicht auffallen, sondern es scheint mir vielmehr erst dadurch Zusammenhang in die ganze Vorstellung zu kommen. Denn aus welchem Grunde können die Ebioniten, deren Ansicht hierin der Verf. der Elem. ganz getheilt haben muß, alle Propheten von Josua an verant-

fen haben, wenn sie sie nicht als Organe der weiblichen Prophetie im Gegensatz gegen jene Organe der männlichen Prophetie, welche dabei auch nicht *in propria materia* waren, betrachteten? Diese letztern wären demnach sämmtlich nicht vom Weibe geborne Propheten gewesen. Diese Ansicht von der Erscheinung Jesu oder des Sohns Gottes kann man zwar allerdings mit Schneckenburger auch doletisch nennen, aber es ist doch nicht der gewöhnliche Doletismus: sie nähert sich was in Verbindung mit dem Obigen S. 40<sup>f</sup>. bemerkenswerth ist, anfallend der Ansicht des Apelles. Es erläßt sich nun auch, wie ich glaube, warum der Verf. der Clementinen, so nachdrücklich er die marcionitische Lehre befreitet, demungeachtet sich nirgends in demselben Umfang und mit demselben Ernste wie Tertullian in eine Widerlegung des marcionitischen Doletismus einläßt. Es muß dies auffallen, kann aber nur darin seinen Grund haben, daß er den marcionitischen Doletismus nicht unbedingt mißbilligte, sondern ihm wenigstens in der Verwerfung etner menschlichen Geburt beistimmte, aber eben dieß hielt ihn wohl auch ab, seine eigentliche Vorstellung über diesen Gegenstand überhaupt (über welchen übrigens auch die Ebioniten, wenn anders nicht erst Epiphanius die Sache verwirrt hat, nicht sehr einsig gewesen seyn müssen) näher darzulegen. Ist der hier gemachte Versuch, diesen dunkeln Punkt etwas mehr aufzuhellen, nicht misslungen, so dient die neue Form des Doletismus, mit welcher er uns bekannt macht, zugleich dazu, unsere Darstellung der verschiedenen Formen der Gnosis durch ein neues Moment zu vervollständigen, und wir sehen hieraus, wie selbst das pseudoclementinische System den durch alle Formen der Gnosis sich hindurchziehenden Doletismus nicht ganz von sich zurückweisen konnte.

- 428 10 von unten l. erfahren, st. erfahren haben,  
 443 6 v. o. l. *ovorativ* st. *ovorativ*  
 466 12 — l. hypost st. hypost  
 479 7. 8. v. u. l. Leb. Zeug. st. leb. zeng.  
 501 15 v. o. l. chische st. fische  
 510 17 — l. Werke st. Worte  
 515 2 v. u. l. *δράμα* st. *δράμα*  
 552 6 v. u. Num. l. Gentleman st. Gentlemen  
 639 5 v. o. l. verwerfliche st. verwerflichen  
 669 3 — l. welchen st. welchem  
 671 1 v. u. Num. l. würde. st. würde.  
 672 10 v. u. l. es st. er

Im Verlag von **C. F. Osiander** in **Tübingen**,  
ist erschienen:

## **Das Manichäische Religionssystem**

nach den Quellen neu untersucht und entwickelt

von

**Dr. Ferdinand Christian Baur,**

ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität  
zu Tübingen.

1831. gr. 8. 4 fl. 12 fr.

Diese Schrift enthält nicht nur eine vollständige Entwicklung des manichäischen Systems, sondern sucht auch die ganze Erscheinung des Manichäismus in der Bedeutung, die derselbe sowohl für die Geschichte des Christenthums als auch für die alte Religions-Geschichte hat, von einem neuen Standpunct aus aufzufassen. Was längst bekannte Untersuchungen für verwandte Theile der ältern Kirchengeschichte geworden sind, sollte diese Schrift für den in vielfacher Hinsicht so merkwürdigen Manichäismus werden. Daß sie ihre Aufgabe nicht verfehlt hat, beweisen die günstigen Beurtheilungen, die sie seitdem in den angesehensten, in der Anerkennung ihres Werthes einstimmigen, literarischen Zeitschriften gefunden hat. Man vgl. Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik 1832. No. 186. f. Jun. S. 841. f. 857. f. Haller Allg. Lit. Zeit. 1832. Merz No. 54. S. 426. f. Theol. Stud. u. Krit. 1833. S. 875. f. S. 1212. f. Editt. Gel. Anz. 1831 u. f. w.

---



# Das Leben Jesu.

Kritisch bearbeitet

von

Dr. D. F. Strauss.

2 Bände.

Ir Band. 1835. gr. 8.

Dieses Werk, dessen erster Theil so eben erschienen ist, welchem der zweite ungesäumt nachfolgen wird, ist der erste, im Großen durchgeführte Versuch, vom Standpunct der mythologischen Ansicht aus, die verschiedenen Bestandtheile der evangelischen Geschichte kritisch zu sonderu und auf ihre ersten Anfänge zurückzuführen. Die geistreiche und anziehende Darstellung, der Scharfsinn und die Gelehrsamkeit in der ganzen Untersuchung, die Kühnheit und Strenge einer auf ihre Principien eben so sicher als auf ihre Resultate vertrauenden Consequenz, machen dieses Werk zu einer Erscheinung, die das Interesse des Publikums in hohem Grade ansprechen wird.

---





