

BR
165
J16
1850
c.1
ROBARTS

gsten Preissätzen
H. W. Mecklenburg
Antiquariats- & Verlagsbuchhandlung
Berlin O.
38 Klosterstraße 31.



Presented to the
LIBRARIES of the
UNIVERSITY OF TORONTO

by

DR. OSCAR SINGER
AND
DR. WILLIAM SINGER

Eduard Kühn in :
Klosterstraße Nr. 3
-vis vom Königl. Gymnasio zum g
neben dem Königl. Gewerbe-3
r-Lager. Schreib-, Zeichen-2
r-Handlung. Alle Sorten Cont

Wm. Singer

Given in Nappasawino
of Newber Profz. r. 190, 199

1
Lehrbuch

JM
10-515

der

Kirchengeschichte

von

1
J. L. Jacobi,

a. v. Professor der Theologie an der Universität zu Berlin.



Berlin.

Verlag von C. G. Luderich.

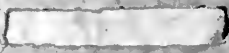
1850.

Die Veranstaltung einer englischen Uebersetzung behält sich der Verfasser vor.

LIBRARY

OCT 28 2004

UNIVERSITY OF TORONTO



Seinen geliebten Freunden

Herrn Karl Heink,

Hilfsprediger an der Domkirche
zu Berlin,

Herrn Constantin Schlottmann,

Licentiaten der Theologie und Privatdocenten a. d. Universität
zu Berlin,

Herrn Siegismund Naub,

Licentiaten der Theologie

gewidmet.



Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

Euch, meine theuern Freunde, weihe ich dieses Buch, als einen Dank für das, was Ihr mir durch Eure Liebe und Eure geistige Mittheilung gewesen seid. Durch Gottes Fügung von verschiedenen Seiten zusammengeführt, und in dem verbunden, was am festesten verbindet, haben wir, je nach Eigenthümlichkeit und Beruf, die theologische Wissenschaft unter uns getheilt, und jeder in seiner Weise, doch in gemeinsamem Streben bearbeitet, und wie sehr ich in meiner Aufgabe durch Euch gefördert bin, das werdet Ihr aus dem Buche selbst deutlich erkennen. Jetzt, da wir auf unserem Bildungsgange zu dem Punkte gelangt sind, wo die Grundüberzeugungen sich festzustellen pflegen, und da die Zeit mit eifriger Sprache zur Entscheidung drängt, bringe ich es Euch dar als ein Zeichen der freundigen Zuversicht, daß unsere Wege, wie weit immer auseinander gehend, doch in Einem Ziel zusammentreffen werden. Denn womit könnte ich besser bezeichnen, was unserer christlichen und wissenschaftlichen Gemeinschaft den Stempel aufdrückt,

als indem ich Eure Namen einem Werke vorsetze, welches den Aufbau der Kirche unter der Voraussetzung verfolgt, daß das Christenthum Geschichte sei, Geschichte in der unerschütterlichen Thatsache der Erlösung, Geschichte aber auch in seinem Wandel durch die Fülle der Formen, bis auf die großen Entwicklungen der neuen Zeit. Nehmet es mit der Liebe und Rücksicht an, die ich sonst von Euch erfahren habe, denn es ist, obwohl mit geringen Kräften gearbeitet, doch mit nicht geringer Liebe Euch überreicht, und laffet es eine Erinnerung an vergangene Tage sein und eine Mahnung an die zukünftigen.

Berlin, den 10. October 1849.

Der Euerige

Justus Ludwig Jacobi.

Vorwort Dr. Neanders.

Mein theurer Freund und Colleague Jacobi hat mich aufgefordert, das von ihm herausgegebene Compendium der Kirchengeschichte mit einigen Worten zu begleiten. Dessen bedarf es freilich nicht; das Werk wird sich durch sich selbst genugsam empfehlen und sich selbst Eingang verschaffen. Da aber der erste Anstoß zu dem Unternehmen, das hier so glücklich durchgeführt worden, von mir ausgegangen ist, so scheint es allerdings angemessen, daß ich von dem Ursprung desselben Rechenschaft gebe.

Ich habe, wie ich dies auch mehrmals öffentlich ausgesprochen, schon längst den Wunsch gehegt, daß nach meinem kirchenhistorischen Werk und nach meinen Vorlesungen über dies Gebiet ein Compendium zum Besten der studirenden Jugend ausgearbeitet werden möchte. Zwar fehlt es nicht an solchen Compendien, aber ich vermißte doch eins, das meinem eigenthümlichen Standpunkte und meinen christlichen und historischen Grundanschauungen entspräche, und geeignet wäre, denen zu dienen, welche zu meiner theologischen Grundrichtung sich hingezogen fühlen.

Ich hatte schon mit manchen meiner jüngeren Freunde diese Sache besprochen und mancher hatte sich dazu anheischig gemacht, diese Arbeit zu übernehmen, aber durch dazwischen getretene Umstände wurden sie verhindert, dies auszuführen.

Hier erscheint nun ein solches Compendium, wie ich es wünschte, geeignet, der studirenden Jugend zur Vorbereitung für die Vorlesungen und zur Wiederholung des Gehörten zu dienen, geeignet zu selbstthätigem Studium und eigenthümlicher Forschung die Fähigkeiten anzuregen. Es ist hier etwas Anderes, als was ich zunächst verlangt hatte; Jacobi ist nicht dazu gemacht, einen bloßen Auszug aus den Werken und Vorträgen eines anderen Mannes, wenn auch eines Solchen, der ihm die Fackel der Wissenschaft dargereicht hat, zu machen. Er muß seinem Geistesdrange

nach selbstthätig, schöpferisch arbeiten. In Wissenschaft und Kunst, wie im thätigen Handeln, ist es freilich etwas Krankhaftes, originell sein zu wollen, um nicht aufzunehmen, was man von Andern empfangen hat. Aus solchen Bestrebungen gehn die Mißgeburten hervor, die uns in diesen Tagen des Scheinens und des Dünkels so häufig entgegenkommen; die wahre Originalität giebt sich von selbst nach einem Naturgesetz der Geistesentwicklung, die Linke weiß nicht was die Rechte thut. Es kann nicht fehlen, daß wer nach innerem Beruf der Wissenschaft sich weihet, mit ganzer Seele arbeitet und forscht, in die Tiefe gräbt, und in die Höhe schaut, auch Eigenthümliches ans Licht fördern, als eigenthümliche Persönlichkeit in seinen Arbeiten sich bewähren wird. Ein Solcher ist mein Freund Jacobi, und selbstthätige Forschung, eigenthümliche Verarbeitung wird in diesem Werk einem Jeden entgegenleuchten. Wie es aus dem Verhältnisse des Verfassers, des mit mir im Geist innig verbundenen, hervorgeht, ist dieses Werk dem meinigen nur durch die Grundrichtung und die gemeinsamen Grundanschauungen verwandt. Schon lange ist dieses Werk versprochen worden; es wird sich aber bewähren: Was lange währt, wird gut.

Es bedarf in unsrer Zeit besonders solcher zu allgemeinerer Verbreitung geeigneter und bestimmter Bücher, die ohne pomp-hafte Rede, ohne klingende Schellen, in einfachem Ausdruck den einfachen Gedanken in gedrungener Kürze aussprechen. Möge der gnädige Gott dieses im Hinblick zu ihm geschriebene Werk mit seinem reichsten Segen begleiten und es auch dazu dienen lassen, dem Verfasser die ihm gebührende öffentliche Anerkennung zu verschaffen, und ihm eine Bahn zu machen, mit ungetrübter Lust fortarbeiten und wirken zu können; es muß dafür gesorgt werden, daß wenn die Aelteren abberufen werden, Jüngere in frischen Kräften vorhanden seien, an ihre Stelle einzutreten, denn der Mensch lebt nicht allein vom Brote, wie es die Richtungen dieser Zeit oft zu meinen scheinen.

Berlin, den 11ten August 1849.

Dr. A. Reander.

Vorrede des Verfassers.

Den Worten des Herrn Dr. Neander habe ich nur Einiges zur Einschränkung und zu näherer Angabe des Planes, wonach das Werk gearbeitet ist, hinzuzufügen.

Sein vornehmster Zweck ist, ein Hülfsmittel zur Kenntniß der Kirchengeschichte für Studirende zu sein, welchen dazu in den Vorlesungen die Ergänzung gegeben wird. Deshalb ist im Text eine kurze Beschreibung des geschichtlichen Verlaufs geliefert, in gedrängter Uebersicht der Thatsachen und ihres Zusammenhanges bestehend, nicht nur der Raumersparung wegen, sondern auch weil mir scheint, daß wir von dem Uebermaß der Reflexion, in welches jetzt die Geschichtschreibung aufgelöst zu werden droht, mehr den Alten ähnlich, zurück lenken müssen zur objektiveren Haltung auch in der Form. Die Anmerkungen unter dem Text enthalten litterarische Nachweisungen, so weit sie etwa für den von Belang sind, welcher in das kirchenhistorische Studium eingeführt werden soll, die bedeutendsten Beweisstellen, und bei den wichtigsten streitigen Gegenständen eine Andeutung der Diskussion. Vermißt man hiebei an nicht wenigen Orten die eigne Entscheidung, so habe ich darauf nichts zu erwidern, als daß sie theils mir selbst nicht feststeht, theils es nicht minder die Absicht war, zum Forschen anzuregen, als fertige Resultate zu geben. Je mehr der gelehrte Apparat hieher verwiesen ist, um so mehr konnte das Bestreben darauf gerichtet werden, den Text möglichst einfach und fließend zu gestalten. Daß er den Grad der Verständlichkeit und anziehenden Kraft erreiche, welchen der gebildete, nicht theo-

logische Leser verlangen darf, dies konnte freilich nur die untergeordnete Absicht sein, und ich wage nicht zu urtheilen, wie weit sie realisirt sei.

Es war mir darum zu thun, in einen engen Rahmen ein Bild der Geschichte einzuzeichnen. Dazu schien mir weder hinlänglich, ein allgemeines Schema dürftig mit historischem Stoff zu überkleiden, noch einen dürren Auszug der Fakta zu machen, wie ihn der Studirende sich ebenso gut selber anfertigen kann, wenn er Lust hat, grade hieran Gedächtnißübungen anzustellen. Die lebendige Auffassung der Geschichte wird nur durch eine solche compendiarische Darstellung gefördert werden, welche die allgemeinen geschichtlichen Mächte kenntlich macht, aber zugleich auch die Mannigfaltigkeit der Gliederung und die Eigenthümlichkeit der Personen und Thatsachen zur Anschauung bringt. Wir meinen, daß es eine sichere Ahnung des Rechten sei, wenn die Jugend sich mit Vorliebe den großen Männern der Geschichte zuwendet, und daß wir keiner Entschuldigung bedürfen, wenn wir das Gleiche, und zwar zuweilen bis zur Erwähnung charakteristischer einzelner Züge, gethan haben.

Allerdings ist dazu erforderlich jene billigende, ja bewundernde Anerkennung auch sehr fremdartiger Gestalten, welche von der Ueberzeugung ausgeht, daß die ewige Wahrheit, außer dem Einen, der sie selbst war, immer nur in gegenseitig sich beleuchtenden Strahlenbildern zur Erscheinung kommt. Von den Freunden einer Geschichtschreibung, deren Muster Epiphanius ist, dürfen wir daher kaum hoffen, Zustimmung zu erwerben, müssen vielmehr erwarten, auch gegen unsere Darstellung ihren immerhin redlichen Eifer entbrennen zu sehen.

Wenn wir dem Buch etwas wünschen, so wäre es, daß von dem Geiste des großen Theologen etwas darauf übergegangen sei, mit dessen tief fühlender und scharf blickender Geschichtschreibung eine neue Bahn für die christliche Auffassung der Geschichte gebrochen ist. Sein Werk bildet in vieler Beziehung die Grund-

lage des gegenwärtigen, weshalb mit den Hauptgesichtspunkten auch die einfache und aus dem Innern der Sache entspringende allgemeine Gruppierung fast überall beibehalten ist. Dagegen in der Ordnung der spezielleren Theile hat der besondre Zweck und die Freiheit der Behandlung, auf welche man nicht verzichten kann, wenn die Frische nicht verloren gehen soll, manche Abweichungen zu Wege gebracht. Daß die Zeit der apostolischen Väter zu einem eignen Abschnitt ausgesondert ist, ist wegen der Wichtigkeit geschehen, welche dieser Theil durch die neueste Kritik der ersten beiden Jahrhunderte erhalten hat.

Nächst diesem, meinem verehrten Lehrer, bin ich besonders den ausgezeichneten Forschern, Herrn Dr. Gieseler und Dr. Niedner für das Lehrreiche ihrer Leistungen zu Danke verpflichtet.

Dieser erste Band umfaßt die grundlegende, klassische Zeit der Kirchengeschichte, und hat darum am ausführlichsten behandelt werden müssen. Der zweite, welcher das Werk abschließen und etwa dreißig Bogen umfassen wird, soll im Laufe des nächsten Jahres erscheinen. —

Wenn dies Buch dazu beiträgt, an seinem geringen Theil die von verschiedenen Seiten her erstirbte Liebe zum Studium der Kirchengeschichte wieder anzufachen, wenn es den einen oder den andern gewinnt, daß er mit neuem Eifer sich an die praktische Aufgabe des christlichen Lebens mache, so würde das der schönste Lohn sein, welcher ihm zufallen könnte. Möge der, welcher die Geschicke der Kirche und des Vaterlandes lenkt, Jünglinge erwecken, welche bereit sind, dem erhabensten Berufe die frische Kraft des Geistes zu weihen; möge er ihnen das Auge öffnen über die Herrlichkeit, die er über den großen Garten der Menschheit ausgebreitet hat, möge er sie aber auch den Schmerz erfahren lassen, welcher die Hülle zwischen dem Herzen des Menschen und der Offenbarung zerreißt, und sie dann mit der Begeisterung erfüllen für den, welcher aller Weisheit Quell und

Ziel ist. Auf Männern, welche solche Jünglinge waren, mit freiem Blick von dem sicheren Grunde des Evangeliums, mit Besonnenheit und weltüberwindendem Muth, welche das Wort bethätigen, das jener Alte in schweren Zeiten an einen Hirten der Gemeinde richtete: „*Νῆψε ὡς Θεοῦ ἀδελτηῆς!*“, auf solchen wird es beruhen, ob unserem Volke noch bessere Tage beschieden sind.

Am 10ten October 1849.

Der Verfasser.

Inhalt.

| | |
|---------------------------------|---------------|
| Allgemeine Einleitung | Seite 1—21 |
|---------------------------------|---------------|

Erste Periode.

Geschichte der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten.

Einleitung. Der Zustand der römisch-griechischen Welt und des Judenthums, besonders in religiöser Beziehung.

| | |
|--------------------------------|----|
| 1. Das Heidenthum | 22 |
| 2. Das jüdische Volk | 34 |

Erster Abschnitt. Das Zeitalter der Apostel.

Erstes Capitel. Allgemeine Entwicklung der Kirche.

| | |
|------------------------------------|----|
| 1. Die petrinische Zeit | 43 |
| 2. Die paulinische Zeit | 47 |
| 3. Die johanneische Zeit | 56 |

Zweites Capitel. Die Formen des Gemeinlebens; Anfänge der Verfassung.

| | |
|---|----|
| 1. Die Gemeinschaft der Güter | 58 |
| 2. Die Charismata | 59 |
| 3. Die Gemeinbeämter | 60 |

Drittes Capitel. Das christliche Leben und der christliche Kultus.

| | |
|-------------------------------------|----|
| a. Das christliche Leben | 64 |
| b. Der christliche Kultus | 66 |

Viertes Capitel. Die Entwicklung der Lehre 69

Zweiter Abschnitt. Vom Ende des apostolischen Zeitalters bis zum Ende der diocletianischen Verfolgung (312).

| | |
|---|----|
| A. Die Zeit der apostolischen Väter | 72 |
| B. Die Folgezeit bis Ende des zweiten Abschnitts. | |

Erstes Capitel. Das Verhältniß der Kirche zur unchristlichen Welt.

| | |
|--|----|
| 1. Ausbreitung des Christenthums | 77 |
| 2. Die Verfolgungen der Christen | 80 |

| | |
|--------------------------------------|----|
| 3. Der Kampf durch Schriften. | |
| a. Die Angriffe der Heiden | 88 |
| b. Die Apologeten | 89 |

Zweites Capitel. Die Kirchenverfassung, Kirchenzucht und Kirchenspaltungen.

| | |
|--|-----|
| 1. Die Geschichte der Kirchenverfassung. | |
| a. Die Verfassung der einzelnen Gemeinden | 93 |
| b. Die Verbindungsformen der Gemeinden | 96 |
| c. Die Kirche als ein einiges Ganzes | 99 |
| 2. Die kirchliche Zucht und die kirchlichen Spaltungen | 103 |
| a. Das Schisma des Jelleissimus | 106 |
| b. Das Schisma des Novatianus | 109 |

Drittes Capitel. Das christliche Leben und der christliche Kultus.

| | |
|---|-----|
| 1. Das christliche Leben | 111 |
| 2. Der christliche Kultus | 118 |
| Die gottesdienstlichen Orte | 118 |
| Die gottesdienstlichen Zeiten | 119 |
| Der Streit über die Passahfeier | 120 |
| Die einzelnen Handlungen des Gottesdienstes | 122 |
| Der Streit über die Neptaufe | 125 |

Viertes Capitel. Die Entwicklung der Lehre.

| | |
|---|-----|
| I. Die allgemeinen Geistesrichtungen | 130 |
| A. Die judenchristlichen Parteien oder Ebioniten | 130 |
| B. Die Secten mit christlich=heidnischen Systemen | 136 |
| 1. Die gnostischen Systeme | 140 |
| a. Gnostiker, die das Christenthum mit seiner Vorgeschichte verbinden (judaisirende) | 141 |
| Cerinth | 141 |
| Basilides | 142 |
| Valentinus und seine Schule | 146 |
| Barbesanes | 152 |
| b. Gnostiker, welche das Christenthum von der früheren Entwicklung losreißen. | |
| α. Antijüdische, mit Hinneigung zum Heidenthum. | |
| Die Dypiten | 152 |
| β. Gnostiker, welche die Selbständigkeit des Christenthums mit Vorfassung von der früheren Entwicklung behaupten. | |
| Saturninus | 154 |
| Tatian | 154 |
| Marcion | 155 |
| 2. Gnostisirendes Heidenthum. | |
| Carpocrates | 158 |
| Mani und die Manichäer | 159 |

| | Seite |
|---|-------|
| C. Die Lehrentwicklung der katholischen Kirche | 165 |
| 1. Der Montanismus | 169 |
| 2. Die alexandrinische Schule und Theologie | 175 |
| II. Die Entwicklung der einzelnen Dogmen. | |
| 1. Parteien, die aus den Differenzen in der Lehre von Gott her- vorgehen | 188 |
| a. Ebionitirende Monarchianer | 190 |
| b. Die Patripassianer | 192 |
| c. Monarchianer mit Hinneigung zum Pantheismus | 193 |
| 2. Lehre von der Schöpfung | 196 |

Zweite Periode.

die Zeit von Constantin d. Gr. bis zu Gregor d. Gr.
312—590.

Erstes Capitel. Verhältniß der Kirche zur Welt; Ausbreitung und Beschränkung derselben.

| | |
|---|-----|
| 1. Verhalten der Kaiser gegen die Kirche | 197 |
| 2. Schriftlicher Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum | 208 |
| 3. Ausbreitung des Christenthums außerhalb des römischen Reichs. | |
| Im Orient | 208 |
| In Europa | 211 |

Zweites Capitel. A. Die Kirchenverfassung.

| | |
|---|-----|
| 1. Verhältniß der Kirche zum Staat | 215 |
| Rechte und Vorrechte der Kirche | 217 |
| 2. Innere Organisation der Kirche. | |
| Der Priesterstand. Eölibat | 222 |
| Bildungsschulen der Geistlichen | 224 |
| Wahl der Geistlichen | 225 |
| Die einzelnen Kirchenämter | 226 |
| Organisation der kirchlichen Sprengel | 228 |
| Rom | 230 |
| Die Synoden | 233 |

B. Die Kirchenzucht 234

C. Die Kirchenspaltungen.

| | |
|--------------------------------------|-----|
| 1. Die donatistische | 235 |
| 2. Die meletianische | 239 |
| 3. Des Damasus und Ursinus | 240 |

Drittes Capitel.

| | |
|---------------------------------------|-----|
| 1. Das christliche Leben | 241 |
| Das Mönchthum | 245 |
| 2. Der christliche Kultus. | |
| Allgemeine Charakteristik | 253 |
| Die gottesdienstlichen Orte | 254 |
| Zeichen und Bilder | 255 |

| | Seite |
|---|-------|
| Die Festzeiten | 257 |
| Die Zusammensetzung des Gottesdienstes | 260 |
| Predigt | 261 |
| Gesang | 262 |
| Taufe | 263 |
| Abendmahl | 264 |
| Heiligenverehrung | 267 |
| Viertes Capitel. Die Entwicklung der Lehre. | |
| I. Die allgemeine Entwicklung | 272 |
| II. Die speziellere Lehrgeschichte. | |
| A. Die Lehre von der Dreieinigkeit. Der arianische Streit. | |
| 1. Die Anfänge des Streites bis zur Synode von Nicäa | 285 |
| 2. Bis zur Flucht des Athanasius nach Auruma (325—356) | 292 |
| 3. Herrschaft und Unterdrückung des Arianismus | 297 |
| B. Die Lehre von der Person Christi. | |
| 1. Bis zum Anfang des nestorianischen Streites | 306 |
| 2. Der nestorianische Streit | 319 |
| 3. Der eutschianische Streit. Die Synode von Chalcedon (451) | 332 |
| 4. Die monophysitischen Streitigkeiten; der Dreicapitelstreit | 339 |
| C. Die origenistischen Streitigkeiten | 350 |
| D. Die Anthropologie und Soteriologie. | |
| 1. Grundzüge der Entwicklung. Die Zeit vor Augustin | 359 |
| 2. Der pelagianische Streit | 363 |
| 3. Der semipelagianische Streit | 384 |
| E. Die Secten | 391 |
| Schluß | 392 |

Allgemeine Einleitung.

§ 1.

Die allgemeine Kirchengeschichte hat die Aufgabe, das Leben der von Christus gegründeten und beseelten Gemeinschaft in seiner Entwicklung von Anfang bis auf die Gegenwart und nach seinen verschiedenen Gestaltungen darzustellen¹⁾.

§ 2.

Die Kirchengeschichte bemächtigt sich der zeitlichen Entwicklung alles dessen, was innerhalb der Kirche zur Erscheinung kommt, sobald es zu einem vorläufigen Abschluß gelangt ist, welcher einen Ruhepunkt für die Betrachtung darbietet. Den Durchschnitt der noch fließenden Gegenwart zu beschreiben, überläßt sie der Statistik, mit welcher zusammen gefaßt, sie die historische Theologie ausmacht, welche die eine Seite der gesammten Theologie ist.

§ 3.

Der Stoff, welchen die Kirchengeschichte zu behandeln hat, gliedert sich nach den Haupttheilen, in welchen das religiöse Leben überall seinen Organismus darzulegen pflegt, in folgende Gebiete: 1) Ausbreitung des Christenthums²⁾; 2) die Ver-

1) Vergl. Schleiermacher kurze Darstellung des theol. Studiums. 1830. Die theologischen Encyclopädien v. Rosenkranz, Hagenbach u. a. C. W. Flügge Einleitung in d. Stud. und d. Litterat. der Religions- u. Kirchengesch. 1801. Ullmann die Stellung des Kirchenhistorikers in unsrer Zeit. Studien und Kritiken. 1829. 4.

2) Fabricii salutaris lux evangelii toti orbi exoriens, s. notitia histor. chronolog. etc. propagator. per tot. orb. christ. sacror. 1731. Gratianns

fassung der Kirche, welche die Formen enthält, die aus dem Unterschiede der Leitenden und Geleiteten und aus der Verknüpfung der Theilgemeinschaften zu größeren Ganzen entspringen¹⁾; 3) das christliche Leben im engeren Sinne, d. h. seine unmittelbaren und sittlichen Aeußerungen, die Art und das Maaß seiner Einigung mit den volksthümlichen und Kulturelementen²⁾; damit im engsten Zusammenhang stehend 4) der christliche Kultus³⁾; 5) die Lehre, welche als die reifere Frucht der Entwicklung später erst der vorwiegende Gegenstand der geistigen Thätigkeit wird⁴⁾.

Versuch einer Gesch. üb. d. Ursprung u. d. Fortpflanz. d. Christenthums in Europa. Lüb. 1766. 1773. 2 Th. Blumhardt Verf. einer allgem. Missionsgesch. der Kirche Christi. Basel 1828 flg. 3. Bd. 5 Th.

1) Kathol.: Petr. de Marca dissertationes de concordia sacerdotii et imperii s. de libertatib. ecclesiae Gallican. ed. St. Baluzius Par. 1663. ed. Boehmer Lips, 1708. L. Thomassini vet. et nov. ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios. Lucc. 1728. 3 t. fol. 1787. Riffel geschichtl. Darstell. d. Verhältnisses zwisch. Kirche u. Staat, bis Justinian. Mainz 1836. Protestant.: Pland Gesch. d. christl. Gesellschaftsverfass. 1803—9. 5 B. — Die neueren Lehrbücher u. Geschichtswerke des kirchl. Rechtes v. Walter, Eichhorn, Richter u. a.

2) H. Neanders Denkwürdigkeiten aus d. Gesch. des Christenth. u. christl. Lebens. Berl. 1823. Aufl. 3. 1845. Ständlin Gesch. d. Sittenlehre Jesu. 1799—1823. 4 B. (bis Ende 13. Jahrh.) Dessen Monographien üb. d. Gesch. der Vorstellungen v. Schauspiel, Selbstmord, Eid, Ehe u. a).

3) Martène de antiquis ecclesiae ritibus. Antwp. 1736. (ed. 3.) 4 t. fol. (kathol.). Schöne Geschichtsforschungen üb. d. kirchl. Gebräuche u. Einricht. d. Christen. Berl. 1819. 3 B. — Die gottesdienstlichen Gebräuche machen einen Haupttheil der nach Inhalt u. Zeit ziemlich unbestimmten Archäologie aus. S. daher Bingham origines s. antiquitates ecclesiasticae. Lond. 1708. Aus d. Engl. ins Lat. v. Grischovius. Hal. 1724. 11 t. 4. Augusti Denkwürdigkeiten aus d. christl. Archäolog. Lpz. 1817 flg. 12 B. Dessen Handbuch d. christl. Archäol. Lpz. 1836. 3 B. Rheinwald d. kirchl. Archäolog. 1830. Böhmmer christl. kirchl. Alterthumswissenschaft. Bresl. 1836. 2 B. — Kathol.: Pelliccia de christ. eccles. primae, mediae et novissimae aetatis politia. 1777. ed. Ritter et Braun 1829—38. 3 t. Bearb. v. Winterim: die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche aus d. ersten, mittlern u. letzten Zeit. 7. Th. 1825. 1833.

4) S. vornehmlich die Dogmengeschichten, da dieser Zweig der Kirchengeschichte seiner großen Bedeutung wegen seit Semler vielfach selbständig behandelt worden ist. Kathol.: D. Petavius de theologicis dogmatibus Par. 1644. 4 t. fol. ed. Theoph. Alethinus (Clericus) 1700. 6 t. f. H. Alee Lehrb. d. Dogmengeschichte. Mainz. 1837. 2 B. — Protest.: J. W. Walch

Da der Geist Christi, obwohl eins in sich, in die mannigfaltigen Formen der menschlichen Natur eingeht, so nehmen die genannten Gebiete des kirchlichen Lebens je nach dem herrschenden Einfluß der Grundrichtungen des menschlichen Geistes, welche in den Einzelnen und in den erweiterten Individualitäten der Völker wirksam werden, einen eigenthümlichen Charakter und eine eigenthümliche Geschichte an, wodurch so große Abweichungen entstehen können, daß darin für kürzere oder längere Zeit, für eines oder mehrere Gebiete, ein Theilungsgrund liegt.

§ 4.

Um das Nacheinander und Nebeneinander der kirchlichen Erscheinungen anschaulich zu machen, genügt weder die chronologische noch jene sachliche Ordnung in ihrer Vereinzelnung. Denn jene zertheilt die Materien willkürlich, diese gewährt keinen Ueberblick über das gleichzeitig Zusammengehörige. Das Angemessene ist die Eintheilung nach Epochen, mit welcher die Sachordnung verbunden wird. Die Epochen sind die fruchtreichen Keime neuer Lebensformen, welche den Verlauf ihres Daseins in der Periode haben, die von der Epoche beherrscht wird. Da mit der Epoche das unterscheidbare Hervortreten des Neuen gegen das Vorhandene gegeben ist, so liegt darin zugleich die Hinweisung, die Umgestaltungen der einzelnen sachlichen Gebiete zu verfolgen, bis in einer neuen Epoche ein fernerer Ruhepunkt für die Betrachtung eintritt. Wir nehmen nach den am tiefsten einschneidenden Epochen drei Hauptperioden an: I. Von der Gründung der Kirche bis in die Zeit Gregor I. — 590. Sie ist die grundlegende Zeit, und in welcher die Kirche ein unmittelbares

Entwurf einer vollständ. Geschichte der Ketzereien u. s. w. 1762 — 85. 11 B. (bis zum Bilderstreit.) Münscher Lehrb. der christl. Dogmengesch. Bearb. u. fortges. von v. Cölln und Neudecker. Cass. 1832 — 38. 3 Abth. (Quellenammlung). Baumgarten-Crusius Lehrb. d. Dogmengeschichte. Sen. 1832. 2 Abth. Dessen Compend. d. Dogmengesch. Abtheil. I. 1840. Abth. II. 1845 herausgeg. v. Hase. Engelhardt Dogmengesch. 1839. 2 Th. Hagenbach Lehrb. d. Dogmengesch. 1847 (2te.) 2 B. F. Meier Compendium der Dogmengesch. Gieß. 1840. Baur Lehrb. d. Dogmengesch. 1847. Vergl. Kliefoth Einleit. in d. Dogmengesch. Parchim 1839.

Verhältniß zum Leben der alten, namentlich der klassischen Völker hat. II. Die Zeit bis zur Reformation des 16. Jahrhunderts, in welcher die Gründung und Entwicklung des Christenthums unter den germanischen Nationen und die Herstellung der päpstlichen Universalmonarchie am meisten bestimmen. III. Die Zeit bis auf die Gegenwart, die durch Reformation und Protestantismus beherrschte Periode. — Jeder dieser Hauptabschnitte wird durch Nebenepochen in untergeordnete getheilt: den ersten lassen wir in die apostolische Zeit, (die Zeit der apostolischen Väter und) die Zeit bis zu Constantin d. Gr., und die Zeit bis zu Gregor I. zerfallen ¹⁾).

§ 5.

Soll die Kirchenhistorie ihres Namens (*ιστορειν*) würdig behandelt sein, so muß ihr Inhalt in Durchforschung der Quellen gewonnen sein. Zu den Quellen gehören Urkunden, Berichte, Denkmale, welche sicheren Aufschluß über die Begebenheit geben, von der sie zeugen; und zwar sind sie Quellen im engsten Sinne, wenn sie selbst unmittelbar aus der Bewegung hervorgegangen sind. Der Unterschied des Unmittelbaren von dem Mittelbaren, des Oeffentlichen oder Privaten entscheidet nicht durchaus über den Werth der Quellen.

Die öffentlichen Urkunden sind die von den gesetzlichen Organen der bürgerlichen oder kirchlichen Gemeinschaften ausgehenden Erlasse. Jene finden sich in den Sammlungen der bürgerlichen Gesetze; diese sind vornehmlich Acten und Beschlüsse der Concilien ²⁾, die Verordnungen der Päbste ³⁾, die Ordensre-

1) Andre Eintheilungen: Gieseler: bis zu Constantin; bis zu den Bilderstreitigkeiten; bis zur Reform. u. s. w. Hase: die alte Kirchengeschichte bis zur Aufrichtung des römischen Reichs deutscher Nation, 800. Niedner: das christliche Alterthum, bis Mitte des 8. Jahrh.

2) J. W. Walch Entwurf einer vollständ. Gesch. d. Kirchenversammlungen. Lpz. 1759. — Conciliorum omnium collectio regia. Par. 1644. 37 t. fol. Sacrosancta concilia studio Labbei et Cossarti Par. 1672. cur. Coleti. Venet. 1728. 23 t. fol. Concilior. coll. regia maxim. stud. Harduini. Par. 1715. 12 t. fol. Die beste Sammlung Sacror. concilior. nova et amplissima collectio. Cur. J. D. Mansi. Flor. et Venet. 1759 seq. 31 t. fol. (bis 1509.)

3) Bullarium roman. Luxemb. 1727. 19 t. fol. Bullarum ampliss. col-

getu¹⁾), die Liturgien²⁾). Die Privaturkunden sind die Werke aller Autoren, sofern sie sich auf kirchliche Gegenstände beziehen³⁾), vornehmlich der Historiker; die mehr oder weniger legendenartigen Biographien und Martyrologien der Heiligen sind wichtige Quellen für die Zeit ihrer Entstehung⁴⁾).

lect. op. C. Coquelines. Rom 1739 seq. 14 t. (28 Theile) fol. Die Fortsetzung v. 1758—1830 in Bullar. magn. roman. colleg. A. Barbieri. Rom. 1835—40. 4 t. fol. — Münch vollständ. Sammlung aller ältern u. neuern Concordate. Spz. 1830. 2. B. — Corpus juris canonici ed. J. H. Böhmer Hal. 1797. ed. Richter. Lips. 1839. 3 t. 4.

1) Luc. Holstenii Codex regular. monasticar. Rom. 1661. auct. a Mar-Brockie Aug. Vindel. 1759. 6 t. fol.

2) Codex liturgic. eccles. univers. ed. J. A. Assemani. Rom. 1749. 13 t. 4. L. A. Muratorii Liturgia romana vetus. Venet. 1748. fol. Liturgiæ orientalium collectio. Ed. E. Renaudot. Paris 1716. 2. t. 4.

3) Zur Litterargeschichte dieser Quellen: El. du Pin nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Par. 1686—1714. 47. t. 8. Fortsetzung v. du Pin: die nicht römisch-kath. Autoren des 16. u. 17. Jahrh. 1718. v. Goujet: la bibl. des aut. ecclès. du 18. siècle. 1736. 1737. Critique de la bibl. de Msr. du Pin par Richard Simon. Par. 1730. 4. t. 8. Ceillier histoire generale des auteurs sacrés et ecclésiast. Par. 1729—63. 23 t. 4. (13. Jahrh.). Oudinus Commentar. de scriptorib. eccles. antiquis. Lips. 1722. 3 t. fol. (bis 1460). Cave scriptor. eccles. histor. literaria. Oxon. 1740. Bas. 41. 2 t. fol. (bis zur Reformat.) J. A. Fabricii biblioth. ecclesiastica. Hamb. 1718. fol. Ejusd. bibl. latina med. et infimæ ætat. Hamb. 1734—46. 6 t. fol. ed. Mansi. 1754. 6 t. 4. Vergl. auch dasselb.: biblioth. graeca Hamb. 1705. cur. G. Ch. Harless. Hamb. 1790—1809. 12 t. 4.; und bibl. latina. 1721. cur. Ernesti Lips. 1773—74. 3 t. 8., ergänzt von Schönemann bibl. hist. litterar. patr. lat. a Tertull. usque ad Gregor. I. Lips. 1792. 94. 2 t. 8. J. G. Walch bibl. patristic. 1770. ed. Danz. 1834. — J. S. Assemani biblioth. orientalis. Rom. 1719. 4 t. fol. — Møhter Patrologie, 1840. Sammlungen kirchlicher Schriftsteller: Magna bibliotheca veter. patr. Par. 1654. 17 t. fol. Maxima bibl. vet. Patr. Lugdun. 1677. 27 t. fol. Andr. Gallandii bibl. vet. patr. Venet. 1765 seq. 14. t. fol. — Ergänzende: Combesius bibliothecae scriptor. ecclesiast. auctarium noviss. 1648. 72. 4 t. fol. d'Achery spicilegium vet. alq. scriptor. Par. 1655. 1723. 3 t. fol. St. Baluze miscellanea. Par. 1678. ed. Mansi. 1761. 4 t. fol. Martène et Durand vet. scriptor. et monumentor. ampliss. collect. Par. 1734. 9 t. fol. Pez thesaurus anecdotor. noviss. Aug. Vind. 1721. 6 t. 4. Canisii lectiones antiq. 1601. Amst. 1725. 4 t. fol. Angelo Mai scriptor. vet. nov. collect. e vatican. codd. edit. Rom. 1825 seq.

4) Acta sanctor. quotquot toto orbe coluntur. (angefang. v. d. Jesuit.

Die Kritik, welche vom Forschen nach der Wahrheit untrennbar ist, untersucht die Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit der Zeugniß ablegenden Dokumente. Sie ist philologische oder historische, mehr auf das Aeußere und Einzelne, oder auf das Innere und Ganze gehende Kritik. Sie ist negativ, sofern sie den angenommenen geschichtlichen Zusammenhang eines Dokumentes verneint, positiv, sofern sie die wirkliche historische Entwicklung aufweist, in deren Zusammenhang es gehört. Die positive Bestimmung zu ermitteln ist das höchste Ziel der kritischen Kunst¹⁾.

§ 6.

Obwohl das Christenthum nicht aus dem geschichtlichen Zusammenhang erklärlich ist, so ist es doch eingetreten in die Weltentwicklung, setzt sich in Wechselwirkung mit vorhandenen Kräften und Leistungen, und kann daher in seiner Geschichte nur verstanden werden, wenn zugleich jene Bedingungen bekannt sind. Die wissenschaftlichen Disciplinen, welche sich mit ihnen beschäftigen, sind daher Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte. Sie ist ein Theil der allgemeinen Weltgeschichte und zunächst der allgemeinen Religionsgeschichte²⁾; ihre Theilgebiete weisen noch bestimmter auf gewisse Grenzwissenschaften hin, mit denen sie sich berühren, ohne daß die Wechselbeziehung eine ausschließliche wäre, denn der Zusammenhang ist ein geistiger, allgemeiner. Die Geschichte der Ausbreitung hat auf Geographie, Ethnographie, auf den vorchristlichen Religions-

3. Bolland). Antwerp. 1643—1794. 53 t. fol. (bis zum 6. October.) Vergl. Bonner Zeitschrift f. Philosophie u. kath. Theol. S. 17. 20.

1) Ernesti de fide historica recte aestimanda, opuscul. theol.-critica. 1776. Griesbach de fide historic. ex ipsa rer. quae narrantur natura judicanda. Opusc. acad. ed. Gabler. 1824. Vol. I.

2) Cérémonies et coutûmes religieuses de tous les peuples du monde, (mit Zeichnungen) par Picard. Amsterd. 1723. Umarbeit. v. Banier et Marsrier. 1741. 8 t. fol. Benj. Constant de la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements. Par. 1824. 2 t. Meiners' allgem. krit. Gesch. der Religionen. Hannov. 1806. 2. B.

zustand der Völker Rücksicht zu nehmen¹⁾). Die kirchliche Geographie ist auch als besondere, noch verwandtere Hülfswissenschaft behandelt²⁾). Die Geschichte der Ausbreitung und die der Verfassung ist sehr abhängig von der Staatengeschichte, namentlich von der Art und Stellung der politischen Gewalten³⁾); die Geschichte des praktisch christlichen Lebens und des Kultus von der Beschaffenheit der allgemeinen und künstlerischen Bildungsstufe⁴⁾). Das Zusammenfließen christlicher und heidnischer Ideen in den Darstellungen der kirchlichen Kunst ist erst in neuester Zeit zu einer durchgeführten historischen Disciplin erhoben⁵⁾). Die Geschichte der Lehre trifft mit der Geschichte der Philosophie, weil diese der Gipfel der Vernunftbildung der Zeiten ist, vielfach zusammen⁶⁾). — Zu diesen materialen Hülfswissenschaften kommen die mehr formalen und allgemeinen der Sprachenkunde⁷⁾, der Chronologie⁸⁾ und der

1) St. Ritter Erdkunde. 2. Ausg. 1832. Kruse Atlas zur Gesch. aller europ. Länder. 6. Ausg. 1841. Spruner historisch-geogr. Handatlas.

2) Spanhemius *geograph. sacr. et ecclesiast.* Opp. Lugd. Bat. 1701. T. I. Clericus Atlas antiquus sacer ecclesiastic. et profan. Amst. 1705. Wiltsch Atlas sac. s. eccles. Goth. 1843. fol. Dess. Handbuch der kirchl. Geogr. u. Statistik von den ersten Zeiten der Ausbreit. des Christenth. bis z. Anfang des 16. Jahrh. 1845. 2 B.

3) Schlosser Weltgeschichte. 1815 f. 4 B. Lehrb. der Universalgesch. v. S. Leo. 2te. 1839. B. 1—6. Geschichte der europäisch. Staaten v. Heren u. Ufert. Hamb. 1829 flg.

4) Gervinus Gesch. der poet. Nationallitteratur d. Deutschen. 2 t. 1840. Vilmar Vorles. über d. Gesch. der deutsch. Nationallitt. 2te. 1846. Schleiermacher d. christliche Sitte, herausg. v. Jonas. Berl. 1843. S. 536 flg.

5) F. Piper Mythologie u. Symbolik der christlichen Kunst von d. ältest. Zeit bis 16. Jahrh. Berl. I. B. 1847.

6) J. Brucker *historia critica philosophiae.* Lips. 1741—767. 6 B. 4. Tennemann Gesch. d. Philos. Leipz. 1798—820. 11 B. 8. Ritter Gesch. d. Philos. 2te. 1837. flg. 6 Bde. 5 flg. christliche Philosophie.

7) Du Fresne *glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis.* Lugd. 1688. 2. t. du Fresne, du Cange *glossar. med. et infim. latinitat., auctum a monachis Ord. S. Bened., c. supplementis Carpenterii et additament. Adlungii, digess. Henschel.* Par. 1840 seq. 4. Suicer *thesaurus ecclesiast. e patrib. grace.* Amsterd. 1728. 2te. 2 t. fol.

8) Ideler *Handb. der mathem. und technisch. Chronol.* Berl. 1825. 2 B. Dessens *Lehrb. der Chronol.* 1831. Brinkmeier *prakt. Handb. der histor. Chronol.*

Diplomatik, welche ein wichtiges Hülfsmittel für die Kritik der äußeren Beschaffenheit der Quellen ist¹⁾.

§ 7.

Wenn die Geschichtschreibung der Kirche die Höhe wahrer Wissenschaft erreicht, vollendet sie sich zugleich als Kunst²⁾. Denn sie ist Darstellung göttlicher Kräfte und Ideen in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit, Nachbildung ihres Wesens und ihrer sinnlichen Erscheinung durch das Wort. Dieser Aufgabe kann weder die Chronikartige Darstellung genügen, weil sie nur beim Einzelnen der sinnlichen Erscheinung beharrt, noch auch die kritische, weil, wenn die Kritik nicht bloß Voraussetzung, sondern anstatt der Beschreibung ist, ihre auflösende Thätigkeit ebenfalls das Zusammenschauen und die Entwicklung der Begebenheiten verhindert. Schon in der Eintheilung nach Epochen liegt, daß es darauf ankommt, in dem Geschehenen einen inneren Zusammenhang nach Ursach und Wirkung aufzuweisen. Darin besteht das Wesen der pragmatischen Methode, welche deshalb allein vermag, den Organismus in dem Leben der Kirche und die Entwicklung der darin waltenden göttlichen Mächte darzulegen. Aber nicht der bloß psychologische Pragmatismus, welcher einer Betrachtung angehört, die das Göttliche äußerlich und fern stehend zur Geschichte auffaßt, und welcher daher die Geschichte zum Werk menschlicher Berechnung macht; sondern der religiöse, welcher das Ineinander der göttlichen und menschlichen Wirkungen und das Christenthum als das Bewegende der Kirchengeschichte zu verstehen weiß. Allein in dieser Behandlung wird richtig geschieden, was aus dem Wesen des Evangeliums hervorgeht, und was sich demselben Fremdartiges zugesellt. Sie allein kann historischen Blick und freies Urtheil verleihen, und

nologie. Pp. 1843. *L'art de vérifier les dates des faits historiques, par un religieux Bénédictin.* 1750. nouv. édit. p. St. Alais. Par. 1818. 19. 23 t. 8.

1) Mabillon de re diplomatica. Par. 1709. 2tc. Schönemann vollständ. System der allgem. Diplomatie. Hamb. 1801. 2 B.

2) W. v. Humboldt d. Aufgabe des Geschichtschreibers. Abhandl. d. Berl. Acad. d. Wissensch. 1822. Gervinus Grundzüge der Historik. 1837. Ullmann d. Stellung d. Kirchengeschichtlers in unsr. Zeit. Stud. Krit. 1829. 4.

mit sicherem Takt in das Leben der Gegenwart eingreifen lehren. Danach ist auch die Forderung zu würdigen, daß der Kirchenhistoriker unparteiisch sein solle: eine Unparteilichkeit, gleich bedeutend mit Theilnahmslosigkeit, ist in höheren Dingen überhaupt weder möglich, noch zulässig. Die rechte Unparteilichkeit ist Unterdrückung egoistischer Beurtheilung, und nur möglich, wenn das, was der Maasstab für alles übrige ist, das Christenthum, in seinem Werthe anerkannt wird. Ein andres ist aber ein freier christlicher Standpunkt, von welchem man sehr verschiedenen Erscheinungen eine Seite der christlichen Wahrheit zugestehen kann, und ein dogmatischer, welcher das Christenthum mit dem Dogma verwechselt, und nach dogmatischen Interessen und Kategorien die Geschichte behandelt. Seitdem die neuere Philosophie die wissenschaftliche Methode bestimmt hat, ist eine philosophische Behandlung auch der Kirchengeschichte nach ihren Grundsätzen aufgekommen. Wenn die empirische Methode, von den Thatfachen ausgehend, ohne Befähigung für die Erkenntniß des Allgemeinen, allerdings Gefahr läuft, in der Masse der Einzelheiten zu versinken, so ist diese in ihrer Auffassung und Darstellung durch die allgemeinen Formen, die sie für die nothwendigen Geseze des geistigen Lebens erklärt, geleitet, thut aber mit ihrer formalistischen Construction der Geschichte, mit der Einseitigkeit der Gesichtspunkte weder der Wahrheit des Allgemeinen, noch der Wirklichkeit und Lebendigkeit des Individuellen Genüge. Die Forderung der Unparteilichkeit ist hier unter der Behauptung der Voraussetzungslosigkeit wieder eingeführt; da diese aber im Grunde nur in andern, dem Wesen der Kirche fremden Voraussetzungen besteht, so droht die Beschreibung ihrer Geschichte von hier aus wieder in eine Kritik verwandelt zu werden.

§ 8.

Die hauptsächlichsten Geschichtschreiber der Kirche ¹⁾.
 1. Die Zeit bis zur Reformation. Als das Zeitalter

1) Stäudlin Geschichte und Litterat. der Kirchengesch. herausg. v. Hemsen. Hannover. 1827.

der Apostel sich zu Ende neigte, stellte Lucas einige bedeutende Bruchstücke aus der Geschichte der angesehensten Apostel, nebst Andeutungen über die inneren Verhältnisse der christlichen Gemeinde, in apostolisch einfacher Form zusammen¹⁾. Als die apostolische Zeit bereits in weitere Ferne gerückt war, sammelte der Judenchrist Hegesippus (150) die ungewissen und im Sinne seiner Zeit idealisirten Ueberlieferungen der Urkirche in seinen Denkwürdigkeiten²⁾. Unter den Kämpfen der nächsten anderthalb Jahrhunderte erweiterte die Kirche ihre Forschungen mit ihren Hervorbringungen besonders auf dem Lehrgebiet, aber das apologetische und polemische Interesse, welches die Zeit beherrschte, leitete auch die Männer, welche sie unternahmen, Irenäus, Tertullian, die Alexandriner, und ließ sie, namentlich die letzten, zwar einzelne historische Blicke thun, gönnte ihnen aber

1) Die Apostelgeschichte würde die Glaubwürdigkeit ganz einbüßen, müßte man den Ergebnissen beipflichten der neuesten kritischen Forschungen von Schneckenburger: Zweck der Apostelgesch. Bern 1841. Vaur Recension dies. Schr. in d. Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik. 1841. N. 46, und besonders desselben Paulus der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. Schwegler das nachapostol. Zeitalter in d. Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tübing. 1846. 2ter Theil. Diese Kritiker legen dem Verfasser, welcher nach dem ersten Lucas, nach den beiden andern ein paulinischer Christ des zweiten Jahrh. ist, die Absicht unter, die judenchristliche Partei mit der paulinischen durch den Nachweis der Einstimmigkeit ihrer Führer, des Petrus und Paulus, zu versöhnen. Dadurch erhalte die Charakteristik des Petrus eine heidenchristliche, die des Paulus eine judaisische Färbung, welche mit der aus den echten Briefen des Paulus abzuleitenden unvereinbar sei. Aber diese Hypothese trägt die feindliche Trennung einseitig fortgebildeter Parteien ohne Grund auf die Apostel selber über. Die größeren paulinischen Briefe (a. d. Röm. Kor. Gal.), welche auch jene Kritiker für echt gelten lassen, widersprechen dem Bilde, was die Apostelgesch. von Paulus entwirft, nicht, sondern enthalten Andeutungen, welche in jener ihre Ausführung finden. Ueberhaupt schraubt die Hypothese die Darstellung der Apostelgesch. zu einer Absichtlichkeit und Künstlichkeit im Reden und Schweigen hinaus, welche ihrer naiven Einfachheit fremd ist, und gegen welche sie wiederum plumpe Verstöße begehen würde. Das Meiste in ihr hat volle Wahrscheinlichkeit objektiven Geschehens, und giebt kein Recht zur Umkehrung in einen nur subjektiven Pragmatismus. Ungenauigkeiten und Lücken sind vorhanden, aber keine solche, welche die Verlässlichkeit der Hauptsachen beeinträchtigen.

2) Ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαστικῶν πράξεων. 5 B. die Fragmente bei Routh reliquiae sacrae. I.

nicht die Ruhe zu durchgeführter historischer Betrachtung. Erst die Epoche Constantins brachte unter den Griechen den ersten Geschichtschreiber der Kirche hervor, Eusebius, Bischof v. Cäsarea in Palästina, den gelehrtesten Mann seiner Zeit (st. 340). Noch erschüttert von dem wunderbaren Siege der Kirche, schaut er auf die Vergangenheit zurück, schildert die Begebenheiten, die Männer und Kämpfe, lückenhaft freilich, ohne Entwicklung und mit geringer Ordnung. Die großen Muster klassischer Geschichtschreibung sind für ihn und seine Nachfolger verloren, welche nicht einmal den heidnischen Historikern unter den Zeitgenossen gleich kommen. Die Quellen sind roh, doch desto nützlicher für uns, in den Zusammenhang eingereiht. Sein Styl ist ungleich, bald trocken, bald rhetorisch und verkünstelt, sein Urtheil das dogmatisch befangene der Zeit ¹). Die folgenden 250 Jahre weisen verhältnißmäßig wenig Kirchenhistoriker auf, welche, wenn man etwa die fließendere Darstellung ausnimmt, die Ausstellungen die gegen Eusebius zu machen sind, ebenfalls treffen. Dasselbe dogmatische Interesse, was das Aufkommen der Geschichtschreibung hinderte, beengte ihren Gesichtskreis, und hob die Kritik auf, oder fälschte sie. Da sie die Dogmen und Institutionen der Kirche, welche ihnen wichtig waren, als ursprüngliches und unwandelbares Eigenthum derselben betrachteten, und ihre kirchliche Partei als die allein wahre Kirche, so kann von einer geschichtlichen Entwicklung nur in sehr untergeordneter Weise die Rede sein, und alles richtet sich vielmehr nach dem Gesichtspunkt, daß der kirchliche Bestand im Kampfe gegen die abweichenden Parteien gewahrt sei und bleibe. Den Gipfel der Leidenschaft erreicht Epiphanius (B. v. Constantia auf Cypren 367—403) in seinem historisch=polemischen Werke ²). Dagegen war es Laien mitunter leichter, als den Theologen, eine gewisse Freiheit des Urtheils zu behaupten. Zu ihnen gehörte der Sachwalter Socra-

1) Seine *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* 10 B. Handausgaben v. Stroth. 1779. Zimmermann 1822. Heinichen 1827. 28. εἰς τὸν βίον τοῦ Κωνσταντίνου 2 B. Moeller de fide Eusebii Caesar. Hafn. 1813; auch in Stäudlins und Tschirners Archiv f. Kirchengesch. III, 1. zur Vertheidigung gegen Semler u. a.

2) *Πανάριον*, gegen 80 Häresien gerichtet. Opp. ed. Petavius 1622.

tes (gegen 450 in Konstantinopel), welcher den Faden der Geschichte aufnahm, wo etwa Eusebius ihn hatte fallen lassen, (306—439) und sich durch würdige Selbstbeschränkung, Besonnenheit und Einfachheit in der Auffassung und Darstellung vor andern auszeichnet. An Einfachheit, historischem Sinn und Objektivität steht sein Zeitgenoss Hermias Sozomenos, auch ein Sachwalter in Konstantinopel, hinter ihm zurück. (323—423). Durch Geist, Gedankenreichthum, Kenntniß, Kraft der Darstellung übertrifft diese alle der edle Theodoretus B. v. Kyros in Mesopotamien, der letzte große Mann der durch geschichtliche Bildung hervorragenden antiochenischen Schule. (322—429)¹⁾. Philostorgius, ein Arianer, behandelte von seinem kirchlichen Standpunkte die Geschichte ebenso partiell, als die Gegner. Sein Werk (12 Bb. 318—425) ist bis auf die Fragmente und Excerpte des Photius verloren. Zu bedauern ist auch der Verlust der Fortsetzung des Socrates (—518), welche Theodorus, Lector in Konstantinopel, lieferte, und die nur noch in Fragmenten durch Nicephorus Kallistius erhalten ist. Euagrius (gegen 600), Sachwalter in Antiochia, führte die Geschichte von 431—594 fort, nicht ohne Gelehrsamkeit, in schwülftiger, in Neigung und Abneigung maßloser Schilderung²⁾. Neben der zusammenhängenden Geschichtserzählung ging die chronikartige Darstellung her. Die Chronik (*χρονολογια*, lib. V) des ersten christlichen Chronographen, des Julius Africanus (230), im apologetischen Interesse verfaßt und von Erschaffung der Welt bis 211 n. Ch. reichend, ist nicht mehr in ursprünglicher Form vorhanden, aber großen Theils übergegangen in Eusebius v. Cäsar. Chronik, welche in der Uebersetzung des Hieronymus zuerst wieder bekannt gemacht wurde³⁾. Wichtiger ist durch seine Data das

1) F. A. Holzhausen de fontib. quib. Socr. Sozom. Theodor. usi sunt. Goett. 1825. 4.

2) Eusebii Pamphili, Socratis, Sozom., Theodoret. et Euagr., item Philostorg. et Theod. Lect., quae exstant graece et lat. H. Valesius (du Valois) emendav. etc. G. Reading locupletav. Cantabr. 1720. 3 t. fol.

3) Von Jos. Just. Scaliger im thesaur. tempor. 1606. Mit mehr griech. Fragm. v. Angel. Majus et Jo. Zohrabus. Mediol. 1818. Aus d. Armenischen übers. v. Jo. Bapt. Auger (Ancyranus) Venet. 1818.

Chronicon paschale (nicht alexandrinum), das 628 abgeschlossen ist ¹⁾).

Vom siebenten Jahrb. bis zum Untergange des oströmischen Reiches erstreckt sich die lange Reihe der byzantinischen Geschichtschreiber ²⁾, welche politisches und kirchliches verflechten, die meisten, wie damals Reich und Kirche, innerlich dürftig und äußerlich prunkhaft, unlebendig und ohne Würde; dabei der Kritik sehr ermangelnd. Nicophorus Kallistius (1330), Geistlicher an der Sophienkirche, machte die Geschichte der Kirche zu seiner Hauptaufgabe. Er excerpirte die älteren Historiker, benutzte aber auch anderweitige Urkunden seiner Kirchenbibliothek, um die Geschichte in 23 Büchern bis 911 fortzuführen ³⁾).

Die abendländischen Kirchenhistoriker sind viel geringer an Zahl und an wissenschaftlichem Werth nicht bedeutender. Sulpicius Severus, erst angesehener Advokat, dann Presbyter in Gallien, schrieb (geg. 403) eine sehr ungleichmäßig behandelte, aber wohl stylisirte Uebersicht der Weltgeschichte ⁴⁾, in welcher die Geschichte der Kirche (bis 400) einen Theil des zweiten Buches ausmacht. Der gelehrte Rufinus von Aquileja machte durch eine Uebearbeitung die Geschichte des Eusebius seinen Landsleuten zugänglich, und setzte sie fort (bis 395) ⁵⁾. Damit war die Thätigkeit der Lateiner, wenn man einige Chroniken ausnimmt ⁶⁾, auf diesem Felde fürerst erschöpft. Cassiodorus (nach 550) mußte sich begnügen, aus Socrates, Sozomenos und Theodoret ein Compendium ⁷⁾ anfertigen zu lassen, und die im Abendland immer tiefer sinkende Wissenschaft setzte die Kirchengeschichtschrei-

1) Ueb. f. Entstehungszeit f. Gieseler R. G. I. II. S. 2. Ausg. des Chronicon v. Dindorf. Bonn. 1832. 2 t.

2) Historiae byzant. scriptores. Par. 1645—1711. 22 t. fol. Corpus scriptor. hist. byzant. consil. Niebuhr. Bonn. 1828 sq.

3) Die 18 noch vorhandenen Bb. ed. Fronton Ducaeus (Fronton le Due) Par. 1630.

4) Ausg. Hieron. de Prato. Veron. 1741—54.

5) Ausg. Th. Cacciari. Rom. 1740.

6) Chronica medii aevi res saec. IV. V. VI. exponentia ed. Rösler. Tübing. 1798. T. I. Chron. Prosperi aquit. (—455) Idacii (—469) Marcellini (—534) contin.

7) Historia tripartita ed. Beat. Rhenan. Bas. 1523.

bung auf die niedrigsten Stufen herab; statt ihrer wucherte die Legende. Die Wissenschaft erhob sich dann wohl wieder zu einem der höchsten Gipfel, aber Wesen und Methode der Scholastik schloß die geschichtliche Betrachtung aus: ihr Wesen, weil die Unterwerfung unter die kirchliche Autorität kein freies Verhältniß zu den Thatsachen gestattete; ihre Methode, weil die Dialektik der historisch genetischen Entwicklung widerstrebte. Nur sofern verschiedene Ansichten dabei gegen einander gekehrt wurden, enthielt sie eine entfernte Vorbereitung für die historische Kritik.

2. Von der Reformation bis auf Mosheim. Mit der Reformation in engem Zusammenhange, sowohl vorangehend, als folgend, stand das Erwachen des geschichtlichen Sinnes und der geschichtlichen Forschung. Vorangehend, denn schon der einfacheren Betrachtung der an klassischer Litteratur gebildeten Männer erregten herrschende Annahmen, die den Stempel der Erdichtung trugen, Verdacht, und grade die ernsteren unter ihnen, wie Laurentius Vallä, erschütterten durch ihre Kritik das hierarchische Gebäude; noch viel mehr war aber in der Reformation selbst die Aufforderung gegeben, den geschichtlichen Nachweis zu führen, daß sich das Ursprüngliche der Kirche in der protestantischen wieder finde, dagegen in der römischen mehr und mehr gefälscht sei. Schon Melancthon ließ sich nicht ohne Glück auf beiläufige historische Untersuchungen ein, und gab dadurch einen Anstoß, der in dem tapfern Kämpfer für das Lutherthum, Matthias Flacius (aus Illyrien) fortwirkte, welcher erst einzelne Stimmen, dann die Geschichte der ganzen Kirche zum Zeugniß für das Recht der Reformation aufrief. Er verfaßte nämlich im Verein mit mehreren anderen Gelehrten die Magdeburger Centurien ¹⁾, ein Werk, wie bis dahin die Kirche keines aufzuweisen hatte, an Reichthum des Materials, Kühnheit der Kritik, Kraft der Sprache. Ist gleich die Ordnung der Zeiten und Sachen nicht ganz zweckmäßig, der Stoff nicht

1) *Ecclesiastica historia, integram ecclesiae cath. ideam complectens, congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica.* Bas. 1559—74. 13 t. fol. (13 Jahrb.). Unvollendete Ausg. v. Semler 1757 sq. 6 t.

hinlänglich verarbeitet, Kritik und Darstellung durch die Polemik bedingt, immerhin ist es ein Epoche machendes Werk, bei welchem die lutherische Kirche sich lange beruhigte, und dem von anderen Parteien nicht leicht eines an die Seite gesetzt war. Das bedeutendste der älteren schweizerisch reformirten Kirche, von J. H. Gottinger (d. Aelter.)¹⁾ hat zwar Verdienste um die Geschichte der orientalischen Kirche, reicht aber nicht an die Centurien. Ueberhaupt trugen die reformirten Historiker mehr durch tüchtige Einzelarbeiten, als durch Universalgeschichten zur Förderung der Kirchengeschichtschreibung bei²⁾. Die römisch katholische Kirche hatte dringenden Anlaß, den gefährlichen Angriff der Centurien nicht bloß durch Widerlegung an einzelnen Punkten, sondern durch eine Darstellung der ganzen Kirchengeschichte in ihrem Interesse abzuwehren. Von diesem Zweck geleitet, bearbeitete Casar Baronius seine Jahrbücher der Kirche³⁾, durch die Hülfsmittel der päpstlichen Archive jenen überlegen, aber unzuverlässig durch Parteilichkeit in der Quellenbenutzung und der Darstellung. An diesem Werk entwickelte sich ebenfalls eine untergeordnete Litteratur, theils Fortsetzungen (von Raynaldus, Bzovius), theils widerlegende Kritiken, von den reformirten Forschern Casaubonus, S. Basnage, F. Spanheim, dessen Werk überhaupt durch gründliche Kenntniß und genaue Kritik der Quellen hervorragt⁴⁾, und dem Franziskaner Pagi (1705). Aber da Baronius nur den alten ungeschichtlichen Standpunkt römischer Betrachtungsweise mit der ungeheuren Masse des Materials befestigte, so konnte eine positive Anregung zu wahrhaft bedeutenden Leistungen nicht von ihm ausgehen; er wirkte viel-

1) *Histor. ecclesiae N. T. Tig. 1651—67. 9 t. B. 9. v. G. J. Gottinger, d. Sohne, 16 Jahrhunderte.*

2) Zu jenen gehören die scharfsinnigen und freisinnigen Untersuchungen von Blondel, Saumaise, Daille.

3) *C. Baronii Annales ecclesiastici (—1198) 1588—1607. 12 T. fol. Baronii Annales, Raynaldi continuatio (—1565), Pagi critica, al. ed. D. G. et D. J. Mansi. Luc. 1738—59. 38 t. fol.*

4) *F. Spanheim introductio ad chronologiam et historiam sacram, cum necessariis castigationib. C. Baronii. Leyd. 1683. cf. Opp. Spanh. Ejusd. summa historiae ecclesiae. Lps. 1698.*

mehr erdrückend, und nur in den von Rom unabhängigeren Gebieten der katholischen Kirche blühte die Geschichtschreibung fort. Der große Venetianer Paolo Sarpi, der kühne Gegner des Papstthums, schrieb die Geschichte des Tridentiner Concils mit einer Gesinnung, die dem Besten im Protestantismus verwandt, und mit einer Kunst, die der alten würdig war. Seine Tiefe und Freiheit, seinen staatsmännischen Blick und die edle Einfachheit seiner Darstellung hat keiner der folgenden erreicht. Auch die französische Kirche hat das Verdienst einer freieren Auffassung innerhalb der katholischen Grenzen und des mühsamsten Sammlerfleißes. In dieser Hinsicht ist der Dominicaner Natalis (Noël) Alexander ¹⁾ und der Jansenist Sebastian le Rain de Lillemont ²⁾ auszuzeichnen, welcher mit stamenswerthem Fleiße eine Geschichte aus den Worten der Quellen zusammensfügte. Weniger wissenschaftlichen Werth hat die weitsehweilige, aufs Erbauliche mit berechnete, und fließend geschriebene Geschichte von Claude Fleury ³⁾ und die mit glänzender Rhetorik und Sophistik für den Katholizismus und gegen den Protestantismus verfaßte des B. Bossuet v. Meaur ⁴⁾.

Allen diesen Bearbeitungen der Geschichte, den vor- wie den nachreformatorischen, haftet der Mangel an, daß sie mit ihrem Begriff von der wahren, katholischen Kirche unter die Parteien treten, und eine ausschließende Stellung zu der Mehrzahl dieser kirchlichen Gemeinschaften einnehmen; darum konnte die Kirchengeschichte die Selbständigkeit, die ihr als Wissenschaft zukommt, noch nicht gewinnen. Dasselbe Werk, welches der protestantischen Geschichtschreibung eine neue Bahn brach, die Magdeburger Centurien, führte sie doch fast unvermeidlich einer entschiedenen Abhängigkeit von der Dogmatik zu. Sie folgte darin nur dem Zuge des in der Kirche siegenden Geistes, welcher es endlich

1) *Selecta historiae capita, dissertation. historicae, chronolog., dogmat.* Par. 1676—1686. 24 t. 4. (16 Jahrb.).

2) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux.* Par. 1693. 16 t. 4.

3) *Histoire ecclésiastique.* 1691—1720. 20 t. 4.

4) *Discours sur l'histoire universelle.* (bis zu Karl d. Gr.). Par. 1681.

dahin brachte, daß die Geschichte in die dogmatischen Lehrbücher eingeordnet wurde, und daß es sogar für ihre Behandlung meistens ziemlich gleichgültig war, ob sie innerhalb oder außerhalb derselben beschrieben ward. Erst als in der lutherischen Kirche in Georg Calixtus (st. 1656), dem kühnen, scharfblickenden und erfinderischen Manne, der Gedanke einer über den Parteien stehenden, wahrhaft katholischen Kirche erwachte, wie unklar er ihn auch ausdrückte und wie ungenügend er ihn auszuführen suchte, brach für die Geschichtschreibung der Kirche ein neuer Morgen an. Er wurde in der unabhängigeren Haltung durch die Arminianer unterstützt, aber vielmehr trug zur Geltung seines Grundgedankens die praktische Erneuerung der Kirche durch Spener und die bessere Erkenntniß vom Wesen des Christenthums bei, die daraus entsprang. Es ist die außerordentliche Bedeutung, welche die unparteiische Kirchen- und Kegerhistorie Gottfried Arnolds hat, daß er selbständiger und unbeschränkter, als je einer vor ihm, zeigte, wie bei den häretischen Parteien eine lang verkannte Wahrheit schlummere, wenn gleich sein Sinn für ihr Eigenthümliches wenig entwickelt war, und die Freundlichkeit, mit welcher er sich an die Keger wendet, in grellem Abstich zu dem Zorn gegen die Anhänger der herrschenden Theologie steht. Keine Schönheit der Sprache mildert den rauhen Ton seiner Worte, und nur mühsam findet man sich durch das Labyrinth der wirren, kritisch aufgelösten Massen, aber es bedurfte vielleicht grade eines solchen barschen Rufers, um die Historiker aus der trägen Zuversicht kirchlicher Selbstgenügsamkeit aufzuschrecken. Sein Nachfolger Weismann ¹⁾ war versöhnlicher gegen die kirchliche Partei, welche sich von da ab, ungeachtet des heftigsten Widerspruchs, des Arnoldschen Einflusses nicht erwehren konnte. Auch in die reformirte Kirche drang er ein, wie die in ihren Resultaten bedeutenden, und in besserem, wenn auch französischem Geschmack geschriebenen Arbeiten Isaac Beausobres über orientalische Sekten beweisen.

1) *Introductio in memorabilia ecclesiae maxime saecul. primor. et novissimor.* Tubg. 1718. Hal. 1745. 2 T.

3. Von Mosheim bis auf die Gegenwart. Mosheims vielseitige Bildung machte ihn offen für die mannigfachen Einwirkungen, die allmählig einen Umschwung der kirchlichen Denkart zu Wege brachten. Arnolds und Beaufobres Anregung bewirkte, daß er sich mit Vorliebe und billigerer Beurtheilung den außerkirchlichen Parteien zuwandte, deren Geschichte seine schönsten Entdeckungen angehören. Mosheim besaß, was Arnold fehlte, die Gabe des Zusammenschauens in den historischen Erscheinungen. Das eigenthümliche Talent, was seine kühnen Combinationen leitet, ist das gewissermaßen prophetische Element der Geschichtschreibung, durch Divination den Ursprung und inneren Zusammenhang der Begebenheiten zu enthüllen. In seiner Hand ist die Geschichtschreibung der Kirche zur Kunst geworden, sowohl durch die Anfänge eines tiefer blickenden Pragmatismus, als durch die Kraft und Würde seiner römischen Diction. Es ist des deutschen Volkes würdig, daß zuerst auf kirchlichem Gebiet ein Genius die Geschichtschreibung zu der Stufe erhob, die höheren Anforderungen der Kunst und Wissenschaft genügt¹⁾. Gleichzeitig, zum Theil durch ihn bedingt, verfaßte Cramer mit gewohntem Geschick der Schreibart eine Uebersetzung des Bossuetschen Buches, und durch Quellauszüge bedeutendere Fortsetzungen²⁾. C. W. F. Walch lieferte in treuer, besonnener, gründlicher Kritik der Quellen Vorarbeiten für eine weitere Entwicklung³⁾, eine Würdigung, welche in der Hauptsache auch die Bedeutung der Kirchengeschichte von Venema (reform.) erschöpft⁴⁾. In der durchgreifendsten Weise nahm J. S. Semler die kritischen Bestrebungen Arnolds wieder auf, und brachte das ohnehin

1) J. L. Mosheim institution. historiae antiq. et recent. lib. IV. Uebers. v. v. Einem. 1769—78. 9 Th. 8. v. Schlegel 1770—96. 7 B. Anfang einer ausführlicheren Bearbeitung: Commentarii de reb. Christian. ante Constant. M. Helmstad. 1753. 4.

2) Bossuets Einleit. in d. Gesch. d. Welt u. Relig., übers., fortgef., mit Abhandl. v. Cramer. 1748. 1757. 8 B.

3) C. W. F. Walch Entwurf e. vollständ. Historie der Kegereien, Spaltungen und Religionsstreitigk. bis auf die Reformat. 1762 ffg. 11 Th.

4) H. Venema institution. histor. ecclesiast. Lugd. Bat. 1777—83. 7 Th. 4. b. 1600.

schwächliche und künstlich gehaltene kirchliche System vollends ins Schwanken. Die dogmatischen und historischen Annahmen, die richtigen mit den unrichtigen, stürzten vor seinen unfeinen, aber erfolgreichen Angriffen zusammen. Unter den Trümmern, mit denen er den Boden bedeckte, wandelt er mit irrendem Schritt, sucht ein Ganzes neu zusammenzufügen, aber ohne den erforderlichen Standpunkt zu finden, und ohne den Blick zu haben, welchem die lebendigen Gestalten sich wie von selbst darstellen. Kaum daß ihm bei seinen weitschichtig angelegten Arbeiten die matten Umrisse einer Idee vorschweben, sie zerfließen ihm alsbald, er verliert sich in die Einzelheiten, oder auch das Werk bleibt unvollendet¹⁾. Aber er hatte Raum gemacht für andere, welche nun, freier von falscher Autorität, an Mosheim wieder anknüpfen konnten. Zwar das Hauptverdienst des zwischen der Semlerschen und der kirchlichen Richtung vermittelnden, überaus fleißigen Werkes von Schröckh²⁾ besteht in der unter den Neueren unübertroffenen Vollständigkeit des Materials, das allerdings mit einer gewissen Oberflächlichkeit abgeschöpft ist; und der äußerliche Pragmatismus der scharfsinnigen, und obgleich gelehrten, doch im klaren und gemächlichen Styl gehaltenen Arbeiten von Planck, war für das Höchste in der Geschichte der Kirche fast ebenso verschlossen, als die aus der Blüthe des Nationalismus stammenden, übrigens von eigener Forschung zeugenden, von Henke³⁾ und von Schmidt⁴⁾, und das kürzere, aber an Geist überlegene Werk von Spittler⁵⁾. — Alles aber, was unserer Zeit verliehen ist,

1) *Historiae eccles. selecta capita*. Hal. 1767 sq. 3 t. Versuch e. fruchtbar. Auszugs aus d. Kirchengesch. Hal. 1773. 3 t. Versuch christl. Jahrb. Hal. 1782. 2 t.

2) *Christl. Kirchengeschichte* (b. zur Reformat.) 1768—1803. 35 B. 2te A. 1—13. 1772—1803. Seit d. Reform. 1804—10. 10 Bd. 9. 10 v. Tzschirner.

3) *H. P. E. Henke allgem. Gesch. d. christl. R.* Fortges. v. J. E. Vater. Braunschw. 1788—1820. Die einzelnen Theile in verschiedenen neuen Ausg. S. *Winer Handb. d. theol. Litter.* S. 537.

4) *J. E. Ch. Schmidt Handb. d. chr. Kirchengesch.* 1801—20. 6 B. 2te A. 1825. B. 1—4. Fortsetz. v. *Nettberg*. 1834. 7. B. b. 1305.

5) *Grundriß d. Gesch. d. christl. R.* 1782. 5. A. vervollständigt v. *Planck*. 1812.

die antike Litteratur und Kunst, die sie wieder erworben, die deutsche, die ihr eigen ist, ihre Erkenntniß der Natur, ihre Philosophie, die Wirkungen aller dieser Gaben treffen zusammen in der Fähigkeit, sich freier von der Autorität dem Gegenstande hinzugeben, das Recht der Persönlichkeit, der Eigenthümlichkeit und ihr Verhältniß zum Ganzen tiefer zu würdigen, welches Grundbedingungen sind des historischen Sinnes, der in dem großen, mannigfach gegliederten Organismus der Kirche die Einheit des Lebens und seine Entwicklung verstehen will. Und nicht umsonst ist ihr diese Gabe verliehen, da sie mit der Aufgabe verbunden zu sein scheint, die Kirche vor jener Idealistik zu retten, deren Scheingestalten einst schon an der Geburtsstätte der Kirche ihr Spiel trieben, und jetzt von neuem ihre Grundlagen bedrohen. Schleiermacher hat durch seine freie wissenschaftliche Haltung, durch seinen Hinweis auf die alles Große vereinigende Herrlichkeit des Christenthums, und durch seine in eigenthümlichem Sinne ethische Auffassung der Geschichte die neue schöpferische Epoche eingeleitet ¹⁾. Es ist kein zufälliges Zusammenreffen, daß die für die Wissenschaft der Kirchengeschichte bedeutenden Männer, Calixtus, Mosheim, Schleiermacher, zugleich die Wissenschaft der Moral gefördert haben. Dem welchen Werth das Ethische für die Kirchengeschichte habe, hat sich erst vollständiger herausgestellt, seitdem man mit größerer Bestimmtheit das Wesen des Christenthums als Leben und als etwas Praktisches auffaßte. Diese Grundanschauung herrscht in der Geschichte der christlichen Religion und Kirche von Neander ²⁾, welche durch die Kunst und Einfachheit der genetischen Entwicklung der Zeiten wie der Charaktere, durch die Ehrerbietung vor allem Eigenthümlichen, durch die reiche Erfahrung des inneren Lebens, hervorrage, nicht zu gedenken der mannigfaltigen wichtigen Resultate, welche aus der Unabhängigkeit der Betrachtung und aus dem selbständigsten Quellenstudium neu gewonnen sind.

1) Seine Gesch. d. christl. K. (Vorles.) herausg. v. Bonnel. Berl. 1810; eine minder bedeutende Ausführung.

2) N. 1. 1825—45. V, II bis 1294. 2. N. 1842—47 bis 590.

Gieseler's Lehrbuch unterstützt einen trefflichen, gedrängten Text mit einer trefflichen Auswahl von Belegstellen, nebst kritischen und erläuternden Bemerkungen, welche nicht selten das Eigenthum des gelehrten, eindringenden, um die Geschichte hochverdienten Forschers sind ¹⁾. Hase hat mit vielseitiger Bildung, farbenreicher Darstellung, und mit großem Geschick charakteristischer Zusammenfassung ein akademisches Lehrbuch der Kirchengeschichte gegeben ²⁾; wogegen das von Niedner ³⁾, gleichsam zur Ergänzung, ein bewunderungswürdiges, selbständiges Studium, und die allseitigste Kennerchaft der Geschichte, aber unter einer leider etwas harten und zerstückten Form darbietet ⁴⁾.

1) Lehrb. d. N. Gesch. Bonn 1824—40. III, 1 bis 1648. 4. N. 1844—48. bis II, II.

2) Kirchengesch. Leipz. 1834. 5te N. 1844.

3) Gesch. d. chr. Kirche. Leipz. 1846.

4) Außerdem sind zu erwähnen: 1. Von Protestanten: Die Lehrbücher v. N. F. Stäudlin 1807. 5. N. v. Helzhausen 1833. J. L. L. Danz 1818—26. 2. B. dess. Compend. 1824. Marheinecke Universalkirchenhistorie des Christenth. Erlang. 1806. — Engelhard Handb. d. Kirchengesch. Erl. 1833. 4 B. Guericke Handb. d. allg. Kirchengesch. 1833. 2 B. 6te N. 1845 flg. 3 B. Gfrörer allgem. Kirchengesch. f. d. deutsch. Nation. Stuttg. 1841 3 B. 2. Von Katholiken: C. Saccharelli historia ecclesiastica. Rom. 1772—1795. 25. Vol. 4. F. L. v. Stolberg Gesch. d. Relig. Jesu. Hamb. 1806—1819. 15. B. 8. Fortf. v. Herz. Mainz 1825 flg. B. 16—28. Katerkamp Kirchengesch. Münster 1819—34. 5 B. (bis 1153). Locherer Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche. Ravensburg 1824. 9 Th. bis 1073. Hertig Handb. d. Kirchengesch. 1826. 2 Th. Neu bearb. v. Döllinger. 1833. — Lehrb. v. Alzog Universalgesch. d. chr. Kirche. Mainz. 2. N. 1843.

Erste Periode.

Die Geschichte der Kirche in den drei ersten Jahrhunderten; (bis 312).

Quellen: Die kirchlichen Schriftsteller dieser Periode. Insbesondere der Kirchengeschichtler Eusebius von Cäsarea. Seine *εκκλησιαστική ιστορία* in 10 B. und *εις τὸν βίον τοῦ Κωνσταντίνου* 2 B. ed. Valesius Par. 1659. Rufini hist. eccles. lib. XI. ed. Cacciari Rom. 1740. Die Fragmente der verlorenen gesammelt in Grabe: *Spicilegium S. Patrum ut et haereticorum saecul. I. II. III. T III.* Oxon. 1700. 1714. Routh: *Reliquiae sacrae siv. auctorum fere jam deperditor. II. III. saeculi fragmenta.* Oxon. 1814—18. 4. Tom. — Ruinart: *Acta primorum martyrum.* ed. 2. Amstelod. 1713. ed. Galura. Aug. Vind. 1803. Tom. III. Stellen nichtchristlicher Schriftsteller, des Josephus, Sueton., Tacit., Plinius d. J., Dio Cassius, *Scriptores historiae Augustae* gesammelt in Lardner: *Collection of the Jewish and Heathen testimonies of the christian religion.* Lond. 1764—67. 4 Tom.

Bearbeitungen: Le Nain de Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles.* Par. 1693—1712. 16 T. G. L. Moshemii *de rebus christianorum ante Constant. Magn. commentarii.* Helmst. 1753. J. S. Semleri *commentarius histor. de antiquo christianorum statu.* Hal. 1771. 72. T. 2. *Ejusd. Observat. novae quibus historia christianorum studiosius illustratur usque ad Const. M.* Hal. 1784.

Einleitung.

Der Zustand der römisch-griechischen Welt und des Judenthums, besonders in religiöser Beziehung, in den Jahrhunderten um Christus.

1. Das Heidenthum.

Grenzer *Symbolik u. Mythologie der alten Völker, bes. der Griechen.* Leipz. und Darmst. 1810. 1819 fg. Auszug v. Moser 1822. Baur *Symbolik u. Mythologie oder d. Naturreligion des Alterth.* 1825. Dtsch. Müller

Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie. 1825. Im. Nippisch üb. den Religionsbegriff der Alten. Stud. u. Kritik. 1828. Herder Ideen zur Philosophie d. Gesch. der Menschheit. 1784. Hegel Philosophie der Religion. 1833. Steffens christl. Religionsphilosophie. 1839. Th. I. S. 283 flg. — Tzschirner der Fall des Heidenthums, herausg. v. Niedner. Pp. 1829. 2 Th. Tholuck üb. d. Wesen u. den sittlich. Einfluß des Heidenth. in Neanders Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des christl. Lebens. Ausg. 1. 1822. F. Jacobs Heidenth. u. Christenth.; vermischte Schriften. Th. 6.

- A. Stahr die Religionsysteme der Hellenen in ihrer geschichtl. Entwicklung. Berl. 1838. Lobeck Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecor. causis. 1829. 2 T. Dorkmüller de Graeciae primordiis. G. Bernhardt Grundriß der griech. Litteratur. Halle 1836. Einleitung. F. Jacobs üb. d. Erziehung d. Hellenen zur Sittlichkeit, verm. Schriften. Th. 3. Grüneisen über die Sittlichkeit der bildenden Kunst bei den Griechen. Pp. 1833.
- B. Constant du polythéisme romain. Par. 1833. Hartung die Religion der Römer. Erl. 1836. 2 B. Bernhardt Gesch. der röm. Litteratur. Meiners Gesch. d. Verfalls der Sitten d. Römer. 1782. 1791. Ambrosch die Religionsbücher d. Römer. Bonn 1813.

Die geschichtlich bedeutenderen Völker des römischen Reiches waren in den Zeiten Christi einer Erneuerung nicht nur bedürftig, sondern auch in hohem Grade dafür empfänglich, und die allgemeine Weltlage war den Fortschritten des Christenthums förderlich. Das Alterthum hat zwei welterobernde Mächte, die griechische Bildung und die römischen Waffen. Jene war durch die Colonien der Hellenen die Küsten des Mittelmeeres entlang, und besonders durch Alexanders Zug und seine Folgen bis tief in den Orient hinein gepflanzt. Als darauf die Römer Griechenland und Asien eroberten, drang die griechische Sprache in dem Maße nach Westen, wie jene nach Osten vor, und ward ein über den größten Theil der römischen Welt reichendes Mittel der Verständigung. Die Vereinigung zu Einem Reiche näherte auch die entfernten Länder, und brachte vorzüglich durch den Wechselverkehr mit Rom eine leichte und lebhafte Verbindung hervor, welche in dem ersten Jahrhundert durch innere Kriege keine dauernde Störung erlitt. Diese politisch geistige Einheit sollte zwar wieder untergehen, doch nur um der höheren, die sie gleichsam vorbildlich darstellte, der christlichen, Raum zu geben.

Am wirksamsten wurde die Aufnahme des Christenthums durch

den religiösen Zustand des Heidenthums vorbereitet, theils durch das Ungenügende des Vorhandenen, theils durch das, was darin dem Evangelium verwandt war. Der Polytheismus trägt in der Zerspaltung des religiösen Bewußtseins zugleich eine Schwächung desselben und den Keim des Unterganges in sich. Es ist darin nicht mehr der helle Tag des Gottesbewußtseins in seiner Völligkeit und Wahrheit, sondern eine Dämmerung, während welcher die in der Tiefe ihres eigenen Lebens durch die Macht der Natur gefangne Persönlichkeit weder sich selbst, noch den persönlichen Gott in seiner Unendlichkeit, Geistigkeit und Heiligkeit zu erkennen vermag. Die Götter sind daher sinnliche, an Sittlichkeit zum Theil tief unter den edleren Menschen stehende Wesen, sie sind endlich, denn unbedingt ist nur, was auch das Unpersönlichste ist, das über sie und die Welt waltende Verhängniß. Doch werden die Gestalten, welche in dem mythologischen Prozeß das Bewußtsein einnehmen, allmählig lichter und idealer. Am festesten in die Natur verstrickt ist das geistige Wesen in den orientalischen Religionen¹⁾: die Starrheit und Monotonie des sabäischen Himmelsdienstes zeugt von der Unfreiheit des religiösen Bewußtseins. Die babylonische und phönizische Religion und die riesenhaften Gebilde der indischen Mythosophie²⁾, mit ihren wollüstigen und grausamen Kulturen, tragen ebenfalls den tiefen Eindruck einer überwältigenden, rastlos erzeugenden und zerstörenden Natur. Die indische hat, wie die ägyptische, ein Gefühl der Trauer für die Vergänglichkeit alles Lebens, und eine Sehnsucht nach Erlösung von den Mängeln des Sinnlichen, aber die Erlösung, die sie kennt, ist die völlige Hingabe der vernichteten Persönlichkeit an das All. Der Schmerz eines in sich gespaltenen Bewußtseins hat nirgends im Heidenthum einen so kräftigen Ausdruck gefunden, als im Parfismus, der Religion, welche

1) Görres die Mythengeschichte der asiat. Welt. 1810. Stubr die Religionsysteme des Orients. 1836.

2) Asiatic researches Lond. 788. ff. Transactions of the asiat. society. Lond. 1824. ff. Colebrooke essays sur la philos. des Hindous, trad. p. Pauthier. Par. 1833. 2 Vol. Les livres sacrés de l'Orient p. Pauthier. Par. 1840. Rhede relig. Bildung, Mythol., Philos. d. Hindus. Spz. 1827 u. Behlen das alte Indien. Königsb. 1830

durch ihren mehr ethischen Charakter und durch die immer wachsende Fülle von Gesezen dem Judenthum verwandt ist ¹⁾). Alle diese Mythologien sind nur niedere oder höhere Vorstufen zu der der Griechen, welchen in dem jüngeren homerischen Göttergeschlecht das Reich rein menschlicher Ideale aufgegangen ist. Die Uebergewalt der Natur ist gebändigt durch den Geist und zum Gleichgewicht der Schönheit gemäßiget. Ihr Gesez veredelte die Sinnlichkeit, aber von menschlichen Leidenschaften und anderen Gebrechen konnte sie die Götter nicht frei halten. Daher neben dem Tiefen und Ahnenden, was in manchen Mythen liegt, und vielleicht in den Mysterien am meisten zu einem prophetischen Hinausdeuten über den mythologischen Standpunkt gediehen war ²⁾, die unsittlichen Einflüsse derselben; neben einer vor andern edlen Humanität, die verwüstenden Laster unnatürlicher Sinnlichkeit. Die römische Mythologie, weniger phantasiereich und für Kunst weniger geeignet, war dagegen ernster, würdevoller, keuscher ³⁾, sie regelte das Leben des römischen Bürgers nach einem umfassenden Ceremoniell, und trug zur Erhaltung der einfachen, strengen Sitte und zu der Dauerkraft des Volkes bei ⁴⁾).

Wenn für eine so ungeheure Thatsache, wie das Auseinandergehen der Menschheit in Völker ist, sich keine ausreichende Ursache entdecken läßt, außer der gleich mächtigen inneren Bewegung, welche mit dem Anheben des mythologischen Processes eintrat, so ist der religiöse Particularismus, in welchem wir alle Völker der alten Welt finden, zuletzt darauf zurückzuführen. Die

1) Zend Avesta p. Anquetil du Perron. Par. 1771. 3 Vol. Deutsch v. Alcufer. Riga 1776. Rhode die heil. Sage und Religionsyst. d. Zendvolkes. 1820.

2) Nach Schellings Annahme.

3) Dionys. Halic. Antiq. roman. II, 18. ed. Sylburg. p. 90, 30 sq. von d. politisch-religiösen Institutionen des Romulus: πάντα τὰ τοιαῦτα κατεσιγήσατο ὁμοίως τοῖς κρατίστοις τῶν παρ' Ἑλλήσιν νομίων, τοὺς δὲ παραδεδουμένους περὶ αὐτῶν μύθους, ἐν οἷς βλασφημίαί τινές εἰσιν καὶ αὐτῶν ἢ κατηγορίαί, πονηροῦς τε καὶ ἀνομιέλους καὶ ἀσχημονας ὑπολαβὼν εἶναι, καὶ οὐχ ὅτι θεῶν, ἀλλ' οὐδ' ἀνθρώπων ἀγαθῶν ἀξίους, ἄπαντας ἐξέβαλε, καὶ παρεσεύασε τοὺς ἀνθρώπους κράτιστα περὶ θεῶν λέγειν τε καὶ φρονεῖν.

4) B. Constant du polythéisme romain.

Griechen schwächten die Unterschiede ab, indem sie ihre Götter überall wieder zu erkennen suchten; die Römer, indem sie Bündnisse zugleich mit den Völkern und ihren Göttern schlossen, nur der Universalismus des Christenthums vermochte die Trennung so aufzuheben, daß mit der Einigung zugleich eine Erhebung gegeben war. Bis dahin blieb der herrschende Gesichtspunkt, daß jedes Volk seine väterlichen Götter habe, welche es einerseits von den übrigen abschieden, andererseits den inneren Zusammenhalt ausmachten, indem die politischen und religiösen Einrichtungen größtentheils aus demselben Quellpunkt entsprangen und sich wechselseitig durchdrangen. Je mehr das Weltbewußtsein überwog, um so mehr nahm man den Staat für den höchsten Zweck des Kultus und für den Inbegriff der sittlichen Güter. Dabei lag wiederum mit zu Grunde, daß der Werth der menschlichen Persönlichkeit nicht erkannt war. Der Einzelne war naturartig durch das Ganze bestimmt, er verschwand in der Masse der Kaste, des Volkes. Daher war der Staat auch rücksichtslos gegen die Rechte ganzer Klassen, der Sklaven und Frauen. Die Vorzüge, die wir am hellenischen Leben bewundern, Adel und Freiheit, Kraft und Anmuth, beruhten größtentheils darauf, daß der zahlreiche Stand der Sklaven der höchsten gesellschaftlichen Rechte beraubt war. Die Würde des Weibes verstand selbst Plato nicht, ja bei den gebildetsten griechischen Stämmen gedieh das Familienleben am wenigsten¹⁾. Diesen Unterdrückten brachte das Christenthum schon eine irdische Erlösung, welches, indem es sich zunächst und vor allem an jede einzelne Persönlichkeit wandte, die Menschenwürde rettete. Das Freiwerden der Persönlichkeit ist die eine Seite der gesammten Geschichte.

In jedem der alten Völker besteht eine Priesterkaste, deren Privilegium der unmittelbare Verkehr mit Gott, und die Zwischenhandlungen zwischen ihm und dem in der Gottesferne befindlichen Volke sind. Priester stehen überall an dem Ursprung der religiösen Einrichtungen, und bleiben im Besiz von Mysterien, welche dem verhüllten Entstehen jener entsprechen, und worauf die

1) Hebräen gab es vornehmlich bei Joniern und Aitiern.

früheste Unterscheidung eines inneren und äußeren (esoterischen und exoterischen) religiösen Gebietes beruht. In anderer, für den Bestand des volksthümlichen Götterglaubens bedrohlicherer Weisekehrte eine solche Abstufung wieder, als die erhöhte Verstandesbildung über den kindlichen Standpunkt der Mythologie hinausdrängte. In Griechenland geschah es, seitdem das Subjektive und Sittliche entschiedener zum Gegenstand des Erkennens gemacht wurde und man nun auch einer geistigeren und reineren Vorstellung von Gott bedurfte. Wohin die griechische Kultur weiter ihren Weg nahm, führte sie jenen Aristokratismus mit sich, der sich um die Zeit Christi bei vielen Gebildeten bis zur Verachtung der nationalen Götter gesteigert hatte.

Die griechische Bildung hatte, indem sie ein alles aufnehmendes Bindemittel wurde, etwas Auflösendes für die Nationalitäten; noch tiefer sanken sie, als die Römer alles in einen großen Staatsmechanismus einigten, der von dem eigenthümlichen Gemeinleben der unterworfenen Völker nur gewisse Formen bestehen ließ. Bei der engen Verbindung des Politischen und Religiösen wirkte die Entkräftung der politischen Selbständigkeit nachtheilig auf die Anhänglichkeit an die nationalen Götter. Der Uebergang von der Republik zur Monarchie war nicht bloß an sich ein Zeichen, daß die Blüthe Roms vorüber sei, es knüpfte sich daran ein weiterer Verfall der Sittlichkeit, der mit dem religiösen in Wechselwirkung stand. Für den Verlust der Freiheit entschädigte man sich durch das Uebermaß sinnlichen Genusses; Rom, wohin aller Reichthum, alle Lust, alles Entsetzliche und Schmählliche zusammenfloß, gab das Verderben in gesteigertem Grade den Provinzen zurück. Die Kaiser, zum Theil noch in der Bosheit großartig, und meistens unfähig, Männer von sittlicher Würde zu dulden, wurden unter die Götter aufgenommen, die sie durch ihre Gemeinschaft auch in den Augen des Volkes entehrten.

Durch das Zusammenwirken aller dieser Umstände hatte die Religion die Macht über die Gemüther sehr verloren und es herrschte gegen die Zeit Christi besonders unter den Gebildeten Unglaube und Zweifelsucht. Den Staatsmännern war die aus der Geringschätzung der niederen Stände und ihrer Götter ent-

springende Ansicht geläufig, daß der Glaube an sie und ihre ver-
geltende Macht eine zweckmäßige Erfindung zur Zügelung der
Massen sei¹⁾. Diese Betrachtung leitet zum Theil auch den
Barro, einen übrigens ernstern Mann, dem ein Zug allgemei-
ner Religiosität nicht fremd ist, bei seiner Unterscheidung einer
mythischen, philosophischen und politischen Theologie²⁾. Es gilt
von ihm, und noch mehr von den tieferen Menschen nach ihm,
daß sie nicht mehr aus der Wurzel leben, daß das Gefühl, in
einer alternden Zeit zu stehen, mehr oder minder bewußt, ihre
Weltanschauung bestimmt. Plinius d. Ä. denkt Gott als die
Seele des ewigen, unermesslichen Weltalls. Er scheint ihm viel
zu erhaben, als daß seine Fürsorge sich auf den Einzelnen er-
strecken könnte, welcher aus dem Allleben auftaucht, um wieder
darin zu verschwinden. Ein unlösbarer Widerspruch in seiner
Natur, die größte Schwäche vereint mit ungemessnen Wünschen
und Bestrebungen, macht den Menschen zum thörichtsten und be-
dauernswerthesten aller Wesen, dessen Vorzug nur in der Fä-
higkeit besteht, diesem elenden Leben selbst ein Ende machen zu
können³⁾. Mit dem religiöseren Blick des Historikers erkennt
Tacitus das Walten einer göttlichen Macht in der Geschichte,
welche sich als das Verhängniß offenbart, das dem sittlichen Ver-
derben das äufre zugesellt. Das Tragische seines Geschichts-
werkes, des letzten Werkes echter Römergröße, liegt in seiner
Trauer über den Verfall der Bürgertugend, und wie er ahnend
auf den düsteren Horizont schaut, von wo die Geschehnisse des ent-
arteten Reiches drohen. Er ist ein Prophet des Unterganges,

1) Polyb. 6, 56: *λείπει τοῖς ἀθλοῖς ἡρόδοτος καὶ τῇ τοιαύτῃ τρα-
γωδίᾳ τὰ πλήθῃ συνέχειν.*

2) Aug. civ. Dei. 6, 5: — quale est, quod tria genera theologiae di-
cit esse, i. e. rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon
appellari, alterum physicon, tertium civile? — Mythicon appellant quo
maxime utuntur poëtae, physicon quo philosophi, civile quo populi. —
Tertium genus est, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque
administrare debent. In quo est, quos Deos publice colere, quae sacra
et sacrificia facere quemque par sit. — Prima theologia maxime accom-
modata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem. Cf. 4,
31. 7, 6. Die verwandten Aeußerungen des Scävola 4, 27.

3) Plin. h. nat. II, 1—5. VII.

nicht des neuen Aufganges¹⁾). Ganz entgegengesetzter Art zu diesen ersten Römern ist der leichtfertige Lucianus, ein Geist, wie sie aus einer einst großen und reichen, nummehr aber zerfallenden Bildungssphäre hervorzugehen pflegen: glatt und beweglich, glänzend und witzig, oberflächlich und kalt. Allenfalls die sittliche Würde und das Wohlwollen des Demonar, dessen Leben er beschreibt, lockt ihm eine Anerkennung ab; aber da er alle religiösen Vorstellungsweisen, die polytheistische wie die philosophischen, mit gleicher Satire verfolgt²⁾, ohne eine eigne vorzutragen, so scheint er für das religiöse Bedürfnis in hohem Grade verschlossen gewesen zu sein³⁾.

Die Kehrseite des Unglaubens ist der Aberglaube, der in großer Ausdehnung auch bei den Gebildeten herrschte, welche häufig, wie Plinius d. A.⁴⁾, zwischen Unglauben und Aberglauben hin und her gezogen wurden; vorzüglich aber die verdunkelten Gemüther des roheren Volkes eingenommen hatte. Denn ohne Zweifel spricht Plutarch⁵⁾ im Sinne vieler philosophisch Aufgeklärten, wenn er, beide Abirrungen vergleichend, den Aberglauben für das Verächtlichere erklärt, weil nicht größere Frömmigkeit, sondern nur geringere Energie und mehr Widriges darin sei, als im Unglauben. Indes steigerte sich im Verlauf der Zeit unter den Erschütterungen des inneren und äußeren Lebens das Gefühl des Mißbehagens, der Nichtbefriedigung an der Gegenwart. Man sehnte sich zurück nach den schöneren Zeiten der Väter, ihrem Glauben und ihrer Sitte; und suchte den verblichenen Göttergestalten ein neues, aber doch immer nur erkünsteltes Leben einzuhauchen. Den Historiker Dionysius von Halikarnassus erfüllte die herrliche Einfalt des heroischen Zeitalters und seiner gottbefreundeten Menschen mit Ehrfurcht vor den Göttern, die es regiert hatten, und die er sich nach geläuterteren Vorstellungen

1) Bötticher das Christliche im Tacitus. Hamb. 1840. 2 Tb.

2) Vgl. dial. Icaromenippus.

3) Höher hält von ihm Dr. Vaur. Lüb. Zeitschr. 1832. 4. S. 140, darin den Bemerkungen von Jacob gegen Neanders Darstellung beipflichtend.

4) h. n. 28, 3.

5) *Περὶ διαδοχῶν ἡρώων*.

erklärte; andre, unter ihnen Pausanias, übertrugen die Bewunderung der Kunstdenkmäler auf die Götter, denen sie geweiht waren, und die den Künstler zu solchen Thaten zu begeistern vermocht hatten. Nimmt man zu dem allen hinzu die Macht, welche die überlieferte Sitte vorzüglich bei den Römern hatte, das zähe Festhalten, wozu sie sich bei manchen patricischen Familien und bei dem Landvolke steigerte, die Neigung zu der wilden Lust der Opfergelage, die eigennützigen Interessen der Priester und anderer, welche aus dem Götterkult Gewinn zogen, so erklärt sich, wie die Volksreligionen, so vielfach bedroht, dennoch lange das Leben haben fristen können. In nationaler Reinheit freilich bestand nicht einmal die römische fort, sondern die vom Senate der Republik oft gegebenen, von den Kaisern¹⁾, wiewohl nicht mit gleichem Ernst, wiederholten Verbote der Einführung fremder, vom Staat nicht anerkannter Götter, richteten je später, desto weniger aus, am wenigsten bei den Bornehmen und den Frauen. Die überreizten und beunruhigten Gemüther gaben sich besonders gern den orientalischen Kulturen hin, z. B. dem Isis- und Mithrasdienst, deren geheimnißvolles oder dualistisches Wesen die innere Zerrissenheit zu heilen versprach. Magier (Goeten) beuteten unter dem Vorgeben, im Besitze geheimer Weisheit, astrologischer und theurgischer Kunst zu sein, mit bald feinerem, bald größerem Betrüge²⁾ das unklare religiöse Bedürfnis aus, was ihnen so gut gelang, daß keine Maßregel der Kaiser ihrem Treiben Einhalt zu thun vermochte³⁾. Der bedeutendste unter ihnen mag Apollonius von Tyana gewesen sein, der in hohem Alter gegen Ende des ersten Jahrhunderts starb; wie es scheint, nach Abzug dessen, was die Sage und absichtliche Vergrößerung hinzugedichtet haben⁴⁾, ein Mann, in welchem zwar nicht wenig Eitelkeit und

1) Cf. Dio Cass. l. 52. Mäcenus Rath an Augustus.

2) Ihre Ränke und Taschenspielerereien schildert Lucian im Leben des Alexander von Abenoteichos.

3) Tacit. h. 1, 22: genus hominum potentibus insidum, sperantibus fallax, quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur.

4) In seiner Biographie v. Damis, die im 3. Jahrb. erschien. Cf. Lucian a. a. D.

Wichtigmacherei, aber auch Humanität und ein gewisser Ernst des Lebens war, und welcher hiedurch und durch sein religionsphilosophisches, aus neupythagoreischen, platonischen und andern Elementen bunt gemischtes System, besonders seit dem dritten Jahrhundert, der Blüthezeit der Religionsmengerei, großes Ansehen gewann¹⁾).

Die Abgeschlossenheit des Unglaubens zu überwinden, hatte für das Christenthum die größere Schwierigkeit; im Aberglauben waren mehr Reste des Göttlichen, und, wie immer mißgestaltet in den Aeußerungen, häufig eine religiöse Sehnsucht, die dem Christenthum entgegen kam, aber freilich auch Anhängsel des Heidenthums, je nachdem sie innerlicher oder oberflächlicher war, in geringerer oder größerer Ausdehnung der Kirche zuführte.

Die philosophischen Schulen waren in der Zeit Christi nach den übereinstimmenden Berichten heidnischer²⁾ und christlicher Gewährsmänner³⁾ in sittlicher und intellektueller Hinsicht sehr herabgekommen. Heuchelei, Habsucht, Ausschweifungen, Eitelkeit, Scheinwissen, leere Spitzfindigkeit, gehässige Nebenbuhlerei werden ihnen vorgeworfen. Die schöpferische Epoche war vorüber, es war vorherrschend die Zeit der Ueberlieferung, die Systeme nicht mehr in der alten Strenge und Geschlossenheit, sie lösten und mischten sich, und wurden in ihren Einzelgedanken Eigenthum der Gebildeten. Keines unter größerem Beifall, als das epikurische, welches in den begeisterungslosen Seelen, die im Genuß ermattet, keines idealen Strebens fähig waren, eine verwandte Stimmung antraf. Die Stumpfsheit, die keine Realität außer dem Diesseits kannte, welche die Welt dem Zufall unterwarf, und die göttliche Intelligenz davon ausschloß, war dem Christenthum unzugänglich. Es war ein kurzer Schritt von der epikurischen zur skeptischen Betrachtungsweise, denn beide ha-

1) Mosheim de existimatione Apollonii Tyanei, commentat. var. argum. ed. Miller. Baur Apoll. v. T. u. Christus ed. das Verhältniß des Pythagoreismus z. Christenth. Tüb. Zeitschr. 1832. 4. Wieseler N. G. I. I. S. 43 flg.

2) Seneca. ep. 29. Luciani Nigrinus.

3) Justin. M. dial. c. Tryph. init.

ben weder Bedürfniß noch Vertrauen zu einer göttlichen Abkunft der Wahrheit. Auch die Skepsis konnte nur in einer abgelebten Zeit starke Verbreitung finden, denn sie ist, wo sie nicht Durchgangspunkt individueller Entwicklung, sondern besessener Standpunkt ist, ein Bekenntniß der Abneigung gegen das Göttliche und der Ohnmacht des Denkens. Dieser Art des Zweifels steht mit dem Christenthum so wenig in einem verwandtschaftlichen Verhältnis, daß Pilatus mit der Frage: Was ist Wahrheit? die Hand zur Kreuzigung Christi bot. Edlere Gemüther, welche sich selbst und der Tugend noch einen Werth beimäßen, wurden von dem Stoicismus angezogen, dieser stolzen, thatkräftigen, echt römischen Philosophie. Nur kühne Geister wagten es, ihr sittliches Ideal anzustreben. Wenn trotz der trefflichen einzelnen Züge, die es enthält, trotz der Möglichkeit, an ihm die geringe Tragkraft des eignen sittlichen Vermögens zu messen, dennoch kaum ein Beispiel unmittelbaren Uebergangs vom Stoicismus zum Christenthum vorhanden ist, vielmehr die trefflichsten Männer dieser Schule in ausgesprochener Feindschaft dagegen verharrten¹⁾, so ist dies theils in dem durchgeführten Pantheismus, theils in dem principiellen Gegensatz begründet, in welchem die selbstbewusste Geselchlichkeit und stolze Resignation der Stoiker zum Evangelium stehen. Den Platonismus hingegen machte die Verbindung des Religiösen und Ethischen, sein idealer Charakter, der Zug zum Ueberirdischen, Göttlichen, der ihn bewegt, und ihn bis zur Ahnung eines persönlichen Gottes²⁾ und zum Vertrauen auf einen vollkommeneren Zustand nach dem Tode erhebt, zu einer prophetischen, auf etwas Höheres, als sie selbst, hinweisenden Philosophie; zu derjenigen, welche dem Christenthum, auch in Einzelbegriffen, die meiste Verwandtschaft darbot, und wirklich manchen eine Vermittlungsstufe geworden ist³⁾. Der Platonismus hatte eine historische Seite, mit welcher er sich den vorhandenen religiösen und philosophischen Erscheinungen zuwandte. Diese sammelnde Richtung wurde in der loseren Gestalt des mittleren Pla-

1) Wie z. B. Marc Aurel. vgl. Apostelg. 17, 18.

2) Hermann Program. (Marburg.) *Vindiciae platonicae*. 1840.

3) Z. B. Justin dem Märtyr., Augustin u. a.

tonismus zum Eklekticismus, der sich die Aufgabe stellte, mittelst der Verbindung des doppelten Gegensatzes von Idee und Erscheinung, Wesen und Symbol, die mannigfaltigen Formen des religiösen Lebens und Denkens auf eine einzige, höhere, philosophische Wahrheit zurückzuführen. Hiemit glaubte man den Durchweg zwischen Aberglauben und Unglauben gefunden und ein Beweismittel zur Vertheidigung der alten religiösen Institutionen, auch des volksthümlichen Kultus und der Orakel, gewonnen zu haben, welches aber eben darum nicht ausreichte, weil es zu weit reichte. Hieher gehören die edelsten Geister des sinkenden Heidenthums, unter welchen Plutarch, ein für das Große empfänglicher, frommer, einsichtiger und vielseitiger Mann, in mancher Hinsicht ein Vorgänger der freieren christlichen Theologie¹⁾. Weiterhin verlor der Platonismus immer mehr das griechische Maß, unter den Einwirkungen orientalischer Theosophie gewann das pantheistische und mystische Element darin das Uebergewicht. Der geistvolle Plotinus, welcher die neoplatonischen Ideen zu einem Systeme verband²⁾, und seine Schüler suchten ebenfalls durch eine vergeistigende Deutung den polytheistischen Kult zu vertheidigen, nun auch in feindlichem Interesse gegen das Christenthum. Doch diese Apologie des Götterglaubens geschah unter der Voraussetzung, daß der Philosoph, als der Wissende, hoch darüber stehe, so daß auch hier der aristokratische Unterschied wiederkehrte, welcher den Werth der Religion nach der Erkenntniß mißt, und welcher einerseits die Absicht der Vertheidigung mißlingen ließ, andererseits dem Christenthum den Zugang erschwerte. Dieselbe Philosophie, welche sich dem Evangelium am meisten näherte, hat ihm auch den nachhaltigsten Widerstand geleistet³⁾.

1) Von s. Schriften vergl. de Iside et Osiride; de Pythiae oraculis; de defectu oraculor.; de εἰ apud Delphos u. a.

2) K. Voigt Neoplatonismus und Christenthum. Thl. I. Neoplatonismus. 1836.

3) Adermann das Christliche im Plato. 1835. Baur das Christliche des Platonism. 1837.

2. Das jüdische Volk.

Fl. Josephi Opp. ed. Havercamp. 1726. Oberthür 1782. flg. Richter 1826.
 — Jost Gesch. der Israeliten seit d. Zeit d. Maccab. 1820—1828. Niederer Lehrbuch d. Kirchengesch. 1816.

Wenn es die Aufgabe der Griechen war, Kunst und Wissenschaft mit freiem Geiste auszubilden, der Römer, die politischen Ordnungen durchzuführen, so besteht die welthistorische Bedeutung der Juden darin, daß ihnen die Offenbarung anvertraut wurde. Diese Nation theilte zwar mit den übrigen die Beschränkung eines politisch religiösen und hierarchischen Partikularismus, sie hatte aber vor den anderen voraus und als Gemeingut die Kenntniß des über die Welt erhabenen, persönlichen Gottes, welcher sich in besonderer Führung seines auserwählten Volkes geschichtlich bethätigte. Denn, obgleich Herr der Welt, hat doch Jehovah mit ihm einen Bund gemacht, ihm das Gesetz gegeben, und es zum Mittelpunkt der Menschengeschichte gesetzt. Das Sittengesetz, worin er seine Heiligkeit offenbarte, bewirkte eine das Heidenthum übertreffende Läuterung und Milderung des Lebens, und rief die Erkenntniß und den Schmerz der Sündhaftigkeit hervor. Gesetz und Prophetie bedingten sich von Anfang und so lange die lebendige Entwicklung dauerte wechselseitig. Jenes, indem es die sittlichen Tiefen der Seele erschloß und die Sehnsucht nach Erneuerung und Vollendung erweckte, bereitete der Prophetie die allgemeinere subjektive Grundlage; diese, durch welche die stetige Mittheilung der Offenbarung erfolgte, verinnerlichte das Gesetz und schloß die zukünftige Befreiung von seinen äußeren Normen ein. Das Ziel aller Sehnsucht, welche durch die äußere Noth genährt ward, die Vereinigung aller Hoffnungen, der Gipfel der Weissagungen war der Messias, welcher durch Leiden und durch Erscheinung seiner Herrlichkeit seine Frommen, nachdem er die Feinde besiegt und gerichtet, erlösen, und als ein geistig irdischer König sein Volk heiligen und beglücken sollte.

Die Stimme der Propheten, die nach dem Exil immer seltener ertönte, war lange vor Christo schon gänzlich verstummt; bei

einseitiger Fortbildung des Gesetzes und der Gesetzeswissenschaft erstarrte das Leben. Viele, auch in Palästina selbst, machten sich von der Last des Gesetzes los und buhlten mit heidnischer Sitte; aber die Mehrzahl der dortigen Juden, von den heidnischen Völkern durch wechselseitigen Haß geschieden, von den Römern verachtet, gedrückt, geplündert¹⁾, schlossen sich desto eigensinniger in ihrem gesetzlichen Judenthum ab, bis zu jener Zähigkeit und Härte, welche auch dem Christenthum eine große Schwierigkeit wurde. Mit heißem Verlangen wartete man auf den Befreier, aber die meisten hofften auf einen irdischen König, der Rache an den Unterdrückern üben, das Volk und sein Gesetz zur Weltherrschaft führen, und es mit all dem sinnlichen Glück ausstatten sollte, was eine Phantasie, für die es keine Unwahrscheinlichkeit gab, sich ausmalen mochte. Nur gering war um die Zeit Christi die Zahl derjenigen, welche das Mißverhältniß zwischen den Verheißungen und der Gegenwart zu desto ernsterem Trachten nach dem Reiche Gottes getrieben hatte, die geistlich Armen, welche einen Erlöser vor allem vom inneren Elend herbeisehnten; aber es gab solche, und diese bezeichnen dann die Stufe der alten Welt, welche mit dem Christenthum die nächste Verwandtschaft hatte. Zu ihnen gehörte Johannes der Täufer, in wel-

1) Der letzte machabäische Fürst, Hyrkannus II., mußte sich der römischen Oberherrschaft unterwerfen. Nach seinem Tode kam die itumäische Dynastie auf den Thron (41 vor Chr. — 100 n. Ch.) durch Herodes d. Gr. (bis 4 v. Ch. aer. Dionys.). Er theilte das Reich unter seine drei Söhne: Archelaus ward Ethnarch v. Judäa, Idumäa, Samaria; Philippus Tetrarch v. Batanäa, Ituräa, Trachenitis; Herodes Antipas von Galiläa und Peräa. Archelaus ward verwiesen (6 n. Ch.) und sein Land durch röm. Procuratoren verwaltet; (Pontius Pilatus v. 20—37 n. Ch.). Herodes Antipas ward nach Gallien verbannt (39 n. Ch.), und Herodes Agrippa I., Sohn des Aristobulus, des Sohnes Herodes des Gr., den dieser hatte ermorden lassen, durch Claudius zum König von ganz Palästina erhoben (41—44 n. Chr.). Sein Sohn Herodes Agrippa II. wurde anfänglich aus der Erbfolge verdrängt, und das Land wieder durch Procuratoren verwaltet; jener erhielt 52 n. Ch. einen Theil, die Tetrarchie des Philippus, mit dem Königstitel und dem Recht, den Tempel zu beaufsichtigen und den Hohenpriester zu ernennen. Beim Aufstand der Juden blieb er auf der römischen Seite und starb 100 n. Ch. Die ausführlicheren Nachweise s. Winer bibl. Realwörterb. II. Herodes.

ihm noch einmal die Hoheit und der strafende Donner der Prophetie sich vernehmen ließ, und welcher sie in die unmittelbare, lebendige Beziehung zu ihrer Erfüllung setzen sollte. Seine Aufforderung zur Buße und Verkündigung des messianischen Reiches brachte augenblicklich eine große Aufregung hervor, aber sie ging vorüber und man überließ ihn der Verfolgung. Das Volk, welches von je die wahren Propheten verschmäht hatte, fiel darum den falschen anheim, welche sein Verderben beschleunigten¹⁾.

In Palästina hatten sich drei theologische Parteien gebildet, die durch ihr inneres Verhältniß das Stadium der Abgelebtheit andeuten, in welchem sich die Formen des Judenthums befanden²⁾. 1) Die Pharisäer³⁾, deren Ursprung sich bis in die Zeit des Exils erstreckt, sind die entschiedensten Repräsentanten der im Gesez sich beschränkenden Richtung des späteren, von der Prophetie verlassenen Judenthums. Sie waren die conservative, an der Tradition festhaltende Partei, sowohl der des geschriebenen Gesezes, als auch einer vorgeblichen mündlichen, wodurch sie jenes auslegten, vervollständigten und mit immer neuen Sagen vermehrten, da sie es sich zum Ziel gesetzt hatten, alle Aeußerungen des Lebens mit dem äußeren Geseze zu umstriden. Durch diesen Eifer für das Gesez hatten sie großes Ansehen und Einfluß bei dem Volke, und imponirten selbst den Fürsten, zumal ein starker Korporationsgeist in ihnen war. Heuchelei, hochmüthiges Genügen in äußrer Beobachtung des Gesezes, Herrschsucht und Eigennuz waren die hervorstechenden Fehler, die sie

1) Unter diesen ist besonders berüchtigt Judas von Gamala, der Vorgänger der zelotischen Partei, der um 14 n. Ch. unter dem Vorwande, die Würde der Theokratie herzustellen, den Aufruhr gegen die römische Herrschaft erregte. (cf. Joseph. Archaeol. 18, 1. Bell. Jud. 2, 8. §. 1). Der allgemeinste Aufstand, in welchem die Zeloten eine höchst verderbliche Rolle spielten, erfolgte unter dem Procurator Gessius Florus (65 n. Ch.), und endigte mit der Zerstörung Jerusalems. (70 n. Ch.)

2) J. Triglandius trium scriptor. illustrium (Drusii, J. Scaligeri, Serrarii) de trib. Judaeor. sectis syntagma. Delph. 1703. 2 Vol. Beer Gesch. der jüd. Secten. Brünn 1822. 2 B. Winer bibl. Realswörterb. u. d. N. Pharis., Sadduc.

3) Besser abzuleiten von פָּרָה die (durch Frömmigkeit) Abgesonderten, als von פָּרַשׁ Ausleger (des Gesezes).

zu Feinden des Evangeliums machten; doch gab es hin und wieder ernstere, die nicht fern waren vom Reiche Gottes¹⁾.

2) Die Sadducäer²⁾ (wahrscheinlich die Gerechten im Gegensatz zu den Pharisäern) scheinen der pharisäisch conservativen Richtung gegenüber sich gebildet zu haben, indem sie die Tradition verwarfen und nur das Ursprüngliche, die kanonischen Schriften, als Gesetz gelten ließen³⁾. Die Sekte war weniger zahlreich und hatte vorzüglich Anhänger unter den Männern des Genusses in vornehmen Ständen. Ihre Grundanschauung ist ein in Materialismus übergehender Deismus. Daher einerseits eine oberflächliche Auffassung der menschlichen Freiheit, andererseits Leugnung der Fortdauer der Seele nach dem Tode und der Existenz der Engel. Die Streitsucht, welche ihnen Josephus zuschreibt, stimmt sehr gut zu ihrem subjektiven und egoistischen Wesen. Diese im Diesseits sich abschließende Denkweise war in dem Maße, als sie den Geist beherrschte, ein Hinderniß zum Christenthum⁴⁾.

3) Die Essener⁵⁾, eine im Vergleich mit jenen beiden mehr aufs Innerliche gerichtete Partei. Sie lebten theils durch Palästina zerstreut, ihr Hauptsitz aber scheint die Westge-

1) Marc. 12, 34. Joh. 3. Rom 7. Act. 15, 5.

2) Joseph. antiq. 18, 1. 4. Act. 23, 8.

3) Es ist streitig, ob sie nur den Pentateuch, oder auch die übrigen kanonischen Bücher anerkannten. Für das Erste wird angeführt: 1) das Interesse der Sadducäer für das Ursprüngliche. Aber es fragt sich, ob sie bis zu solchem Grade consequent waren. 2) Ihre Leugnung der Unsterblichkeit stimmt nicht zu den prophet. Büchern. Indes ihre Verwerfung der Engellehre stimmt auch nicht zum Pentateuch. In beiden Fällen half die Willkür der Auslegung.

3) Math. 22, 32. Aber die Stelle correspondirt v. 24. — Entschiedene Zeugnisse gegen jene Beschränkung: 1) Joseph. c. Apion. 1, 8. daß alle Juden die 22 B. des A. T. als göttliche annehmen. Allerdings sagt Josephus antiq. 18, 1. 4, daß sie wegen des Ansehens beim Volke äußerlich den Pharisäern beipflichteten, und dies braucht sich nicht bloß auf kirchlich jüdische Verwaltungsmaximen (Winer) zu beziehen; aber da Josephus das Eine wie das Andere weiß, scheint jene Angabe ohne Beschränkung verstanden werden zu müssen. 2) Die im Talmud angeführten Argumentationen zwischen Pharisäern und Sadducäern aus prophetischen Stellen. (Math. N. T. I, 476.)

4) Winer urtheilt zu günstig über ihre ethische Beschaffenheit.

5) Jos. B. Jud. 2, 8. 2 seq. Antiq. 18, 1. 4. Plin. 5, 15. *Εοσηνοί* wahrscheinlich v. d. Wurzel *εσση* heilen, Nerzte.

gend des todten Meeres gewesen zu sein, ein stiller Aufenthalt, wohin sie sich, um Ruhe vor den Stürmen des Lebens zu finden, zurückgezogen hatten. Denn es war eine Neigung zum Mysticismus in ihnen, aber zu einem solchen, welcher die Beschäftigung mit friedlicher Arbeit, namentlich mit dem Landbau, zum Unterhalt und zum Dienst wechselseitiger Liebe, ja selbst die Uebernahme bürgerlicher Aemter, nicht ausschloß. Allen leiblichen Genuß gestatteten sie nur zur Erhaltung, nicht um seiner selbst willen. Die meisten lebten ehelos, doch bei einer Minderzahl bewirkte der jüdische Einfluß, daß sie Ehen eingingen.

Ihre Aseetik hatte die theoretische Unterlage eines Gegensatzes von Geist und Materie, der aus dem Heidenthum, und wenn man nach der Analogie anderer Elemente schließen darf, aus dem orientalischen, übergegangen ist. Eben daher nämlich scheint eine Art Sonnendienst, und eine theosophische Speculation, mit der sich eine Minderzahl von Eingeweihten beschäftigte, verbunden mit einer Engellehre und medicinischer Magie, zu ihnen gelangt zu sein. Sie stützten sich bei diesen Kenntnissen auf geheim gehaltene Bücher, die sie neben den alttestamentlichen heilig hielten, allegorisch auslegten, und aus welchen auch wahrscheinlich die Weissagungen begründet wurden, womit sich ein Theil von ihnen beschäftigte¹⁾.

Andererseits hatten sie große Ehrfurcht vor Moses²⁾ und wurden durch ihre Mystik nicht an strenger Beobachtung des Gesetzes gehindert. Niemand erfüllte das Sabbathgesetz mit peinlicherer Sorgfalt, als sie. Auch manche Sitten des Anstandes hatten bei ihnen streng gesetzliche Form erhalten. Sie bewiesen dem Tempel, als dem Nationalheiligthum, ihre Ehrfurcht dadurch, daß sie Geschenke hinsandten; die Opfer aber brachten sie nicht dort, sondern für sich dar, sei es, daß sie den Tempel durch die Sünden des Volkes für verunreinigt hielten, oder unabhän-

1) Jos. B. J. 2, 8. 12.

2) I. I. 2, 8. 9. *σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου, καὶ ἂν βλασφημήσῃ τις εἰς τοῦτον. κολάζεσθαι θανάτῳ.*

gig davon in dem Ritus der Lustrationen abwichen¹⁾. — Eine Spur tieferer Auffassung des N. Testaments ist die Verwerfung der Sklaverei, in Erinnerung der gemeinsamen Abstammung. Dieselbe Brüderlichkeit sollte aber auch dargestellt werden durch die Gemeinschaft der Güter. Während hier eine einseitige und übertriebene Durchführung des Gleichheitsprincips war, ward es wieder gestört durch eine Eintheilung in vier Klassen, die so streng kastenmässig war, daß die höheren sich durch Berührung der niederen verunreinigten. Dem Eintritt ging eine jährige Prüfungszeit voran; zwei andre Jahre waren erforderlich, ehe der Zutritt zu den gemeinsamen heiligen Mahlzeiten gestattet und die Mysterien der Sekte mitgetheilt wurden. Dieser Akt ward durch einen Eid bezeichnet, worin man sich zum Schweigen über die Geheimnisse, zum Gehorsam gegen Obrigkeit und zu sittlicher Führung verpflichtete. Es war der einzige Eid, den sie überhaupt für zulässig hielten; es wird ihnen dabei große Wahrhaftigkeit nachgerühmt. — Welcher Gestalt ihre Erwartungen vom Messias gewesen seien, wird uns nicht ausdrücklich berichtet; dem ernst sittlichen Geiste der Sekte gemäß, welche auch in politische Beziehungen wenig verflochten war, darf man jedoch annehmen, daß die religiös ethische Seite nicht verloren gegangen ist. Dieses und das Mystische in ihrer Haltung war etwas dem Christenthum Entgegenkommendes; abweisend dagegen wirkte das Kastenartige, der Unterschied des Esoterischen und Exoterischen, und der daraus entspringende Hochmuth. Scheinbar verwandte christliche Institutionen aus dem Essenismus abzuleiten, ist nicht nothwendig; ein historischer Zusammenhang ist nicht einmal wahrscheinlich zu machen; und wenn dabei der große Unterschied des in beiden herrschenden Geistes übersehen wird, so ist das hier, wie in anderweitiger Gleichsetzung des Christlichen und Heidnischen, nur ein Zeichen, daß weder das Eine noch das Andre recht verstanden ist²⁾.

1) Jos. Ant. 18, 1. 5. *Εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναδήματά τε σιέλλοντες, θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορῶτητι ἀγνείων ἕς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ ἐργόμενοι* (Mosheim, Gfrörer: passiv; Neander: med.) *τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.*

2) In neuerer Zeit hat Gfrörer (Philo und die Alexandr. Theosophie Th. II.)

Bei den Juden, welche in der Zerstreung außerhalb Palästinas lebten, fand eine stärkere Wechselwirkung zwischen Judenthum und Heidenthum Statt. In Alexandria besonders, wo die Juden höchst zahlreich waren, verlor die Offenbarungsreligion ihre supranaturalistische Starrheit und ging einen Bund mit der hellenischen Philosophie ein. So bildete sich eine jüdisch-platonische Religionsphilosophie¹⁾, welche, gegenüber den Heiden und abtrünnigen Juden und andererseits den im buchstäblichsten Verständniß des Judenthums Abgeschlossenen, den übernatürlichen Charakter und die Allgemeingültigkeit der jüdischen Religion darzuthun suchte. Das jüdische und das philosophische Element, beide meist nur äußerlich mit einander verbunden, bestimmen den Standpunkt des Erkennens und Lebens verschieden. Von dem der Spekulation erkennt man Gott in seiner Wahrheit, als das reine über jede Einzelbestimmung erhabne Sein, (*ὁ ὢν, τὸ ὄν*; daher *νοῖ τοῦ ὄντος*) und weiß die Darstellung der heiligen Schrift durch die Allegorie, welche aus dem Einzelnen und Geschichtlichen die Idee ans Licht fördert, damit in Uebereinstimmung zu bringen; dagegen der niedere Standpunkt des volksmäßigen Glaubens Gott nur in seiner Offenbarung durch den Logos²⁾ erkennt (*νοῖ τοῦ λόγου*), und in Betrachtung der Schrift mit dem Buchstäblichen und Historischen, dessen Wahr-

die Abstammung der Essener von den Therapeuten, von welchen sogleich die Rede sein wird, darzuthun versucht. Es sind allerdings manche Aehnlichkeiten, aber nicht alle, welche Gfrörer angiebt, vorhanden; jene erklären sich aus der allgemeineren Sphäre, worin beide Parteien liegen, während die Verschiedenheiten bei den Essenern auf orientalische, bei den Therapeuten auf hellenische Einwirkung hinzudeuten scheinen. — Vgl. Neander N. G. I. I. S. 73 flg.

1) Großmann *quaestiones philonaeae*. Lips. 1829. Gfrörer *Philo und die alexandr. Theosophie*. Stuttgart 1831. 2 Thle. N. F. Dähne *geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie*. 2 Thle. Halle 1834.

2) Ob in der philonischen Form dieser Philosophie der Logos hypostatisch vorgestellt werde, ist streitig. Dafür sind Gfrörer *Philo u. s. w.* Thl. I. S. 243 flgd. Lücke *Commentar z. Ev. Johann. I. S. 272 flgd.* Baur *christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit. I. S. 68.* Dagegen Gieseler *Kirchengesch. I. S. 60.* Dörner *Entwicklungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi. I. S. 23 flgd.* Auch für diese Frage scheint der Unterschied des hellenischen und jüdischen Standpunkts entscheidend.

heit übrigens im Ganzen nicht gezeugnet wird, sich begnügt. Es ist heidnischer Einfluß, daß von der intellektuellen Beschaffenheit das sittliche Verhältniß zu Gott abhängig gemacht wird. — Der Eklekticismus, der Mysticismus, die Logosidee, die Erwartung einer messianischen Zeit waren dem Christenthume günstig; hinderlich dagegen das rationalistische Element, die Vornehmheit des philosophischen Standpunktes und das Festhalten jüdischer Formen¹⁾.

Die Contemplation und Askese, deren Spuren sich in der alexandrinischen Philosophie finden, entwickelte sich in der mystischen Sekte der Therapeuten²⁾ zum herrschenden Charakter. Sie lebten am Ufer des See Mareotis in vereinzelten Zellen (*σεινεία, μοναστήρια*) in frommer Betrachtung und theosophischer Durchforschung des A. T. und eigenthümlicher heiliger Schriften. Die strengste Enthalttsamkeit sollte die geistige Erhebung fördern. Der Sabbath war sehr heilig, besonders der siebente, der durch ein gemeinsames Mahl und feierliche symbolische Tänze begangen ward.

Die Juden übten ihrerseits eine nicht unbedeutende Rückwirkung auf die Heiden aus, welche durch ihre Verbreitung über Palästina hinaus ungemein erweitert wurde. Sie waren meistens eifrige Profelytenmacher, und die Heiden, theils durch das Geistige, theils durch das Neue ihrer Gottesverehrung an-

1) Die älteren Spuren dieser Religionsphilosophie sind in den Septuaginta, Aristobulus, Buch der Weisheit kenntlich (seit d. 2. Jahrh. vor Ch.); ihr entschiedenster Repräsentant ist Philo, dessen Leben eine Zeitbestimmung dadurch erhält, daß er im J. 40 n. Ch. als Gesandter der alexandr. Juden in Rom war. Opp. ed. Mangey Lond. 1742. 2 Vol. fol. Handausgabe von E. Richter Lips. 1828—1830. Vgl. C. G. L. Großmann quaestiones Philonae. J. Kreuzer zur Kritik der Schriften des Juden Philo. Theol. Stud. Kritiken 1832. I. 1. Die angeführten Schriften v. Gfrörer und Dähne.

2) Philo de vita contemplativa. cf. Euseb. h. e. II, 17. J. J. Vellermann: Geschichtliche Nachrichten aus d. Alterth. über Essäer u. Therap. Berl. 1821. 8. Jos. Sauer de Essenis et Therapeutis disqu. Vratislav. 1829. 8. Gfrörer Philo u. s. w. II. Dähne geschichtl. Darstell. u. s. w. I. Ueber den Namen *θεραπευταί* cf. die geistigen Beziehungen bei Philo de victimas offerentib. f. 854 *ἐξέτα καὶ θεραπευτὰ τοῦ ὄντως ὄντος*. cf. de monarchia I 816. De decalogo. f. 760.

gezogen, nahmen mit den übrigen fremden Kulturen auch den ihrigen begierig auf¹⁾. Bei vielen kam nur ein Gemisch jüdischer und heidnischer Gebräuche zu Stande; andre bekannten sich bestimmt zum Monotheismus und der Beobachtung der sogenannten noachischen Gebote, die Proselyten des Thores (גַּרֵי הַשַּׁעַר nach Exod. 20, 10. Deut. 5, 14; im N. T. σεβόμενοι, φοβούμενοι τὸν Θεόν); noch andre gingen vollständig in das jüdische Gesetz ein, die Proselyten der Gerechtigkeit (גַּרֵי הַצְּדִקָּה)²⁾. Für die Verbreitung des Evangeliums war die Menge der Proselyten förderlich, namentlich der Proselyten des Thores; denn die ersten hatten noch zu viel vom Heidenthum, und die vollständigen Proselyten schon zu viel von der Gerechtigkeit des Judenthums an sich, um empfänglich zu sein.

Die Samariter waren vermöge ihrer gemischten Abkunft³⁾ gegen heidnische Einflüsse offener, und von den späteren Juden und ihrem ausgeführteren Säkungswesen durch wechselseitigen Haß geschieden. Sie betrachteten Moses als den einzigen wahren Propheten und nahmen daher von der kanonischen Sammlung des N. T. nur den Pentateuch an, ins Samaritische übersetzt und an vielen Stellen verändert. Sie hingen dem strengsten Monotheismus an, und verehrten Jehovah auf dem Berge Garizin. Da ihr Nationalstolz nicht so groß war, als der jüdische, erwarteten sie einen Messias nicht in Gestalt eines Königs, sondern eines Propheten, der die Menschen zu Gott befehlen werde (חַשְׁבֵּרֵי conversor). Mehr als einen Propheten in ihm zu fin-

1) Jos. B. j. 2, 20. 2 daß in Damaskus die meisten Frauen das Judenthum angenommen hatten. 2, 18. 2. Verbreitung des Judenthums unter den Syrern. Horat. Sat. I, 9, 69 sq. Seneca de superstitionib. bei Aug. civ. Dei. II, 6, 11. Quum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt. Juvenal. Sat. 14, 96 sq. üb. d. Verbreitung in Rom und dem Abendlande).

2) Selden de jure nat. et gent. juxt. Hebraeos. 1696.

3) Die unhaltbare Meinung, daß sie ein ungemischtes Heidenvolk gewesen, welches das Religionswesen der Juden nachgeahmt habe (Hengstenberg Beitr. 3. Einleit. ins N. T. II, I.) widerlegt Winer bibl. Realw. u. d. N. Samariter. Kalkar d. Samarit., ein Mischvolf, Felt theol. Mitarbeiten III, 3.

den, waren die Samariter nach ihrem abgeschlossenen Monotheismus eben so wenig geneigt, als die Juden. Doch der geistigere Charakter ihrer Messiasshoffnung und die größere Beweglichkeit näherte sie dem Christenthum, wenn auch nicht leicht beharrlich, an ¹⁾.

Erster Abschnitt.

Das Zeitalter der Apostel.

Die Apostelgeschichte, die neutestamentl. Briefe ²⁾, die Apokalypse. Eusebii histor. eccles. lib. I—III.

Benson: Geschichte der erst. Pflanz. der chr. Relig. a. d. Engl. v. Bamberger. Halle 1768. Heß: Gesch. u. Schriften der App. 3 Bde. 4te Aufl. Zürich 1820—22. Lücke: Commentat. de eccles. Christ. apostolica. Gottg. 1813. 4. Pland: Gesch. des Christenth. in d. Per. fr. Einführ. Götting. 1818. Neander: Gesch. der Pflanz. u. Leitung der chr. R. durch d. App. 2 B. 4te Aufl. 1847. A. Schwegler: Das nachapostol. Zeitalt. in den Hauptmomenten fr. Entwickl. 2 Bd. Tüb. 1846. Anger: De tempor. in Actis Apost. ratione Lips. 1833.

Erstes Capitel.

Allgemeine Entwicklung der Kirche.

1. Die petrinische Zeit.

Nach der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu trat für die hinterlassenen Jünger eine Epoche größerer Selbständigkeit ein.

1) Joseph. ant. XI. XII. Philastrinus haer. c. 7. Epiphanius haer. 9. Leontius de sectis. c. 8. Briefe der neuern Samariter in Eichhorn's Repertor. IX. XIII. de Sacy mémoire sur l'état actuel des Samaritains. 1812; übers. in Staudlin und Tischner's Archiv für N. G. I. 3; vollständiger in Notices et extraits des manusc. de la biblioth. roy. Par. 1829. Gesenius de Samaritan. theolog. Hal. 1822. (Progr.) Carmina Samarit. e codic. Londinensib. et Gothan. ed. Gesenius 1824. Gieseler N. G. I. I. S. 60 flg.

2) Ueber die Angriffe der neuesten Kritik auf die Authentie der Apostelgesch. s. S. 10. Noch weniger genügend ist die Unrechtheit der kleinen paulinischen Briefe erwiesen. Die Gründe treffen auch die noch übrig gelassenen (Röm. Cor. Gal.) und beweisen daher zu viel. Wären jene im zweiten Jahrh. entstanden, so wäre ihr Verhältniß sowohl zu diesen, als zu den Erzeugnissen des zweiten Jahrh., unbegreiflich.

Die Apostel ergänzten zunächst die mit Judas Abfall und Tod entstandene Lücke durch die Wahl des Matthias und blieben in enger Verbindung mit den übrigen Genossen in Jerusalem, zusammen 120 an der Zahl, ohne eine kräftigere Wirkung auf die umgebende Bevölkerung auszuüben. Aber an dem Pfingstfeste, welches zehn Tage nach der Enthebung Jesu von der Erde stattfand, dem großen Tage der Gründung der Kirche, wurde die kleine Schaar plötzlich von einer erhöhten Begeisterung ergriffen; sie brach hervor in überschwenglichen Reden, welche das Staunen des zusammenströmenden Volkes erregten ¹⁾, und woran sich alsbald eine erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums schloß. Das Gemeinleben erstarbte und entwickelte sich, die Jünger fanden Ansehen und Anhang im Volke, unterstützt durch Wunderthaten, deren Befähigung Jesus auf sie übergehen ließ. Petrus ist in dieser früheren Zeit der hervorragendste unter den Aposteln, der Führer der Gemeinde durch Wort und That. Eine auf sein Wort geschehene Heilung eines Lahmen erregte besonderes Aufsehen bei der Menge, zugleich aber den feindlichen Widerstand der jüdischen Oberen. Petrus und Johannes wurden ergriffen und vor dem Synedrium verhört; sie zeugten mit einem Geiste und einem Muthes von Christo, welcher die Versammlung

1) Die offenbare Ungenauigkeit in dem Bericht der Apostelgesch. von dem Pfingstwunder einerseits, die bestimmten Angaben des Apostel Paulus namentlich I. Cor. 14 andererseits, ferner die Vergleichung mit anderen, als verwandt bezeichneten Ereignissen in der Apostelgesch. selbst, besonders 10, 44 flg. 11, 16, 17, führen dazu, den Bericht Apg. 2 von dem Faktum zu trennen, und statt des auch in sich sehr auffälligen Wunders verschiedener Sprachen das Gewöhnlichere des Zungenredens als das Eigentliche des Vorgangs anzunehmen. Dies wird bestätigt durch die mit dem Wortlaut von Apg. 2 allerdings fälschlich verbundene Auffassung der Kirchenväter bis Origenes. Namentlich D. Schulz: Geistesgaben d. ersten Christen, insbesondere d. segn. Gabe d. Sprachen. Brsl. 1836. Die Idee in der Veränderung der Ueberslieferung ist, daß der h. Geist die bisherigen Schranken durchbrechend, Gemeingut aller Welt werden solle. So Schneckenburger Zweck der Apg. S. 201, welcher aber a. a. O. vgl. Beiträge z. Einl. in d. N. T. S. 76 in der Erzählung des Lucas ein Wunder des Hörens, nicht des Redens verschiedener Sprachen ausgedrückt findet; eine Fassung, in welcher Reden und Hören durchaus nicht zu einer Anschauung zu vereinigen ist, und welche wegen v. 4 und wegen des Zusammenhanges v. v. 7 u. v. 8 auch durch die Darstellung ausgeschlossen ist. Ferner vgl. Neander Geschichte d. Nfl. 4te Aufl. S. 9 flg.

in Erstaunen setzte. Mochten sie deshalb um so gefährlicher erscheinen, man entließ sie aus Besorgniß vor dem aufgeregten Volke, nur mit der wiederholten Warnung, den Namen Christi nicht ferner zu predigen. Als sie und die andern Apostel sich nicht abhalten ließen, als auch in der Umgegend schon ihr Ruf erscholl, versicherte man sich ihrer aufs neue, doch mit Vorsicht, wegen der Stimmung des Volkes. Sie wurden sämmtlich vor den Rath geführt, und da sie erklärten, auf göttliches Geheiß zu handeln, erhob sich ein so heftiger Sturm in der Versammlung, daß die Jünger in Lebensgefahr geriethen. Die sadduceäische Partei, der die Predigt von dem Auferstandenen vorzüglich verhasst war, übertraf an Erbitterung die pharisäische. Aus dieser erhob sich Gamaliel, der Enkel des Hillel, ein einflußreicher Mann, und der auch nach den Angaben des Talmud minder beschränkt und fanatisch gewesen zu sein scheint ¹⁾, mit dem Rathe, Gott das Gericht über die Sache der Jünger zu überlassen. Man folgte ihm, geißelte zwar die Jünger, gab ihnen aber doch die Freiheit unter dem wiederholten Verbot der Verkündigung.

Eine Zeitlang, gewiß mehrere Jahre, war die junge Gemeinde in enger Verbindung mit der jüdischen. Sie waren Juden von gewissenhafter Frömmigkeit, deren messianische Hoffnungen Christus erfüllt hatte. Das neue Princip, was mit seiner Anerkennung und Lebensgemeinschaft in ihnen gegründet war, war noch zu keiner äußerlichen Unterscheidung entwickelt. Die Verfolgung des Synedrion's trug nur entfernt dazu bei, eine Trennung vorzubereiten, denn es erneute sich darin nur die alte Feindschaft der Oberen gegen die Frommen ihres Volkes. Aber zu einem deutlicheren Bewußtsein ihrer Eigenthümlichkeit gelangte die Gemeinde, als sich die praktische Frage aufdrängte, in welches Verhältniß sie sich zu den Heiden zu setzen habe, ob diesen der Zutritt in das messianische Reich unmittelbar, oder nur unter Vermittlung des Judenthums frei stehe. Der leise Anfang der Bewegung begann mit einer Reibung des hellenistischen und palästinischen Theiles der Gemeinde. Jene beschwerten sich, sei es

1) Vgl. Jost Geschichte d. Isr. seit d. Zeit d. Macab. Thl. 3. S. 169 flg.

mit Recht oder Unrecht, daß ihre Bedürftigen bei der Vertheilung der Almosen aus Geringschätzung zurückgesetzt würden. Um den Vorwurf zu beseitigen wurden sieben Männer, welche vermöge ihrer Gesinnung und Begabung das Vertrauen und die Achtung der Gemeinde besaßen, zu Diakonen oder Armenpflegern erwählt. Der bedeutendste unter ihnen war Stephanus, welcher, durch seine hellenistische Abkunft vorbereitet für eine freiere Betrachtungsweise, in der Erkenntniß des geistigen Universalismus des Christenthums allen voraneilt. Schon durch die Kraft, mit der er wunderbare Wirkungen zu Wege brachte, hatte er die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt; nun trieb ihn sein feuriger Eifer, den Hellenisten in Jerusalem in demonstrirender Verkündigung das Evangelium nahe zu bringen. Die Kühnheit seiner Aussprüche und seine dialektische Ueberlegenheit erbitterte die Gegner tödtlich, so daß sie eine Verfolgung hervorriefen. Bis dahin war die Gemeinde durch ihre Frömmigkeit und ihre Wohlthaten bei dem Volke in Gunst, und sogar einzelne aus dem Priesterstande hatten sich ihr zugewandt. Sobald aber durch Stephanus die vorübergehende Bedeutung des Judenthums und die ewige und allgemeine des Christenthums ausgesprochen war, verbanden sich das Volk und die Führer zur Unterdrückung der neuen Sekte. Stephanus sprach begeistert vor dem Synedrium und starb den Märtyrertod in selbigem Schauen der himmlischen Verklärung. Zu seinen Mördern hatte sich der Mann gesellt, welcher die Ideen des Stephanus einst mit größerer Kraft aufnehmen und durchführen sollte, Saulus¹⁾. Er war auch unter den eifrigsten Verfolgern der übrigen Gemeinde, welche zerstreut sich durch die Nachbarländer zerstreute, bis nach Antiochia und Cyprus. Doch die Apostel, als der Stamm der Gemeinde, hielten es für erforderlich, in Jerusalem auszuharren und blieben bewahrt. Während sich allmählig um sie die Gemeinde wieder versammelte, gründete ein Theil der Geflüchteten neue Sitze des Evangeliums. Die Palästiner beschränkten sich auf die Juden; Philippus aber,

¹⁾ Vgl. Baur: De orationis habitae a Stephano consilio. Tubing. 1839 und Paulus, der Ap. 3. Ch. S. 41 fgd.

einer der Diakonen und wahrscheinlich ein Hellenist, wandte sich an die Samariter, welche nach ihrer oberflächlichen Empfänglichkeit ihm in unerwartet großer Zahl zufließen, freilich mit der gleichen Bereitwilligkeit sich den Täuschungen eines Goeten Simon ¹⁾ hingaben. Etwas später, auf einer Wanderung nach Gaza, traf er mit einem Aethiopier, einem hohen Beamten der Kandace von Meroe, der vermuthlich Proselyt war, zusammen, gewann ihn durch einen Erweis aus dem N. Testamente für den Glauben an Christus und taufte ihn. Dann zog er nordwärts die Küste entlang von Asdod bis Cäsarea, die Mission fortsetzend. Andere Hellenisten verschmähten es nicht, Versuche bei den Heiden zu machen, und mit so glücklichem Erfolge, daß namentlich in Antiochia schnell eine zahlreiche Gemeinde entstand. Die Apostel führten eine Oberaufsicht über die Thätigkeit der Missionäre, weshalb Petrus und Johannes bestätigend Samaria, Petrus auch die Küste bereiste. Er war in Joppe, als ein Zusammenwirken göttlicher Weisungen ihn über die Vergänglichkeit des jüdischen Gesetzes aufklärte, und mit einem suchenden Heiden, dem Centurio Cornelius in Cäsarea, zusammenführte. Durch die Thatfachen von der unmittelbaren Befähigung der Heiden für das Reich Christi überzeugt, kam er nach Jerusalem zurück, wo der Uebertritt der Heiden und seine Zustimmung bereits Besorgniß erregt hatte. Er beschwichtigte sie durch die Darstellung der göttlichen Fügung, und indem so die Apostel und gewiß auch ein großer Theil der Gemeinde zugänglicher wurden für die Idee des eigenthümlich christlichen Universalismus, ward einem verderblichen Zwiespalt der Apostel unter einander und mit dem erleuchteteren Theil der Gemeinde vorgebeugt, welcher vermöge der neuen sich bereitenden Ordnung der Dinge unvermeidlich gewesen wäre.

2. Die paulinische Zeit.

3. L. Hemsen: der Ap. Paulus, herausgeb. v. Lücke. Götting. 1830.
N. Schrader d. Ap. Paulus. 3 Th. Lpz. 1830 folgd. F. Ch. Vaur

1) Vielleicht identisch mit dem Joseph. Archacol. 20, 7. 2 erwähnten. Vgl. Meander Gesch. d. Pflanz. u. f. w. S. 108.

Paulus, d. Ap. Jesu Christi. Stuttg. 1845. Winers bibl. Realw. Art. Paulus. H. A. Schott: Erörterung einiger wichtiger chronol. Punkte in d. Lebensgesch. des Paulus. Jena 1832. J. F. Wurm üb. d. Zeitbestimmungen im Leb. d. Paulus. Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1833. I. 3.

Um diese Zeit war der große Apostel, der den Umschwung des gesammten Lebens der Gemeinde zu Wege brachte, schon zum Evangelium geführt worden. Paulus, mit seinem eigentlichen Namen Saulus, stammte aus einer jüdischen Familie in Tarsus, die das römische Bürgerrecht besaß. Unberührt von dem blühenden literarischen Leben der Vaterstadt und streng gelehrt erzogen, war er jung ¹⁾ nach Jerusalem gekommen, um sich an Gamaliels Unterricht weiter zu bilden. Er bemühte sich mit dem gewissenhaftesten Eifer, Gesetz und Satzungen zu erfüllen ²⁾, und als er durch Stephanus den Untergang der jüdischen Formen verkünden hörte, ging er zu einer fanatischen Verfolgungssucht der neuen Sekte über. Nachdem sie in Jerusalem unterdrückt schien, verlangte er Vollmacht vom Synedrium, um das Gleiche in Damaskus zu bewirken, wo mit dem Judenthum auch das Christenthum merklichen Eingang gefunden hatte. Auf diesem Wege, in dessen Stille manche günstigere Eindrücke, die er von der verfolgten Partei empfangen, sich wieder regen mochten, offenbarte sich ihm Christus und führte unter einem kurzen, aber heftigen Kampfe seine Befehrung herbei ³⁾. Von Damaskus scheint er sich zunächst nach Arabien (cf. Gal. 1, 17), von da

1) Vgl. Tholuck Stud. Krit 1835. 2.

2) cf. Philip. 3. Gal. 1.

3) Die Apostelgesch. redet von einer objektiven Erscheinung Jesu, was Paulus I. Cor. c. 9. c. 15 bestätigt. Die Berichte des Vorganges Apg. 22. u. c. 26 sind unter sich übereinstimmender, als mit der ausführlichsten Darstellung c. 9, welche aus einer anderen Quelle geschöpft zu sein scheint. Die Abweichung betrifft nur Nebensächliches. Dr. Baur hat durch die Differenz die Unhaltbarkeit aller darzuthun geglaubt, und die Erzählung c. 9 aus dem Beginn eines mythischen Prozesses erklärt, wozu die Begegnung des Petrus mit Cornelius die reflectirte Parallele bilde. Der bedeutendste Vergleichspunkt soll die durch eine Vision erfolgende Berufung zur Heidenmission sein. Aber c. 9 wird die Bestimmung des Paulus für die Heiden nur dem Ananias mitgetheilt, und es wird nicht gesagt, daß er den Paulus davon in Kenntniß gesetzt habe. Der Zweck der Erscheinung ist c. 9 nur die Befehrung, wovon bei Petrus nicht die Rede sein kann.

nach Damaskus zurück und in heimlicher Flucht vor den Juden nach Jerusalem begeben zu haben ¹⁾. Auch dort verweilte er nur 14 Tage, und reiste dann nach Tarsus, um sich den Nachstellungen der Juden zu entziehen.

Ungeachtet die Spannung zwischen den Juden und der Gemeinde fort dauerte, brachen doch nicht sobald starke Verfolgungen aus, so daß nach und nach in Jerusalem wieder eine große Zahl von Gläubigen sich zusammenfand. Nur ließ Herodes Agrippa, um sich bei dem Volke in Gunst zu setzen, Jacobus, den Bruder des Johannes hinrichten ²⁾. Er warf Petrus in der gleichen Absicht ins Gefängniß, woraus er jedoch, nach Apg. c. 12, durch einen Engel befreit ward. An die Stelle jenes trat Jacobus der jüngere, wahrscheinlich ein leiblicher Bruder Jesu ³⁾, der also nach seiner Auferstehung sich zu ihm bekehrt hatte, aber vor den andern Aposteln in strenger Beobachtung des Gesetzes beharrte ⁴⁾. In Antiochia bildete sich indessen durch den raschen Zutritt der Heiden, welchen man keine Schwierigkeiten mit dem jüdischen Gesetz bereitete, eine ansehnliche Gemeinde. Als es in Jerusalem bekannt wurde, ordnete man den Barnabas ab, um sich von der Haltung der Gläubigen in Samaria, Phönizien und besonders Antiochia genauer zu unterrichten ⁵⁾. Er war von ihrer Beschaffenheit befriedigt

1) Act. 9, 25 entspricht 2 Cor. 11, 32. Nach der zweiten Angabe war zur Zeit der Flucht Aretas in Besitz von Damaskus, was wahrscheinlich nur zwischen 37 u. 39 n. Ch. möglich war. Lagen zwischen der Bekehrung und ersten Rückkehr nach Jerusalem (Gal. 1, 18. Act. 9, 26) 3 Jahre, so fällt jene etwa in die Zeit von 34 bis 36. Lucas ist über die Begebenheiten zwischen der Bekehrung und Thätigkeit des Paulus in Antiochia allem Anschein nach nicht genau unterrichtet.

2) Es geschah kurz vor Herodes Tode 44 nach Ch.

3) Vgl. Neander Gesch. d. Pfl. u. s. w. Th. II. S. Wieseler Stud. u. Krit. 1842. 1.

4) Der Bericht des Hegesippus über seine Lebensweise und seinen Tod, bei Euseb. h. e. II, 23, ist ein Gewebe von Unwahrscheinlichkeiten; desto weniger ist ihm zu glauben, daß Jacobus ein Muster der judenchristlichen Aese des zweiten Jahrh. gewesen sein sollte. Schwegler: Nachapostol. Zeitalt. I. S. 136 flg. legt ihm zu großes Gewicht bei.

5) Da Barnabas ein Hellenist und zu freierer Betrachtung neigender Mann war, darf man wohl nicht aus seiner Sendung auf einen überwiegenden Einfluß der streng pharisaischen Partei schließen, wie Wieseler Kirchengesch. I. I. S. 93.

und hielt Antiochia für einen so günstigen Missionsplatz, daß er selbst die Verkündigung fortsetzte, ja sogar den Paulus von Tarsus her sich zu Hülfe holte. Durch ihre Thätigkeit wurde die Gemeinde noch größer, und schon erregte sie durch ihre Zahl und Eigenthümlichkeit die Aufmerksamkeit des heidnischen Volkes, welches sie, um sie von sich und den Juden zu unterscheiden, Christen (*Χριστιανοί*) nannte. Mit den jüdischen Gemeinden blieb sie in freundlicher Verbindung, und bewies ihnen die brüderliche Gesinnung, als unter Claudius eine Hungersnoth ausbrach, durch äußere Unterstützung.

Indem die Gemeinde erstarkte, erwachte der Trieb, das Evangelium weiter unter den Heiden auszubreiten. Barnabas und Paulus, als die geeignetsten, wurden dazu ausersehen. Von nun ab macht sich die geistige Ueberlegenheit des Paulus allmählig immer mehr geltend, und Barnabas Ansehen sinkt gegen das seinige. Die gährenden Elemente waren jetzt in ihm abgeklärt und an die Stelle des wilden Feuers die besonnene Kraft getreten. Das ist vorzüglich bewundernswerth an ihm, daß weder Schmerz noch Begeisterung ihm das sichere Maß und den demüthigen Gebrauch seiner großartigen und vielseitigen Kräfte raubt. Ihre Mannigfaltigkeit macht ihn geeignet, das Christenthum von der jüdischen Nationalität auf die andern überzuführen. Ein Jude nach der Tiefe des sittlich religiösen Ernstes, ein Grieche in der Beweglichkeit des Geistes, hat er Juden und Griechen in die evangelische Freiheit eingeführt. Talente, welche bei den übrigen Aposteln vereinzelt sind, erscheinen bei ihm verbunden. Mit derselben Leichtigkeit bewegt er sich auf der praktischen Bahn, als auf der des Erkennens. Auf jener machen ihn seine Liebe und Selbstverleugnung, seine rastlose Thätigkeit, seine Beharrlichkeit, das Geschick, womit er die verschiedenartigen Menschen und Zustände behandelt, die Wahrnehmung des rein Menschlichen im Christlichen, die Zärtlichkeit gegen den Einzelnen neben der festen Leitung des Allgemeinen, die gleiche Würde vor Hohen und Niederen, zum Muster aller Missionäre. Von diesem irdischen Gebiet erhebt er sich wohl zu trunkenem Schauen der Herrlichkeit Gottes, häufiger aber verknüpft er durch dialektische Kunst den

Weltlauf mit den göttlichen Heilsgedanken, mit einer Herrschaft über die Gegensätze, die ihn zum Gründer christlicher Wissenschaft macht, und mit einer alle Zeiten erschütternden Gewalt der Predigt.

Obgleich er es besonders auf die Heiden abgesehen hatte, befolgte Paulus doch ganz regelmäßig das Verfahren, sich erst an die Juden zu wenden, theils um ihr historisches Vorrecht an das messianische Reich nicht zu beeinträchtigen, theils um durch Vermittelung der Profelyten an die Heiden zu kommen¹⁾. Am häufigsten und längsten besuchte er größere Städte, ohne deshalb das Land ganz zu versäumen. Die erste Reise machte er mit Barnabas über Cypren, (von wo Barnabas stammte), nach Pamphylien, Pisidien, bis nach Derbe in Lykaonien, und zurück nach Antiochia, welche als die Metropole der Heidenchristen betrachtet ward und wo sie eine ziemliche Zeit verweilten. Was von dem Uebertritt der Heidenchristen nach Jerusalem verlautete, erweckte die Eifersucht der pharisäischen Christen. Ihnen war die Nachgiebigkeit des Barnabas nicht genehm gewesen, und sie sandten jetzt einige aus ihrer Mitte, die, sich für Beauftragte der Apostel und der Gemeinde ausgehend, von den Antiochenern die Annahme der Beschneidung verlangten. Sie versetzten dadurch die unbesungen lebenden Heidenchristen in nicht geringe Unruhe, und obwohl Paulus und Barnabas eifrig für die Freiheit derselben stritten, erkannte man es doch für das Nächstbeste, daß beide nach Jerusalem reisten, um eine Verständigung mit den übrigen Aposteln zu bewirken. Es gelang ihnen leicht, die Theilnahme und Zustimmung der Gemeinden in Phönizien und Samaria, die sie berührten, zu gewinnen, in Jerusalem aber ging es nicht

1) Fern ist der Apostelgeschichte die Darstellung, welche Dr. Baur ihr beimißt, daß Paulus die Uelandung des Evangeliums zu den Heiden von seiner Zurückweisung durch die Juden abhängig gemacht habe. Vgl. c. 13, 46. Ebenso fern der Selbstdarstellung des Paulus die Vorstellung von seinem Beruf, welche Baur für die dem Heidenapostel entsprechende hält, daß er sich ausschließlich an die Heiden zu wenden habe. Was Paulus im Römerbrief von dem Verhältniß der drei Religionen, was er I. Cor. 9, 19 flg. von seinem eignen Verhalten sagt, stimmt mit der Beschreibung der Apostelgesch. überein. Sie giebt nur die faktische Durchführung der dort ausgesprochenen Principien.

ohne lebhaften Kampf ab. Denn die gesetzlich strengste Partei wiederholte hier die Forderung, daß die Heidenchristen ganz in den Stand der Proselyten der Gerechtigkeit eintreten müßten. Nachdem Petrus vor der versammelten Gemeinde im Sinne des Paulus und Barnabas gesprochen und diese nach ihm, erhob sich Jacobus, erkannte das im göttlichen Rathschluß begründete Recht der Heiden an das messianische Reich an, nur verlangte er, daß sie um des Friedens willen sich des Genusses des Opferfleisches, erstickter Thiere, des Blutes und der Unzucht enthalten sollten. Paulus ließ es geschehen, ebenfalls um des Friedens willen; und mit einem Briefe, der die Beschlüsse enthielt, versehen, und von zwei Mitgliedern der Gemeinde zur Bestätigung begleitet, kehrten die Abgeordneten nach Antiochia zurück¹⁾. Die verschiedene Berufsart und Neigung der Apostel ließ es zweckmäßig erscheinen, die Gebiete der Thätigkeit zu theilen; daher Paulus die Anwesenheit in Jerusalem zu der Uebereinkunft benutzte, daß er, wie bisher, sich den heidnischen, die anderen Apostel sich den jüdischen Gegenden zuwendeten²⁾. Bald darauf unternahm er die zweite Missionsreise (Apg. 15, 36—18, 22), nicht in Verbindung mit Barnabas, der abermals Cyprien besuchte, sondern indem er den Silas, einen der Begleiter von Jerusalem her, welchen die Regsamkeit der Gemeinde von Antiochia dort gefesselt hatte, und der durch Kraft der Rede und sonstige Gaben geeignet schien, zur Unterstützung hinzunahm. Er besuchte seine früheren Stiftungen, befestigte und erweiterte sie. In Lykaonien lernte er Timotheus kennen, wählte ihn zu seinem Gehülfen und ließ ihn beschneiden, um die Einwirkung auf die Juden nicht zu hemmen. Sie zogen durch Phrygien, Gala-

1) Wenn Gal. c. 2, wie höchst wahrscheinlich ist, von derselben Reise nach Jerusalem gehandelt wird, so liegen zwischen ihr und der Bekehrung nach Gal. 1, 18. u. c. 2, 1 14—17 Jahre.

2) Ein feindliches Verhältniß des Paulus zu Petrus und den übrigen Aposteln, wie es nach dem Vorgange von Dr. Baur mehrere angenommen haben, wird durch die Theilung der Missionsgebiete keineswegs vorausgesetzt. Und der Gal. c. 2 erwähnte Streit, welchem in älterer und neuerer Zeit viel zu große Wichtigkeit beigelegt worden ist, beweist grade eine anderweitig bestehende Einigkeit.

tien, Mysien, Troas; von dort gingen sie, und mit ihnen Lucas, (Apg. 16, 10) nach Macedonien über. Paulus besuchte Philippi, Thessalonich, Athen, blieb 18 Monate in Korinth, weil er hier eine vorzügliche Empfänglichkeit wahrte, berührte auf der Rückreise Ephesus, und ging über Cäsarea und Jerusalem nach Antiochia. Die Theilnahme an dem Gedeihen seiner Gemeinden ließ ihn nicht lange rasten; er hatte den Ephesern einen zweiten Besuch versprochen und verweilte auf dieser dritten Reise 2 Jahre und 3 Monate unter ihnen; machte von dort aus eine Visitationstour durch Griechenland, und brachte drei Monate in Korinth zu. Denn diese Gemeinde erforderte vor andern seine Aufmerksamkeit wegen der Spaltungen, welche eingerissen waren ¹⁾. Den Rückweg nahm er über Macedonien, Troas, landete in Milet, ließ die Presbyteren von Ephesus dahin kommen, und schied von ihnen mit der schmerzlichen Ahnung, daß man sich zum letzten Male sehe. In Jerusalem angekommen, ertheilte er in Gegenwart des Jacobus und der Presbyteren Bericht über seine Erfolge. Er wurde mit freudiger Zustimmung aufgenommen, und jene vier Gesetze von neuem als genügend für die Heidenchristen anerkannt. Als Paulus den Tempel besuchte, erkannten ihn einige asiatische Juden und riefen das Volk auf gegen den Zerstörer des Gesetzesdienstes. Der römische Tribun entriß ihn der Todesgefahr, und sandte ihn dem Procurator Felix in Cäsarea zu, der in der Hoffnung, daß Paulus Geld für seine Befreiung anwenden werde, ihn 2 Jahre gefangen hielt, und seinem Nachfolger Festus hinterließ. Festus schickte ihn nach Rom, da Paulus an den Urtheilsspruch des Kaisers appellirte; in Rom blieb er 2 Jahre in einer Gefangenschaft, die frei genug war, um Juden und Heiden, die zu ihm kamen, das Evangelium zu verkünden. Vermuthlich ist er endlich losgesprochen, hat noch einmal den Orient und auch den ferneren Occident, vielleicht Spanien, besucht, und ist nach einer zweiten Gefangenschaft in Rom noch unter Nero hingerichtet worden ²⁾.

1) cf. Baur: die Christuspartei in Korinth. Tübing. Zeitschr. 1831. 4. Schenkel: De ecclesia Corinthia primaeva. Bas. 1838.

2) Die Gefangenschaft, von der die Apostelg. berichtet, kann nicht nach

Gegen das Ende der paulinischen Wirksamkeit traten auch Petrus und Jacobus der jüngere vom Schauplatz ab. Von dem späteren Leben des Petrus ist außerdem, was Apg. 15 und im Galaterbrief c. 2 berichtet wird, Authentisches nur aus den Andeutungen des ersten Briefes, der seinen Namen trägt, abzunehmen; daß er nämlich in den östlicheren Gegenden, wie in Babylon, (I. Petr. 5, 13) thätig, doch auch mit den Gemeinden von Kleinasien wenigstens in schriftlicher Verbindung gewesen ist.

dem Jahre 64 endigen; denn in dieses fällt die neronische Verfolgung, welche den Paulus nicht verschont hätte, wäre er noch in Rom gewesen. Setzt man das Ende spätestens 63—64, so ist der Anfang der Gefangenschaft in Cäsarea spätestens 59—60. Die Entsetzung des Felix giebt kein genaueres Merkmal, als daß sie nicht nach 62 erfolgt sein kann, weil sein Bruder Pallas ihn durch Fürbitte bei Nero vor weiterer Bestrafung rettete, (Joseph. Arch. 20, 8. 9) der 62 selbst von Nero vergiftet ward (Tacit. Ann. 14, 65). S. Neander Gesch. d. Pflanz. u. s. w. S. 493. Da die neronische Verfolgung jedenfalls nicht weit vom Zeitpunkt der Gefangenschaft entfernt war; da man von der späteren Thätigkeit des Paulus, die sich über den Orient und Decident erstreckt haben, und mit großen Bewegungen in seinen Gemeinden zusammengetroffen sein mußte, nicht geringe Spuren erwarten darf, so erheben sich gegründete Bedenken gegen die Annahme einer Losprechung und zweiten Gefangenschaft. Aber andererseits sind die wenn auch dürftigen Zeugnisse dafür durchaus nicht genügend beseitigt. Denn der zweite Br. an Timoth. ist weder als unecht erwiesen (versucht v. Baur Kritik der sogen. Pastoralbr.), noch füglich in die historischen Verhältnisse der bekannten römischen Gefangenschaft einzureihen. Eben dahin führen die Worte des Clemens v. Rom ad Cor. I, 5: *ὁ Παῦλος — ἐπιτάκις δεσµὰ φορέσας, στυγαδευθεὶς, λιθασθεὶς, κῆρυξ γενόμενος ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, — δικαιοσύνην διδάσκει ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρατα τῆς δύσεως ἐλθὼν, καὶ μαρτυροῦσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου.* Denn der Ausdruck *ἐπὶ τὸ τέρατα τῆς δύσεως* kann einfacher Weise nicht wie von Baur a. D. S. 63 in dem Sinne: das Ziel (des Paulus), das im Westen lag, auch nicht (mit Niedner Gesch. d. Chr. R. S. 105) als vom Standpunkt der Korinthier gesagt und auf Rom bezogen, sondern nur von einer von Rom, dem Orte des Clemens, weit gegen W. gelegenen Gegend verstanden werden. Die Stelle enthält auch zu bestimmte historische Andeutungen, als daß man sie (mit Winer Bibl. Realwörterb. S. 260) lediglich für eine rhetorische Ausföhrung v. Röm. 15, 19 u. 28 ansehen dürfte. Ist Paulus über Italien hinausgekommen, so ist er auch aus der Haft befreit, dann abermals gefangen und nach der Ueberlieferung noch unter Neros Regierung in Rom hingerichtet worden. S. den genannten Gegnern der zweiten Gefangenschaft gegenüber die Vertheidigung bes. v. Neander Gesch. d. Pflanz. S. 531 flg. Auch Gieseler R. G. I. S. 99.

Eine Sage des zweiten Jahrhunderts läßt ihn nach Rom reisen und dort den Märtyrertod leiden. Ihre frühe und große Verbreitung spricht für die Wahrheit, wenigleich die besonderen Umstände, welche man mit ihr in Zusammenhang setzt, so zweifelhaft sind, daß auch gegen die Zuverlässigkeit der Grundthatfache Bedenken entstehen ¹⁾).

1) Clemens v. Rom. I, 5 redet vom Märtyrertode, aber nicht vom Orte; die Praedicatio Pauli, angeführt im Lib. de non iterando baptism., redet vom Zusammentreffen des Petrus und Paulus in Rom, in unhistorischer Beschreibung, und ist der Entstehungszeit nach zu ungewiß (Gieseler: aus dem Anfang des zweit. Jahrh.). Dionys. Corinth. 150—175 im Br. a. d. Röm. bei Euseb. II, 25 sagt v. Petr. und Paul.: *Ἄμω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον ἡμεῖς ἡμᾶς, ὁμοίως ἐδίδαξαν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμοίως διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν εἰς τὸν αὐτὸν καιρὸν.* Irenaeus (176—177) adv. haer. III, 1: *τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.* — Tertullian praescr. haeretic. c. 36. Felix ecclesia — ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur. Cajus Rom. (Euseb. II, 25) *ἐὰν θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βαυκανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὀσιτιαν, εὐρήσεις τὰ τροπῆα τῶν ταύτην ἰδρυσσάμενων ἐκκλησίαν* (der Ap. Petr. u. Paul.). Origen. (Eus. III, 1) *Πέτρος — ἀνεσολοπίσθη κατὰ μεγάλῃς οὐτως ἀξιώσας παθεῖν.* — Die Entstehung der Sage ist nicht hinlänglich erklärt aus I. Petr. 5, 13, wo Babylon auf Rom gedeutet wurde; auch nicht aus der Sage von dem Aufenthalt Simon des Magiers in Rom (Justin. Apol. 2, p. 69), und dem dort fortgesetzten Kampfe mit ihm; ebenso nicht aus dem hierarchischen Streben der römischen Bischöfe, denn sie ist älter, als diese Tendenz. Baur (Tüb. Zeitsch. f. Th. 1831. S. 4: Der Ap. Petr. in Rom) leitet sie aus dem Parteiinteresse der römischen Jüdenchristen ab. Soll dabei aber die Billigung der Pauliner erklärlich werden, so muß wenigstens nicht der scharfe Gegensatz zwischen beiden Statt gehabt haben, den Baur voraussetzt. Vgl. Gieseler R. G. I. S. 103. Neander (Gesch. d. Pflanz. II. S. 600 flg.) hält für möglich, daß die Sage aus dem kirchlichen Interesse entsprungen sei, den Gegensatz zwischen beiden Aposteln, den die Gnostiker behaupteten, als unhistorisch darzustellen. Man muß bekennen, daß die weite Verbreitung schon im 2ten Jahrh. sich am genügendsten durch Zugeben des Faktums erklärt. Vertheidigt haben dasselbe in neuerer Zeit vornehmlich Credner (Einl. in d. N. T. I. II. S. 628). Bleek (Stud. u. Krit. 1836. 4.). Olshausen (Commentar z. Römerbr. Einl. Stud. u. Krit. 1838. 4.). Gieseler R. G. I. S. 103). Frid. Windischmann (Vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836). Bestritten ist es von Eichhorn (Einl. in d. N. T. I. S. 554). Baur (Tüb. Zeitsch. 1831. S. 4. 1836. S. 3. Ueber den Urspr. des Episcopates S. 43). Zweifelnd äußern sich Winer (Realwört. II. 281) Neander a. a. D., doch jeuer mehr dagegen, dieser mehr dafür; und Niedner (R. G. S. 107 flg.).

Der ehrwürdige, patriarchalische Jacobus, der Jerusalem nie verließ, starb nach der Angabe des Josephus im J. 63, auf Befehl des Hohenpriesters Ananus, eines Sadducäers, gesteinigt¹⁾; nach der in der Ausmalung des Todes sehr unzuverlässigen Darstellung des Hegeſippus um 69 n. Chr.²⁾.

Was Jerusalem für Jacobus und die Judenchristen war, konnte es, nachdem die Heidenchristen die Ueberzahl geworden waren, nicht mehr für die ganze Kirche sein. Die Zerstörung der Stadt und des Tempels (70 n. Ch.) schließt diesen Abschnitt. Die Christen sollen, durch Prophetenstimmen gewarnt, sich nach Pella, östlich vom Jordan, geflüchtet haben³⁾, später aber, zum Theil wenigstens, zurückgekehrt sein. Auf den Uebertritt der Juden hat die Katastrophe keinen merklichen Einfluß gehabt.

3. Die Zeit des Johannes.

Nach der Zerstörung Jerusalems sind Philippus und Johannes die einzigen Apostel, deren Wirksamkeit zuverlässig bezeugt ist; die späteren Schicksale der übrigen sind von der Geschichte verschwiegen, von der Sage aber desto mehr ausgeschmückt. Philippus starb in Hierapolis in Phrygien⁴⁾. Johannes⁵⁾ scheint bei der letzten bekannten Anwesenheit des Paulus in Jerusalem nicht dort gewesen zu sein⁶⁾, und hielt sich nach Paulus Tode dauernd an der kleinasiatischen Küste, in Ephesus, auf⁷⁾.

1) Vorausgesetzt, daß Jos. Ant. XX. 9, 1. ὁ Ἄνανος νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτήδειον διὰ τὸ τεθνήσκειν μὲν Φῆσιον, Ἀλβινὸν δὲ εἶ κατα τὴν ὁδὸν ὑπάρχειν, καθίξει συνέδριον κριτῶν, καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτό [τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ καὶ] τινὰς [ἑτέρους] ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος, παρέδωκε λευσθησομένους — mit oder ohne Interpolation sich auf Jacobus beziehe.

2) Eus. h. e. II, 23. vgl. III, 11.

3) Eus. III, 5. Epiphan. de mensur. et ponder. c. 15.

4) Euseb. 3, 31. 5, 24. die Angabe des Polykrates von Ephesus; zum Theil eine Verwechslung mit dem Diakonus Ph. cf. Act. 21, 8.

5) S. Lückes Commentar zum Ev. Joh. Einleit. §. 2.

6) Vgl. Act. 21, 18 flg.

7) Iren. adv. haer. 2, 39. 3, 1. 3. Polycrates l. l. Züge aus seinem wertigen Leben sind die Begegnung mit Cerinth Iren. 3, 3. 28. cf. Euseb.

Hier soll er bis zur Regierungszeit des Trajan gelebt haben ¹⁾. Er ist eines ruhigen Todes gestorben, und wenn er Martyr genannt wird, so geschieht es gemeiniglich nur mit Beziehung auf eine Verbannung nach Patmos, die ein nicht sicher zu begründendes Factum bleibt ²⁾. Der Grund, weshalb Johannes Kleinasien zum Sitz seiner Wirksamkeit wählte, lag darin, daß diese Gegenden damals den wichtigsten Theil der Kirche ausmachten. Die Christen waren hier zahlreich, griechische Bildung und Regsamkeit des Geistes zeichnete sie vor andern aus, sie waren aber wegen ihrer vielseitigeren Bedürfnisse um so leichter den Verführungen Preis gegeben, zumal denen, welche durch Vorpiegelung tiefer Speculationen anlockten. Dies Alles machte eine Leitung durch eine große apostolische Autorität nöthig. Unter der Wirksamkeit des Paulus hatten sich die Gegensätze bis zu Extremen ausgebildet: pharisaisches Satzungsweisen und Antinomismus, Buchstäblichkeit und idealistische Speculation standen einander gegenüber. Johannes war vermöge seines mehr auf das Innerliche und Wesentliche schauenden, gegen die äußeren Formen verhältnismäßig freien Geistes, und durch seine Liebe vor andern geeignet, Gegensätze auf dem einzigen Grunde der Wahrheit zusammenzuhalten. Es ist das Charakteristische für seine Zeit, daß die in der Kirche fortwirkenden Eigenthümlichkeiten der hauptsächlichsten Apostel einerseits zwar zu Einseitigkeiten entstellt werden, die sich ausschließen, andrerseits sich mehr verschmelzen. Johannes hat die durch innere Schwankungen und äußeren Druck beunruhigten Gemeinden durch persönliche Besuche befestigt und

4, 14; die heldenmüthige Liebe, mit der er einen Jüngling für das Evangelium rettet Clem. Alex. *τὸς ὁ σωζόμενος πλοῦσιος* S. 42. ed. Pot. p. 959; die Ermahnung des Greises an die Gemeinde Hieron. Comm. ad Gal. 6.

1) Iren. haer. 2, 39. 3, 3.

2) Iren. haer. 5, 30. Euseb. h. e. 3, 18 vergl. Chronic. beim 14. Regierungsjahr Domitians verlegen die Zeit des Erils unter diesen Kaiser; andre unter Nero. Vielleicht ist die ganze Sage veranlaßt durch die Auslegung von Apoc. 1, 9. Aber diese Deutung und noch mehr die johanneische Authentie der Apokalypse ist unerwiesen. Ausgeschmückt erscheint die Sage bei Tertullian Praescr. 36 und Späteren; am meisten in den Act. Johann. Vgl. Lücke Einleit. in d. Offenbar. Johann. S. 404 flg.

durch Einsetzung bewährter Vorsteher geordnet. Des Paulus Schriften und seine ¹⁾ haben den Grund zu einer frühen kirchlichen Litteratur in Kleinasien gelegt.

Neben ihm ist Johannes der Presbyter ein angesehenener Mann in den Gemeinden jener Gegend, dem Beinamen nach einer der Vorsteher, vielleicht in Ephesus, wo man sein und des Apostels Grab zeigte ²⁾.

Zweites Capitel.

Die Formen des Gemeinlebens; die Anfänge der Verfassung.

Planck Geschichte der christl. Gesellschaftsverfassung. Hannov. 1803 — 1809. 5 Bde. B. I. R. Nothe die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verf. Wittenb. 1837.

1. Die Gemeinschaft der Güter ³⁾. In der jungen Gemeinde war die wechselseitige Liebe so eifrig, daß eine Ausgleichung der Mißverhältnisse des Besitzes Statt fand, indem, wie die Apostelg. 4, 32 sagt, niemand etwas von seiner Habe als sein betrachtete, sondern alles gemeinsam war. vgl. B. 34. 35. Für sich allein genommen scheinen diese Ausdrücke ein Gemeingut zu bezeichnen, welches jeden Privatbesitz ausschließt; aber Andeutungen, wie sie in 5, 4 und 12, 12 liegen, beweisen, daß jene nicht in

1) Die Echtheit des Evangeliums leugnet Strauss; nach ihm Baur: über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums; und Schwegler: das nachapostol. Zeitalter. II. S. 350 flg. Die Ableitung desselben aus einem von heidenschristlicher Seite ausgehenden Vermittlungsversuche einer Menge von doktrinellen und rituellen Gegensätzen um die Mitte des zweiten Jahrh. führt zu einer monströsen Verkünstelung seiner großartigen Einfachheit und zur willkürlichsten Beseitigung der zahlreichen Spuren, welche die frühere Entwicklung des 2. Jahrh. aufweist.

2) Guericke Beiträge zur Einleitung in das N. T. hat beide Männer zu identificiren gesucht, mit sehr unerheblichen Gründen. Sie werden deutlich unterschieden durch Papias bei Euseb. h. e. III, 39.

3) Mosheim de vera natura communionis honor. in eccl. Hieros. in Dissertat. ad histor. eccles. pertinent. II.

voller Allgemeinheit gelten sollen¹⁾. Ohne Zweifel beruhte also die Gütergemeinschaft auf einer Gemeinkasse, welche durch reichliche Mittheilung der Begüterten gefüllt ward, und in welche manche, deren späterer Beruf es zuließ, ihr ganzes Vermögen einlegten. Sie war das erste äußere Merkmal davon, daß die neue Gemeinde sich zu einer besonderen Körperschaft abschliesse.

2. Die Charismata²⁾. In der Gesamtheit der ersten Bekenner unterscheidet sich, abgesehen von der allen gemeinsamen, mit dem Princip des Glaubens gegebenen Erneuerung des Lebens, ein mehr productiver und ein mehr receptiver Theil. Jene Productivität beruht auf dem natürlichen Factor eines Talentes, was vom heiligen Geist durchdrungen, zuweilen auch durch ihn erst in Thätigkeit gesetzt, und für den Dienst der Gemeinde geweiht ist. Eine auf solche Weise bedingte Wirksamkeit des Geistes wird im N. T. mit dem Namen des Charisma bezeichnet. Die Charismen entstanden überall, wo christliche Gemeinden gegründet wurden, unter den Griechen aber scheinen sie vorzüglich reichlich und mannigfaltig vorhanden gewesen zu sein³⁾. Sie lassen sich am einfachsten gemäß ihrer Wirkungsart auf die Gemeinde in Charismen des Wortes und der That eitheilen, und weiter in beiden Klassen sich die mehr unvermittelten oder mehr mittelbaren Offenbarungen des göttlichen Geistes unterscheiden, jene ihn mehr in seiner Trennung, diese ihn in seiner vollständigeren Durchdringung mit den menschlichen Organen zeigend; jene an die Anfänge und heftigeren Erregungen der Geisteswirkungen geknüpft, diese übergehend auf die Zeiten der Entwicklung und dauernd.

a) Die Charismen des Wortes sind: das *γλώσσαις λαλεῖν* (Zungenreden), womit correspondirend die *ἑρμηνεῖα γλωσσῶν*; die *προφητεία*, die Gabe erweckender Rede und der *ἀποκαλύψεις*; die *διάκρισις πνευμάτων*, welche den christlichen Werth der geistigen

1) Nach Dr. Baur idealisirt der Verf. die urchristliche Gemeinde, läßt aber die wirklich historische Gestalt durchblicken. Hier würde also der im Reden und Verschweigen so geschickte Künstler aus der Rolle fallen.

2) Vgl. Neander der apostol. Kirche S. 232 flg.

3) Hauptstellen I Cor. 12. 14.

Aeußerungen, namentlich des Zungenredens und der Prophetie bestimmt; die Gabe der *διδασχῆ*, womit in näherer Beziehung der *λόγος γνώσεως* und *λόγος σοφίας*.

b) Die Charismen der That: die Wunderkräfte, *ἐνεργήματα δυνάμεων, τεράτων* (beruhend auf der Gabe einer besonders gesteigerten *πίστις*); die *κυβέρνησις* (Kirchenleitung); die *διακονία* oder *ἀντιλήψις* (Gemeindepflege).

Es ist, wie aus den Bezeichnungen hervorgeht, die geistige und leibliche Pflege der Gemeinde, worin die Gnadengaben sich bethätigen, und da sie aus freiem Walten des Geistes, der, durch keine Schranken bindender Institutionen gehemmt, sich über die Gemeinschaft der Gläubigen ergoß (vgl. Joel. C. 3), entsprangen, so war damit eine wechselseitige Ergänzung und ein tatsächliches Gleichheitsverhältniß gegeben. In dies Gleichheitsverhältniß geht auch der receptivere Theil der Gemeinde ein, weil der productivere seiner als der nothwendigen Ergänzung bedarf. So erhebt sich die Gleichheit der Menschenwürde zur Gleichheit der Christenwürde, die mit dem Glauben gegeben ist. Darin liegt das neue Princip des christlichen Gemeinlebens, das allgemeine Priestertum der Gläubigen, welches sie alle von dem einen Hohenpriester Christus abhängig macht, um sie alle von der Bevormundung eines partikularen Priestertumes, sei es levitisch oder heidnisch, zu befreien; welches sie in dieser Abhängigkeit und Freiheit alle zu selbständiger Theilnahme am Heil befähigt. Je mehr die Gemeinde das eigenthümliche Wesen des Christenthums erkannte, desto mehr, besonders da, wo der Geist des Paulus vorleuchtete, beherrschte dies Princip die Organisation ihres Zusammenlebens, und überall, wo man davon abwich, ist man alsbald in die bedenklichsten Irthümer gerathen.

3. Die Gemeindeämter, die inmitten solcher Anschauungen entstanden, unterschieden sich wesentlich von den alttheokratischen dadurch, daß sie weder einer privilegierten Kaste gehörten, noch die Aufgabe einer Vermittlung der Gemeinde mit Gott hatten, sondern der Ordnung wegen eingerichtet und nach persönlichem Beruf und ohne christliches Vorrecht übertragen wurden. Christus selbst hat kein besondres kirchliches Amt gestiftet, er hat

nur die Apostel, den Stamm der Gemeinde, zu ihrer Ausbreitung und allgemeinen Beaufsichtigung bestimmt, so daß in ihrer Thätigkeit die Funktionen sämtlicher Aemter vereinigt lagen, die von der Zukunft ihre selbständige Hervorbildung erwarteten¹⁾. Sie geschah, sobald die gewachsne Zahl der Gläubigen durch die Apostel allein nicht mehr hinlänglich geleitet und versorgt werden konnte, somit das Bedürfnis einer regelmäßigen Unterstützung empfunden wurde. Natürlich, daß man, wenn einmal Aemter eingerichtet wurden, dabei die Verfassung der jüdischen Synagoge nicht unbeachtet ließ²⁾. Das erste ist das Amt der Diakonen, zugleich das einzige, von dessen Veranlassung und Einführung wir ein ziemlich anschauliches Bild erhalten. (Act. 6.) Auf die Beschwerde der Hellenisten, daß sie bei der Almosenvertheilung vernachlässigt würden, werden sieben Diakonen von der gesammten Gemeinde gewählt und von den Aposteln bestätigt, um in Zukunft die Armenpflege auf sich zu nehmen. In den heidenchristlichen Gemeinden erscheinen später auch Diaconissen (Röm. 16, 1), für die Verhältnisse des weiblichen Geschlechtes unter den Heiden besonders wichtig.

Das Amt der Gemeindevorsteher hat die Aufgabe der Kirchenleitung, insbesondere die Ordnung in der Gemeinde und

1) Wann dies geschehen, darüber sind von bedeutenden Forschern zwei sehr entgegengesetzte Ansichten aufgestellt. Mosheims Meinung ist (Commentar. d. reb. Chr. p. 113 flg. 118 flg. 124.), daß die Apostel von Anfang in Analogie zur Synagogaleinrichtung einen Entwurf der Organisation der Gemeinde gemacht haben; eine Ansicht, welche für die Anfänge der Entwicklung zu viel Reflexion voraussetzt, durch Act. 5, 6 nicht gestützt, aber durch Act. 6, 2 seq. widerlegt wird. Dr. Baur (Pastoralbriefe S. 79) behauptet dagegen, daß alle Gemeindeämter erst nach der apostol. Zeit entstanden, während derselben aber die Bedürfnisse der Gemeinden durch die Charismen versehen seien, cf. Rom. 12, denen später kirchliche Aemter entsprochen haben. Es mögen allerdings in den früheren Zeiten dieser Periode die Funktionen der Aemter nicht scharf umgrenzt und sich zu ihrer Beihülfe die entsprechenden Charismen bethätigt haben. Daß aber Aemter vorhanden waren, erhellt aus I Cor. 16, 15, einem von Baur nicht angezweifeltten Briefe; aus Röm. 16, 1. Eph. 4, 11. Philip. 1, 1. I Thess. 5, 12. Tit. 1, 5 und vielen anderen Stellen, namentlich der Apostelgeschichte.

2) Vgl. über diesen Punkt besonders Camp. Vtringa; de Synagoga vetera. ed. 2. Leucopetr. 1726 p. 467 seq.

die Reinheit der Lehre zu überwachen. Dieselben Beamten werden mit dem Namen der *πρεσβύτεροι* (πρεβι) oder *ἐπίσκοποι* bezeichnet¹⁾. Sie bildeten nach Art der Synagogenverwaltung²⁾ ein an der Spitze der Gemeinde stehendes Kollegium, in dessen gemeinsamen Berathungen ohne Zweifel Ordnungshalber Einer den Vorsitz führte, ohne noch durch einen besonderen Namen ausgezeichnet zu sein³⁾. — Das Bedürfnis des Unterrichts wurde, abgesehen von der Thätigkeit der Apostel, anfänglich durch die freie Unterstützung derjenigen befriedigt, welche die Gnadengabe des Lehrens besaßen. Als die Gemeinde sich vergrößerte und die Pflege ihrer Erkenntnis nicht hinreichend oder nicht richtig geübt zu werden drohte, bestellte man Männer, die den inneren Beruf dazu bewährt hatten, sich dauernd mit der Aufgabe des Unterrichts zu befassen. Unter denjenigen, welche zu diesem Zweck sich den Aposteln zugesellen, sind die Einen Missionare, welche in einem ausgedehnten Gebiete die Verkündigung treiben, die *εὐαγγελισταί*⁴⁾; die Andern die *διδάσκαλοι*, welche in der Mitte einer bestimmten Gemeinde wirken. (Eph. 4, 11.). Das Lehramt bestand ursprünglich geschieden von dem der Kirchenleitung, wie die ihnen zu Grunde liegenden Gnadengaben an

1) Tit. 1, 5 cf. 7. 1 Tim. 3, 1 cf. 8. Phil 1, 1. Act. 20, 17 cf. 28.

2) S. Luc. 8, 41. 49 cf. Mrc. 5, 22. Luc. 13, 14. — 7, 3. Act. 13, 15, 18, 8. 17. Vgl. Vitringa a. a. O. Neander Gesch. d. Pfl. S. 55.

3) Dr. Baur in d. Kritik der Pastoralbr. S. 84 vergl. über den Urspr. des Episkopats Lüb. Zeitschr. für Theol. 1838. 3. beschreibt die ursprüngliche Stellung der Gemeindevorsteher so, daß je einer in monarchischer Weise an der Spitze einer Theilgemeinde gestanden habe, in den größten Gemeinden, wie Jerusalem, mehrere Theile und Vorsteher, in den andern je einer. Sofern sie ihre Theilgemeinden leiten, heißen sie *ἐπίσκοποι*, sofern sie in einem kollegialischen Verhältniß stehen, *πρεσβύτεροι*. Diese Beschaffenheit wird unwahrscheinlich, wenn man die ältere Einrichtung der Synagoge und die spätere Gestaltung der Gemeindegierung vergleicht; es widersprechen ihr auch die Stellen Philip. 1, 1. Tit. 1, 5. Act. 14, 23. 20, 17. S. die Entgegnungen von Rothe Anfänge der christl. Kirche. — Uebrigens versteht sich schon nach dem Mangel von Gegenbestimmungen, daß die Presbyteren von Anfang an auf Lebenszeit gewählt wurden, nicht, wie Dr. Bunsen in seiner Schr. üb. Ignatius will, erst für ganz unbestimmte Zeit, und nach späteren Verordnungen der Apostel auf Lebenszeit.

4) II Tim. 4, 5 cf. Euseb. h. e. 3, 37.

sich und häufig auch in den Personen getrennt waren¹⁾. Erst gegen Ende der apostolischen Zeit, wo durch den Fortschritt der Irrlehre Verwirrung in die Gemeinden einzureißen drohte, war man darauf bedacht, Vorsteher zu finden, welche zugleich der Belehrung mächtig wären²⁾.

Die Wahl der Beamten erfolgte, so viel wir aus den Vorgängen bei Einführung der Diakonen sehen (Apg. 6) indem die ganze Gemeinde versammelt die Personen bezeichnete, zu welchen sie Vertrauen hatte, und die Apostel, wenn sie nichts einzuwenden hatten, sie bestätigten, und durch die herkömmliche jüdische Ceremonie der Handauslegung (חַטְּוֹת) unter Anrufung des göttlichen Segens zum Amte weihten. Diese thätige Theilnahme der Gemeinde war der Selbstständigkeit, welche die Apostel ihr überhaupt zuerkennen, angemessen; doch mußte sie nach dem Grade der christlichen Entwicklung verschieden sein. (vgl. Tit. 1, 5.)

Der Zusammenhang der Gemeinden (*ἐκκλησίαι*) unter einander zur Gesamtkirche (*ἐκκλησία*) hatte zwar noch keine Organisation erhalten, in der er sich darstellte, beruhte aber auf der allgemeinen Anerkennung der Apostel, als der authentischen Lehrer, auf den Briefen und Reisen derselben, besonders des Paulus, auf den Reisen ihrer Gehülfen und anderer Christen, auf der gegenseitigen Liebe, besonders der Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit.

Die Apostel waren bei aller Liebe streng in der Ueberwachung derer, welche den Christenberuf auf vorzüglich auffällige oder der Gemeinde gefährliche Weise verletzten. So übte Petrus eine schwer strafende Zucht am Ananias (Act. 5); so verlangt Paulus die Ausschließung eines Sünders aus der Gemeinde und droht ihm mit dem Verderben des Leibes (I Cor. 5); so schreibt er seinem jüngeren Freunde Titus vor (Tit. 3, 10), Irrlehrer, welche in der von ihnen erregten Spaltung hartnäckig beharrten, sich selbst zu überlassen. Während Petrus nach dem Trieb des

1) Lange galt die falsche Eintheilung der Presbyteren in leitende und lehrende.

2) Vgl. I Tim. 5, 17.

Geistes rasch und selbständig verfährt, setzt Paulus als die Regel auch hier die Bethheiligung der Gemeinde voraus. (I Cor. 5, 3. 4. cf. Matth. 18, 15 — 17.)

Drittes Capitel.

Das christliche Leben und der christliche Kultus.

a. Das christliche Leben.

G. Arnold: die erste Liebe d. i. wahre Abbildung der ersten Christen Christen. 1696. 1732.

Die äußerlich ärmliche Beschaffenheit der meisten Gemeinden hatte für weltlich Gesinnte wenig Lockendes, daher größtentheils nur diejenigen, welche ein evangelisches Bedürfnis trieb, sich aufnehmen ließen. Unter ihnen gedieh das sittliche Leben, durch die Geisteskraft der Apostel gepflegt, zu einer Höhe, wie sie nachher von der immer mehr sich mischenden Gemeinschaft nicht wieder erreicht ist. Einfalt des Sinnes, Begeisterung für den Glauben, Standhaftigkeit ohne Haß in Verfolgungen (Act. 6 flg. Hebr. 10, 32 flg.), kräftiger Gemeingeist, Liebe zu den Aposteln und unter einander, die sich in Zurückstellung der Standesunterschiede, in bereitwilliger Mittheilung der geistigen und äußerlichen Güter und in eifriger Fürbitte bewies, zeichnen die Christen dieser Zeit aus. Aber da die Sünde nur zurückgedrängt, nicht ausgerottet war, so ist die Reinheit nicht fleckenlos. Die nationalen Eigenthümlichkeiten lassen sich auch in den Fehlern wieder erkennen: bei den Judenchristen das beschränkte Haften an der äußerlichkeit, in dem Bothen auf einen thatlosen Glauben (Br. des Jacobus) und auf ein glaubenloses Gesetz; (Br. an d. Galat. und Röm.) bei den Christen griechischer Bildung der Wissensdünkel (Br. an die Korinth.) und hochmüthige Verachtung der Schwachen (Römerbr. I Cor.). Bei jenen mehr Habsucht und Werth des Reichthums (Act. 5. Jac. 2. 5.), bei diesen die Ausschweifungen der Sinnlichkeit (I Cor. 5. Tit. 1, 12.). Als die Heftigkeit der Verfolgungen sich steigerte, sanken manche Judenchri-

sten in das Judenthum zurück (Hebr. 6, 4. 10, 25 flg.); auch kleinasiatische Gemeinden traf um die gleiche Zeit der Vorwurf, daß sie im Eifer für Heiligung und in der Liebe nachgelassen hätten (Apoc. 2. 3. I Joh. 3, 10 flg.). Das Leben der Frauen wurde veredelt durch die Stellung, welche ihnen das Evangelium anwies, doch machen sich die gewöhnlichen weiblichen Fehler bemerklich (II Tim. 3, 6. I Petr. 3); in Corinth, wo überhaupt die Charismen Anlaß von Mißbräuchen wurden (I Cor. 14), affektirten sie das Charisma des öffentlichen Lehrens, indem sie nun die ihnen zukommende Grenze nicht zu wahren verstanden, (I Cor. 11, 5. 14, 34), vernachlässigten auch in der Tracht die Sittigkeit (I Cor. 11, 3 flg.). — Der Gegensatz zu dem umgebenden weltlichen Leben beförderte das Eindringen der Ascese. In Corinth scheint die judaisirende Partei die Ehe zum allgemeinen Gesetz, dagegen die paulinische, im Mißverstand ihres Apostels, die Ehelosigkeit zum allein christlichen Stand gemacht zu haben. Die im Briefe an die Kolosser und die in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrer verlangten ein enthaltames Leben in Folge gewisser speculativer Principien. Die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi, welche den äußerlichen Scheidungspunkt zwischen dem Welt- und Himmelreiche bilden sollte, war ganz allgemein verbreitet, und ließ zwar bei Paulus der Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung allmählig mehr Raum, steigerte sich aber im Drang des Kampfes bei manchen Christen, z. B. der Gemeinde von Thessalonich, zu schwärmerischer Hoffnung und Ausmalung, wovon die Einwirkung auf das gegenwärtige Leben ebenfalls zu leiden hatte. Den Aposteln raubt jene Aussicht nie die Besonnenheit in Beurtheilung der umgebenden Verhältnisse. Sie wollen das gesetzlich Bestehende nur durch allmählig von innen heraus reisende Veränderung umgestaltet wissen. So fordern sie Unterwerfung unter die nichtchristliche Obrigkeit (Röm. 13). Dennoch weiß Paulus die ihm zustehenden Rechte wohl zu wahren (Apg. 16, 37. 25, 10), räth auch, die im Gerichtsverfahren vorhandene Freiheit, selbstgewählte Schiedsrichter entscheiden zu lassen, zu benutzen, und tadelt es, daß Christen vor einem heidnischen Tribunal processirten (I Cor. 6). Die Sklaven

empfanden den befreienden Geist des Evangeliums besonders (Br. an Philem.) und wurden in vergleichungsweise großer Zahl gewonnen; doch sollte die Sklaverei nicht plötzlich und mit Verletzung der bürgerlichen Ordnungen, sondern durch den Sieg der christlichen Liebe von Privatverhältnissen aus überwunden werden. (I Cor. 7, 20 flg.)

b. Der christliche Kultus.

Der christliche Kultus unterscheidet sich durch seine Geistigkeit und seine Durchdringung des ganzen Lebens (Ev. Joh. 4, 21) von dem an Ort und Zeit gehefteten des Judenthums und Heidenthums. Erst allmählig ward das neue Leben auch nach dieser Seite hin erkannt. Die Jünger mit den ersten Gläubigen waren eifrige Beobachter des jüdischen Gottesdienstes. Sie besuchten den Tempel, sie hielten die Gebetsstunden, sie feierten die gewohnten Wochen- und Jahresfeste, und lernten erst später sie auf Idee und Geschichte der Erlösung beziehen. Da dem Bedürfnis gemeinsamer Erbauung damit noch nicht genügt war, setzte man sie in Privatlokalen fort, in welche die Gemeinde, wie sie sich vermehrte, sich vertheilte. (Apg. 2. vielleicht 5. 12, 12.) Stephanus sprach den Gedanken einer von den sinnlichen Schranken befreiten Gottesverehrung aus (Apg. 7, 48), und wahrscheinlich ist er den von flüchtigen Hellenisten bekehrten Heidenchristen, die mit dem Tempel in einer loseren Verbindung standen, nicht fremd geblieben. Aber erst dem tieferen Blick des Paulus ging die volle Wahrheit auf (Br. an d. Galat. u. Koloss. vgl. Br. an d. Ebr.), und seine Gemeinden sind es, wo das evangelische Princip sich in der freiesten Weise als Kultus gestaltet. Die Proselyten, welche dazu gehörten, setzten gewiß noch den Besuch der Synagoge fort, bis ein gänzlicher Bruch zwischen der jüdischen und christlichen Gemeinde eintrat. Die christlichen Versammlungsplätze waren Privatlokale, deren Spuren in den Hausgemeinden kenntlich sind, Abtheilungen der Stadtgemeinden, die an einem bestimmten Ort zusammenzukommen pflegten¹⁾. Von einer Fest-

1) Vergleichen *ἐκκλησίαι καὶ οἶκον* waren in Rom (Röm. 16, 5); in

feier der Heidenchristen findet sich kein über allen Zweifel erhabenes Zeichen. Die Feier des Sonntags, als des Erinnerungsfestes an die Auferstehung Christi, ist wahrscheinlich¹⁾, die Feier eines Jahresfestes wird nirgends im N. Testament erwähnt²⁾. Nach der Zeit des Paulus hat das Judenthüm in Kleinasien mitbestimmt, und als Johannes dahin kam, setzte er die gewohnte Feier des jüdischen Passahfestes fort, wirkte aber zugleich für die Beziehung desselben auf das letzte Mahl und das Leiden Christi³⁾.

Die Zusammenfügung des Gottesdienstes war eine freie Nachahmung des Kultus der Synagoge⁴⁾. Man las Abschnitte des N. Testaments, wohl in fortlaufender Folge, um zugleich den Mangel des Selbstlesens zu ersetzen; bald auch die apostolischen Briefe, welche an die ganze Gemeinde gerichtet zu sein pflegten (Coloss. 4, 16. I Thess. 5, 27), später die Evangelien. An die Vorlesung knüpfte sich Auslegung und paränetische Anwendung; andre Vorträge der mit dem Charisma des Lehrens und der Prophetie Begabten verhielten sich freier dazu. Die eigenthümliche Erscheinung des Zungenredens wurde durch Hermeneuten der allgemeinen Erbauung dienstbar gemacht. Das Gebet war gewiß zum Theil feststehende Funktion des Leitenden, theils dem freien Triebe frommer Stimmung überlassen. Der Gesang war kunstlos, ward bald von Einzelnen (I Cor. 14, 26), bald von der Versammlung (Coloss. 3, 16) angestimmt, und benutzte vorzüg-

Korinth (I Cor. 16, 19), in Kolossä (Philem. 2), in Laodicea (Coloss. 4, 15). Baur denkt je eine solche Theilgemeinschaft unter einem besonderen Presbyter, wogegen Röm. 16, 5 im Vergleich mit I Cor. 16, 19 f. Neander Gesch. d. Pf. S. 262.

1) Act. 20, 7. I Cor. 16, 2. Apoc. 1, 10.

2) Doch behauptet noch Wieseler R. Gesch. S. 121, daß sie den Sabbath, und glaubt, aus I Cor. 5, 6—8 schließen zu dürfen, daß sie das Passahfest begangen haben, was aber keinesweges im Zusammenhange liegt. Bleek Beitr. z. Evangelkrit. S. 161 folgert aus derselben Stelle das Gleiche wenigstens für die stark jüdenchristlichen Gemeinden, wozu er Ephesus und Korinth rechnet.

3) Darauf führt die Tradition der kleinasiat. Gemeinden bei Eus. h. e. 5, 24).

4) Vgl. Vitringa l. l. p. 1011 seq.

lich die Psalmen, neben deren Gebrauch sich keine eigenthümlich christlicher Dichtung finden. (I Cor. 14, 26. Eph. 5, 19 vgl. 14.) Man grüßte sich in den Versammlungen mit dem Bruderfuß. (Röm. 16, 16. I Cor. 16, 20 u. ö.)

Taufe und Abendmahl, die beiden von Christo selbst eingefetzten Gemeinschaftszeichen, wurden überall und von Gemeinden jüdischer wie heidnischer Abkunft gleichmäßig begangen. Die Taufe, das Zeichen der Einweihung, wurde gemeiniglich auf das Bekenntniß zu Jesu, dem Messias, ertheilt, und die Förderung in der Erkenntniß von der Folgezeit erwartet¹⁾. Die Taufe geschah durch Untertauchen, wobei der Taufende die Formel: im Namen Jesu, wohl die älteste, oder die von Christo selbst bezeichnete (Matth. 28, 19) trinitarische aussprach. Die Kinder-taufe, für welche man eine nothdürftige Möglichkeit durch die Angaben von der Befehrung ganzer Familien (Apg. 16, 33. I Cor. 16, 15) zu retten gesucht hat, ist der gesammten Anschauungsweise der Apostel und ihrer Zeitgenossen fremd, und hat an I Cor. 7, 14 ein bestimmtes Zeugniß gegen sich²⁾. — Das Abendmahl ward an die täglich veranstalteten Liebesmahle, die Agapen, angeknüpft, indem der Vorsteher das Dankgebet über Brod und Wein sprach (*εὐχαριστία*), welche im Angedenken an Christi letztes Mahl genossen wurden. Daher war das Abendmahl ursprünglich nicht in den Zusammenhang des übrigen Kultus hineingezogen. Theils die Entwicklung der Idee, theils Unziemlichkeiten, wie sie bei den Agapen der Corinthier vorkamen (I Cor. 11, 17 fgg.), bewirkte allmählig die Trennung, welche am Ende des apostolischen Zeitalters schon gewöhnlich gewesen zu sein scheint.

1) Eine Andeutung eines abgefragten Taufbekenntnisses ist wahrscheinlich in I Petr. 3, 21 enthalten. Vgl. I Tim. 6, 12.

2) Ueber das Verhältniß der christlichen Taufe zu den jüdischen Ceremonien vergl. Schneckenburger; Ueber das Alter der Proselytentaufe.

Viertes Capitel.

Die Entwicklung der Lehre.

Die Person Christi und die Bedeutung, welche seinem Erlösungswerk gegenüber dem Gesetze zukomme, das sind die eng verbundenen Hauptpunkte, um welche es sich in der Lehrentwicklung dieser Zeit handelt. Die Apostel stimmen sämmtlich darin überein, daß sie das Leben Christi auf eine den Naturzusammenhang überschreitende Mittheilung Gottes, und die Theilnahme am göttlichen Leben auf Christus gründen, wiewohl sie nicht alle in gleichem Maasse der Denkweise des Judenthums entwachsen sind, Jacobus und Petrus weniger, als Johannes und Paulus¹⁾. Die Mannigfaltigkeit unter den Aposteln erleichterte den Zugang zum Evangelium und beförderte den Reichthum eigenthümlicher

1) In jenen Grundanschauungen sind selbst Jacobus und Paulus einig daher wir den von vielen behaupteten principiellen Widerspruch in den Bestimmungen über den subjektiven Grund des Heils nicht anerkennen. Noch weniger können wir die Behauptung des Dr. Baur und seiner Schule begründet finden, daß selbst Johannes bis zum entschiedenen Gegensatz gegen Paulus Freund des jüdischen Gesetzes gewesen sei, und daß alle Apostel, sogar Paulus und Johannes, in der Betrachtung der Person Christi den wesentlich jüdischen Standpunkt nicht verlassen haben. Diese Ansicht beruht auf dem Interesse, Christus und das apostolische Christenthum möglichst in den Schranken jüdischer Betrachtungsweise fest zu halten, und den darüber hinaus liegenden dogmatischen Ideencreis, insbesondre seinen Mittelpunkt, die höheren Vorstellungen von der Person Christi, aus heidnischen Combinationen abzuleiten, damit die kirchliche Theologie desto sicherer zu einem Produkt der Zeitideen gemacht werde. Hier trifft die Theorie, welche das Christenthum für das Resultat „der absichtslos dichtenden Sage“ ausgiebt, zusammen mit der neuesten absichtsvoll dichtenden Kritik. Denn jenes Interesse leitet die angeblich voraussetzungslose und nur auf geschichtliche Thatfachen sich stütze Kritik, wenn sie die übertrieben jüdisch ausgedeutete Apokalypse zum authentischen Zeugniß der johanneischen Denkweise erhebt, und das Evangelium dem Johannes abspricht; wenn sie die kleineren paulinischen Briefe verwirft und die ihr anstößigen christologischen Ideen des Paulus durch willkürliche Umdeutung beseitigt (vgl. Baur Paulus d. Ap. S. 625 zu I Cor. 8, 6); wenn sie die thatsächlichen Beweise der freundlichen Beziehungen des Petrus zum Heidenchristenthum in Abrede stellt und den ersten Brief des Petrus, weil er mit paulinischer Lehre übereinstimmt, für die apologetische auf Judenchristen berechnete Fiktion eines Pauliners erklärt. Schwegler nachapost. Zeitalt. II. S. 2.

Formen. Darin aber zeigt sich die Kraft des die Apostel erfüllenden Geistes, daß er einigend über den Differenzen waltete und es zu keiner gründlichen Störung des gemeinsamen Lebens und der Wirksamkeit kommen ließ. Die weit überwiegende Zahl der Heidenchristen und ein großer Theil der Judenthristen, die, welche die versöhnliche Haltung des Jacobus und Petrus annahmen, erkannten sich gegenseitig als christliche Brüder an und vereinigten sich in der Abhängigkeit von der Gesamtheit der Apostel, als den authentischen Quellen der Heilslehre. Andre, unter stärkerer Nachwirkung ihres vorchristlichen Standpunktes, bildeten auf juden- oder heidenchristlicher Seite ein Extrem, trugen die Ausschließlichkeit ihres Charakters auf die Apostel über, und sonderten sich, wiewohl Kirche und Dogma von sehr fließender Beschaffenheit waren, allmählig bestimmter von der Hauptpartei aus. Jene, welche Vorläufer der Ebioniten waren, coordinirten Christum und das Gesetz, und beharrten demgemäß auch bei dem Aeußerlichen und Menschlichen in den messianischen Vorstellungen; sie gaben die älteren Apostel für die Führer ihrer Partei aus, feindeten Paulus an und suchten die Heidenchristen unter das jüdische Gesetz zu bringen¹⁾. Sie sind es, welche die Spuren des Paulus verfolgen und zu verwischen streben. So waren sie in den galatischen Gemeinden thätig, machten auf die

1) Gemäß der wechselseitig feindlichen Haltung, in welche Dr. Baur Paulus und die andern Apostel bringt, kennt er auch nur eine judenthristliche Partei, die von der Nothwendigkeit des Gesetzes überzeugt, entweder gleichgültiger, wie die Apostel und ihr nächster Anhang, oder aktiver gegen Paulus sich verhält, während aus der Natur der Sache schon zu folgen scheint, was die Zeugnisse bestätigen, daß unter solchen Umständen alsbald eine Vermittlung entstehen mußte. Zufolge der Baur'schen Ansicht hat die thätigere Partei das Uebergewicht im Judenthristenthum und, indem sie in die paulinischen Gemeinden allenthalben eindrang, auch auf der heidenchristlichen Seite erlangt, so daß alsbald der Charakter der ganzen Kirche mit geringer Ausnahme judenthristlich geworden ist. Hierbei ist die Macht des paulinischen Geistes wenig gewürdigt; die neutestamentl. Schriften beweisen nur die Thätigkeit, nicht den Sieg der Judenisten; spätere Spuren zeigen, daß er bei weitem nicht völlig war. — Die Behauptung von Thiersch in den Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus, daß die Apostel jede irrthümliche Erregung so gleich unterdrückt haben, ist in entgegengesetzter Weise ebenso unhistorisch.

weit vorherrschend heidenchristliche Gemeinde in Rom Versuche¹⁾ und hatten bereits zu Corinth eine starke Partei gewonnen. Die dortige Gemeinde war mehrfach gespalten. (I Cor. 1, 12.) Den Judaisten (*οἱ τοῦ Κηφᾶ*) gegenüber bestand eine einseitig paulinische Partei (*οἱ τοῦ Παύλου*); andre Heidenchristen machten den Apollon²⁾, der sie durch mehr griechisches Wesen fesselte, zum Parteihaupt; noch andre, dieses Hervorheben der Autorität einzelner Lehrer vermeidend, fielen in das andre Extrem, indem sie, die apostolische Vermittlung überspringend, ein davon unabhängiges Verständniß der Lehre Christi zu besitzen vorgaben (*οἱ τοῦ Χριστοῦ*)³⁾. — Etwas später verbinden sich mit den gesetzlich jüdischen Tendenzen jüdisch=heidnische Spekulationen, und es entstehen Parteien theosophisch ascetischer Art, die ihren Quellpunkt in Kleinasien zu haben scheinen. Paulus bekämpft ihre Verbreitung in Kolossä und andern asiatischen Gemeinden⁴⁾. Auf Kleinasien weisen auch die idealistischen, eine nur geistige Auferstehung behauptenden Irrlehrer hin, die im zweiten Brief an Timoth. 2, 18, und die dem Doketismus anhangenden, die von

1) Der Römerbrief, aus welchem Dr. Baur zufolge einer eigenthümlichen Construction seines Inhaltes auf das Ueberwiegen der judenchristlichen Partei schließt, zeugt vielmehr für das Gegentheil.

2) Ein alexandrinisch gebildeter Jude, früher einer der Jünger Johannes des Täufers, welche sich mit einer Verschmelzung des Judenthums und sehr dürftiger Begriffe von Christo begnügten, dann in die christliche Gemeinschaft aufgenommen. Act. 18, 24.

3) Die Christuspartei hält Storr für Anhänger des Jacobus, wogegen der Name; Baur ebenfalls für Mitglieder der judaistischen Partei, wogegen die besondere Bezeichnung spricht. Schenkel (*De ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata*. Bas. 1838) findet darin eine mystische Partei, die sich auf Visionen und Offenbarungen, welche die Erkenntniß von Christo vermittelten, berufen habe; eine haltlose Hypothese. S. Baur Paulus d. Ap. S. 259 flg. Neander Gesch. d. Pflanz. u. f. w. S. 375 flg. Ähnlich Niedner A. G. S. 200: Sie haben unter Behauptung der Allgemeinheit des christlichen Geistes und Prophetie sich den Aposteln gleichgestellt (*Verläufer des Montanismus*); b. entscheidende Stelle sei 2. Cor. 13, 3—7, diese geht aber auf alle Parteien.

4) Br. a. d. Koloss. Ephes. Vgl. Schneckenburger Beitr. z. Einl. in d. N. Testam. Stuttg. 832. Baur: Paulus d. Ap., der in den Briefen selbst gnostische und montanistische Ideen findet.

thum bewährte jedoch seine Kraft in einer, wenn auch nicht durch hervorragende Persönlichkeiten gestützten, doch stetigen Ausbreitung, die im ersten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts im Ganzen ohne Störung durch nachdrückliche Verfolgungen vor sich gegangen zu sein scheint¹⁾. Daher in Kleinasien z. B. die Menge der Christen groß, nur zum Theil in Schloffheit verfallen war. Doch fehlte es nicht an muthigen Bekennern; und Verachtung irdischer Güter, Keuschheit und Liebe zeichnete die Gemeinschaft vor den Heiden und Juden aus²⁾. Alles dies waren ebenso viele Mittel gewinnender Einwirkung auf empfängliche Seelen. Die Ordnungen des Gemeinlebens tragen noch den Stempel apostolischer Einfachheit. Man hat das Verfahren der Apostel bei der Einrichtung derselben im Andenken, und wo Zwistigkeiten zwischen Gemeinde und Vorsteherchaft einreißen, weisen angesehene Männer, wie Clemens von Rom, auf die herkömmlichen Rechte beider hin³⁾. In manchen paulinischen Kirchen liegt die Leitung noch in den Händen eines Presbyterkollegiums, so in Korinth (Clem. I. Cor. 1) und Philippi (Polycarp. ad Philip. 5. 6); in andern hat Einer unter den Vorstehern bereits einen ausgezeichneten Rang, der aber in den heidenchristlichen wenigstens vielmehr durch die Persönlichkeit des Mannes, als durch den Vorzug des Amtes bestimmt wird. In Jerusalem nahm Symeon die Stelle Jacobus des jüngeren ein⁴⁾; in Smyrna stand Polykarpus, der Schüler des Johannes, an der Spitze, stellt sich aber in seinem Briefe

1) Vgl. d. unten anzuführenden Brief des Plinius.

2) Vgl. Epist. ad Diognet. 5.

3) Clem. Rom. I. Cor. c. 44. καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἕρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν, πρόγνωσιν εὐληγότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μετὰ ἐπινομήν δεδώκασι, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων, ἢ μετὰ ὑψ' ἐτέρων ἑλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης, — τοὺτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας.

4) Starb nach Hegesipp. bei Euseb. R. G. 3, 32 unter Trajan 120 Jahr alt den Märtyrertod.

den Presbytern gleich; in Rom stand Clemens, ein Schüler des Paulus (Phil. 4, 3), unter ähnlichen Verhältnissen. Ohne besondere amtliche Berechtigungen zu haben, besaßen solche Männer, vermöge des allgemeinen Vertrauens, einen rathenden Einfluß auch auf andere Gemeinden, wie Polykarp auf die philippische, Clemens auf die korinthische, und dienten dazu, den Zusammenhang der Kirche als Ganzes zu stärken. Da es bei Besetzung der Aemter hauptsächlich auf die innere Befähigung ankam, so hatten auch Sklaven zu denselben Zutritt, zu deren Stande z. B. die Diakonissen gehörten, die Plinius erwähnt. Der Gottesdienst ward im Ganzen mit der ursprünglichen Einfachheit gehalten, und unter thätiger Theilnahme der Gemeinde. Plinius redet von kirchlichen Gesängen, die von der Versammlung zur Ehre Christi gesungen wurden. Der Sonntag wird als ein Wochenfest zum Andenken der Auferstehung Christi vorausgesetzt¹⁾. In Bithynien versammelte man sich am Sonntag vor Tagesanbruch zum gemeinsamen Gottesdienst, und kam am Abend zum Liebesmahl zusammen, was demnach dort nicht mehr täglich gehalten ward. Die von Trajan erneuten Gesetze gegen die Heteren waren diesen Versammlungen hinderlich, was dazu mitwirken mochte, das Abendmahl vom Liebesmahl zu trennen und dem übrigen Kultus anzufügen. — Die Leistungen dieser alle Kräfte auf die praktische Seite verwendenden Zeit sind für die kirchliche Lehrbildung sehr dürftig. Die litterarischen Produktionen sind an Zahl gering und zeigen mehr äußerliche Nachahmung, als tiefere Einsicht in die biblischen Darstellungen. Man kann in den auf uns gekommenen Resten noch die verschiedenen Haupttypen der Apostel unterscheiden, wiewohl sie schon mehr zu einer gemeinsamen Atmosphäre der christlichen Vorstellungen sich mischen. Vorwiegend paulinische Bildung und Betrachtungsweise erkennt man in dem ersten Briefe des Clemens, und wenn er im Namen der römischen solche Ermahnungen an die korinthische Gemeinde erlassen durfte, so ist wohl anzunehmen, daß beide

1) In dem sogenannten Barnabasbr. c. 15 vielleicht sogar bei judenchristlichen Gemeinden. Der status dies im Br. des Plinius ist gewiß dasselbe.

sich nicht zu sehr von ihrem ursprünglich paulinischen Charakter entfernt hatten ¹⁾). Noch entschiedener paulinisch, bis zu starker Abneigung gegen das Judenthum, ist der Brief eines geistvollen, gebildeten Heidenchristen ²⁾ an einen Heiden Diognet, welcher in die Zeit vor Ausbildung der Gnosis zu gehören scheint. Eine ähnliche Geringschätzung des jüdischen Gesetzes spricht sich in dem dem Barnabas beigelegten Briefe aus, nur daß der Verfasser eine alexandrinisch jüdische Bildung, und die Darstellung eine Verwandtschaft, doch auf viel niederer Stufe, mit dem Hebräerbrief hat ³⁾. Die johanneische Schule wird vertreten durch Ignatius B. von Antiochia ⁴⁾, und Polycarp B. von

116

190

1) Der Brief, an dessen Authentie im Ganzen kein begründeter Zweifel obwaltet, setzt eine längere Zeit seit des Paulus Tode voraus, daher mit Unrecht Schenkel Stud. u. Krit. 1841. I. S. 65 flg. ihn zwischen 64—70 entstanden annimmt. Gegen ihn Schliemann Clementin. und Ebionitism. S. 409 flg. Untergeschobene Schriften: 1) ein sogen. Vier Br. a. d. Kor. 2) zwei syr. Br. hinter Wetstein N. T. II. 3) Die Sammlung der sogen. apostol. Constitutionen. 4) Die Clementin. Homilien und Recognitionen.

2) Der gewiß nicht Justin d. Märtyr. ist; vgl. Semisch Justin I. S. 172. — Cap. 11. 12 sind nicht vom Verf. der c. 1—10.

3) Der Br. ist ohne Zweifel sehr alt, wohl aus dem ersten Jahrh., aber wegen des Wohlgefallens an den ungereimten Allegorien unmöglich von Barnabas. Ihm schreiben ihn zu Clem. Alex. Strom. II. p. 464 Pot., unter d. Neueren D. E. Henke De epistolae quae B. tribuitur authentia. Jen. 1827. Bleek Hebr. I. S. 416. Gieseler N. G. I. S. 146. Gegner der Echtheit: Neander N. G. I. S. 1133. Twisten Dogmat. I. S. 104. Ullmann Stud. Krit. 1827. II. Hug Freiburg. Zeitschr II. 132 flg. Mehr dagegen als dafür Niedner N. G. S. 196. Die nicht durchführbare Hypothese einer ausgedehnten Interpolation durch einen Therapeuten ist eine Erfindung Schenkels. Stud. Kr. 1837. III. S. 652.

4) Soll unter Trajan den Märtyrertod gestorben sein, nachdem man den Greis durch Kleinasien nach Rom geschleppt (Euseb. h. e. 3, 36), was wenig Wahrscheinlichkeit hat; und unterwegs 7 Briefe a. d. Ephes., Röm., Polycarp, d. Magnes., Philadelph., Smyrnäer, Trallianer geschrieben haben, um ihnen die bischöfliche Autorität zu empfehlen, was eben so unpassend ist. Einige Gedanken, besonders dogmatisch polemische, haben eher das Gepräge der Echtheit. Es giebt eine kürzere und eine interpolirte längere Recension. Drei Briefe a. d. Ephes., Röm., Polyc., von Cureton 1845 in syrischer Recension bekannt gemacht und von ihm und Bunsen für authentisch erklärt, sind nichts als Excerpte aus der kürzeren gr. Recension. Um diese allein handelt es sich noch bei der Frage nach der Echtheit, denn 8 andere Briefe, die unter

Smyrna¹⁾, deren Schriften einen Zusammenfluß der paulinischen und johanneischen Elemente enthalten, wie er besonders in Kleinasien entstehen mußte. In den johanneischen Kreis gehört auch noch *Papias* B. v. Hierapolis in Phrygien²⁾, ein eifriger Verbreiter sinnlich chiliastischer Vorstellungen. Die ethisch praktische Richtung der Zeit näherte viele der Betrachtungsweise des *Jacobus*, nur daß die Morallehre, ohne rechte Verbindung mit dem Lebensprincip des Glaubens, in Neuseflichkeit zu verfallen drohte. Großen Beifall fand darum eine im Charakter des *Jacobusbriefes* gehaltene Schrift, der *Hirte* (*ποιμήν*), die einem *Hermas*, nach der gewöhnlichen Ansicht dem Schüler des Paulus (Röm. 16, 4), nach anderen um 150 n. Ch. lebend, beigelegt wird³⁾. Die Neigung zur Geseflichkeit machte die Kirche mit den *Judaisten* verwandter⁴⁾, und schaffte ihnen Eingang; und je weni-

Ignatius Namen viel später erdichtet sind, kommen gar nicht in Betracht. Für die Echtheit jener erklären sich: Wieseler *Ueb. d. Ursprung der kanonisch. Evangel. u. R. G. I. I. S. 138. 142.* Rothe *Anfänge der christl. K. Anhang. Dorners Gesch. d. Lehre v. d. Person Christi. I. 147 flg.*, weil sie die Ideen üb. d. Episkopat (worin nichts von levitischem Priestertum enthalten sei) für dem Ignatius ebenbürtig halten; auch wegen der Zeugnisse *Polyc. c. 13. Iren. 5, 28.* Die katholische Kritik ist durch diese Ideen bestochen. Gegner der Echtheit: *Neander R. G. I. S. 1140.* *Baur Kritik der Pastoralbr. 84. Urspr. des Episkopates.* *Schwegler nachap. Zeit. II. S. 159.* *Niedner R. G. S. 196* ist schwankend.

1) Die Echtheit seines Br. a. d. Philipp. ist angegriffen v. *Semler* und *Schwegler* nachap. *Zeit. II. S. 154*; ohne ausreichenden Grund.

2) Verfasser v. 5 B. *κρυπτικῶν λογίων ἐξηγήσεις*, deren Fragmente bei *Routh Reliq. sacr. I. Ueber ihn Iren. 5, 33. Euseb. 3, 36. 39.*

3) Die erste Ansicht bei *Iren. 4, 20. 2., Clem. Al., Orig.*, welche ihr den Rang einer inspirirten und heiligen Schrift geben; die zweite in dem Fragment *Muratorii Antiq. Ital. III. p. 853*, das dem Presbyter *Cajus* von Rom (um 200 n. Ch.) zugeschrieben wird, wonach *Hermas*, Bruder des *B. Pius* von Rom, Verfasser sein soll. — Vom griechischen Urtext der Schrift Fragmente bei *Cotelier u. Hefele. Vollständig in latein. Uebersetzung, drei Bücher: Visiones, Mandata, Similitudines. Vgl. Sachmann d. Hirt. d. Hermas. Königsb. 1835. Schwegler nachap. Zeit. I. S. 328* giebt dem Buch ebionitischen Ursprung, was unerweislich ist, und vermuthet, daß es dem paulinischen *Hermas* in der Zeit *Trajan's* untergeschoben sei.

4) Die Geseflichkeit, welche überall dem Menschen, der die geistige Gemeinschaft mit Christo erkalten läßt, nahe liegt, ist wohl zu unterscheiden von dem, was durch äußere und geschichtliche Vermittlung aus dem Judenthum

ger der fast ganz in die Praxis aufgehende Bestand der Kirche den intellektuellen Bedürfnissen genüge, um so stärkere Fortschritte machen die gnostischen Spekulationen, welche jetzt schon einen namhaften Vertreter in Cerinth haben¹⁾). Indes, wie fließend auch alles war, und wie dürftig die selbständig christliche Einsicht, man setzte doch den Kampf gegen die weiter greifenden fremdartigen Elemente fort, wie die Br. des Barnabas, des Ignatius in ihren ächtesten Theilen, des Polykarp und der an Diognet beweisen, und sonderte sich allmählig bestimmter ab, so daß gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts alle diese Hauptparteien mit einer großen und nicht unvorbereiteten Selbständigkeit auftraten.

B. Die Folgezeit bis Ende des zweiten Abschnittes.

Erstes Capitel.

Das Verhältniß der Kirche zur unchristlichen Welt.

1. Ausbreitung des Christenthums.

Dieselben Eigenschaften, welche bisher die Ausbreitung des Christenthums befördert hatten, seine geistige, universelle Beschaffenheit, vermöge welcher es allen einen Zutritt eröffnete, die Sittlichkeit seiner Befenner, die wunderbaren Wirkungen auf die leibliche Natur, die gleich Nachklängen der Zeit Christi bis ins dritte Jahrhundert fortbauerten²⁾, dies Alles wirkte auch jetzt noch zu seinen Gunsten. Wo aber das Vorurtheil und die feindliche Gesinnung zu hartnäckig war, da nahmen sie grade an diesen Vorzügen einen Anstoß. Denn seine Geistigkeit erschien dem sinnlichen Standpunkt des Aberglaubens leer und kalt³⁾, seine Herab-

in die Kirche verpflanzt wird. Dies nicht zu thun, alles auf die letztere zurückzuführen, ist ein Grundfehler der Anschauung von der alten Kirche, die Dr. Baur und Dr. Schwegler vortragen.

1) Ueb. ihn Iren. 1, 26. Vgl. weiter unten.

2) Justin. Mart. Apol. I, 45. Iren. adv. haer. II, 32, 4. Orig. c. Cels. I, 2. III, 24.

3) Cf. Minuc. Fel. Octav. 10, 2.

lassung zu den verachteten Ständen und den Frauen beleidigte den Stolz der höher Gebildeten¹⁾; die sittliche Schroffheit, womit viele die Genüsse und Festlichkeiten der Heiden von sich wiesen, gab ihnen in den Augen dieser den Charakter menschenfeindlicher Sonderlinge; und das Volk belastete sie desto lieber mit dem unheimlichen Verdacht unnatürlicher Ausschweifungen, die sie in ihren Zusammenkünften vornahmen. Die Goeten ahmten in trügerischer Magie die Wunder nach und reizten das geblendete Volk gegen die Christen auf. So erhielt sich die Abneigung gegen sie und steigerte sich bei bestimmteren Anlässen zu blutiger Verfolgung. Aber der freudige Tod der in dieser Zeit besonders zahlreichen Märtyrer zeugte nicht ohne Frucht von der Wahrheit, und die alle Gewalt besiegende Kraft des Christenthums besiegte mehr und mehr auch die Ueberzeugung²⁾.

Die Mission beschränkte sich immer mehr auf die Heiden, da die Juden in wachsender Abneigung sich dagegen verschlossen. Sie schürten selbst die Verfolgungen gegen die Christen und nahmen thätigen Antheil daran³⁾. Die glimmende Empörung gegen die Römer brach in helle Flammen aus, als Bar Kochba (Num. 24, 17) sich zum Messias aufwarf (132—135) und durch Verweigerung der Abgaben, unterstützt vom Rabbi Akiba, das Volk auf seine Seite brachte. Die Christen, welche sich ihm nicht anschlossen, sondern vielmehr ihre Sache davon zu trennen suchten, wurden heftig von ihm verfolgt, und die Trennung von den Juden seitdem noch größer⁴⁾. Nach blutigem Kampfe wurde Jerusalem zerstört, den Juden bei Todesstrafe verboten, sie zu betreten, und eine heidnische Kolonie, Aelia Capitolina, angelegt, daher die dortige Gemeinde fortan einen heidenchristlichen Charakter hatte.

Nach Edessa, der Hauptstadt des Reiches Osroene in Me-

1) Celsus bei Orig. III, 55. 56.

2) Die weite Ausbreitung des Christenthums bezeugen Justin. M. Dial. c. Tr. c. 117. Iren. I, 3. Tull. Apolog. c. 37.

3) Just. Dial. c. Tr. c. 17. 108. Euseb. h. e. IV, 15, 11.

4) Justin Apol. I. c. 31. Jost Gesch. der Jsr. IV. Schliemann Clementin. S. 404.

sopotamien, kam das Christenthum auf unbekannte Weise, aber frühzeitig, und war nach der Mitte des 2. Jahrh. schon so einflussreich, daß der König Abgar Bar Manu ihm angehörte¹⁾. Um dieselbe Zeit breitete sich das Christenthum in Persien, Medien, Parthien, Baktrien aus²⁾; gegen Ende des 3. Jahrh. waren die Christen im neupersischen Reiche zahlreich. Ueber die Fortschritte der Kirche in Arabien in der Zeit zwischen Paulus und Origenes ist keine sichere Nachricht vorhanden. Dieser war mehrmals in Arabien anwesend: einmal, herbeigerufen durch den römischen Statthalter³⁾, der Auskunft über das Christenthum verlangte; dann, um eine kirchliche Streitigkeit zu schlichten, bei welcher Gelegenheit schon eine Mehrzahl von arabischen Bischöfen erwähnt wird⁴⁾. Vielleicht ist vor Origenes ein anderer alexandrinischer Kirchenlehrer, Pantänus, in Arabien thätig gewesen. Er soll eine Missionsreise nach Indien unternommen haben⁵⁾, was bei der Unbestimmtheit des Namens auch Arabien sein könnte. Die weitere Angabe, daß er ein hebräisches (aramäisches) Evangelium des Matthäus, von dem Apostel Bartholomäus dahin gebracht, vorgefunden, deutet auf Judenthümlichkeit hin, und da in Arabien viel Juden wohnten, so ist dies ein Grund dafür, Arabien unter Indien zu verstehen⁶⁾, aber kein entscheidender. Höchst wahrscheinlich gab es in dieser Periode schon Christen in Indien, da Theophilus von Diu⁷⁾, zur Zeit des Constantius (350) thätig, christliche Gemeinden in mehreren Theilen Indiens vorfand. In Aegypten machte das

1) An seinem Hofe lebte um 160—170 Bardesanes. Münzen mit christlichen Emblemen um diese Zeit. Das Chronikon v. Ebesa in Asmanni Biblioth. oriental. erwähnt beim Jahre 202 eine christliche Kirche. — Ein erdichteter Briefwechsel zwischen Abgar Nchomo und Christus bei Euseb. h. e. I, 13.

2) Vgl. Bardesanes de fato bei Euseb. Praepar. ed. VI, 10.

3) Euseb. h. e. VI, 19.

4) l. l. c. 33. cf. 37.

5) Euseb. h. e. V, 10.

6) So Mosheim Commentar. p. 208 und Gieseler R. G. I. S. 161, nämlich Yemen.

7) Ἀρβούς, Diu Zokotara, insula Dioscoridis. Philostorg. h. III, 4. 5.

Christenthum große Fortschritte, und namentlich ward *Alexandria*, durch die einheimische religionsphilosophische Bildung vorbereitet, eine blühende Gemeinde, von wo eine Verbreitung in die Nachbargenden, z. B. *Cyrene* Statt fand. In *Oberägypten* hemmten die Sprache und der Mangel an Bildung, dennoch giebt es zur Zeit des *Septimius Severus* schon Christen in der *Thebais*¹⁾. Von *Rom*, welches überhaupt ein wichtiger Ausgangspunkt für die Verbreitung im Occident ist, kam das Christenthum nach dem proconsularischen Afrika, gewann rasch Eingang und hatte an *Karthago* eine der bedeutendsten Gemeinden in der ganzen Kirche. Die blühenden Gemeinden von *Lyon* (*Lugdunum*) und *Wienne* (seit 177 bekannt), sind aber von Kleinasien aus gestiftet. Nur langsam drang das Evangelium weiter in Gallien vor; doch werden Spuren desselben selbst in *Germania cisrhenana* schon gegen Ende des zweiten Jahrh. erwähnt²⁾. Um dieselbe Zeit bemerkt *Tertullian*³⁾, daß in *Britannien* Anhänger des Christenthums seien, welches unmittelbar, oder über Gallien, aus Kleinasien dahin verpflanzt ist.

2. Die Verfolgungen der Christen⁴⁾.

Da das Christenthum nach den römischen Gesetzen eine nicht gestattete Religion (*religio illicita*) war, und noch dazu eine solche, welche, ohne durch Alter und nationale Eigenthümlichkeit die Achtung der Römer zu erwerben, keinen der nationalen Kulte neben sich bestehen lassen wollte, so schien den durchaus in dem politisch religiösen Gesichtspunkt befangenen Staatsbehörden die Ausübung desselben strafbar zu sein. Häufig aber machte sich der Unwille des Volkes selbstständig in tumultuarischen Ausbrüchen Luft, wenn Priester und andre ihn aufstachelten, oder irgend ein Unfall den Zorn der Götter über die Verbreitung jener gottlosen Menschenart zu verkünden schien.

1) Euseb. VI, 1.

2) Iren. adv. haer. I, 10.

3) adv. Jud. 7.

4) Wir bringen der leichteren Uebersicht wegen die ganze Reihe der Verfolgungen hier bei.

Während Liberius ¹⁾ und Claudius ²⁾ Regierung waren die Christen noch nicht zahlreich und selbständig genug unterschieden, um die Behörden zu einer Verfolgung zu veranlassen. Zur Zeit Neros wurden sie in Rom als eine eigne Partei bekannt, und die Gehässigkeit, mit welcher sie das Volk betrachtete, gab diesem Tyrannen die Gelegenheit, den Verdacht, die Stadt angezündet zu haben, auf sie zu wälzen, und durch eine mit gewohnter Grausamkeit angestellte Verfolgung zu verstärken, a. 64 ³⁾. Vespasian hat die Christen gewähren lassen, dagegen Domitian das Christenthum mit andern Vorwänden zur Befriedigung seiner verbrecherischen Neigungen gebraucht ⁴⁾. Durch Gerüchte von den messianischen Erwartungen beunruhigt, ließ dieser Kaiser zwei Verwandte Christi vor sich führen, überzeugte sich aber von ihrer Unschädlichkeit ⁵⁾. Nerva verschmähte es, die Anklage wegen des Christenthums zu andern Zwecken zu benutzen, daher die Lage der Christen unter ihm noch friedlicher wurde. Sie vermehrten sich rasch, so daß ihre große Zahl, z. B. in Bithynien, die Aufmerksamkeit des Statthalters, Plinius des jüngern, erregte, der zuerst ein regelmäßiges Prozeßverfahren gegen sie einleitete, was, von Trajan bestätigt, für das Reich Gesetzeskraft erhielt (um 110 n. Ch.). ⁶⁾ Hadrian, ein eifriger Beförderer

1) Die Fabel von einem Antrage des Liberius an den Senat, Christo göttliche Ehre zu erweisen, s. bei Tertull Apol. 5. 21.

2) Es ist möglich, daß die Christen in der von Sueton erwähnten Verfolgung der Juden mitgelitten haben: Suet. Vit. Claud. c. 25. Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

3) Tacit. Annal. XV, 44.

4) Dion. Cass. l. 67, 14.

5) Hegesip. Euseb. h. e. 3, 19. 20.

6) Plin. ep. X, 97 a. d. Kaiser Trajan: *Solemne est mihi, Domine, omnia de quibus dubito ad te referre. Quis enim potest melius vel cunctationem meam regere vel ignorantiam instruere? Cognitionibus de Christianis interfui nunquam; ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri. Nec mediocriter haesitavi, sit ne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant; deturne poenitentiae venia, an ei qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit; nomen ipsum, etiamsi flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur. Interim in iis, qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum sequutus modum. Interrogavi ipsos, an essent Christiani; consentientes ite-*

des altrömischen Götterkultes, war doch gerecht genug, die immer häufiger werdenden tumultuarischen Angriffe des Volkes auf die

rum ac tertio interrogavi, supplicium minatus; perseverantes duci jussi. Neque enim dubitabam, qualecunque esset, quod faterentur, pervicaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiac; quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos. Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine, plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens, qui negarent, se esse Christianos, aut fuisse, quum praeunte me Deos appellarent, et imagini tuae, quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum adferri, thure ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt revera Christiani. Ergo dimittendos putavi. Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo ante viginti quoque. Omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt; ii et Christo maledixerunt. Adfirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem; seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque cocundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium, quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua heaerias esse veteram. Quo magis necessarium credidi, ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri et per tormenta quaerere. Sed nihil aliud inveni, quam superstitionem pravam et immodicam, ideoque dilata cognitione ad consulendum te decurri. Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periculantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat, prope jam desolata templa coepisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti; passimque venire victimas quarum adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si fiat poenitentiae locus.

Trajanus Plinio S. Actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum qui Christiani ad te delati fuerant, sequutus es. Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt, si deferantur et arguantur puniendi sunt; ita tamen, ut qui negaverit se Christianum esse, idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum fuerit, veniam ex poenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli nullo crimine locum habere debent; nam et pessimi exempli nec nostri seculi est.

Christen zu verbieten und ein gesetzliches Verfahren einzuschärfen¹⁾. Der menschenfreundliche Antoninus Pius war nicht geneigt, die Christen zu verfolgen. Ruhe aber hatten sie darum nicht, sondern da die Regierung dieses Kaisers durch manche Unglücksfälle bezeichnet war, mußten sie wiederum von Volksaufständen leiden²⁾. Sein Nachfolger Marcus Aurelius zeigt, wie selbst die edelste Erscheinung des Heidenthums in unverföhnlichem Gegensatz zum Christenthum stehen konnte. Denn eine reinere Pietät gegen Götter und Menschen und eine aufrichtigere Selbstkenntniß, als sie Marc Aurel in seinen Monologen (12 B.) ausspricht, ist kaum in einem antiken Menschen gefunden worden. Aber eingeengt von den Ideen des Stoicismus und der politischen Religion, sah er das Christenthum für einen ungezeimten Volksglauben und störrischen Fanatismus an, und beschloß es mit allen Mitteln zu unterdrücken. Er befahl, die Christen aufzusuchen und durch Marter und Tod zur Anerkennung der Staatsreligion zu bringen³⁾. Die Verfolgung erstreckte sich sehr weit über das Reich, doch an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten mit ungleicher Heftigkeit. Vorzüglich litten die Gemeinden von Smyrna (i. J. 167)⁴⁾, von Lyon und Bienne (177)⁵⁾. Endlich erschöpfte sich die Wuth, die Verfolgung ließ nach⁶⁾ und erlosch mit Commodus Thronbesteiz-

1) In einem Rescript auf den Bericht des Serenius Granianus, Procons. v. Kleinasien, an dessen Nachfolger Minucius Fundanus, bei Justin Apol. I, 69. Euseb. IV, 9. Rufin. h. e. IV, 9. Weder dies Edict spricht eine Hochschätzung des Christenthums aus, noch ist dafür die falsche Sage von Tempeln, die er Christo erbaut habe, zu benutzen Act. Lamprid. Vit. Sever. Alexand. c. 43. Eine wegwerfende Ansicht vom Christenthum vielmehr in Hadrians Brief a. d. Servianus s. bei Vopisc. Vit. Saturnin. 8.

2) Ein erdichtetes Edict $\pi\omicron\sigma\varsigma$ τὸ κοινὸν τῆς *Aetias*, welches die Gewaltthätigkeiten verbietet, bei Euseb. IV, 13 erwähnt.

3) Neb. das Edict in d. actis Symphoriani s. Neander R. G. I, S. 184, wo es dem Marc Aurel beigelegt, und Wieseler R. G. I. I. S. 175, wo es ihm abgesprochen wird.

4) Der Bericht im Br. d. Gemeinde v. Smyrna Euseb. IV, 15. Cotelier. I. I.

5) Der Bericht im Br. an d. kleinasiat. Gemeinden Euseb. V, 1—3.

6) Christl. Schriftsteller seit Claud. Apollinaris bei Euseb. V, 5 und

gung, da dieser, überhaupt fern von religiösem Interesse, auch der Beschränkung des Staatskultus durch das Christenthum gleichgültig zusah. Nur die Maßregeln einzelner Statthalter¹⁾ erweckten sie von neuem. Die Ruhe wurde in der früheren Regierungszeit des Septimius Severus nicht unterbrochen, welcher sich sogar anfänglich als Freund der Christen benahm²⁾, späterhin jedoch änderte er, unbekannt aus welchen Gründen, sein Verfahren. Im Jahre 202 erschien ein Strafedict³⁾, welches das Signal zu heftigen Verfolgungen, namentlich in N. Africa, wurde⁴⁾, die sich noch während Caracallas Regierung hinzogen. Um diese Zeit wurden die Fälle häufiger, daß Christen von Staatsbeamten gegen eine Summe Geldes sich die Freiheit verschafften, was aber bei den ernstern entschiedene Mißbilligung hervorrief⁵⁾. Die Religionsmengerei auch der Kaiser begann sich im dritten Jahrhundert auf das Christenthum auszudehnen und ihm eine friedlichere Stellung im Staat zu bereiten. Aus diesem Grunde bewies sich Heliogabalus (218—222) duldsam und mit edlerer Gesinnung der fromme Alexander Severus (222—235). Er hatte Hochachtung vor dem Glauben⁶⁾ und den Einrichtungen⁷⁾ der Christen, und ließ sie für eine berechnete Corporation gelten⁸⁾. Seine Mutter Julia Mammäa stand mit Origenes in Verbindung⁹⁾. Mariminus der Thracier

Tertullian Apol. 5 stellen ihr Ende als Erfolg eines Wunders dar, was auf das Gebet der christlichen Soldaten dem Heer widerfahren sei, womit auch der Name der legio fulminea zusammenhänge. Vergl. dagegen Jul. Capitolin. Vit. M. Aurel. 24. Themistius Orat. XV. Ekhel numismat. III, 64. Dio Cass. LV, 23.

1) Wie des Arrius Antoninus, Procons. von Kleinasien; Tertull. ad Scapul. 5.

2) Tertull. ad Scapul. 4 giebt als Grund seine Heilung in einer Krankheit durch einen christlichen Sklaven Proculus an.

3) Spartian. vit. Sever. c. 17: *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit.*

4) Euseb. h. e. VI, 7.

5) Vgl. Tertull. de fuga in persecutione.

6) Lamprid. Vit. Alex. c. 29. 43.

7) Ibid. c. 45.

8) c. 49.

9) Euseb. h. e. VI, 21.

störte zwar den Frieden durch Verfolgungen in manchen Gegenden, doch nach seiner kurzen Regierung (235—238) trat wieder Ruhe ein, unter Gordianus und dem besonders günstigen Philippus dem Araber (244—249)¹⁾. Schon entfaltete das Christenthum eine so große äußere Macht, daß Ideen von einer Welt-herrschaft auftauchten, die es, abgesehen von der Parusie Christi, durch seine alle Gegensätze überwindende Kraft erreichen würde²⁾. Je mehr dem Heidenthum dadurch Beschränkung drohte, desto fanatischer war der Widerstand, zu welchem es sich jetzt auf-raffte. Der Kaiser Decius Trajanus (249—251), ein Mann von antiker Gesinnung, faßte den Entschluß, das Christenthum auszurotten, und veranstaltete deshalb eine Verfolgung, plan-mäßiger und allgemeiner, als irgend eine vorhergehende³⁾. Sie richtete sich vornehmlich gegen die Bischöfe, alle Christen aber sollten sich den Ceremonien des Staatskultus unterwerfen. Flucht war erlaubt, aber keine Rückkehr; gegen die Bleibenden wurde auf Marter und, besonders bei ausgezeichneten Personen, auf Tod erkannt. Der lange Frieden hatte die Gemeinden verweich-licht, viele verleugneten, die einen in mehr, die andern in min-der auffälliger Weise (*sacrificati, thurificati, libellatici, acta facientes*), dann aber vergrößerte sich die Zahl standhafter Be-kenner. In dem Augenblick, wo der Sturm sich zu legen schien, nach dem Tode des Decius, brachen Seuchen und Hungersnoth aus, erfüllten das verzweifelnde Volk mit Wuth, und bewogen den Kaiser Gallus zum Erlaß neuer Blutbefehle. Doch starb er bald (253) und die Christen durften aufathmen, denn *Valerianus* legte ihnen anfangs keine Hindernisse in den Weg. Als in Folge dessen ihre Zahl auch in den vornehmen Ständen rasch anwuchs, wurde Valerian besorgt, und gab feindlichen Rath-schlägen Gehör⁴⁾. Seine beschränkenden Maßregeln (seit 257)

1) Origenes Verbindung mit ihm und seiner Gemahlin Severa Eus. VI, 36. Spätere halten ihn für einen Christen. Euseb. VII, 10. VI, 34. Hieron. in Chronic. ann. 246.

2) Origen. c. Cels. VIII, 68.

3) S. Dionysius v. Alexandria bei Euseb. VI, 40—42. Cyprianus Briefe und sermo de Lapsis.

4) Dionys. v. Alexand. bei Euseb. VII, 10. 11.

richteten sich ebenfalls vorzüglich gegen die Bischöfe und andre angesehenen Mitglieder der Kirche. Zuerst wurden die Geistlichen exilirt und die Versammlungen der Christen bei Todesstrafe verboten. Da dies nicht fruchtete, decretirte der Kaiser (258) die Hinrichtung der Geistlichen und vornehmeren Laien¹⁾ und entehrende Strafen insbesondere für seine Hofbeamten. In dieser geschärften Weise dauerte die Verfolgung bis zum Jahre 259, wo Valerian den unglücklichen Krieg gegen die Perser unternahm. Seine Gefangenschaft brachte den Christen die Freiheit. Denn sein Sohn Gallienus, dem Ruhe und Bequemlichkeit über alles ging, hemmte nicht nur die gewaltsamen Maßregeln, sondern bewirkte auch einen völligen Umschwung in dem rechtlichen Verhältniß der Kirche zum Staat, indem er das Christenthum als *religio licita* anerkannte²⁾. Von da ab erfreute sich die Kirche eines vierzigjährigen Friedens. Der Kaiser Aurelianus, wie gern er auch seinen Fanatismus für die alten Götter durch Unterdrückung des Christenthumes bethätigt hätte, sah sich doch theils durch kriegerische Unternehmungen, theils durch das Edict des Gallienus gehindert, und als er endlich der Ausführung nahe war, ward er ermordet (275). Lange hielt auch den Diocletian die Rücksicht auf das Toleranzedict, auf die große Zahl der Christen und seine eigenthümlich vorsichtige Politik zurück, feindlich aufzutreten, so sehr er persönlich dem Heidenthum ergeben war, und so eifrig der Cäsar Galerius Maximianus, das Haupt der heidnischen Fanatiker, ihn zur Ausrottung der Christen zu vermögen suchte. Nachdem Galerius 298 alle Christen aus seinem Heer entlassen hatte, brachte er den immer tiefer in Melancholie versinkenden Diocletian 303 dahin, daß er die gewaltsamen Schritte sanktionirte. Sie begannen am 23. Februar mit der Zerstörung der Kirche von Nicomedien, und am folgenden Tag erschien ein kaiserlicher Befehl, welcher mit Folter und entehrenden Strafen alle die bedrohte, welche vom Christenthum nicht lassen wollten. Neu war das Gebot,

1) Cypr. Ep. 82 ad Successum. Der Bischof Sixtus und vier Diakonen von Rom und Cyprian von Karthage wurden hingerichtet.

2) cf. Enseb. VII, 13.

die heiligen Schriften zu confisciren¹⁾); bei den Christen aber galt es für eine Verleugnung, sie auszuliefern (traditores). Man benutzte mehrere Vorwände, um den Schein einer Verschwörung auf die Christen zu werfen, und verfuhr desto schonungsloser gegen sie. Die Befehle folgten sich mit gesteigerter Strenge; alle, hieß es endlich (304), sollten auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden²⁾. Im Jahre 305 legten Diocletian und sein Mitkaiser die Oberherrschaft nieder, und die Cäsaren Galerius und Constantius Chlorus wurden Augusti. Constantius war ein Freund der Christen und hatte in seinen Provinzen Spanien, Gallien, Britannien die Verfolgungsbefehle nur so weit vollzogen, als nöthig war, um den Schein der Nichtachtung zu vermeiden; nunmehr stellte er in seinem Gebiet den Frieden gänzlich her. Aber Galerius, in Verbindung mit dem neuen Cäsar Galerius Maximinus, der ihm gleichgestimmt war, setzte im Orient die Verfolgung fort. Zuweilen ermüdete die Wuth in ihren Anstrengungen, machten sich aber alsbald die Christen wieder bemerkbarer, so wurde man dadurch zu noch heftigerer Bekämpfung aufgereizt. Maximinus befahl 310 alle Speisen auf den Märkten mit Opferwein zu besprengen. Doch gestand sich der Kaiser Galerius zuletzt, daß all der Aufwand von Kraft einen unerwartet geringen Erfolg gehabt habe. Unter einer furchtbaren Krankheit leidend, von Gewissensbissen geplagt, erließ er 311 ein Toleranzedict, welches den Christen aufs neue die in diesem letzten Entscheidungskampfe behauptete Freiheit zusicherte³⁾.

1) Euseb. h. e. VIII. Lactantius de mortib. persecutor. c. 7 seq.

2) Euseb. VIII, 6, 10.

3) De mort. persecutor. c. 34: Inter caetera, quae pro reipublicae semper commodis atque utilitate disponimus, nos quidem volueramus antehac juxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere atque id providere, ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent. — Denique quum ejusmodi nostra jussio exstitisset, ut ad veterum se instituta conferrent, multi periculo subjugati, multi etiam deturbati sunt. Atque quum plurimi in proposito perseverarent, ac viderimus, nec Diis eosdem cultum ac religionem debitum exhibere, nec Christianorum Deum observare, — promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint Christiani, et conventicula sua componant, ita ut ne quid con-

3. Der Kampf durch Schriften.

a. Die Angriffe der Heiden.

Lucianus wandte seinen leichtfertigen Spott auch gegen die Christen, vorzüglich in der Schrift *de morte Peregrini*. Peregrinus Proteus, ein Cyniker der verächtlichsten Art, tritt unter andern in die Sekte der Christen ein. Bei diesen leichtgläubigen, beschränkten, vorurtheilsvollen Menschen erlangt der Betrüger ein Ansehen, und als er ins Gefängniß geworfen wird, die größte Ehre-
 bietung, bis er wegen des Genusses einer verbotenen Speise wieder ausgestoßen wird¹⁾. Um dieselbe Zeit lebte Celsus, ein platonischer Ekfektiker²⁾, der erste, welcher in einem ausführlicheren Werke³⁾ die Bestreitung des Christenthumes zum Hauptzweck machte. Er hat seine Kenntniß von Christo und dem Christenthum außer dem, was ihm die nächste Gegenwart darbot, aus den Schriften des N. Testaments und sehr entstellten Ueberlieferungen, und urtheilt darüber nicht ohne Unredlichkeit und mit selbstgenugsamer Vornehmheit. Christus ist ihm ein Goet, dessen Thaten durch die Sage ins Wunderbare ausgemalt sind, der manche mißverständene Wahrheiten und viele eigenthümliche Thorheiten verkündigte; der Glaube der Christen eine sinnliche, in

tra disciplinam agant. — Unde juxta hanc indulgentiam nostram debent Deum suum orare pro salute nostra et reipublicae ac sua, ut undiqueversum respublica perstet incolumis, et securi vivere in sedibus suis possint.

1) Der Dialog *Philopatris*, welcher in manche Ausgaben der lucianischen Werke aufgenommen ist, stammt aus späterer Zeit; nach der herrschend gewordenen Ansicht Gesners aus der Zeit Julians; nach Niebuhr aus der Zeit des Kaiser Nicephorus Phocas 968.

2) Lucian hatte einen Freund des gleichen Namens, dem er seine Biographie des Alexander von Abonoteichos widmete. Mit diesem, einem Epicuräer, identifiziren ihn Origenes, welcher meint, daß er häufig die Maske des Platonismus vornehme (*Orig. c. Cels. I. p. 8. IV. p. 163. 219*), ähnlich Gieseler *N. G. I. S. 162 u. a.* Durch Mosheim ist die Annahme geläufig geworden, daß der Celsus, welcher das Christenthum bekämpfte, Platoniker war.

3) *Λόγος ἀληθείας*, 2 Bb. die Fragmente bekannt aus *Origen. c. Cels. Lib. VIII.* Uebersetzt u. mit Einleitung und Anmerkungen versehen v. Mosheim. Hamb. 1745. 4.

sich widersprechende und doch höchst anmaßende Volksreligion. Edler und geistvoller ist ein anderer Gegner, der vom Standpunkt des Neoplatonismus das Christenthum angreift, Porphyrius aus Phönizien, der Schüler des Plotinus. In seiner polemischen Schrift (*λόγοι κατὰ Χριστιανῶν*) hat er Widersprüche der h. Schrift aufgedeckt und die Blößen der Harmonistik benutzt. Doch fühlte er selbst, daß die Religion nicht in der Philosophie, sondern in den unmittelbaren göttlichen Kundgebungen ihre festeste Stütze zu suchen habe; daher sammelte er ältere und neuere Orakelsprüche (*περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*), unter denen einige sich achtungsvoll über Christus ausdrücken. In der Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana, von dem Rhetor Philostratus zur Zeit des Septimius Severus verfaßt, hat man mit nicht ausreichenden Gründen eine feindliche Parallele zwischen Christus und Apollonius zu entdecken geglaubt. Die Schilderung des Apollonius kann eher in dem synkretistischen Sinne der Zeit entworfen zu sein scheinen¹). Wohl aber ward die Biographie zu jenem Zwecke benutzt von Hierokles in seinem böshaftern Werke (*λόγοι φιλαλήθεις πρὸς τοὺς Χριστιανούς*) gegen die Christen, was er unter Diocletians Regierung verfaßte, in einer Zeit, da er selbst, als Statthalter von Bithynien, die gewaltsamen Maßregeln zu ihrer Unterdrückung beförderte²).

b. Die Apologeten.

Ausgabe von Prudentius Maranus (aus d. Congregation Sti Mauri).— Gesch. der Apologetik v. Tzschirner. Th. I. Lpz. 1805.

Die Apologien christlicher Kirchenlehrer, hervorgerufen durch die Angriffe und Anklagen der Juden und Heiden, sind theils für Behörden bestimmt, theils Privatschriften. Ihr Erfolg bestand nicht in der Erreichung des beabsichtigten Zweckes, denn dies war nur durch Umgestaltung der allgemeinen und besondern Zustände vom Leben aus möglich, sondern in der eigenen

1) Philostrator. Opp. ed. Olcarius. 1709. Ersch und Gruber Encyclopäd. unter d. Art. Apollon. Baur: Apollon. v. Tyana und Christus. Tübg. 1832.

2) Fragmente des Werkes in der Widerlegung des Eusebius v. Casarea.

Verständigung über die allgemeinsten Beziehungen des christlichen Lehrbegriffs. Sie tragen im Ganzen das Gepräge der Befangenheit in den schroffen Gegensätzen, welche sich aber unter den Einflüssen der griechischen Bildung mindert. Wo etwas Positives in den vorchristlichen Religionen gewürdigt wird, geschieht es noch ohne klare Erkenntniß der Entwicklungsstufen, mit zu starker Gleichsetzung zum Christenthum, vielfach unter der Form der Weissagung. Das Interesse, auch eine heidnische Prophetie zu haben, auf die man sich berufen könne, veranlaßte zur Unterschiebung derartiger Schriften oder zur Benutzung untergeschobener; dahin gehören die Sibyllinischen Weissagungen¹⁾; die des Orpheus und anderer mythischer Dichter; die des Hermes Trismegistus, des Thoth, des Hystaspes. Anfänge einer die Geschichte tiefer verstehenden Religionsphilosophie finden sich bei Justin dem Märtyrer und den alexandrinischen Lehrern.

Die ersten Apologeten, von denen wir wissen, sind Quadratus und Aristides²⁾, beide in Athen, jener durch die Gabe der Prophetie ausgezeichnet, dieser im Studium der Philosophie bewandert, und von seiner früheren Lebensweise her, wie es oft geschah, den Philosophenmantel beibehaltend. Sie überreichten dem Kaiser Hadrian auf dessen Reise nach dem Orient ihre Apologien. Wichtiger für uns schon darum, weil seine Schriften uns erhalten sind, ist der jüngere Zeitgenos dieser Männer, Flavius Justinus, geboren in Flavia Neapolis (Sichem) in Samaria. Von heidnischen Eltern abstammend und im Heidenthum erzogen, empfand er keine Befriedigung an dem, was er besaß, suchte sie vergeblich in den verschiedenen philosophischen Schulen, und war im Begriff, sich in die Grundideen des Platonismus einweihen zu lassen, als ein Christ ihn von der Philosophie auf die alt- und neutestamentliche Offenbarung hinwies. Die Eindrücke die er von dem Heldenmuth sterbender Christen empfangen hatte, erhielten neue Frische, er widerstand nicht län-

1) S. Bleek in der theol. Zeitschrift v. Schleiermacher, de Wette und Lücke I. II.

2) Euseb. III, 37. IV, 3. Hieron. Catalog. vir. illustr. 19. 20.

ger und wirkte fortan mit unablässigem Eifer für das Evangelium. Die Wanderungen, die er zu dem Zweck machte, erstreckten sich bis nach Rom. Unter Marc Aurel (etwa um 166) starb er den Märtyrertod¹⁾, nach nicht hinlänglich verbürgtem Bericht (Euseb. IV, 16) auf Anklage des Cynikers Crescens. Justin ist ein geistloser, für Philosophie wenig befähigter, mehr receptiver, praktischer Mann. Seine Ideen sind daher nach seinen Berührungen und Eindrücken wechselnd, nicht durchgebildet, seine Darstellung verworren und schleppend. Aber die ungeschminkte Einfalt macht ihn anziehend; seine Kenntniß der philosophischen und rabbinischen Lehren und seine Versuche, manche derselben auf christliche Ideen anzuwenden, machten ihm eine Einwirkung auf gebildete Heiden und Juden möglich, und geben ihm eine nicht unbedeutende Stelle in der Ausbildung christlicher Wissenschaft. — Die zuverlässig echten Schriften sind: zwei Apologien, eine an die Kaiser und eine an den Senat gerichtet; jene, die längere, ist nach allgemeiner Annahme unter Antoninus Pius, spätestens 139, verfaßt; die kürzere, mit Unrecht oft als die erste bezeichnet, wird von den einen in die Regierungszeit des Marc Aurel²⁾, von andern ebenfalls in die des Antoninus gesetzt³⁾. Dann der gegen das Judenthum gerichtete Dialog mit dem Juden Tryphon⁴⁾. — Tatianus aus Assyrien nahm einen ähnlichen Entwicklungsgang, wie sein Lehrer Justin. Durch ihn in Rom für das Christenthum gewonnen, verfaßte er einen *λόγος πρὸς Ἑλλήνας*. Dieser rastlose Geist verfiel endlich dem Gnosticismus, von welchem schon die genannte Schrift vorgän-

1) Die Martyrakta bei Symeon dem Metaphrasten und Ruinari.

2) Von Eusebius 2, 13. 4, 16, Pagi, Tillemont, Mosheim, Semisch, Niedner.

3) Von Valesius und Reander.

4) Seine Echtheit ist in Frage gestellt von Wetstein, Semler (Wetst. Prolog. in N. T. ed. Semler) und Lange (Dogmengesch. I.), aus bei weitem nicht zureichenden Gründen. — Verlorne Schriften: *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων αἰρέσεων* und gegen Marcion. — Fälschlich beigelegt: *λόγος παραινετικός πρὸς Ἑλλήνας* (Cohortatio); *λόγος πρὸς Ἑλλήνας*; *περὶ μοναρχίας*; *περὶ ἀναστάσεως*. — Ausgaben: von Prudentius Maranus; v. J. C. Th. Otto. Jen. 1842. Semisch: Justin der Märtyrer. Bresl. 1840 bis 1842. 2 B.

gige Spuren trägt¹⁾. Der fähigste und gebildeteste unter den älteren Apologeten ist Athenagoras, welcher um 177 seine an Marc Aurel gerichtete *προσβεία περὶ Χριστιανῶν*²⁾ und außerdem eine Vertheidigung der leiblichen Auferstehung gegen die Einwürfe der Heiden (*περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν*) schrieb³⁾. Theophilus, B. von Antiochia, welcher der alexandrinischen Bildungsweise wieder um eine Stufe näher steht als Justin, verfaßte zur Zeit des Commodus seine drei Bücher an den Autolykos⁴⁾. In Kleinasien, dessen Kirche das ganze zweite Jahrhundert hindurch in sehr lebhafter Bewegung war, bildete sich unter solchen Bedingungen die von den Aposteln gegründete Literatur mannigfaltig aus, welche auch die Apologetik eifrig pflegte. Hier wirkten Melito, B. von Sardes⁵⁾, ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, dessen Apologie an Marc Aurel vollständig noch nicht wieder bekannt gemacht ist; Claudius Apollinaris, B. von Hierapolis in Phrygien⁶⁾; wahrscheinlich auch Miltiades⁷⁾. — Unter den alexandrinischen Theologen, welche mit höherer Wissenschaftlichkeit den Streit führten, gehört Clemens, wegen seines *πρωτοκτικὸς*, und Origenes besonders wegen des erwähnten Buches gegen Celsus hieher. Während hier eine richtigere Würdigung der Philosophie von ihrer religiösen und wissenschaftlichen Seite Statt findet, hält sich die Schrift des Hermias (*διαστροφὴ τῶν ἕξω φιλοσόφων*) ganz in der untergeordneten Sphäre einer geistlosen Verspottung derselben. Der Führer der Apologetik wie der ganzen Theologie des Occidents ist der Africaner Tertullian, durch seinen Apologeticus, das

1) Tatianus d. Apologet v. Daniel. Hall. 1837.

2) Vgl. die Dissertatio v. Mosheim im 1. Bd. der Dissertationen.

3) Gegen die Behauptung, er hänge der montanistischen Denkweise an, s. Neander R. G. I. S. 1162.

4) Seine polemischen Werke gegen Marcion und Hermogenes und seine exegetischen sind verloren. Euseb. IV, 24. Hieron. vir. ill. 25.

5) Euseb. IV, 26. Hieron. vir. ill. 24. Melito v. Lic. J. Piper Stud. u. Arit. 1838. 1.

6) Euseb. IV, 27. Hieron. 26 vergl. auch die Satene des Nicephorus über den Skatenschuß.

7) Eus. V, 17. Hieron. 39.

Buch de testimonio animae naturaliter christianae u. a., Werke, denen an Kraft der Gesinnung, der Gedanken und des Ausdrucks nichts, und an Tieffinn wenig in der Zeit gleichkommt. Von Cyprians Schriften sind die Bücher de gratia Dei und de idolorum vanitate, auch de testimoniis lib. III. hieher zu ziehen. Außerdem gehört der africanischen Kirche Arnobius an¹⁾, welcher gegen den Anfang der diocletianischen Verfolgung ein apologetisches Werk verfaßte, welches nicht ohne Eigenthümlichkeit und Gelehrsamkeit ist. Durch Gewandtheit und Geschick der Behandlung zeichnet sich der Dialog Octavius des Minucius Felix aus²⁾, welcher vor seinem Uebertritt zum Christenthum sich unter den Advocaten Roms einen Ruf erworben hatte.

merkliche Weise dem Apologeten, wieviel er geistliche in dem Buche und gegen die heidnischen Götter - das ist, was er sagt

Zweites Capitel.

Die Geschichte der Kirchenverfassung, der Kirchenzucht und der Kirchenspaltungen.

1. Die Geschichte der Kirchenverfassung.

Planck Geschichte der christl. Gesellschaftsverfassung. Th. I.

a. Die Verfassung der einzelnen Gemeinden.

Die Reinheit und Einfachheit der apostolischen Gemeindevorstellung erlitt in dieser Periode Veränderungen, welche Folgen von unermesslicher Wichtigkeit für die ganze Kirche herbeiführten. Der Gesichtspunkt des brüderlichen Gleichheitsverhältnisses der gesammten Gemeinde verlor sich vor einem immer nachdrücklicher auftretenden Ansehen der Vorsteherchaft. Was sich schon in der unmittelbar auf die Apostel folgenden Zeit in mehreren Gemein-

1) Hieron. vir. ill. 79. Arnob. disputationum adv. gentes libr. VII ed. Orellius. Lips. 1816. Uebers. v. Besnard. Landshut 1842.

2) Hieron. c. 58. Ausg. v. Lindner. Longosall. 1760. S. Zeitalter ist Gegenstand der Untersuchung; gemeinlich wird er für einen jüngeren Zeitgenossen Tertullians gehalten; viele neuere Forscher versehen ihn in die Zeit des Marc Aurel.

den wahrnehmen läßt, daß in den Presbytercollegien einer mit besonderem Ansehen hervorragt, das wird jetzt allgemein und ein wirklich amtlicher Unterschied, der auch durch bestimmte Sondernung des Titels des ἐπίσκοπος von dem der πρεσβύτεροι befestigt wird. Die persönliche Bedeutung ausgezeichneten Männer, der Druck von außen und der Zwiespalt im Innern der Gemeinden, der Einfluß auch jüdischer Vorstellungen, beförderten den Uebergang zu der monarchischen Form der Gemeinderegierung¹⁾. In Irenäus Aufsichtsweise ist dieselbe noch nicht klar herausgebildet, da er Presbyteren und Bischöfe bald gleich setzt (IV, 26), bald trennt (III, 14); Tertullian erhebt den Bischof schon bestimmter, ehrt ihn auch durch Anwendung alttestamentlicher Prädicate, rechnet ihn aber gleichwohl unter die seniores²⁾. Noch entschiedener kommt die regierende Autorität des Bischofs in den ignatianischen Briefen und durch Cyprian zur Geltung, welcher unter heftigen Kämpfen den Sieg über die aristokratische Presbyterialverfassung davon trug. Diese Veränderung der ursprünglichen Verhältnisse würde nicht so tiefgreifend für das Ganze des kirchlichen Lebens geworden sein, wäre sie nicht in Wechselwirkung getreten mit einer andern Umgestaltung, welche unmittelbar die christliche Grundidee vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen traf. Man vermochte sich nicht in der Betrachtung zu behaupten, daß jeder durch den Glauben an Christus in unmittelbarer Lebenseinheit mit ihm stehe, sondern zu dem ungeistigen Standpunkt, dem eine dauernde sinnliche Vermittlung Bedürfnis ist, herabsinkend, gab man der Idee eines partikularen Priestertumes und abgeordneten Priesterstandes Raum, die einerseits aus der alttestamentlichen Vorstellungsweise herüberkam, andererseits selbständig aus der allgemeineren Beräußerlichung hervorging. Man übertrug jetzt auch die alttestamentlichen Bezeichnungen der Leviten, Priester und des hohen Priesters auf diese Priesterschaft, und prägte die Begriffe des κληρος und ordo

1) Die späteren Erinnerungen an das ursprüngliche Verhältniß s. Gieseler R. G. I. S. 115 ff.

2) Apolog. c. 39.

im Gegensatz zum Volk (*λαός*, plebs) in dem entsprechenden Sinne um¹). Allmählig verlor die Gemeinde die Rechte selbständiger Mitwirkung in dem öffentlichen Gemeinleben an die Priesterchaft; doch nicht ohne Widerstand, und manches, namentlich die Theilnahme an der Wahl der Geistlichen, wo die Gemeinde ein Veto hatte, oder auch durch Acclamation eigenmächtiger bestimmte, blieb die Periode hindurch allgemein anerkannte Befugniß.

Eine dritte Veränderung der einfachen älteren Gemeindeverfassung bestand in der Vermehrung der klerikalischen Aemter. Die Diakonen besorgten ihrer ursprünglichen Einsetzung gemäß die Wohlthätigkeitspflege in der Gemeinde und hatten daher die Verwaltung des kirchlichen Vermögens, aber im Namen des Bischofs, zur Obliegenheit. Sie erhielten hiedurch und weil sie Gehülfsen der Bischöfe waren eine erhöhte Bedeutung im Klerus, weshalb für die niederen Dienstleistungen neue Beamte, die Subdiaconen (*ὑποδιάκονοι*, subdiaconi), angestellt wurden. Diese machten mit den Vorlesern der heiligen Schrift beim Gottesdienste (*lectores*, *ἀναγνώσται*, gegen 200 n. Ch. bekannt), mit den kirchlichen Sängern (*ψάλται*), mit den Thürhütern der Kirche (*θυρωροί*, ostiarii), mit den Akoluthen (*ἀκόλουθοι*), einem Gefolge der Bischöfe, in Rom entstanden, und mit den im Occident vorkommenden Exorcisten, welche durch Beschwörungsformeln die in der apostolischen Zeit durch die Macht des Geistes geschehenen Heilungen der Dämonischen ersetzen sollten, Kleriker niederen Ranges aus²).

Den Unterhalt bezogen die Geistlichen aus den Collekten und sonstigen Spenden der Gemeinde, auch aus dem eigenthümlichen Besiz der Kirche, wo ein solcher vorhanden war. Manche, durch Armuth oder Habgier bewogen, trieben bürgerliche Beschäf-

1) *κλήρος* im neutestamentl. Gebrauch ist Apostelg. 1, 17 auf das Amt; I Petr. 5, 3 cf. Ignat. ad Eph. c. 11 auf die Gemeinde bezogen. Alttestamentl. Stellen, auf die man die levitische und hierarchische Betrachtung gründete, sind besonders Num. 18, 20. Deuter. 18, 1. 2.

2) Diese Aemter sind um 250 n. Chr. fast alle in der römischen Kirche vorhanden. Vgl. d. Brief des B. Cornelius Euseb. h. c. VI, 43.

tigungen. Hiegegen erklärte sich die Kirche immer nachdrücklicher, theils weil die Berufsarbeit darunter litt, theils weil der falsche Gegensatz von geistlichem und weltlichem Stande auch an dem Punkt Eingang fand.

b. Die Verbindungsformen der Gemeinden.

Der starke Gemeingeist, welcher in den Christen lebte, ersetzte ausgebildete Formen des Zusammenhanges der Gemeinden, und wirkte dazu, sie herzustellen. Man lehnte sich, sobald sich das Bedürfniß derselben fühlbar machte, an vorhandene gesellschaftliche und politische Einrichtungen an, die in freier Weise von der Kirche nachgeahmt wurden. Die Verbindung beruhte theils auf mehr zufälligen Umständen, theils auf dauernden Verhältnissen. Zu jenen gehörten die Reisen der Christen zwischen den verschiedenen Gemeinden, häufig zu dem Zwecke veranstaltet, die Beschaffenheit derselben kennen zu lernen. Die fremden Brüder wurden gastlich aufgenommen, wenn sie sich durch ein Schreiben ihres Bischofs beglaubigten (*γράμματα ἐκκλησιαστικά, κοινωνικά, epistolae ecclesiasticae, communicatoriae, γρ. τετυπωμένα, ep. formatae*). Bei Ereignissen von allgemeinerer Bedeutung, wie, wenn eine Verfolgung ausbrach, statteten die Gemeinden andern, mit denen sie in näherer Verbindung standen, durch ihre Vorsteher Bericht über die Vorgänge ab; auch wenn eine Ausschließung von der Gemeinde Statt gefunden, geschah durch den Bischof den andern Anzeige davon.

Ein dauernder Zusammenhang zwischen den Gemeinden wurde durch die Zusammenfassung und Gliederung größerer Gemeinchaften herbeigeführt. Die Unterordnung der einen unter die andere beförderte die Leichtigkeit des Verkehrs, die Gemeinsamkeit des Handelns, überhaupt eine in stürmischen Zeiten desto wünschenswerthere Ordnung, aber sie hemmte auch die Freiheit und berechnete Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden, nachdem einmal das neu sich erhebende Princip einer jüdisch gearteten Theokratie sich der Organisation bemächtigte und die hierarchische Tendenz darin durchführte. Es kommt bei der Umgestaltung der

Zustände in diesem Sinne weniger auf Rechnung des Ehrgeizes einzelner Personen, als auf die allgemeine, mit einer gewissen Nothwendigkeit fortwirkende Neigung zur Veräußerlichung des kirchlichen Lebens, welche sich nur bei einer sinnlichen Repräsentation der innern Einheit durch hervorragende Aemter und durch einen geschlossenen Kreis des Kirchenthums beruhigte. Verfolgt man den hierarchischen Aufbau von unten auf, so ist zunächst das Verhältniß der städtischen und Landgemeinden zu berücksichtigen. Die Landgemeinden waren großen Theils durch Verkehr mit den Städten entstanden, hielten sich in diesem Fall auch zu den gottesdienstlichen Versammlungen der Stadtgemeinde oder empfingen von dem Stadtbischof einen eignen, von ihm abhängigen Presbyter, wenn sie zahlreich genug waren. Dagegen andre waren den Stadtgemeinden ebenbürtig, indem sie aus sehr alter, manche wohl aus der apostolischen Zeit herrührten, und hatten einen vom Stadtbischof unabhängigen Bischof (*χωρεπίσκοπος*, *episcopus ruralis*) zum Vorstande. Diese Landbischöfe suchten ihre Selbständigkeit zu bewahren, und es gelang manchen, sie bis ins vierte Jahrhundert zu behaupten; aber, ungebildeter und einflußloser, wie der Landklerus war, vermochten sie dem Zuge der Subordination, der in der Zeit lag, nicht auf die Dauer zu widerstehen, und wurden meist schon früher von dem Ansehen der Stadtbischöfe überflügelt. In den größeren Städten gab es bereits mehrere Kirchen, die bei vollzähligeren Versammlungen der Gemeinde benutzt wurden. Der Regel nach scheint der Klerus der Hauptkirche bei solchen Gelegenheiten den Gottesdienst besorgt zu haben, ohne daß eine jede der untergeordneten Kirchen einen bestimmt ihr zugewiesenen Geistlichen hatte, was eine spätere Einrichtung zu sein scheint. Ueber die Bischöfe der Provinzialstädte erheben sich die der Hauptstädte der Provinzen (*μητρόπολις*, *μητροπολίτης*), die Metropolitnen, wegen ihrer politischen Vornehmheit, und da von der Hauptstadt aus das Christenthum oft erst zu den kleineren Orten gelangt war, zu einem Vorrang, und wie sie an der Spitze der Kirche ihrer Provinz standen, so standen die Bischöfe der großen Reichshauptstädte, in denen sich Bildung, Reichthum, Macht vereinigte, und deren Gemeinden, zum Theil durch apo-

stolische Gründung ausgezeichnet (ecclesiae s. sedes apostolicae, matricae ecclesiae), für die Bewahrerinnen echt apostolischer Ueberlieferung angesehen wurden, als Primaten der Kirche des großen Länderbezirkes da, welcher ihre Hauptstadt umgab. Solche Metropolen ersten Ranges waren Antiochia, Alexandria, vor allen Rom. Im Orient gelangte die Metropolitanverfassung früher zu einer Festigkeit, als im Occident, weil die Gemeinden zahlreicher waren. Die Vorrechte der Metropolitanen waren namentlich in der früheren Zeit sehr unbestimmt; die Sitte gab ihnen ein gewisses Oberaufsichtsrecht und das Recht, die gemeinsamen Versammlungen zu leiten. Noch galt die Voraussetzung, daß jeder Bischof in seinem Sprengel unabhängig sei, und kräftige Bischöfe strebten ihre Befugnisse zu bewahren, aber je länger, desto schwerer ward es ihnen, den beengenden Folgerungen aus dem einmal zugestandenen hierarchischen Princip zu entgehen.

Eine Einrichtung von hoher Wichtigkeit sind die Synoden, welche im zweiten Jahrhundert gestiftet wurden, als in den heftigen Parteiungen der Gnosis und des Montanismus das Bedürfniß gemeinsamer Berathungen und Ordnungen und eines festen Zusammenschlusses dringender wurde. Der im politischen Leben noch immer thätige Conföderationsgeist der Griechen und die Reste der Amphiktyonenversammlungen mochten dazu beitragen, daß in Griechenland die Provinzialsynoden zuerst in Aufnahme kamen ¹⁾ und bald auch an bestimmten Orten und in regelmäßigen Zwischenräumen abgehalten wurden. Ein Widerspruch, der sich dagegen erhob ²⁾, verstummte bald; im Anfang des dritten Jahrhunderts ³⁾ findet sich das Beispiel einer solchen Versammlung in Nordafrika, und gegen die Mitte desselben sind sie gewöhnlich, hier, wie in dem fernen Cappadocien ⁴⁾. Die

1) Tertull. de jejun. c. 13. Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur. Cf. Mosheim Commentar. de reb. Chr. p. 264 sq.

2) Tertull. l. 1.

3) Cypr. ep. 71, 4. 73, 3.

4) Cypr. ep. 75.

Beschlüsse (*κανόν*, canon) waren bindend für die Betheiligten, und bildeten die Grundlage eines allgemeineren kirchlichen Rechtes. Manchem Uebel wurde durch solche Uebereinstimmung gesteuert, manches Gute durch die persönliche Berührung, den schnelleren Austausch der Ideen und durch das verstärkte Uebergewicht der Einsichtigeren gefördert; aber es herrschte von Anfang das klerikalische Element in ihnen vor, und am Ende hatten gemeiniglich nur noch Bischöfe darin einen berechtigten Ort, mit gänzlichem Ausschluß der Laien. Daher dienten die Synoden den hierarchischen Bestrebungen, während die Laien für ihre Rechte und Bedürfnisse nicht die hinlängliche Vertretung fanden. Und da die Synoden dennoch für eine Repräsentation ihrer kirchlichen Bezirke angesehen sein wollten und ihre Aussprüche im Namen des heiligen Geistes erließen¹⁾, so trugen sie zur Befestigung von Irrthümern und Mißbräuchen desto mehr bei.

c. Die Kirche als ein einiges Ganzes.

Die Kirche war durch Abseheidung vom Judenthum und Heidenthum und durch feste Gestaltung ihres inneren Zusammenhanges zu einem erfassbaren Organismus geworden. Sie schied aber zugleich mit ihrer inneren Entwicklung nach einander eine Anzahl von Parteien von sich aus, indem sie das fremdartige und allerdings mangelhaftere Christenthum derselben gar nicht als ein verwandtes Wesen gelten ließ. Diesen kleineren Gemeinschaften gegenüber selbst nur Partei, trat sie doch gerade jetzt als katholische Kirche auf, und behauptete namentlich im Kampf mit den subjektivirenden und hochmüthig auf sie herabsiehenden Gnostikern die alleinige Besitzerin der Wahrheit, des Heiles und aller Kräfte des Evangeliums zu sein. Diejenigen, welche die Segnungen des Christenthums unter der Vermittlung dieser katholischen Kirche empfingen, welche sie unter unverkennbarer göttlicher Leitung sich siegreich und zu immer größerer äußerer Macht entwickeln sahen, wurden leicht bestimmt, das, was auf der Lebensgemeinschaft mit Christus beruhte, in gleichem Grade von der Zusammenhöz-

1) Cf. Cypr. ep. 57. 6.

rigkeit mit diesem kirchlichen Organismus herzuleiten. Jede Trennung davon schien nur in sittlicher Verirrung ihren Grund zu haben, und aller Christenrechte verlustig zu machen. Von dieser Einsetzung des Aeußeren an die Stelle des Inneren finden sich schon bei Irenäus deutliche Spuren, dessen Gesamtbetrachtung des Verhältnisses ungefähr in dem Ausspruch niedergelegt ist: „Wo die Kirche, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, da die Kirche“¹⁾. Da man in dem Klerus und insbesondre in den Bischöfen die nächsten Organe des heiligen Geistes erblickte, so war es unausbleiblich, daß ihre Repräsentation und Bürgschaft in den Vorstellungen von Einheit und Wahrheit der Kirche einen höchst wichtigen Ort hatte. Wie sehr man im Anfang des dritten Jahrhunderts in der kleinasiatischen Kirche Gewicht auf diese hierarchische Bürgschaft legte, beweisen die ignatianiſchen Briefe, deren kürzere Recension etwa dieser Zeit gehören mag. Cyprian aber, welcher überhaupt das alttestamentliche Princip mit großer Consequenz in der Kirche durchführte, hat diese Ideen zuerst in größerem Zusammenhange in seinem Buche von der Einheit der Kirche, welches gleichsam die magna charta der hierarchischen Verfassung ist, niedergelegt²⁾. Er faßt die Einheit ideal und repräsentirt in den Formen der kirchlichen Gemeinschaft. Es ist Ein Geist, der von Christo ausgehend, die Einheit des Apostolates ausmacht, welche in Petrus repräsentirt ist³⁾. Der Geist geht mittelst der Ordination auf die Bischöfe über; sie, die Nachfolger der Apostel, sind wiederum die Träger der Idee des Episkopates⁴⁾. Von hier aus die Ordnungen der Kirche verfolgend, erfüllt und verbindet der Geist ihre Theile zu einer untrennbaren Einheit⁵⁾. So war denn alles

1) Ubi ecclesia, ibi spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia. Iren. adv. haer. III, 24, 1.

2) Vgl. Cyprians Lehre von d. Kirche von J. C. Suther. 1839. 8.

3) De unitate ecclesiae c. 4: Hoc erant utique ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur.

4) c. 5: Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.

5) Ecclesia quoque una est, quae in multitudinem latius incremento

von dem hierarchischen Organismus abhängig gemacht, und wenn etwa einzelne mit reinerem Verständniß des Evangeliums behaupteten, der Geist sei nicht an diese Institutionen gebunden, so waren sie der cyprianischen Partei schon deshalb Verfälscher der Wahrheit ¹⁾.

Doch blieb noch ein Schritt übrig. Die sinnliche Betrachtungsweise beruhigte sich nicht bei der äußerlichen Repräsentation der kirchlichen Einheit in den Bischöfen und Synoden, sondern, wie man den Petrus als einstmaligen Repräsentanten der Apostel mit Ueberschätzung seiner Bedeutung ansah, so verlangte man eine Fortsetzung dieser centralen Darstellung für die Gesamtheit der Bischöfe und die ganze Kirche auf alle Zeiten. Die Bedeutung, welche Rom in der Kirche gewonnen hatte, kam dieser Tendenz entgegen. Die Welthauptstadt übertrug etwas von ihrem politischen Glanze auf die christliche Gemeinde in ihr; die Gemeinde war eine der größten und zählte schon früh Personen aus vornehmem Stande zu den Ihrigen; sie war reich und wohlthätig; bei ihr waren die zuverlässigsten Nachrichten über bedenkliche Maßnahmen der Regierung einzuholen; sie war zunächst bedroht und legte viele Beweise ausharrenden Muthes ab; hier entwickelte sich, ungeachtet des Zusammenflusses der verschiedensten kirchlichen Parteien, die katholisch kirchliche Denkweise in vorzüglich reiner Consequenz; von hier aus waren viele der westlichen Gemeinden gegründet; hier endlich hatten nach der kirchlichen Ueberlieferung Petrus und Paulus gelehrt und gelitten und ihr den Werth einer *ecclesia apostolica* gegeben, dessen sich keine andre Kirche des Abendlandes rühmen

focunditatis extenditur, quomodo solis multi radii, sed lumen unum, et rami arboris multi, sed robur unum. — Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fructus germinare non poterit. — c. 6 — nec perveniet ad Christi praemia, qui relinquit ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habero jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. — c. 14. Tales etiamsi occisi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur. Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est. — Occidi talis potest, coronari non potest.

1) cf. c. 12.

durfte; — alles Gründe, welche schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts der römischen Gemeinde eine vorzügliche Gunst von verschiedenen Seiten her zuwandten¹⁾). Jene Ueberlieferung von Petrus nahm um dieselbe Zeit die Gestalt an, daß Petrus Gründer und Bischof der römischen Gemeinde gewesen sei²⁾). So betrachtete man Rom als cathedra Petri, die römischen Bischöfe als Nachfolger dieses Apostels in besondrer Weise, und ihr Bisthum als Einheitspunkt und Repräsentation der ganzen Kirche³⁾). Man verband mit dieser Vorstellung aber nur Ehrenrechte, und auch diese gelangten im Orient nicht zu gleicher Achtung, wie im Occident, nicht aber Rechte ausübender Gewalt über andre Bischöfe. Die römischen Bischöfe zeichnete praktische Kraft und Geschicklichkeit, Festigkeit bis zur Starrheit, vor andern aus. Vermöge dieser Gaben, welche gleichsam ein Erbtheil des alten Rö-

1) Irenaeus adv. haer. III, 3: Ad hanc ecclesiam propter potentiorum (Massuet: potiorum) principalitatem necesse est, omnem convenire ecclesiam, h. e. eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. — Am passendsten übersetzt Gieseler N. G. I. I. S. 213: „πρὸς ταύτην γὰρ τὴν ἐκκλησίαν διὰ τὴν ἰκανωτέραν πρωτείαν ἀνάγκη πᾶσαν συμβαλεῖν τὴν ἐκκλησίαν, ἰ. ε. τοὺς πανταχόθεν πιστοὺς, ἐν ᾗ ἀεὶ τοῖς πανταχόθεν συντείρησθαι ἢ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσις. Denn mit dieser Kirche muß wegen ihres bedeutenderen Vorrangs, der Natur der Sache nach, die ganze Kirche, d. h. die Gläubigen aller Orte, übereinstimmen“. Meander N. G. I. S. 349 fig.: „Wegen des Ranges, den diese Kirche als ecclesia urbis behauptet, müssen (ἀνάγκη) dahin alle Kirchen, d. h. Gläubigen von allen Gegenden her zusammenströmen, und da nun von Anfang an Christen aus allen Gegenden dort zusammenkommen mußten, so ist von Geschlecht zu Geschlecht durch die sich dort vereinigenden Christen aller Weltgegenden die apostolische Ueberlieferung erhalten worden. Jede Abweichung davon würde hier gleich allen in die Augen gefallen sein“. Aber erwartet man nicht in dieser Gedankenverbindung statt ἀνάγκη einen Ausdruck im Sinne von Pflegen? — Thiersch Stud. und Krit. 1842. II. nimmt omnem ecclesiam = πᾶσαν ἐκκλησίαν und bezieht darauf ἐν ᾗ, in dem Sinn: „jede einzelne Gemeinde, sofern in ihr die apostol. Ueberlieferung rein erhalten ist“; gegen den Zusammenhang der Worte.

2) Hierzu waren jüdenchristliche Einflüsse förderlich. Vgl. die clementinischen Homilien und Recognitionen.

3) Cypr. ep. 59, 19: navigare audent et ad Petri cathedram (cf. ep. 55, 7 locus Petri) atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.

merthums sind, haben sie zur Hebung der römischen Autorität viel beigetragen, aber auch Uebergrieffe begangen, welche man in dieser Zeit sich noch nicht gefallen ließ. Victor (190) versuchte den römischen, nicht überall gebilligten Gebrauch der Osterfeier andern Gemeinden aufzuzwingen, erhielt aber von Irenäus im Namen seiner Gemeinden eine nachdrückliche Zurechtweisung¹⁾. Tertullian spöttelt darüber, daß der römische Bischof decretire, wie wenn er episcopus episcoporum wäre²⁾; Stephanus, ein Geistesverwandter des Victor, kündigte den Nordafrikanern die Kirchengemeinschaft auf, weil sie eine andre Ansicht vom Werth der von Häretikern ertheilten Taufe befolgten; aber Cyprian und seine Collegen, wie sehr es ihnen auch sonst um Zustimmung des römischen Bischofs zu thun war, ließen bei dieser Gelegenheit das Recht der Bischöfe, ihre Sprengel unabhängig zu verwalten, nicht kränken³⁾; und der Bischof Firmilian von Cäsarea in Cappadocien sprach sich mit Geringschätzung über die Anmaßungen des Stephanus aus⁴⁾. Ebenso wenig vermochte dieser eine obrichterliche Entscheidung, die er über zwei an ihn appellirende spanische Bischöfe gefällt, zur Geltung zu bringen⁵⁾. Aber Ansprüche, die jetzt fruchtlos waren, drangen später durch, weil die Voraussetzung, worauf die römischen Bischöfe fußten, auch den Gegnern gemeinsam, und Consequenz und Beharrlichkeit auf ihrer Seite war.

Ep. 12. 22

2. Die kirchliche Zucht und die kirchlichen Spaltungen.

Tertull. de poenitentia. Cypriani, Dionysii Alex., Gregorii Thaum. epistolae.

Die Kirche erkannte die Ausübung der Zucht als eine ihrer wichtigsten Angelegenheiten. Je weiter sich die Gemeinschaft ausbreitete, desto schwieriger wurde es, die auffälligen Auswüchse

- 1) Eus. h. e. V, 24.
- 2) de pudic. 1.
- 3) Ep. 72, 4.
- 4) cf. Cypr. ep. 75.
- 5) Cypr. ep. 67.

weltlichen Sinnes zu beseitigen, und doch forderte dazu nicht bloß das eigne Interesse für die würdige Beschaffenheit der Gemeinde auf, sondern auch die Rücksicht auf die Beschuldigungen der nichtchristlichen Gegner. Allmählig stellten sich gewisse Regeln des Verfahrens fest. Diejenigen, welche zur Strafe aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen waren, wurden als eine besondere Klasse behandelt, die poenitentes. So abgesondert, sollten sie für die Wiederaufnahme befähigt werden. Man verlangte dazu aber theils innerliche Buße und Besserung des Wandels, theils die Uebernahme gewisser Bedingungen, wodurch sie äußerlich Reue und Demuth kund zu geben hätten. Dahin gehören Trauertracht, Fasten, Sündenbekenntniß u. a., welches je nach den Umständen von dem Geistlichen zuerkannt wurde, dem auch die Bestimmung der Dauer überlassen blieb. Denn so viel räumte man auch an diesem Orte der hierarchischen Forderung ein, daß man dem Priester allein die Macht zu binden und zu lösen, und demnach in richterlicher Funktion über die Art und Dauer der Strafe zu entscheiden zugestand. Es schien eine Gott gefällige Demuth zu sein, wenn man sich dem fremden Urtheil unterwarf; ja, schon findet sich der deutlichere Uebergang zur Wertheiligkeit, wenn die Buße für eine Genugthuung (*satisfactio*) an Gott ausgegeben wurde. Die Kirchenlehrer versäumen jedoch nicht, auf die wesentlichen inneren Erfordernisse der Buße hinzuweisen, und der geistliche Richterspruch zur Ausschließung und Wiederaufnahme wird von den Einsichtigeren unter Vorbehalt göttlicher Anerkennung gegeben¹⁾, und andererseits bei der Wiederaufnahme

1) Firmilian v. Cäsarea in Cappadocien, in Cyprian. ep. 75, 4: *Qua ex causa necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus — ut si qua graviora sint, communi consilio dirigantur, lapsis quoque et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis per poenitentiam medela quaeratur, non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur et domino plenius satisfacere cogantur.* — Cyprian. de laps. 17: *Nemo se fallat, nemo se decipiat. Solus dominus misereri potest, veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit.* Ep. 55, 15: *Neque enim praepudicamus Domino iudicatur, quominus si poenitentiam plenam et justam pec-*

die Zustimmung der Gemeinde für nöthig erachtet. Sie geschah, indem der Bischof und die Geistlichen die Hand auf des Gefallenen Haupt legten und den Zutritt zum Abendmahl erlaubten.

Man unterschied mit Recht in Bezug auf Anwendung der kirchlichen Zucht leichtere und schwerere Vergehungen. Man theilte sie nach dem Ausdruck I Joh. 5, 16 in Schwachheits- oder Erlasssünden (*peccata venialia*) und Todsünden (*peccata mortalia*). Zu den letzteren rechnete man Diebstahl, Ehebruch, Mord, besonders die Verleugnung in der Verfolgung, welche unmittelbarer als die übrigen ein Vergehen gegen Gott zu sein schien. Der Mangel in der Beurtheilung war, daß man in äußerlich juridischer Weise die Form der That, ohne gehörige Berücksichtigung des ganzen Menschen, in Betracht zog. Dies war um so bedenklicher, als über die Folgen solcher Sünden tiefgreifende Parteiungen in der Kirche entstanden. Die Vorstellung war allgemein, daß durch eine Todsünde die im Evangelium gewährte Gnade, welche man in der Taufe und zwar subjektiv wirksam dachte, verscherzt sei. Die einen beharrten nun dabei, daß die Kirche keinen Auftrag habe, einem wegen einer Todsünde Ausgeschlossenen die Absolution zu ertheilen, ohne darüber absprechen zu wollen, daß Gott dennoch die Bußfertigen begnadigen werde. Die andern hielten keine Sünde für so schwer, daß sie nicht durch aufrichtige Buße gesühnt werden könnte, und verlangten daher die endliche Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft, sei es auch erst in der Todesstunde. Beide Parteien begegneten sich überall in der Kirche, wozu die weite Verbreitung des Montanismus, welcher das rigoristische Verfahren billigte, beitrug; in Nordafrika und Rom kam es zunächst zu offenen Spaltungen.

catoris invenerit, tunc ratum faciat, quod a nobis fuerit hic statutum. Si vero nos aliquis poenitentiae simulatione deluserit, Deus qui non deridetur et qui cor hominis intuetur, de his, quae nos minus perspeximus, iudicet, et servorum suorum sententiam Dominus emendet.

a. Das Schisma des Felietissimus.

Die Briefe Cyprians. — Moshemii Commentar. de reb. Christianor. p. 503 sq. Walch Entwurf einer vollständ. Historie der Aetereien u. s. w. II. Th. Th. L. Cyprianus v. Kettberg. Götting. 1831.

Der Streit nahm Anlaß von der Thätigkeit eines der größten Männer des Jahrhunderts, des Bischofs Cyprian von Karthago. Thascius Cæcilus Cyprianus¹⁾ trat erst in vorgerückterem Alter, bis zu welcher Zeit er Rhetor in Karthago gewesen war, durch einen Presbyter Cæcilus gewonnen, zum Christenthum über. Von der überirdischen Herrlichkeit desselben erfüllt, verschenkte er seine Güter, und wenn er aus eigener Neigung den strengeren Formen des christlichen Lebens ergeben war, so bestärkte ihn darin das Studium der Schriften Tertullians, den er in vieler Hinsicht zu seinem Vorbilde machte, obgleich er ihm an Originalität und Fülle der Gedanken sehr nachstand. Sein warmer christlicher Eifer, seine hervorstechende rednerische und praktische Begabung empfahlen ihn bei der Gemeinde so sehr, daß sie ihn drängte, Presbyter (247) und bald darauf (248) Bischof zu werden. Von da ab verwaltete er unter den schwierigsten Verhältnissen sein Amt mit rühmlicher Sorgfalt für die Gemeinde, mit großer Kraft und Umsicht und meist weiser Rücksicht auf die Umstände. Eine Idee vor allem vertritt er, die Einheit der Kirche, womit ihm die monarchische Gewalt der Bischöfe untrennbar zusammenhangt; sie hat er geistvoll, klug und thatkräftig zu einer Epoche machenden Gestalt im Leben verwirklicht, aber bei Herstellung derselben auch am meisten die Fehler der Herrschsucht, Eigenwilligkeit und Leidenschaftlichkeit bewiesen, von welchen er nicht frei gesprochen werden kann. Nachdem er zehn Jahre die Gemeinde geleitet hatte, starb er Angesichts derselben in der valerianischen Verfolgung 258 muthig den Märtyrertod. Seine Schriften, ein treues Abbild seines Charakters, beziehen sich meist auf praktische Gegenstände²⁾.

1) Cyprians Lebensbeschreibung v. s. Dionisius Pentius vor den größeren Ausgab. d. Werke. Prudent. Marani vita S. Cypriani vor d. Ausgab. v. Baluzius. Cyprian v. Kettberg.

2) Briefe. De gratia Dei ad Donatum. De idolorum vanitate. Testi-

Als Cyprian, durch die inständigen Bitten der Gemeinde bewogen, das Bisthum übernommen hatte, sonderte sich eine kleine Partei Unzufriedener, an deren Spitze fünf Presbyteren standen, ab. Cyprian suchte sie durch Nachgiebigkeit zu gewinnen, doch vergeblich; es blieb bei all seiner Milde nicht verborgen, wie stark in ihm das Princip der monarchischen Gemeindeführung wirkte, während die Gegner das Interesse der aristokratischen Verfassung in der größeren Selbständigkeit der Presbyteren und Diakonen verfolgten. Dies ist wenigstens das vorwiegende Interesse bei einem der hauptsächlichsten Gegner, dem Novatus, der sich wahrscheinlich von Anfang unter jenen fünf befand¹⁾. Ein Mann von ähnlichem Geist, wie Cyprian, stolz, kühn und thätig, trat er diesem immer nachdrücklicher entgegen. Er ordnete an seiner Kirche einen gewissen Felicissimus eigenmächtig zum Diakon, der mit demselben Eifer in den Streit einging. Da Cyprian in der decianischen Verfolgung sich in einen verborgenen Aufenthalt zurückzog, benutzten sie den Schein der Feigheit, der auf ihn fallen konnte, um die Gemeinde ihm abwendig zu machen. Sie wirkten ihm mit Erfolg entgegen, und wußten auch bei der römischen Gemeinde Verdacht zu erregen²⁾. Er suchte sich zu rechtfertigen, zum Theil freilich mit sehr subjektiven Gründen³⁾, und ersetzte seiner Gemeinde seine Gegenwart, die sie an zwei Jahre entbehrte, durch häufige Mittheilungen und aufmerksame Behandlung aller Angelegenheiten. Dieselbe Verfolgung führte einen neuen Streitpunkt herbei, die Frage um das Verfahren gegen diejenigen, welche sich der Verleugnung schuldig gemacht hatten, Cyprian war in der nächsten Zeit nach seiner Bekehrung für die

moniorum lib. III. De habitu virginum. De unitate ecclesiae. De lapsis. De oratione dominica. De mortalitate. De exhortatione martyrii. Ad Demetrianum. De opere et elemosynis. De bono patientiae. De zelo et livore. Ausgaben: N. Rigaltius. Par. 1648. fol. St. Baluzius. Par. 1726. fol. J. H. Goldhorn. 2 tom. 1838. 39. Lips. 8.

1) S. ep. 52, 2. (Bal. 49) 59 (Bal. 55). Mosheim Commentar. p. 508 sucht allerdings nicht ohne Gewicht das Gegentheil zu erweisen; vgl. dagegen Neander A. G. I. S. 385. 416.

2) ep. 20 (Bal. 14).

3) ep. 66. 10.

strengsten Grundsätze¹⁾, aber die Anforderungen der Amtsverwaltung milderten seine Ansichten. Er sah die Zahl der Gefallenen allmählig auf mehrere Tausende anwachsen, ungleich an Schuld, aber alle mit dem größten Verlangen, wieder in die Kirche aufgenommen zu werden; es bestimmte ihn auch wohl der zunehmende Einfluß der Gegner zur Nachgiebigkeit, daher versprach er nach Beendigung der Verfolgung eine Untersuchung und bei aufrichtiger Reue die Absolution²⁾. Denn die feindliche Partei machte wenig Schwierigkeit in Ertheilung derselben und verstärkte sich ansehnlich, seitdem eine Zahl von Confessoren die laxere Methode gebilligt hatten. Es war eine natürliche Folge der Verehrung, welche man gegen die standhaften Bekenner des Glaubens hegte, daß man auf ihr Fürwort zu Gunsten der Gefallenen ein Gewicht legte. Viele machten aber von dieser Autorität aus Unfähigkeit, Schwäche oder Hochmuth einen die Zucht und Ordnung aufhebenden Gebrauch. Cyprian bekämpfte mit evangelischen Gründen die Annahme³⁾, da er jedoch die gehässigen Deutungen scheute, welche seine Weigerung erleiden konnte, da er selbst nicht frei war von dem Irrthum, daß die Fürbitte der Märtyrer eine vermittelnde Bedeutung bei Gott habe, da die Verfolgung anhielt und der Sommer mit seinen pestartigen, schnell hinraffenden Krankheiten nahete, und er endlich mit der römischen Gemeinde, in welcher das mildere Verhalten angenommen war, in seiner schwierigen Lage übereinzustimmen wünschte, so wich er abermals und ließ sich zu der halben Maßregel verleiten, daß die, welche in Lebensgefahr geriethen, wenn sie ein Empfehlungsschreiben von einem der Märtyrer hätten, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden sollten⁴⁾. Die einen wurden dadurch

1) De testimon. 3, 28: non posse in ecclesia remitti ei, qui in Deum deliquit.

2) ep. 18. 19 (Bal. 12. 13).

3) cf. ep. 15. 27.

4) ep. 19, 2. — ut qui libellum a martyribus acceperunt, et auxiliorum adjuvari apud Dominum in delictis suis possunt, si premi infirmitate aliqua et periculo coeperint, exomologesi facta et manu eis a nobis in poenitentiam imposita cum pace a martyribus sibi promissa ad Dominum remittantur. Caeteri vero, qui nullo libello a martyribus accepto in-

beschwichtigt, die andern forderten desto ungestümer, der Irrthum wurde unterstützt und die Verwirrung vergrößert. Cyprian ordnete zur Untersuchung der Verwaltung, namentlich der Armenpflege in seiner Gemeinde eine Kommission ab. Die Mitglieder stießen aber auf den heftigsten Widerstand des Felicissimus und seiner Partei, welche darin eine neue Verletzung ihrer Rechte erblickten. Felicissimus drohte jedem, der sich der Anordnung des Bischofs unterwerfen werde, mit der Ausschließung¹⁾. So kam Ostern des Jahres 251 heran, und bald darauf, zur Zeit, wo ein Stillstand in der Verfolgung eingetreten war und sich die afrikanischen Bischöfe zu einer Synode zu versammeln pflegten, kehrte Cyprian nach Karthago zurück. Die Synode beschloß, die Vergehen der Einzelnen zu prüfen, und trotz den schwersten, wenn Proben wahrer Buße vorhanden seien, bei tödtlichen Krankheiten die Absolution zu bewilligen; wenn aber jemand erst auf dem Todtenbette Verlangen danach äußere, sei sie ihm auch alsdann zu versagen²⁾. Etwas später, als Gallus die Verfolgung erneute, milderte man die Verordnung dahin, daß allen, die nach aufrichtiger Buße die Wiederaufnahme verlangten, dieselbe zu gewähren sei. Ueber Felicissimus und seine Partei wurde die Ausschließung verhängt. Sie war sehr rührig zur Vergrößerung ihres Einflusses, fand aber weder in Afrika noch in Rom ausreichende Unterstützung, und zeigt über das dritte Jahrhundert hinaus keine Spuren des Lebens mehr³⁾.

b. Das Schisma des Novatian.

Cyprians Briefe 44—59 (41—55 Bal.) Euseb. h. e. VI, 43 sq. VII, 8. Socrat. h. e. I, 7. IV, 28 al. — Moshem. Comm. p. 512 sq. Watsch Entwurf. u. f. w. II, 185 flg.

Novatian (*Noováτος*) war unter den heftigsten inneren Kämpfen, die Geist und Körper zu zerrütten drohten, zum Chri-

vidiam faciunt, quoniam non paucorum nec ecclesiae unius aut unius provinciae, sed totius orbis haec causa est, expectent de Domini protectione ecclesiae ipsius publicam pacem.

1) ep. 41 comminatus sit etiam, — quod secum in monte (al. l. in morte) non communicarent, qui nobis obtemperare voluissent.

2) ep. 55, 14. 19. 57.

3) Commodian. Instruct. 66.

stentium gekommen. Ein Erceiscit hatte ihn aus einem dämoni-
schen Zustande befreit und auf dem Krankenbett hatte er die Taufe
erhalten¹⁾. Seine Gelehrsamkeit und dogmatische Befähigung²⁾,
in dem römischen Klerus seltene Vorzüge, bestimmten vermuth-
lich den Bischof Fabianus, ihn zum Presbyter zu machen, wie-
wohl er sich durch die amtliche Thätigkeit ungern in seiner asce-
tischen und beschaulichen Lebensweise stören ließ³⁾. Man be-
nutzte ihn zum Sekretär der Kirche, in deren Auftrag er mehrere
Briefe abfaßte, worin das Verfahren gegen die Gefallenen ent-
sprechend dem späteren Cyprians festgestellt wird, daneben aber
auch Spuren einer rigoristischen Beurtheilung durchblicken⁴⁾. Als
nach längerer Verwaisheit des römischen Bischofssizes Corne-
lius ihn einnahm, scheint Novatian sich mit dessen Benehmen
nicht haben versöhnen zu können, und schlug sich zu der strengen
Partei, welche in der milden Behandlung der Gefallenen eine
Nachgiebigkeit gegen die Welt erblickte. Damals war jener No-
vatus, der in Karthago dem Cyprian so viel Schwierigkeiten
bereitet, in Rom anwesend, und ergriff begierig die Gelegenheit,
dem durchgreifenden Willen des römischen Bischofs Hindernisse
in den Weg zu legen. Er schürte den Widerstand der Unzufrie-
denen und machte, indem er ohne Zweifel viel dazu beitrug, daß
Novatian gegen sein früheres Versprechen und, wie er versicherte,
gegen seinen Willen zum Bischof derselben geweiht ward, die
Spaltung dauernd. Novatian und seine Anhänger wollten nur
eine Kirche, die, wie sie anfangs behaupteten, keinen Verleugner,
wie sie später es ausdehnten, keinen Todssünder in sich schloffe,
als die rechte gelten lassen (*καθαροί*); wogegen die Katholiken
die hierarchische Ordnung und Succession zum bezeichnenden Merk-
mal derselben machten. Die, welche durch schwere Sünden der
Taufgnade verlustig seien, sollten zur Buße ermahnt und auf die

1) Den *baptismus clinicus*, der vielen nicht vollgültig zu sein schien.

2) Vorhandne Schriften: *de trinitate*; *de cibis judaicis*; andre sind ver-
loren. S. Hieron. *de vir. ill.* 70. Walsh S. 198. v. Tertull. *ed. Rigalt.*

3) Eus. VI, 43 *μη γάρ ετι προεβύτερος είναι εφη· έτερας γάρ είναι φιλοσοφίας εραστής.*

4) cf. Cypr. ep. 30 (Bal. 31.) und 52 (Bal. 55.) 4.

endliche Gnade Gottes hingewiesen, aber nicht wieder in die Kirche aufgenommen werden. Der Ernst, welcher in den Ansichten herrschte, führte den Novatianern manche Gunst zu. Der Bischof Fabius von Antiochia und ein Theil seiner Synode neigte sich stark auf diese Seite und in Kl. Asien dienten die Reste des Montanismus zur Vorbereitung. Aber die Kirchen von Afrika verbanden sich mit Cornelius. Cyprian wirkte dem Novatian durch Wort und That entgegen, und Dionysius v. Alexandria suchte ihn in seiner versöhnlichen Weise zu gewinnen, erklärte sich dann aber, als dies nicht fruchtete, kräftig gegen den Urheber der Spaltung. Die Partei dauerte nun abgesondert, aber milder als andre von der Kirche beurtheilt¹⁾, mehrere Jahrhunderte fort.

+ 265.

Drittes Capitel.

Das christliche Leben und der christliche Kultus.

Neanders Denkwürdigkeiten I. Böhmer die christlich kirchliche Alterthumswissenschaft. Breslau 1839.

1. Das christliche Leben.

Die Kirche gewann in dieser Periode an Umfang und selbständiger Entwicklung. Auch in dieser weiteren Ausdehnung unterschied sie ihr sittlicher Charakter im Ganzen sehr vortheilhaft von dem Heidenthum, was sie umgab. Es erregte das Erstaunen der Heiden, wie die Christen einander liebten und für einander zu sterben bereit waren. Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit waren sehr allgemeine Tugenden. Die Aufforderung dazu war um so stärker, da das Christenthum jetzt noch weit überwiegend unter den Armen seine Fortschritte machte, und die Pflege der Dürftigen Gemeindeangelegenheit war²⁾. Sie wurde theils durch Fürsorge der Einzelnen versehen, theils aus den Spenden bestritten, welche die Mitglieder der Gemeinde den Geistlichen dar-

1) Vgl. Concil. Nicaen. Can. 8.

2) cf. Cypr. ep. 2. 5. 12 u. a.

reichten, und diese, besonders die Diakonen, unter Aufsicht des Bischofs vertheilten. Wohlthätige Geistliche gaben auch von dem ihnen zukommenden Theile. Häufig machten die Bekenntenen im ersten Feuer der Begeisterung mit ihrem ganzen Vermögen den Armen ein Geschenk. Zuweilen schaffte man diesen dadurch Unterhalt, daß man sie in die niederen Ordnungen des Klerus aufnahm¹⁾. Armerere Gemeinden wurden von denen der größeren Städte unterstützt, in besonderen Fällen durch außerordentliche Sammlungen²⁾. Herrlicher noch zeigte sich die Bruderliebe, wenn in Verfolgungen den Verurtheilten, ohne Bedenken um die eigne Gefahr, die Zeugnisse der Theilnahme und Gemeinschaft abgelegt; oder wenn bei ansteckenden Krankheiten von den Gesunden die Kranken gepflegt, die Todten bestattet wurden, und nicht bloß die Christen, sondern auch die Heiden³⁾. Ferner ist den Christen eine große Gewissenhaftigkeit in den geselligen und politischen Verhältnissen nachzurühmen. Sie beobachteten diese Pflichten treu bis zu dem Punkt, wo ein göttliches Gesetz dadurch verletzt schien. Es herrschte in der Gemeinschaft eine tief lebendige, thatkräftige Begeisterung, eine kühne Verachtung der Erde und Sehnsucht nach dem Ueberirdischen; dazu wurden selbst Menschen, welche sittlich verwahrloht und durch die Sünde der Gesellschaft tief unterdrückt, unfähig für alles Edle schienen, emporgehoben. Und dies wird für die herrschende Stimmung gelten dürfen, wie viel Mangelhaftes auch bezeichnet wird, von dem selbst die Besseren nicht frei waren. Die Fehler rührten zum Theil von denen her, welche, durch äußere Rücksicht bewogen, auch nur äußerlich das Christenthum annahmen. Doch war ihre Zahl verhältnißmäßig gering, denn es war nur etwa die Wohlthätigkeit der Christen, welche sie zum Uebertritt veranlassen konnte. Aber es breitete sich auch abgesehen von ihnen neben der Wahrheit der Irrthum und das Böse in der Kirche aus. Dabin gehört vorzüglich eine gewisse Neußerlichkeit in der religiösen und sittlichen Betrachtung, von der wir sonst schon Spuren auf-

1) Cypr. ep. 41.

2) Cypr. ep. 62.

3) Euseb. VII, 22. Pontius vit. Cypr. c. 9.

gewiesen haben. Auf einem sinnlichen Standpunkte beharrend, erblickten manche in der Kirche eine Anstalt, welche ihnen durch ihre Anerkennung und durch ihre zauberhaft, nach Art der heidnischen Lustrationen, wirkenden Gebräuche die zur Seligkeit, die sie sich nicht minder zu einem Zustand sinnlichen Glückes ausmalten, nothwendige Beschaffenheit anthun sollte. Die Kirchenlehrer machen dagegen auf die Nothwendigkeit einer entsprechenden Gesinnung aufmerksam, obwohl auch sie von der Ueberschätzung der äußerlichen kirchlichen Handlung nicht völlig loskommen; sie sind ebenfalls nicht frei von Irrthum über den Zusammenhang der sittlichen That mit dem Princip des christlichen Lebens, weshalb eine quantitative Beurtheilung der Tugend, eine Schätzung nach der äußern Leistung (*opus operatum*), Werkheiligkeit und Vertrauen auf eignes Verdienst sich einfindet¹⁾. Wurde so der Mittelpunkt des Christenthums außer Augen gesetzt, so darf man nicht erstaunen, bei denselben Zeitgenossen die ruhmvollste Anerkennung der sittlichen Wirkungen des Evangeliums²⁾ und schmerzliche Klagen über weltlichen Sinn, zeige er sich in der Andachtslosigkeit während des Gottesdienstes³⁾, oder in Eitelkeit, Unwahrheit, Habsucht, für welche die Beispiele aus allen Ständen, auch dem geistlichen, gesammelt werden⁴⁾, anzutreffen. — Durch das christliche Familienleben kehrte die fast entschwundene Keuschheit in die Ehe zurück, und ward ein Quell zur sittlichen Verjüngung des allgemeinen Lebens eröffnet. Es war Sitte, daß der Bund zwischen christlichen Gatten unter dem Segen des Geistlichen, mit Genuß des Abendmahles und begleitet von der Fürbitte der Gemeinde abgeschlossen wurde⁵⁾. Durch die Verbindung mit einem nichtchristlichen Gatten ward nicht nur dies unmöglich, sondern auch dem ferneren Zusammenleben der christliche Charakter genommen, und die christ-

1) cf. Cypr. de opere et eleemosynis.

2) Justin. Apol. II. Iren. adv. haer. Orig. c. Cels. I.

3) Orig. hom. in Genes. X, 1. XIII. 3. S. Gieseler Kirchl. Gesch. I. I. S. 412.

4) Cypr. de laps. 6.

5) Tert. ad uxor. II, 9. Ignat. ad Polyc. 5.

liche Thätigkeit namentlich der Frau sehr gehemmt¹⁾; daher die gemischten Ehen bei der weit überwiegenden Mehrzahl gemißbilligt wurden. Nach der abstoßenden Weise, mit welcher die katholische Kirche die Häretiker behandelte, hielt man auch die Ehe mit solchen für ein Vergehen²⁾. Die Frauen wurden in der Berechtigung, in welche sie das Evangelium eingesetzt, immer allgemeiner anerkannt. Unter den Montanisten genossen sie wegen prophetischer Gaben besondre Verehrung. Größeres haben sie durch die geräuschlose Wirksamkeit im christlichen Hause und durch Pflege der Armen und Kranken in der Gemeinde vollbracht.

Schon in dieser privatesten Beziehung, noch viel mehr in den öffentlichen Verhältnissen des politischen und geselligen Lebens bestimmte der Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum. Fast überall geräth beides in eine feindliche Berührung; es ist die Periode des heftigsten Kampfes der Kirche. Sie entbehrt daher die Bildung und die heitere Gestalt, welche nur eintritt, wo eine friedlichere Bewegung der mannigfaltigen Kräfte vergönnt ist; ihre Färbung ist düster und ihre Haltung ernst; aber die Verfolgung läutert sie und führt zur rechten Würdigung des Wesentlichen und kein Druck ist so groß, daß er nicht in ihr eine noch größere Widerstandskraft erwecke. Die Gemeinden waren stolz auf die muthig bestandenen Drangsale und vorzüglich auf die Märtyrer, welche sie aufzählen konnten, deren Lob freilich dadurch gemindert wird, daß nicht wenige schwärmerisch sich Preis gaben, oder die Gelegenheit ergriffen, die Unrühmlichkeit ihres Lebens durch einen verdienstvollen Tod zu bedecken, da sehr allgemein diese Todesart für sündentilgend galt (*opus operatum*). Unter denen, welche in wahrhaft evangelischem Geiste das Märtyrthum auffaßten, und die Ueberschätzung bekämpften, ist der nordafrikanische Dichter *Commodianus*³⁾. Die rigoristische Partei der Kirche, wozu die Mehrzahl der echten Christen gehörte, war dafür, an allen Punkten, wo eine religiöse Ein-

1) cf. Tertull. ad uxor. II, 4.

2) S. den 16. Can. des Concils v. Illiberis (Elvira) in Spanien (305), welches überhaupt für die ehelichen Verhältnisse wichtige Bestimmungen erließ.

3) In seinem didaktischen Spruchgedicht *Instructiones* 48. 62.

wirkung des Heidenthums erweislich sei, sich streng abzuscheiden und in Vermeidung des Anstoßes, den das Christenthum gab, nicht ängstlich zu sein; dagegen andre minder schroff urtheilten, und je mehr sie sich dem Heidenthum anbequemten, eine um so größere Zahl von Dingen für erlaubt (*ἀδιάφορα*) erklärten. Waren jene zu herb und peinlich in Gebräuchen, deren eigentlich heidnische Bedeutung längst vergessen war¹⁾, so gefährdeten diese die Lauterkeit des Wandels, und nicht viele waren es, welche den Ernst für göttliche Dinge mit der freien Betrachtung menschlicher Bestrebungen zu vereinigen wußten. Darin waren alle einstimmig, daß man im allgemeinen dem Kaiser zu Diensten und Abgaben verpflichtet sei; ebenso aber, daß die Uebernahme jedes Amtes, was mit Götzendienst in Verbindung bringe, ein Vergehen gegen das Christenthum sei. Die strenger Gesinnten hegten überhaupt Bedenken gegen die thätige Betheiligung am heidnischen Staat durch ein obrigkeitliches Amt und gegen die daran haftende äußere Ehre, welche der erhabenen Armuth des Christenthums zu widerstreben schien²⁾. Das Bedenken steigerte sich, wenn die amtliche Stellung es mit sich brachte, über Tod und Leben abzuurtheilen³⁾. Denn vor dem Blutvergießen schrak das christliche Zartgefühl zurück und man glaubte es durch Christi Wort unterjagt (Matth. 26, 52). Daher auch manche Zweifel gegen die Rechtmäßigkeit des Kriegsdienstes aufstiegen; doch wirkten die neutestamentlichen Beispiele gläubiger Krieger selbst auf die schroffste Partei beschwichtigend⁴⁾. Von den bürgerlichen Berufsarten sollten die Christen diejenigen meiden, welche den Götzendienst unterstützten⁵⁾ oder mit Magie und Astrologie sich beschäftigten. Die Schauspiele wurden von ernstern Christen verabscheut als ein Bestandtheil des Satansdienstes (*ποιμπή*)

1) Z. B. die Bekränzung bei verschiedenen festlichen Gelegenheiten; Tertull. de coron. militis.

2) Tert. de idololatr. 18.

3) Conc. Illiberit. (v. J. 305) can. 56. Magistratus vero uno anno, quo agit duumviratum, prohibendum placet, ut se ab ecclesia cohibeat.

4) De coron. mil. 2.

5) Tertull. de idolol. 6.

διαβόλον), weil sie mit der Verehrung der Götter in ursprünglicher Verbindung standen, und weil sie theils eine müßige, unzüchtige Zerstreung bewirkten, theils in ihren blutigen Fechter- und Thierkämpfen eine entmenschende Rohheit herrschte. Daher war nicht bloß denen die Kirche verschlossen, welche Schauspieler waren oder solche ausbildeten¹⁾, sondern auch der Besuch des Theaters war verpönt²⁾, und wo die Neigung dazu zurückgeblieben war, hatte man Argwohn gegen die Aufrichtigkeit der Befehring.

Je heftiger das Heidenthum in allen seinen Formen das Christenthum befeindete, je stärker in dem christlichen Gemüth die Sehnsucht nach Befreiung von der Sinnlichkeit war, desto leichter ging jener Gegensatz in den allgemeineren von Christenthum und Welt über, und die Gestalt des Lebens, welche mit der äußersten Beschränkung aller sinnlichen Bedürfnisse sich das Gebet und die Betrachtung der göttlichen Dinge zur Aufgabe machte, die Ascese (ἀσκησις, ἐγκρατεία, continentia), wurde weiter ausgebildet und zog eine große Zahl eifriger Christen an. Befördert ward sie auch dadurch, daß sie in dem Zwiespalt und der dualistischen Weltbetrachtung des morgen- und abendländischen Heidenthums vorbereitet war. Viele Philosophen beflissen sich eines enthaltamen Lebens, wofür schon bei ihnen die Benennung der Ascese gebräuchlich war³⁾, und behielten nach ihrer Befehring die Lebensart und Tracht⁴⁾. Was für einzelne, sobald die Liebe nicht fehlte, angemessen, und als ein zeitweiliges Tugendmittel für viele förderlich sein mochte, wurde nachtheilig durch den Irrthum, daß die Lebensweise selbst verdienstlich sei, weil sie eine höhere Tugend darstelle, als das Gesetz von jedermann verlange. Indem man das Recht und die Pflicht der In-

1) Cypr. ep. 2. (Bal. 61).

2) Tertull. de spectaculis.

3) cf. Artemidor. oneirocrit. IV, 33. ἐμίλει δὲ αὐτῷ (einem Philosophen Alexander) ὄντι ἀνδρὶ ἀσκήτη ὅτι γάμον ὅτι κοινορίας ὅτι πλούτου. cf. V, 18. S. Wieseler R. G. I. I. S. 239. Auch die praktische Bedeutung von φιλοσοφία war dafür im Ganzen und kam zu den Christen.

4) Den Philosophenmantel, τριβων, pallium. So Justin. v. Märtyr. S. Dial. c. Tr. Eingang.

dividualität nicht richtig würdigte, deutete man Matth. 19, 21 und I Cor. 7, 25, als erreiche man durch Verzichtung auf irdischen Besitz und Genuß einen über die Pflicht hinausgehenden Stand sittlicher Vollkommenheit. Diese Annahme einer doppelten Sittlichkeit, welche schon deutlich in der später sehr wichtigen Unterscheidung der Pflichten und Rathschläge (*praecepta und consilia evangelica*) vorkommt¹⁾, beförderte den Hochmuth und setzte das praktische Leben und die Ehe ungebührlich herab. Die Montanisten machten bereits Anstrengungen, gewisse Vorschriften über Fasten und Monogamie zum kirchlichen Gesetz zu erheben, damals aber widerstand dem noch der Freiheitsgeist der Kirche. Er lebte besonders in dem trefflichen alexandrinischen Theologen Clemens, welcher vielfach auf die entsagende Gesinnung, auf die es in jeder Berufsweise ankomme, aufmerksam machte²⁾. Nur ist schon er nicht ganz folgerecht, und bei Origenes und den Späteren hat die falsche Betrachtung noch größeren Raum. Wie sie nun neben dem Unterschied der Laien und des Klerus sich entwickelte, war es natürlich, daß man von dem christlicheren Stande die höhere Sittlichkeit verlangte. Viele mißbilligten an den Geistlichen eine zweite Ehe, und in manchen Gegenden verbot man ihnen auch die erste³⁾. Eine sittliche Verzerrung, die sich oft bitter rächte, war das vertraute Zusammenleben ascetischer Geistlichen und Jungfrauen, um in der Ueberwindung der stärksten Versuchung den Sieg des Geistes zu feiern. Man nannte diese Jungfrauen *συνεισάκτοι*, *subintroductae*⁴⁾. Cyprian steuerte dem Mißbrauch in seinem Sprengel mit allem Nachdruck⁵⁾.

1) Bei Origen. ad Rom. lib. III, 3, womit die folgende Auseinandersetzung aber in grundsätzlichem Widerspruch steht.

2) Besonders in dem Buch *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*.

3) Conc. Illiberit. can. 33.

4) S. darüber Gieseler R. G. I. I. S. 406. Die erste Spur bei Gnostikern Iren. I. I. § 12. In Pastor. Herm. Sim. IX, 11 ist nicht nothwendig eine Anspielung enthalten.

5) Cypr. ep. 4. (Bal. 62).

2. Der christliche Kultus.

5. Alt: Der christliche Kultus. 2. Aufl. Berlin 1847.

Das geistige Wesen und die Freiheit des christlichen Gottesdienstes ist der Kirche dieser Zeit nicht entschwunden, sondern, wenn auch ein Mißverständnis jüdischer Art sich an verschiedenen Punkten eindrängen will, so fehlt es doch nicht an dem Widerspruch, der die höhere Auffassung zu bewahren strebt¹⁾. Der Gottesdienst erhält zwar größere Mittel, seine Grundideen werden auch vollständiger ausgebildet, allein noch behält er den Charakter kunstloser Einfachheit, in welcher sich die Einfalt und der Ernst der Zeit widerspiegelt. Liturgik und Symbolik ist sinnreich, aber wegen des Argwohns gegen die Kunst, in welchem die Idealisten und Realisten übereinstimmen, beschränkt. Man hatte nur einige Typen, zum Theil von der Schrift entlehnt²⁾. Sehr gewöhnlich war das Kreuzeszeichen, welches bei vielen Handlungen und Begegnissen durch Handbewegung nachgeahmt wurde, um die christliche Beziehung auszudrücken, von manchen auch im Sinne eines schützenden magischen Zeichens³⁾. Eigentliche Darstellungen Christi und anderer Personen der heiligen Geschichte verschmähte man, um sie nicht zu entweihen. Der ascetische Gesichtspunkt machte sogar, daß man in wörtlicher Deutung von Jes. 53 Christus als sinnlich häßlich vorstellte⁴⁾. Heiden, wie Alexander Severus, und ganz im Heidenthum befangene Gnostiker, die Carpokratianer, waren die ersten, welche persönliche Abbildungen Christi besaßen, und solche haben auch wahrscheinlich Petrus und Paulus zuerst bildlich dargestellt⁵⁾. Am Ende der Periode war man im Gebrauch der Abbildungen des

1) Vorzüglich bei den alexandrinischen Theologen.

2) Auf Ringen und Bechern eine Taube, ein Fisch, vgl. das Anagramm ΙΧΘΥΣ, ein Schiff, Leier, Anker, Christus der gute Hirt. S. Clem. Al. Paedag. III, 246 p. Tertull. de pud. 7. 10. Münter Sinnbilder der alten Christen. S. I. J. Piper Mythologie u. Symbolik der christl. Kunst. Weimar 1847. I. S. 77.

3) Tertull. cor. mil. 3.

4) Clem. Paedag. III, 1.

5) Euseb. h. e. VII, 18.

Heiligen an Gebäuden freier geworden, das Concil von Mailand verwarf ihn aber als Mißbrauch¹⁾.

Während der Verfolgungen hielten die Christen ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte mehr im Verborgenen; waren sie vorüber, so versammelten sie sich auf den Kirchhöfen, den Gräbern der Märtyrer; sie wagten es auch, Gebäude zu errichten, die dem Gottesdienst ausschließlich gewidmet waren. Mit solcher Absicht traten sie z. B. in Rom unter Alexander Severus hervor²⁾; um die Mitte des dritten Jahrhunderts giebt es deren in allen großen Städten; im Friedensedict des Gallienus sind die *ἱεροκεύσιμοι τόποι* der Christen als ihr berechtigtes Eigenthum anerkannt; und in dem langen Frieden bis zu Diocletians Verfolgung nahmen sie an Zahl, Größe und Schönheit ungemein zu. Sie erhielten die Namen *ἐκκλησία, κυριακὸν, προσευκτήριον*. Ohne Zweifel waren die eigentlichen Kirchen schon in dieser Zeit nach dem Muster des Tempels abgetheilt³⁾, so wenigstens, daß ein Theil für die Priesterschaft abge sondert wurde (*ἀγίασμα, βῆμα, chorus*), wo der Abendmahlstisch (*τράπεζα, ara, altare*) und die Sitze für die Geistlichen waren (*θρόνοι, κάθεδραι*); vielleicht war auch schon der übrige Raum in zwei Theile getheilt: der innere Haupttheil (*ναῦς, navis, ναός, ἱερόν*), wo sich die Getauften und die Kanzel zum Vorlesen der Schrift und zur Predigt (*suggestus, pulpitum, ἄμβων*) befanden; und den Vorhof (*πρόναος, ναοθήκη, serula*) für die Ungläubigen, Katechumenen und Büßenden.

Bei Beobachtung der gottesdienstlichen Zeiten versiel die montanistische Partei in die jüdische Ansicht nothwendig ausgewählter Tage⁴⁾, was aber nicht die allgemeine der Kirche war. Der christliche Festcyclus wurde gemäß seinem Grundgedanken, das Leben und besonders das Leiden und die Verherrlichung

1) can. 36. Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.

2) Lamprid. Vit. Al. Sev. c. 49.

3) cf. Assemani Bibl. Orient. I. p. 391. Bericht der Chronik v. Edessa über die dortige Kirche um 200 n. Chr.

4) Selbst Tertull. ist darüber in Verwirrung de jejun. c. 14.

Christi der Erinnerung vorzuführen, durch Trauer und Freuden-
feste vermehrt. Den Sonntag zeichnete man durch Aufrechtste-
hen beim Gebet aus; manche bezeichneten ihn als einen Ruhetag
in sabbathähnlicher Weise¹⁾. Jüdenchristliche Gemeinden, nach
ihnen andre orientalische, behielten neben ihm die Sabbathfeier,
wogegen die Occidentalen, besonders die Römer, am Sonnabend
fasteten, um auszudrücken, daß das Judenthum überwunden sei²⁾.
War der Sonntag das Wochenfest der Auferstehung, so beging
man Mittwoch und Freitag zum Andenken des Leidens Christi
durch ein Fasten, was bis drei Uhr, von den strengsten bis Abend
fortgesetzt wurde; (*statio*)³⁾.

Das erste allgemein gebräuchliche Jahresfest ist das Pas-
sahfest, das bedeutsamste von allen, welches um 160 n. Ch. im
Orient und Occident begangen wurde. Die jüdenchristlichen Ge-
meinden deuteten die Sitte gebliebene Passahfeier zu einem christ-
lichen Feste um, die Heidenchristen richteten sie, sobald sie bei
ihnen eingeführt wurde, im christlichen Sinne ein. Dies hatte
eine Abweichung zur Folge, welche, anfangs gering geachtet, nach-
her den Streit über die Passahfeier veranlaßte⁴⁾, die erste

1) Tertull. de orat. 23. ed. Murat. (18 ed. Leopold). Nos vero, sicut
accepimus, solo die dominico resurrectionis non ab isto (genu ponendo)
tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, differentes
etiam negotia, ne quem diabolo locum demus.

2) Die superpositio jejunii, Ausdehnung der Freitagssasten auf Sonn-
abend. Tertull. jejun. 14. quamquam vos etiam sabbatum si quando con-
tinuatis, (quo?) nunquam nisi in pascha jejunandum. Dagegen Gieseler
Stud. Krit. 1833. 4. Victorinus Petabiensis in Routh. Reliq. sacr. III. p. 237.
— Concil. Illiber. c. 26. Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die
superpositiones celebremus. — Hippolytus schrieb über dieser Streitfrage.

3) cf. Past. Herm. III. Sim. V.

4) Chronicon paschale ed. Dindorf. Bon. 1832. Euseb. h. e. IV, 26.
V, 23—25. — Mosheim Comm. p. 435 seq. Neander im Kirchenhistor.
Archiv. v. Vater 1823. 2 H. vgl. Neanders N. Gesch. I. S. 511 flg. 2te
Ausfl. Rettberg in Müllers Zeitschrift für histor. Theol. II. 2. Gieseler
N. G. I. I. S. 240 flg. 4te Ausfl. J. Ch. Baur kritische Untersuchungen
über die kanon. Evangelien. 1847. Tübg. S. 334 flg. Bleek Beiträge zur
Evangelienkritik. Berl. 1846. S. 156 flg. Weigel die Gesch. der Passah-
feier der drei ersten Jahrh., zugleich ein Beitrag zur Gesch. des Urchristen-
thums und zur Evangelienkritik. Pforzheim 1848. Vgl. dagegen Baur Tü-
binger Jahrbücher 1848. 2. und wiederum Weigel Stud. Krit. 1848. 4.

Spur einer Differenz zwischen der östlichen und westlichen Kirche. Jene richteten sich mit der Feier des Todestages Christi nach dem Eintritt des jüdischen Passahfestes am Abend des 14ten des Monats Nisan, diese ahmten die Wochenfeier in der jährlichen nach, indem sie an einem Freitag das Andenken des Todes, am folgenden Sonntag das der Auferstehung Christi feierten. Da nun das Trauerfest mit Fasten eingeleitet ward, deren Dauer noch sehr ungleich und beliebig war¹⁾, so konnte um so leichter eine gegenseitige Störung durch die entgegengesetzte Festfeier entstehen²⁾.

Als Polykarp 162 nach Rom zu dem Bischof Anicetus reiste, kam es zuerst zu Erörterungen über die Verschiedenheit;

1) Irenaeus bei Eus. V, 24.

2) Die Worte des Polykrates von Ephesus, welcher der judenchristlichen Weise folgte, Euseb. V, 24: πάντες (seine Gewährsmänner) ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς ἰδ' τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον· und: πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνευε τὴν ζύμην, können kaum anders verstanden werden, als mit Neander R. G. I. S. 513 von der Feier des Todestages Christi. Schwer vereinbar ist damit das Fragment des Apollinaris von Hierapolis in Phrygien im Chronicou pasch. I. S. 14: εἰσὶ τούτων, οἱ — λέγουσιν ὅτι τῇ ἰδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἐπάθεν, καὶ διηγούνται Μαιθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νεροῖζασιν, ὅθεν ἀσύμμιγρός τε νόμος ἢ νόσις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ καὶ αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια. — — Ἡ ἰδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἢ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ — καὶ ὁ ταρεῖς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα. (cf. die vorangeh. Worte des Hippolytus). Neander hält es für unecht, weil danach in der Gegend von Hierapolis der judenchristliche Gebrauch nicht befolgt zu sein scheine; Baur erklärt die Ausnahme für möglich; Gieseler versetzt den Apollinaris auf die judenchristliche Seite; er bekämpfe nicht die Feier desselben, als des Passahtages, sondern wolle nur die rechte Bedeutung desselben gegen irrige Auffassung geltend machen. Nicht, weil Christus an diesem Tage das vorbildliche Passah mit den Juden gegessen, sondern weil er selbst, als das wahre Passah, sich Gott dargebracht habe, darum sei dieser Tag als christliches Passah zu feiern. So verstanden, führt das Fragment auf eine Verschiedenheit innerhalb der judenchristlichen Partei, woraus die Dunkelheit der Streitfrage sich mit erklären läßt. Wiesern sie, wie Neander annimmt, am 14. Nisan Christi Todestag begingen, stimmten sie mit dem Evangelium Johannis überein; nach Baur aber soll vielmehr die synoptische Ueberlieferung bei ihnen gegolten haben, die geschichtliche Darstellung des vierten Evangeliums dagegen aus der dogmatischen Idee von Christo, dem wahren Passah, entstanden sein; eine Ausnahme, die, abgesehen von ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit, noch nicht für den nachapostolischen Ursprung des Evangeliums beweist.

sie ward weder aufgehoben, noch ließ man sich im Frieden dadurch stören. Die Litteratur der kleinasiatischen Kirche scheint den Gegenstand weiter in gemäßigter Art behandelt zu haben¹⁾; bis ihm der Bischof Victor von Rom (190), eigensinnig und herrschsüchtig, eine unverdiente Wichtigkeit beilegte. Der jüdenchristliche Gebrauch war auf die asiatischen Kirchen mit Ausnahme von Cäsarea, Jerusalem, Tyrus und Alexandria übergegangen; Victor verlangte die Anbequemung an die heidenschristliche Methode, die in Rom sich erhalten hatte, und brach, da jene sich weigerten, die Kirchengemeinschaft ab. Er erfuhr indeß selbst von Occidentalen so starke Mißbilligung, daß sein Schritt nur augenblickliche Folgen hatte²⁾. Die römische Sitte trug gleichwohl allmählig den Sieg davon, das nicenische Concil machte sie zum allgemeinen Kirchengesetz, und nur eine wenig zahlreiche Partei von Quartodecimani oder *Τεσσαραεκαδεκαίται* erhielt sich noch längere Zeit.

An das Osterfest schloß sich eine funfzigtägige Festzeit der Verherrlichung Christi (*πεντηκοστή*), aus welcher später der vierzigste (*ἀναλήψεως*) und funfzigste Tag ausgezeichnet wurden. Neben diesen allgemein gefeierten Festen verbreiteten sich gegen Ende der Periode zwei andre Hauptfeste in entgegengesetzter Richtung: das Epiphaniensfest (*ἐορτὴ τῆς ἐπιφανείας*) zum Andenken an die Taufe Christi und Offenbarung seiner messianischen Würde, zuerst als Gebrauch der basilidianischen Gnostiker von Clemens von Alexandria erwähnt, wahrscheinlich jedoch ebionitischen Ursprungs, kam vom Orient nach dem Occident; das Weihnachtfest, welches die höhere Anschauung einer ursprünglichen Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo einschließt, nahm den umgekehrten Weg.

Die einzelnen Handlungen des Gottesdienstes³⁾. Das Gebet war der Grundton, wie des ganzen christlichen Lebens, so auch des Gottesdienstes. Man hatte die jüdischen Gebetszeiten in die christlichen Ordnungen mit hinein genommen,

1) Euseb. h. e. IV, 26.

2) Euseb. V, 24.

3) Constit. App. II, 57.

man weihte aber durch das Gebet auch andre Abschnitte des Tages und jede bedeutendere Handlung. Die gewöhnliche Stellung beim Beten war kniend, an den Freudenfesten, z. B. während der Pfingstfeier, aufrecht. Das Lesen der heiligen Schrift war ein wesentlicher Bestandtheil des öffentlichen Kultus und um so nothwendiger, als nur wenige im Stande waren, sich eines Exemplars der heiligen Bücher für ihre Privatandacht zu bedienen. Der Lector verlas deshalb größere Abschnitte im Zusammenhang; wo die Zuhörer des Griechischen nicht kundig waren, gebrauchte man Uebersetzungen, und wo diese fehlten, half man sich mit Hermeneuten¹⁾. Aus den Erklärungen und Ermahnungen, die sich an die Vorlesung knüpften²⁾, entwickelte sich allmählig die Predigt und zwar am selbständigsten im Orient. Die alexandrinischen Theologen, unter ihnen vorzüglich Origenes, gaben der Homilie das doppelte Gepräge der Paränese und wissenschaftlichen Untersuchung. Der kirchliche Gesang³⁾, der vornehmlich an den Psalmen sich entwickelte, wurde von den bedeutendsten Lehrern, die in ihm eines der wirksamsten Erbauungsmittel erkannten, gefördert, und blühte seit dem zweiten Jahrhundert vornehmlich in Syrien und Alexandria. Dem Ignatius legt die Sage große Verdienste um den Kirchengesang bei; der syrische Gnostiker Bardesanes verfaßte viele Gesänge, zu denen sein Sohn Harmonius Melodien erfand; Paul v. Samosata in Antiochia verbreitete seine Dogmen durch Lieder; Clemens von Alexandria ist ebenfalls Dichter⁴⁾. Das Musikalische daran war höchst einfach.

Die Handlungen der Taufe und des Abendmahles gaben durch ihren symbolischen Charakter besonderen Anlaß zu der Wechselung des Sinnlichen und Geistigen, die aus der warmen, aber nicht von hinlänglicher Besonnenheit geleiteten Gefühlsrichtung entsprang. Zugleich suchte man ihre Bedeutung durch ein feierlicheres und zusammengesetzteres Ceremoniell eindringlicher zu

1) Epiph. expos. fid. cathol. 21.

2) S. Justin. M. größere Apol. § 67.

3) Noch Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges. 2 Th. Stuttg. 1847.

4) Clement. hymn. in Salvator. ed. F. Piper. Gottg. 1835.

machen. Der Taufe ¹⁾ ging ein Unterricht voraus, dessen Dauer sich nach der Beschaffenheit des Schülers und dem Herkommen richtete. Die in der Vorbereitung Begriffenen wurden mit dem gemeinsamen Namen der Katechumenen (*κατηχούμενοι*, *ἀκροαταί*, *auditores*) bezeichnet, welcher auch, als der alexandrinische Katechet Origenes sie nach dem Grade der christlichen Entwicklung in zwei Klassen ²⁾ theilte, zunächst noch beiden verblieb. Das unumgänglichste Ergebniß, zu dem der Unterricht führen sollte, war die Kenntniß des Inbegriffs der wesentlichsten Unterscheidungslehren der Kirche (*παράδοσις ἀποστολική*, *κίρυγμα ἀποστολικόν*, *symbolum apostolicum* d. i. Erkennungszeichen), welche auswendig gewußt und abgefragt wurden. Dieser Umstand, wie die in Alexandria übliche Vergleichung des Standes der Vorzubereitenden und in die Gemeinschaft Aufgenommenen mit den Weihungsstufen der heidnischen Mysterien, hat die inhaltlose Vorstellung von einer *disciplina arcani* der alten Kirche veranlaßt ³⁾. Zugleich sagte man dem Teufel und Heidenthum ab ⁴⁾, eine Verpflichtung, die ergänzt ward. durch den Exorcismus, dessen zuerst in einer nordafrikanischen Synode 256 Erwähnung geschieht. Die segnende Handauflegung (*σφραγίς*, *signaculum*), welche seit der Apostel Zeit mit allen persönlichen Weihungen verbunden war, ward bei dem Taufakt ein Vorrecht der Bischöfe (nach Apg. 8); am Ende des zweiten Jahrhunderts ist damit die Bekreuzung und Salbung verbunden ⁵⁾. Den Schluß des Ganzen machte in Nordafrika und andern Gegenden der Genuß von etwas Milch und Honig, den Symbolen der verheißnen himmlischen Güter, und die Begrüßung mit dem Bruder-

1) cf. Tert. de baptismo.

2) Böhmer Archäol. II. S. 287 findet Orig. c. Cels. III. § 51 drei Klassen angegeben; dagegen Hasselbach de catechumenor. ordinibus. 1839. Neander A. G. I. S. 526.

3) cf. R. Rothe de disciplinae arcani origine. Heidelb. 1841. Frommann de disciplina arcani in veter. eccles. Jen. 1833.

4) Das *ἀποτάσσεσθαι τῷ διαβόλῳ καὶ τῇ πομπῇ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ*.

5) Tertull. de resur. caru. 8.

fuß. — Von der Kindertaufe¹⁾ findet sich bis nach Mitte des zweiten Jahrhunderts keine Spur. Irenäus ist der erste, welcher entschieden die begründende Idee und wahrscheinlich auch die Thatsache angiebt²⁾. Tertullian ist darin sein Gegner³⁾, doch gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts sieht man in ganz Nordafrika, dem östlichen, wie dem westlichen, die Kindertaufe als Einsetzung der Apostel⁴⁾ und als nothwendig an. Dazu wirkte die tiefere Erkenntniß von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und die Vorstellung von der magischen Reinigungskraft der Taufe mit. Die letzte Betrachtung that aber wieder das Ihre, daß die Taufe möglichst lange aufgeschoben wurde. Die Kindertaufe gab wahrscheinlich den Taufpatheren oder Taufbürgen (*sponsores, de bapt. 18*) ihre Entstehung.

Der Streit über die Kezertaufe⁵⁾. Die Frage, ob die in die katholische Kirchengemeinschaft zurückkehrenden Häretiker wiederum getauft werden müßten oder nicht, verursachte einen Streit und Untersuchungen über die Bedingungen einer gültigen Taufe. Die Kleinasiaten beobachteten die Sitte, welche sie in den montanistischen Bewegungen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts auf den Synoden zu Ikonium und Synnada zum Gesetz erhoben, die Kezertaufe als ungültig zu verwerfen und die kirchliche zu ertheilen. Damit stimmten die alexandrinische und viele andre Kirchen des Orientes überein. Aber in Rom ließ man die Taufe der häretischen Parteien gelten, dafern sie nur auf den dreieinigen Gott oder auch nur auf Christus bezogen war, und begnügte sich, den Aufgenommenen die Hand aufzulegen⁶⁾. Der römische Bischof Stephanus ertrug es nicht,

1) Wall *historia baptismi infantium* I. 1748. II. 1753. 4.

2) *adv. haer.* II. 22, 4: *Omnes enim per semet ipsum venit salvare, omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus sanctificans infantes etc.*

3) *De baptism. 18*

4) *Orig. Comm. ad Rom. lib. V. Cypr. ad Fid. ep. 64. (Bal. 59).*

5) cf. die Briefe Cyprians und das Buch *de rebaptismate* unter seinen Werken. Walch Entwurf der Kezerhistor. Th. II.

6) *Cypr. ad Pompej. ep. 74, 5.*

daß jener abweichende Gebrauch neben dem seinigen bestehe, und kündigte den Kleinasiaten die Gemeinschaft auf (253). Im westlichen Afrika stimmte der herrschende Gebrauch mit dem der Kleinasiaten überein. Schon um 200 hatte der Bischof Agrippinus von Karthago mit einer Synode dafür entschieden ¹⁾, jetzt, da der Streit von neuem erwachte, fand sich zwar eine geringere Partei, die sich nach dem römischen Vorgang richtete, zwei Synoden aber, die Cyprian 255 berief, beharrten bei dem alten Herkommen. Die afrikanischen Gesandten, welche mit dieser Botschaft nach Rom kamen, fanden dort einen sehr unbrüderlichen Empfang ²⁾, wodurch Cyprian und seine Freunde bestimmt wurden, dem Stephanus gegenüber desto selbständiger zu handeln. Ein zahlreicheres Concil, das 256 zu Karthago versammelt ³⁾ ward, bestätigte die früheren Beschlüsse; man verband sich enger mit den Asiaten und erhielt durch den Bischof Firmilian v. Cäsarea in Cappadocien die Zusicherung der Uebereinstimmung, so wohl, was das Urtheil über die häretische Taufe, als den Widerstand gegen die römische Anmaßung betreffe ⁴⁾. Die Spaltung drohte hartnäckig zu werden, doch wirkte der milde Dionysius von Alexandria durch liebevolles Zureden auf Stephanus und seinen Nachfolger Sirtus beschwichtigend ⁵⁾, und die bald darauf ausbrechende valerianische Verfolgung lenkte die Aufmerksamkeit auf andre Punkte. Ohne Gegenstand des Streites zu sein, dauerte die Differenz fort, die römische Sitte hat aber allmählig das Uebergewicht bekommen. Sie ruhte auf der Voraussetzung, daß die Taufe ihre Gültigkeit in der objektiven Einsetzung durch Christus habe ⁶⁾; die andern dagegen verfolgten mit Consequenz den Grundsatz, daß allein die katholische Kirche

1) Cypr. ad Quint. ep. 71, 4.

2) Cypr. ep. 75, 25.

3) Die Verhandlungen desselben hinter Cyprians Werken.

4) Firmil. ep. Cypr. 75.

5) Euseb. h. e. VII, 5. 7. 9.

6) Firmil. Cypr. ep. 75, 9: Illud quoque absurdum, quod non putant quaerendum esse, quis sit ille, qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit, gratiam consequi potuerit invocata trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus sancti.

das Heil und den heiligen Geist vermitteln, und nur ein Priester, der ihr, soweit menschliches Urtheil reiche, angehöre, eine wirksame Taufe verrichten könne¹⁾). Die innere und äußere Bedeutung der Taufe für den Getauften unterschieden weder diese, noch jene mit Klarheit.

Die Agapen werden in dieser Zeit ganz vom Abendmahl getrennt²⁾), theils weil bereits von Paulus getadelte Uebelstände fortdauernten, theils wegen der Anfeindungen der Heiden, theils weil das Abendmahl in der Achtung stieg, während die Agape sank. Gewiß war sie noch für manche ein Ausdruck echter Liebe³⁾), und der Widerstand gegen sie ging größtentheils von den Verdächtigungen einseitiger Ascetik aus⁴⁾), aber sie hatte auch viel von der ursprünglichen Einfachheit verloren⁵⁾ und paßte nicht mehr für die veränderten Zustände der Kirche. — Das Abendmahl, nunmehr dem übrigen Kultus unmittelbar angefügt, ward dessen heiligster Theil, den man, je mehr ein priesterlich feierliches Wesen die ursprüngliche Einfalt verdrängte, um so mehr mit einem mysteriösen Dunkel umhüllte, indem man den Heiden und Katechumenen nicht bloß seinen Genuß, sondern auch seinen Anblick vorenthielt⁶⁾). Es erinnerte noch an den Zusammenhang mit dem Liebesmahle, daß die zum Abendmahl erforderlichen Nahrungsmittel durch die Spenden (*oblaciones, προσφοραι*) der zur Theilnahme Berechtigten eingesammelt wurden. Man bediente sich dazu in der Regel des gewöhnlichen Brodes und mit Wasser gemischten Weines⁷⁾). Der Geistliche sprach das Dankgebet

1) Cypr. ep. 71, 1: Nos autem dicimus eos, qui inde veniunt, non rebaptizari apud nos, sed baptizari. Neque enim accipiunt illic aliquid, ubi nihil est, sed veniunt ad nos, ut hic accipiant, ubi et gratia et veritas omnis est, quia et gratia et veritas una est. Cf. ep. 70.

2) Justin. M. Apol. I, § 65.

3) cf. Tert. Apol. 39.

4) Tert. de jejun. 17.

5) Constit. App. II, 28.

6) Ueber Marcions Widerspruch gegen die Ausschließung der Katechumenen s. Hieron. Gal. 6, 6.

7) Gewisse Ebioniten genossen ungesäuertes Brod und Wasser Epiph haer. 30, 16.

(*εὐχαριστία*), das dem Ganzen den Namen gab, Diakonen reichten den Anwesenden das Brod und den Kelch dar und brachten sie denen, die verhindert waren, gegenwärtig zu sein¹⁾, damit das Abendmahl für möglichst viele ein Verbrüderungsmahl sei. Man schrieb dem durch Gebet geweihten Brod und Wein erhöhte Kräfte zu, theils in unschädlicher Weise, indem man die ganze Handlung zusammenfassend, den Glauben voraussetzte, theils indem man ihre Beschaffenheit in ähnlicher Weise magisch verändert und wirkend vorstellte, wie das gesegnete Taufwasser. Hieraus und aus dem Mißverständniß von Ev. Johann. 6 erklärt sich z. B. der Gebrauch der Kindercommunion, der in Nordafrika und sonst vorkommt. Gern bezeichnete man Brod und Wein als Christi Leib und Blut, ihm selbst folgend, und nach der Theorie, daß der Logos aufs neue irdische Elemente zu seiner Wohnung wähle²⁾. Wenn das Abendmahl ein Opfer genannt wurde, so geschah es in symbolischer Weise, bald in Bezug auf die durch die Erlösung geheiligten Naturgaben, bald in Bezug auf die Gemeinde und ihr Gebet; später erst wurde die Idee einer symbolischen Darstellung des Opfertodes Christi damit verknüpft. Der Begriff, der als Gegensatz und Ersatz des alttestamentlichen Opferbegriffes eingeführt war, näherte sich diesem wieder durch die Verbindung mit dem levitischen Priesterthume des christlichen Klerus. — Die Zeit des Genusses war nach der Sitte ungleich. In Nordafrika und andern Orten war der tägliche Genuß Gebrauch, weshalb man aus dem sonntäglichen Gottesdienst geweihtes Brod nach Hause nahm³⁾; anderwärts begnügte man sich mit dem Abendmahl, das sich dem sonntäglichen Kultus anschloß⁴⁾; noch andre folgten dem inneren Bedürfniß ohne äußerlich festgesetzte Zeit. Allgemeine Sitte aber war es, den bedeutenderen Akten des Lebens

1) S. die Beschreibung Just. Apol. I. § 65.

2) Justin. Ap. I, 66: ὃν τρόπον διὰ λόγον θεοῦ σαρκοποιηθεὶς I. X. ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

3) Tert. de orat. 19.

4) Just. Apol. I, 65 seq.

durch das Abendmahl christliche Weihe zu geben. Die Sterbetage geliebter Todten wurden mit dieser Feier begangen; für sie, die man noch immer der Gemeinschaft zurechnete, brachte man eine Spende, und nach der Sitte, die Geber im Gebete zu erwähnen, ließ man für ihre Seligkeit ein Gebet thun¹⁾. Aehnlich feierte die ganze Gemeinde die Todestage der Märtyrer, die in ihrer Mitte gestorben waren, als die Geburtstage zum höheren Leben (*natalitiae martyrum*), indem sie sich um diese Zeit auf ihren Gräbern versammelte, sich ihrer Leidensgeschichte erinnerte, das Abendmahl genoß und Spenden darbrachte, deren anfängliche Bedeutung war, zur Fürbitte für die Märtyrer zu veranlassen. Denn im zweiten Jahrhundert herrschte noch die unmittelbare Beziehung auf Christus so stark in den Gemüthern, daß z. B. die Gemeinde von Smyrna alles, was die ausschließliche Verehrung Christi beeinträchtigte, als heidnischen Irrthum bezeichnete²⁾. Da aber die Verdienstlichkeit des Martyrthums weit verbreitete Meinung war, so steigerte sich im Lauf des dritten Jahrhunderts die Schätzung der Märtyrer, und ihrer Fürsprache bei Gott vor und nach ihrem Tode wurde selbst von den angesehensten Kirchenlehrern ungehörlicher Werth beigelegt³⁾.

1) Tert. de coron. mil. 3. Oblationes pro defunctis, pro natalitiis, annua die facimus.

2) Euseb. IV, 15. Τοῦτον μὲν γὰρ εἶδον ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνούμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς τοῦ κυρίου καὶ μιμητὰς ἀγαπῶμεν ἀξίως, ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλεῖα καὶ διδάσκαλον. Sie begraben die Asche des Polykarp und wollen sich auf dem Grabe am Tage des Martyrthums versammeln zur Erinnerung und Nachahmung.

3) Cypr. ep. 76, 6. (Bal. 77) Orig. Comm. Rom. II, 4. S. Gieseler R. G. I. S. 376 flg.

Viertes Capitel.

Die Entwicklung der Lehre.

Wach Akerb. Th. II—VIII Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche v. A. Neander. 2te Aufl. 1843. Die Lehrbücher der Dogmengeschichte, namentlich von Münscher (fortgesetzt von v. Eßlin), Baumgarten-Crusius, Hagenbach.

I. Die allgemeinen Geistesrichtungen.

In der Begegnung des Christenthumes mit dem Judenthum und Heidenthum bildeten sich gleichsam an der Grenze des christlichen Gebietes Mischungen, deren Anfänge in die apostolische Zeit hineinreichen, und die in hohem Grade, manche bis auf die christlichen Formen, von dem Geist der älteren Religionen beherrscht werden. So haben die einen den buchstäblichen, im Sinnlichen befangenen Charakter des gesetzlichen Judenthums, die andern sind von dem idealistischen Schwunge hellenischer Religionsphilosophie mit fortgerissen, oder fallen dem noch tieferen Zwiespalt der orientalischen anheim; alle zeigen von der mächtigen Erschütterung, in welche die Geister durch die Erscheinung Christi gerathen sind; keine dieser Auffassungen aber bringt es zu einer Harmonie weder des Göttlichen und Menschlichen in Christo, noch überhaupt Gottes und der Welt oder des Geistes und der Materie.

A. Die judenchristlichen Parteien oder Ebioniten.

Justinus M. Dial. c. Tryph. Iren. adv. haer. I, 26. Origenes. Hieronym. Comm. ad Jes. Ep. 89 ad Augustin. Epiph. haeres. 30. — Gieseler v. d. Nazaräern und Ebioniten, in Stäudlins und Tzschirners Archiv. IV. S. 2. Credner Beitr. zur Einleitung in die bibl. Schrift. I. Schliemann die clementinischen Homilien und der Ebionitismus.

Der Name der Ebioniten, welcher zuerst bei Irenäus vorkommt, ist wahrscheinlich von den Juden den Christen beigelegt, und sollte die äußerlich ärmliche Beschaffenheit der Gemeinde bezeichnen ¹⁾. Der Unterschied einer strenger pharisäischen und einer

1) Vgl. Joh. 7, 49. Andre Ableitungen: Tertull. praeser. haer. 33 redet aus Mangel an historischer Kenntniß u. Kritik von einem Stifter Ebion. Origenes leitet ihn richtig v. Abjektiv עֲבִיּוֹן ab, deutet aber das Wort von

den Heidenchristen befreundeteren Partei pflanzte sich aus der Zeit des Paulus fort in die Folgezeit, und ward durch Ereignisse, die eine Entscheidung forderten, geschärft. Namentlich als Hadrian Jerusalem zerstörte und den Juden den Zutritt zu der heidnischen Aelia verbot, blieben jene fern, diese aber vereinigten sich zum Theil mit der heidenchristlichen Gemeinde¹⁾. Etwas später unterscheidet Justin d. M. sehr bestimmt beide Richtungen²⁾, sie machen sich auch dem Origenes im dritten Jahrhundert bemerklich und die Nazaräer, welche Hieronymus in Beröa in Syrien und einigen östlichen Orten Palästinas kennen lernte, waren sicherlich Sprößlinge der mildereren Partei, neben welcher er auch die gefeslichere kennt und vorzugsweise mit dem Namen der Ebioniten bezeichnet. Fassen wir das hauptsächlichste, was aus den Nachrichten der verschiedenen Zeiten für beide Klassen hervorgeht, zusammen, so beobachteten beide die Vorschriften des mosaischen Gesetzes, die Nazaräer als nationale Eigenthümlichkeit, ohne dasselbe von Heidenchristen zu fordern; die pharisäischen Ebioniten als unumgängliche Bedingung zur Seligkeit³⁾.

dem dürftigen Standpunkt des äußeren Gesetzes (c. Cels. II, 1) und von der niedrigen Auffassung Christi (ad Math. XVI, 12); Gieseler bezieht die Armllichkeit auf die niedre Gestalt, die in den Augen der Juden ein gekreuzigter Messias gehabt und auf Armuth der Gemeinde; Baur auf die Armuth, die aus ascetischen Grundsätzen hervorgegangen, in welchem Sinne der Name von den Judenchristen selbst ausgegangen sei.

1) Sulpic. Sever. h. sacr. II, 45 ed. Horn. Quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tum paene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant. Nimirum id Domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur.

2) Dial. c. Tr. p. 266 ed. Colon. von den pharisäischen: ἐὰν δὲ οἱ ἐπὶ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου ποιεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωυσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζουσι ἕξιν τοὺς ἐξ ἔθνων πιστεύοντας ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς ταύτης συνδιαγωγῆς αἰρῶνται...; von den mildereren: αἰροῦνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς, μὴ πειθοῦντες αὐτοὺς μὴ περιμέμεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς, μήτε σαββατίζειν, μήτε ἄλλα ὅσα τοιαῦτά ἐστι τηρεῖν. Die Stelle beweist zugleich, wie wenig Dr. Credners Behauptung, Justin sei selbst Ebionit gewesen, begründet ist.

3) Iren. I, 26: et circumciduntur et perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem et judaico caractere vitae, uti et Hierosylam adorent, quasi sit domus Dei.

Die letzteren hielten auch die später hinzugekommenen Sazungen fest, welche von den Nazaräern als die Last betrachtet wurden, von welcher Christus die Menschen befreit habe. Demgemäß lassen diese den Paulus in der Reihe der Apostel bestehen, die andern hassen und schmähen ihn. Das Urtheil über die Person und das Werk Christi steht damit im engen Zusammenhang. Beide heben das Menschliche in ihm sehr überwiegend hervor; die pharisäischen so sehr, daß sie selbst die Erzeugung nicht abweichend von der allgemein menschlichen vorstellten, wogegen die Nazaräer einen übernatürlichen Einfluß zugaben¹⁾. Hieraus erklärt sich, daß von den beiden Recensionen des Ebräerevangeliums, deren sie sich bedienten, die von jenen benutzte die beiden ersten Kapitel nicht hatte. Jesus war ein Jude, der sich durch gesetzliche Frömmigkeit vor allen übrigen auszeichnete, obgleich die Sünde wenigstens dem Keime nach in ihm war²⁾. Seine Frömmigkeit machte ihn würdig, zum Messias ausersehen zu werden; in seiner Demuth war er sich aber dessen nicht bewußt, ging, wie alle, zur Taufe des Johannes, und ward hier mit der Kraft des heiligen Geistes ausgerüstet³⁾. Von dem Mo-

1) cf. Orig. c. Cels. V, 61: *οἱ διπτοὶ Ἐβραῖοι ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἧ οὐχ οὕτω γεγενῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους.* Danach richtete sich auch die Deutung von Jes. 7, 14.

2) Hieron. c. Pelag. III, 2: *In evangelio juxta Hebraeos narrat historia: Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; camus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est.*

3) Hieron. ad Jes. XI, 1: *juxta evangelium quod legunt Nazaraei — haec scripta invenimus: Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit omnis fons Spiritus sancti, et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te ut venires et requiescerem in te.* Dagegen die Recension der andern Epiphian. 30, 13: *καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠροίγησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἶδει περιστερῶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σὺ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. S. Schliemann S. 484. 507.*

ment der Taufe ab, die bei allen Juden eine übertriebene Bedeutung erhält, beginnt sein messianisches Werk. Er ist vorzugsweise prophetischer Lehrer, theilt auch mit den Propheten die einzelnen Antriebe der Begeisterung¹⁾, thut Wunder und erweitert das Gesetz durch neue strengere Gebote. Sein Kreuzestod war den Nazaräern einer der wichtigsten Akte in der Erlösung, nicht so den andern, welche an dieser Erniedrigung Anstoß nahmen, und mit desto größerem Verlangen dem Zeitpunkt entgegen sahen, wo der Sohn Davids, mit königlicher Herrlichkeit umkleidet, wiederkehren würde, um für sich und seine Gläubigen, besonders die frommen Juden, ein tausendjähriges Reich der Herrschaft und des Genusses aufzurichten²⁾.

Wenn diese praktischen Parteien dem Heidenthüm gegenüber theils in Feindschaft, theils in passiver Duldung verharrten, so ging von derjenigen Seite des Judenthums, wo Speculationen des orientalischen und alexandrinischen Heidenthums Aufnahme gefunden, ein dem Essäismus verwandtes, mystisch ascetisches Judenthüm aus, welches einen weiteren Raum für die Ausgleichung der Parteien darbot. Zwar ist es erst Epiphanius (gegen Ende des vierten Jahrhunderts), welcher vom Vorhandensein einer solchen Sekte ausdrückliche Kunde giebt³⁾; doch hat nicht nur die apostolische Zeit an den kolossischen Irrlehren Vorläufer derselben, sondern auch in der Zwischenzeit giebt es Merkmale davon⁴⁾. Keines ist merkwürdiger, als die so-

1) Orig. ad Joann. II, 6 aus d. Evangelium der Nazaräer: ἄρι ἐλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριῶν μου καὶ ἀπέργκε με εἰς τὸ ὕψος τὸ μέγα Θεῶν.

2) Hieron. ad Jes. 66, 1. 20.

3) haer. 30. Vgl. Credner, über Essäer und Ebioniten in Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. I. Credner, Baur u. a. erkennen neben diesem Ebionitismus nur noch den der Nazaräer an; aber beim Judenthüm am meisten muß man erwarten, daß seine verschiedenen Schattirungen sich auch nach Hinzutritt zum Christenthüm wahrnehmen lassen.

4) Origenes bei Euseb. VI, 38 und Epiphanius reden von einem Ἰλλεῶν und seiner Partei. Epiphanius vermuthet, daß er sich an die Essäer und Ebioniten angeschlossen habe. Gieseler leitet, wie die Elkesaiten selbst, den Namen von קִבְיָה קִבְיָה דִּבְרָאִים קִבְיָה קִבְיָה ab, und bezieht ihn nicht auf den Stifter, sondern auf ihre Offenbarungslehre und eines ihrer

nannten clementinischen Homilien, welche, die Partei voraussetzend, in eigenthümlicher Weise den Lehrbegriff entwickeln¹⁾. Die sinnreich entworfene und durch Wahrheit anziehende Darstellung eines innerlich und äußerlich bewegten Lebens dient dem Verfasser zum Rahmen für die Ausführung seiner Lehren. Er läßt sie den Petrus in Disputationen mit Simon dem Magier vortragen. Mit den Katholikern macht er gemeinsame Sache in der Bekämpfung des Heidenthums, des Montanismus und besonders der Gnosis, deren Repräsentant Simon ist; aber in Simon wird zugleich Paulus angegriffen²⁾. An seine Stelle wird Petrus als wahrer Heidenapostel gesetzt, denn es kommt darauf an, die immer bestimmter auftretende katholische Kirche auf eine judenchristliche Grundlage hinüberzuziehen. Judenthum und Christenthum sollen sich in einer höheren Form, der hergestellten Urreligion, einigen³⁾. In der Verschmelzung des Judenthums, Christenthums und der heidnischen Philosophie zeigt das System, wie sehr immer der Verfasser sich bemüht, dem Judenthum seine Härten zu nehmen, dennoch an verschiedenen Hauptpunkten nur den Conflict desselben mit der heidnischen Denkweise. Mit

heiligen Bücher. (N. G. I. I. S. 132.) Er identifizirt diese Partei mit den Sampsaern (W. W. haer. 53, 2) und, wogegen aber manche Angaben des Origenes, mit den Ebioniten essentischer Art.

1) In Coteler. Bibl. patr. ap. I. Clement. Rom. quae feruntur homil. rec. Alb. Schwegler. 1847. Eine kirchlichere Uebersetzung sind die Recognitiones, in Rufins Uebersetzung erhalten; bei Coteler. I. und Handausgabe von Gersdorf Biblioth. patr. Lips. 1838. Eine andre Umarbeitung die *Ἐπιτομή* bei Coteler. I.

2) Niedner N. G. S. 242 ist der Ansicht, daß nicht die Lehre des Paulus, sondern nur ihr Mißverständniß durch spätere (wie Marcion) bekämpft werde. Aber schon die Uebereinstimmung mit den Ebioniten des Epiphanius macht jenes wahrscheinlich, und Stellen, wie hom. 11, 35. 17, 18. 19 und in dem angefügten Brief des Petrus an Jacobus sind nicht wohl anders zu verstehen. S. Schliemann S. 96. 532 fg.

3) Daher Baur in seiner Gnosis oder Religionsphilosophie dies System in eine gnostische Kategorie gesetzt hat. Richtiger bezeichnet Schliemann es als gnostischen Ebionitismus Niedner S. 243: „Gnostischer Ebionitismus und doch keine Form des Gnostizismus ist ein Unding“. Aber warum sollte eine Uebergangsform zum Gnostizismus mit vorherrschend ebionitischem Gebräuge unmöglich sein?

heftiger Polemik gegen Polytheismus, Dualismus und Trinitätslehre wird eine deistische Vorstellung von Gott vertheidigt; gleichwohl die Materie aus einer Emanation aus Gott abgeleitet, und unter dem Einfluß der göttlichen Weisheit die Welt gebildet¹⁾. Das irdische Reich mit seinem Herrn, dem Teufel, ist mit dem himmlischen zu einem gegensätzlichen Paare (*συσυγία*) verbunden, eine Ordnung, welche sich durch die ganze Schöpfung wiederholt. Adam, der Ur-mensch, ward mit den höchsten intellektuellen und sittlichen Kräften ausgerüstet, und ihm in einer Uroffenbarung, die durch Einstrahlung der Sophia erfolgte, die völlige Erkenntniß Gottes mitgetheilt. Von ihm aber ging das Weib aus, das Princip der Sinnlichkeit und Schwäche, der Sünde und des Irthums. Adam hat nicht gesündigt, sondern durch sie ist die Welt allmählig mit Sünden und ihren Folgen erfüllt worden. Um die Welt von dem immer wieder sich erneuenden Verderben zu befreien, erscheint der Vater des menschlichen Geschlechtes wiederholt, und stellt die ursprüngliche Offenbarung aus ihrer Verdunklung her. Er ist in Abel, Enoch, Abraham, Isaak, Jacob, Moses und Christus aufgetreten, immer derselbe, dieselbe Wahrheit unter wechselndem Namen verkündend²⁾. Er ist der wahre Prophet, dem vermöge der göttlichen Erleuchtung Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in immer gleicher Klarheit offen liegt. Weder bedarf er der Berechnung, um die Wahrheit zu erkennen, noch ist die in göttlicher Zuversicht beruhende Stille seines Bewußtseins durch zeitweilige Impulse der Inspiration ins Schwanken gebracht, wie bei den Propheten des N. Testaments, die darum nicht die rechten Propheten sind. Moses übergab seine Lehre 70 weisen Männern zur mündlichen und reinen Fortpflanzung; als sie nach 500 Jahren gegen seinen Auftrag im Pentateuch aufgezeichnet

1) hom. 16, 12: *Ἦτι δὲ σοφίᾳ ὡσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτοῦ ἀεὶ συνέχιασεν, ἦνωται μὲν ὡς ψυχή τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ ὡς χεῖρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν.*

2) hom. 3, 20: *ὅς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἐμά τοῖς ὀνόμασι τὰς μορφὰς ἀλλάσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέλλοις ὅτε ἰδίῳ χρόνῳ τυχῶν διὰ τοὺς καμιάτους θεοῦ ἔλει χειροθετῆς εἰς αἰὲν ἔξει τὴν ἀντίκτισιν.*

wurde, verfälschte man sie. Christi Werk besteht nun darin, den gereinigten Mosaismus zu predigen und universell zu machen. Zu dem Verwerflichen gehört der Opfertult, zu dem nicht Unumgänglichen die Beschneidung, zu dem Nothwendigen die Taufe. Ob jemand dann weiter durch Moses oder Christus zum Heile gelangt, ist gleich viel werth, nur erkenne er beide als Propheten an. Der äußeren Offenbarung kommt im Menschen eine innere, rationalistisch mystisch aufgefaßte, entgegen. Der vermittelnde Begriff ist der Glaube, aber ein Glaube, dessen Inhalt nur Gott der Welterschöpfer ist, der im zukünftigen Leben nach den Werken vergelten werde. Das Gericht vollzieht Christus bei seiner Wiedererscheinung; chiliastische Vorstellungen aber haben keinen Ort, wegen der dualistisch gearteten Ansicht von der Materie. Die Ethik, aus der Verbindung mit ihrer Grundlage, dem Glauben, gerissen und durch die oberflächliche Betrachtung der menschlichen Sündhaftigkeit bestimmt, führt zur entschiedenen Wertheiligkeit. Die Ableitung der Sünde aus der Materie macht asceetisches Leben zur Pflicht; besonders verhaßt ist der Genuß des Fleisches; aber die Ehe wird empfohlen, aus Nachwirkung der jüdischen Betrachtung und weil Unkeuschheit verhütet werden soll. — Um das gesammte System durch Verlässlichkeit und angesehene Autoritäten zu empfehlen, ertheilt Petrus seinem Schüler und Nachfolger Clemens den Befehl, es dem Jacobus, welcher als Oberbischof zu Jerusalem wohnt, vorzulegen. Die Bestrebungen zu einer fest gegliederten hierarchischen Ordnung, welche in der Zeit um sich greifen, werden von dem Verfasser nicht bloß aufgenommen, sondern er geht darin einen Schritt voraus.

B. Die Sekten mit christlich = heidnischen Systemen.

In dem ersten Jahrhundert beharrte die Kirche, da das Christenthum es zunächst mit der Umwandlung der Gesinnung zu thun hat und von den Regionen gebildeterer Erkenntniß zurückgewiesen wurde, in einer praktischen Haltung, welche auf der ebionitischen Seite zu einem Extrem gesetzlicher Thätigkeit neigte. Die speculativen Keime des Christenthums wurden in der Unreise oder der

Noth der Zustände, außer den Aposteln, fast von niemandem gepflegt, als von einigen Parteien, mit denen wir sie und ihre Schüler kämpfen sahen, weil durch ihr jüdisch-heidnisches Philosophiren der christlichen Einfalt Gefahr drohte. Sie erhalten jetzt erst ihre volle Bedeutung, wo sie als die ersten Spuren der erschütternden Bewegung verständlicher werden, welche das Eindringen der Speculation in die Kirche hervorbrachte. Das Gegengewicht, dessen die empirisch praktische Tendenz bedurfte¹⁾, wurde fast zum Uebergewicht, sobald den nach Wahrheit und Wissen durstenden Geistern allgemeiner die Einsicht aufging, die christliche Offenbarung sei philosophischer Erkenntniß nicht abhold, sie könne die ergiebigste Quelle derselben werden. Sie bildete nun den Mittelpunkt, auf den die durch einander wogenden Elemente höherer Erkenntniß zustrebten. Alexandria und in Syrien namentlich Antiochia waren die Orte, in denen gleichsam der Kreislauf vorchristlicher Bildung schloß, der abendländische Geist den orientalischen berührte. In Alexandria überwog der hellenische Charakter, in Syrien der asiatische, Rom, eine Welt in verjüngtem Maßstabe, hatte Vertreter aller Richtungen in seiner Mitte. Das Judenthum, in der Verschmelzung mit dem Platonismus, wie sie zu Alexandria geschah, oder auch als Kabbala, deren emanatistische Anschauung nebst manchen Einzelbestimmungen gewiß bis in diese Zeit hinaufreicht²⁾, darf als Vorbildung der neuen Speculation betrachtet werden. Dem Platonismus, der theils unter jener Vermittlung, theils unmittelbar einwirkte, gelang es durch die Herrschaft, die er selbst in der loseren Gestalt seiner mittleren Zeit über edlere Geister ausübte, ihre stürmende Bewegung zu künstlerischem Ebenmaß zu mildern, und seiner Lehre von der Materie, von den Ideen und andern tief sinnigen Grundgedanken Eingang zu verschaffen. Sein Einfluß ist von

1) Der sinnliche Judenthum alter und neuer Zeit steht im Princip einseitig dieser Speculation gegenüber, hat sie daher auch nie in ihrer Bedeutung verstanden und anerkannt. Vgl. Möhler Versuch über den Ursprung des Gnostizismus und besonders Thiersch Herstellung des rechten Standpunktes der ewangel. Kritik.

2) Thiersch Gräp über Gnostizismus und Kabbala. 1813.

älteren Forschern, die durch vereinzelte Analogien getäuscht wurden, sogar bis dahin übertrieben worden, daß sie ihn für die beinahe einzige Quelle dieser Systeme ausgaben, eine Theorie die niemand gelehrter durchführte, als Massuet¹⁾. Es ist daher ein glänzendes Verdienst Mosheims²⁾, den Schleier vor dem Orient hinweggenommen und in ihm die Geburtsstätte dieser Erscheinungen gesucht zu haben. Ist auch seine orientalische Philosophie nur eine Tautologie mit dem Grundschema dieser Systeme, so hat ihn doch seine Ahnung auf die Seite gewiesen, welcher die Architektur derselben ebenfalls vieles verdankt. Es ist der Parsismus in der strengsten Form des Gegensatzes der göttlichen und ungöttlichen Mächte, es ist der monistische Buddhismus, mit den ungeheuren Phasen seines von der unterschiedslosen Einheit des Nirvana ausgehenden und durch die consequenteste Entweltlichung dahin zurückkehrenden Weltprozesses, welche in einander spielend, die staunenden Geister durch ihre gigantischen Bilder bewältigten³⁾. Indem das Christenthum dieser ringenden Sehnsucht nach Gotteserkenntniß die Offenbarung Gottes in Christo erschloß, erhob es sie zu neuer Hoffnung, den speculativen Trieb zu neuer Spannung, und durchdrang die höchst eigenthümlichen, wunderbar reichen Formen, die er erzeugte, mit seinem Odem. Aber zu dem heidnischen Erbtheil, welches dem Christenthum unbesieglich blieb, gehörte der intellektuelle Stolz, welcher das Wesen des Evangeliums in die Erkenntniß setzend, den gemeinsamen Grund christlichen Lebens zerstörte, und statt dessen seinen philosophischen Standpunkt (*γνώσις*) dem des Glaubens (*πίστις*) überordnete und entgegenstellte, und von diesen die sittliche Beschaffenheit abhängig machte. Ja, die Kluft zwischen den verschiedenen Klassen wurde zu einer unübersteiglichen gemacht,

1) In seinen *Dissertationes praeviae* zum *Irenäus*.

2) *Commentar. de reb. Christ.* Vgl. H. Nessel's *Leben und hinterlassene Schriften*. Berl. 1847. I. S. 179 flg.

3) Schmidt über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionsystemen des Orients, vorzüglich des Buddhismus. Leipz. 1828. 4. Dessen *Abhandlungen in den Memoiren der Petersburger Akademie*. VI Serie. *Sciences polit. Histoire etc.* Tom. I. livr. II. Tom. II. livr. I.

indem sie in der Natur des menschlichen Geschlechtes selbst begründet wurden, welches demzufolge in Pneumatiker, Psychiker, und die, welche den satanischen Gewalten angehörig, nur den niedren Trieben dienen, die Hyliker, zerfiel. Wenn schon hiedurch der Allgewalt der Erlösung durchgehends von der Natur Grenzen gesteckt sind, so ist in manchen Systemen das physische Princip des Heidenthums so sehr maßgebend, daß die sittliche Betrachtungsweise dadurch aufgelöst wird¹⁾, und weder für Christus den Erlöser eine Nothwendigkeit im Zusammenhange der Gedanken ist, noch die Teleologie den ewigen Kreislauf des Naturprozesses zum Abschluß bringen kann, und mithin das Christenthum, von Anfang und Ende ausgeschlossen, nur wie eine schwache Abstrahlung seine Ausdrucksweise heidnischen Ideen leiht. Diese, welche an den äußersten Linien des Gebietes stehen, das die Kirchengeschichte zu beschreiben hat²⁾, werden mit Grund von den andern geschieden, in welchen das Christenthum seine spezifische Würde behauptet. Pfllegt man diese herkömmlich mit dem Namen der Gnosis zu bezeichnen, so mag man jene gnostisirendes Heidenthum nennen. Die Methode, nach welcher sich die Anschauungen entfalten, ist überall die theosophische der Orientalen, die Intuition der phantasiereichsten Mystik, welche Gottes eigener Entwicklung zusehen will, und welche ihre Ideen nicht in einer logischen Begriffreihe, nach Art der älteren oder gar der neueren Occidentalen, sondern mittelst lebendiger Gebilde, ihrer Handlungen und Fortpflanzung darstellt. Sie beschreibt einen theogonischen Prozeß, eine christliche Mythologie in den kühnsten die Geschichte Himmels und der Erde umfassenden Gedichten. Wenn sie auch die Bibel als Erkenntnisquelle benutzt, so legt sie doch ungleich größeres Gewicht auf die unter den Geheilheten fortgepflanzte Tradition dieser philosophisch poetischen Anschauungen, welche durch die Kunst der Allegorie auch der

1) cf. D. Erdmann de notionib. ethicis gnosticorum. Berl. 1847.

2) Als Fortsetzung dieser Reihe in das Heidenthum kann man Plotin denken, der bei manchem Verwandten als Gegner der Gnostiker auftrat. E. Neander R. G. I. 674 ff. Ueber die weltgeschichtliche Stellung des Plotin. Abhandl. der Berl. Academie der Wiss. 1845.

heiligen Schrift aufgezwungen werden. Die stetig wiederkehrenden Hauptfiguren, die zugleich die Fragen andeuten, deren Lösung man suchte, sind ein verborgener Gott, der in einer unnahbaren Ferne von der mitewigen, bald parthisch, bald platonisch gedachten Hyle befindlich, durch eine Kette emanirter Geister (Aeonen), welche zusammen mit ihm das Reich göttlicher Fülle, das *πλήρωμα*, ausmachen, mit derselben in Verbindung tritt. Einer der niedrigsten von ihnen, der Demiurgos, bildet die Materie zur Welt, und wird durch seine Wahl Gott der Juden; der höchste von ihnen vollzieht die Erlösung, aber ohne mit einer vollen menschlichen Natur sich zu einigen und daher ohne sie auf alle Klassen derselben zu erstrecken.

1. Die gnostischen Systeme.

Irenaeus adv. haer. Clem. Alex. Origenes. Tertull. de praescriptionib., contra Gnosticos scorpiace. adv. Valentinian., al. Epiphanius adv. haer. Plotinus *πρὸς τοὺς γνωστικούς*, Enn. II. 9. ed. G. A. Heigl. Ratisb. 1832. — — Massuet dissertat. praev. zum Irenaeus. Isaac de Beausobre *histoire critique de Manichée et du Manichéisme*. Amsterd. 1734. 39. 2 T. 4. Moshemii Commentar. etc. p. 333. Walchs Entwurf der Ackerhistorie. I. Lewald comment. de doctrina gnostica. Heidelb. 1818. Neander genetische Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme. Berl. 1818. Dazu Gieslers Recens. Hall. N. Litt. Zeit. 1823. S. 825 flg. Neanders R. G. 1843. I. II. S. 632 flg. Matter *histoire critique du Gnosticisme*. Par. 1828. 2 T. Baur die christliche Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie. Tüb. 1835. H. Ritter Geschichte der christl. Philosophie. I. Hamb. 1841. Niedners Kirchengesch. S. 217 flg. H. Rosjel Leb. und hinterlassene Schriften. Th. II. Berl. 1847.

Die Eintheilung der gnostischen Systeme unterliegt wegen ihres schwankenden Charakters nicht geringen Schwierigkeiten. Am passendsten geht man dabei von der Beschaffenheit des Demiurgos aus, da er die charakteristischste Figur der Gnosis ist. Je nachdem er in einer, wenn auch noch so sehr abgeschwächten Verwandtschaft zum höchsten Gott steht, so daß er ein beschränktes, unkundiges Werkzeug seiner Pläne ist, oder nicht nur beschränkt, sondern auch feindlich in satanischem Groll den Offenbarungen Gottes widerstrebt, pflegt das Christenthum in einem Zusammenhange zu stehen mit der Natur und der vorangehenden Geschichte,

oder davon getrennt zu sein. Diese Unterscheidung, deren Wichtigkeit für die gesammte Betrachtung unmittelbar erhellt, bestimmt auch die Auffassung der Person Christi und die Ethik der Systeme, und giebt einen Wink für die Entwicklung ihrer Schöpfer zum Christenthum hin¹⁾.

a. Gnostiker, die das Christenthum mit seiner Vorgeschichte verbinden (judaisirende).

Cerinth (*Κήρινος*)²⁾, welcher um die Zeit des Johannes in Kleinasien thätig war, gelangte vermuthlich von der alexandrinisch-jüdischen Bildung³⁾ aus zum Christenthum. Er befin-det sich, wie seine Vorläufer zu Kolossä, noch auf der Schwebewe zwischen Ebionitismus und Gnostizismus. Sein System gehört also mit den clementinischen Homilien in die Reihe von Erschei-

1) S. Neander a. a. D. Gieseler theilt sie in alexandrinische Gnostiker, bei denen Emanationslehre, und syrische, bei denen Dualismus vorherrscht. Aber die Rationalitäten haben nicht mehr Selbständigkeit genug, um zum Theilungsprincip zu dienen (vgl. Basilides); und Marcion wird von dem Princip nicht betroffen. — Baur betrachtet die Gnosis als eine Religionsphilosophie, welche den Begriff der absoluten Religion in seiner Entwicklung durch seine Momente, die historischen Religionen, verfolge. Demnach die Gliederung: 1) Zusammenfassung des Christenthums mit Judenthum und Heidenthum; 2) Entgegensetzung des Christenthums gegen Judenthum und Heidenthum (Marcion); 3) Identification des Judenthums und Christenthums (Cerinth, die clementin. Homil.). Hier ist die Gnosis einseitig als Reflexion gefaßt und das Fließende ihrer Vorstellungen durch zu strenge begriffliche Verfestigung verloren gegangen. — Niedner R. G. S. 222 flg. befolgt als Eintheilungsprincip die Vergleichung der Religionen: 1) Einsetzung des Christenthums in seinen Weltzusammenhang und Primat zugleich; Offenbarungs-universalismus (Basilides, Dhyiten, ausgebildeter Valentinus); 2) Entgegensetzung, Losreißung des Christenthums von seinem geschichtlichen Weltzusammenhange; rigoristischer Religionspartikularismus; 3) gnostischer Synkretismus, (Carpocrates, die Clementinen). Damit wird der andre Eintheilungsgrund verbunden: das freundlichere oder feindlichere Verhältniß von *πλάτος* und *γνώσις*. Dies verwirrt, indem z. B. Marcion und Bardesanes in der zweiten Hauptklasse zusammenstehen, der Marcionit Appelles dagegen von seinem Lehrer durch eine Unterabtheilung getrennt ist.

2) Iren. I, 26. Cajus Rom. und Dionys. Alexandr. bei Euseb. III, 28. Epiph. h. 28. Mosh. p. 196.

3) Theodoret. haer. Fab. II, 3.

nungen, welche Anziehung und Conflict beider Geistesweisen bezeichnen, nur daß in den Homilien Ebionitismus, hier Gnosticismus überwiegt. In seinem wenig ausgebildeten und noch weniger bekannten Gedankenzusammenhange war Gott von der (vielleicht ewigen) Materie ganz zurückgezogen, stellte aber die Vermittlung her durch eine Stufenfolge von Engeln, deren einer die Welt schuf¹⁾, ein tief stehender, der Gott nicht kannte, wie wohl ihn Gott zum Offenbarungswerkzeug gebrauchte. Er warf sich zum Gott der Juden auf und gab ihnen ein nur zum Theil dem Willen des höchsten Gottes entsprechendes Gesetz. Sofern es aber dem entspricht, ist es auch für das Christenthum gültig. Jesus ist, wie nach ebionitischer Vorstellung, Sohn Josephs und der Maria, mit welchem sich um seiner Gerechtigkeit willen bei der Taufe ein himmlischer Geist verbindet, die vollständige göttliche Wahrheit offenbart, beim Beginn des Leidens ihn aber wieder verläßt. Jesus stirbt, und wird, wenn Epiphanius recht berichtet, erst bei der allgemeinen Auferweckung auferstehn. Cajus und Dionysius schreiben dem Gerinth einen Chiliasmus der sinnlichsten Art zu, der, wenn anders seine Bilder nicht Symbole sind, seiner gnostischen Tendenz direkt widersprechen würde.

Basilides²⁾ soll aus Syrien stammend in Alexandria gelehrt haben um 125. Sein System, in welchem sich jüdische und parthische Elemente bemerklich machen, ist ein Versuch, den schroffen Riß des Dualismus durch eine reiche Emanation und ethische Wirkung Gottes zu überspannen. Gott, dessen unnehmbare Erhabenheit und Fülle sich jedem Begriffe entzieht (*ἀκατορόμαστος, ἀήρητος*), entläßt aus seinem Schooße eine Reihe der höchsten Aeonen, bestimmt, seine Herrlichkeit zu offenbaren und weiter wirksam zu machen: den *Noûs*, das geistige Abbild des Vaters, *Λόγος*, die alle Kundgebung vermittelnde und *Φρόνησις*, die denkende Vernunft; *Σοφία*, die Weisheit, die Lenkerin der Kraft, der *Δυναμεις*; alle diese in ihrem Verhältniß bedingt

1) Iren. l. l.: Non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum qui est super omnia Deum.

2) Iren. h. I, 24. II, 16. Clem. Al. Strom. Epiph. h. 21.

durch die göttliche Heiligkeit, *Αἰχαιοσύνη*, und gekrönt durch die Tochter der Heiligkeit, *Εὐφροσύνη*, den Geist des Friedens. Diese heilige Siebenzahl, mit dem Urvater eine Ogdoas bildend, und wohnend in dem höchsten, ihn umkreisenden Himmel, strahlt eine neue Ogdoas ab, und so wiederholt sich das Werk der Geister-schöpfung, bis zum 365sten uns sichtbaren Himmel¹⁾, der, obwohl sein mit Finsterniß durchbrochenes Licht nur ein schwaches Nachbild des reinen Glanzes des obersten Himmels ist, doch in dem stillen Gange seiner Gestirne den Frieden des Pleroma und die ungeschwächte Nothwendigkeit der göttlichen Gesetze abspiegelt. Tief unter dem Geisterreiche lagert die Hyle, das Chaos finsternerer, durch einander tobender Mächte. Wie sie die Strahlen des sich herabsenkenden Lichtreichs treffen, stürmen sie dagegen an, erraffen Theile desselben, und festigen sie in der Materie²⁾. Da naht der Herrscher des benachbarten Himmels, der Archon, mit seinen sieben Sterngeistern und bildet aus dem Gemisch die geordnete Welt³⁾. Was er that, um sein Reich zu erweitern, dient ohne sein Wissen dem Plane der Vorsehung, die Erlösung einzuleiten, indem nunmehr auf der Wesenleiter der Schöpfung das Licht empordringt, bis es zu dem menschlichen Bewußtsein, dem Orte des selbstbewußten, freien, die Materie überwindenden Geistes gelangt. So bewegt sich auch die weitere Weltentwicklung dreifach bedingt durch den Archon, die in der Natur der Wesen begründeten Gesetze und die menschliche Freiheit, welches alles in den Akten der göttlichen Vorsehung zusammentrifft⁴⁾. Jedem wird durch ihr gerechtes Walten⁵⁾ die Befähigung für

1) Die Zahl 365 ist enthalten in dem Zauberwort *ἀρχαῖος*.

2) Dies der *ταραχος καὶ ἀγχινοῖς ἀρχιζή*, welche das *πνεῦμα* erlitten Clem. Str. II. p. 408. S. auch das Fragment der *ἐξηγητικὰ* des Basilides in der Disputation des Archelans v. Kasfar mit Mani, Appendix zum Iren. v. Massuet.

3) Wenn man, wie Ritter, die Welterschöpfung ebenfalls den bösen Mächten zuschreibt, den Geist nur leidend faßt, so ist schon hier ein Einfluß des Buddhismus anzunehmen. Aber es ist unwahrscheinlich nach der Beschaffenheit des Archon und der Milde der Weltbetrachtung.

4) Clem. Str. IV, 509.

5) Clem. Al. Strom. IV. p. 506: *πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τι προνοεῖν ἐρῶ.*

Göttliches angewiesen, welche theils nach der Stufe, die er im Pleroma eingenommen (*ὑπερκόσμιος ἐκλογή*), theils nach seinem sittlichen Verhalten in einem vorangehenden irdischen Leben ihm zukommt. Der Archon überließ die heidnischen Völker seinen Engeln zur Leitung, während er für sich die Juden erlas¹⁾ und durch Mose und die Propheten ihnen Wahrheiten verkünden ließ, die, aus dem Pleroma stammend, über sein eignes Fassungsvermögen hinausgingen. Die Wahrheit war nicht auf die jüdischen Grenzen beschränkt, sondern auch unter Chamiten und Persern gab es Offenbarungen, und die Weissagungen der Propheten Bar koph und Bar chor stehen den jüdischen gleich. In dem von den Propheten die göttlichen Erkenntnisse auch zu den Griechen gedrungen waren, erregten sie in den höheren Naturen aller Nationen dunkle Sehnsucht nach der Heimath, und warfen den Stachel des Schmerzes in sie, daß sie unter dem dumpfen Druck der demiurgischen Mächte ihre innerliche Herrlichkeit nicht entfalten konnten. Nur die Erlösung war im Stande, diesen Bann und die verwirrende Einnischung der Materie zu lösen. Sie ward vollzogen durch den höchsten Aeon, den Nous (*διάκονος*), welcher sich mit dem frommen Menschen Jesus bei dessen Taufe verband, und zunächst dem über das Ungeahnte erschrockenen, dann ehrfürchtig sich unterwerfenden Archon die göttliche Weisheit des Evangeliums offenbarte, welches die Naturen der Menschheit scheidet, um jeder ihr Recht zu gewähren, und den göttlichen Weltplan zur Vollendung führt²⁾, wo alle gefallenen Geister gerettet, und vor den Angriffen der gebändigten Gewalten der Materie gesichert, ihrer Seligkeit froh sein werden. Der erlösende Aeon schwingt sich beim Beginn des Leidens Jesu wieder zum Himmel auf; er kann daran um so weniger Theil

1) Eine sehr verbreitete, auf Deut. 32 nach d. LXX. gestützte Meinung.

2) Clem. Strom. II. p. 375; *Αὐτὸν τὸν ἀρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος ἐκπλαγῆναι τῷ θεάματι παρ' ἐλπίδας εὐαγγελισμένον, καὶ τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι, ἀρχὴν γερόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελειωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς· οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ (Neander l. τῷ) ἐπὶ πᾶσι προπέμπει.*

nehmen, da Jesus seine eigne Sünden büßt. Denn jedes Leiden setzt eigne Sünde voraus, mag sie Thatsünde oder nur sündhafte Anlage sein ¹⁾. Das subjektive Wesen des Christenthums bezeichnet Basilides als *πίστις* ²⁾, die jedoch fast ausschließlich als Erkenntniß, als unmittelbares übersinnliches Schauen der Wahrheit, aufgefaßt wird. Das Maß des Glaubens bestimmt auf allen Stufen die Gottesnähe ³⁾. Daneben zeigt sich sittlicher Eifer auch in der Ausbildung der Ethik, welcher sich Basilides und sein Sohn Isidorus befleißigten ⁴⁾. Es herrscht ein starkes Bewußtsein der Freiheit, weil aber Ethisches und Physisches nicht klar geschieden, so ist die Freiheit zu stark und auch zu schwach. Der Mensch, zu dessen Daseinsform der Geist endlich gelangt, ist Mikrokosmos, faßt gleichsam noch einmal alles eng zusammen. Einerseits ist ihm ein Schutzengel beigegeben, andererseits trägt er die Eigenschaften niedrer Lebensstufen, die sich ihm als unvermünftige Seele angehängt haben (*προσαρτήματα*), in sich ⁵⁾, und es kommt nun für die Heiligung darauf an, sich von diesen und den materiellen Einflüssen überhaupt zu befreien. Aus diesem Dualismus folgt eine Asketik, die aber dem gemäßigten Geiste des Basilides entspricht.

Die ausgearteten Basilidianer dagegen, welche Irenäus im Abendlande kennen lernte, setzten den Archon in feindlichen Gegensatz zum höchsten Gott, und machten den schärferen Dualismus auch in doketischer Betrachtung Christi bemerklich. Sie befolgten Grundsätze des unsittlichsten Antinomismus, hielten

1) Clem. Strom. p. 506. ed. Colon.

2) Nicht ohne Einfluß des Paulus, dessen Schriften er sich bedient. Mehr noch galt ihm Petrus, auf den die apokryphischen Schriften eines angeblichen Hermeneuten Glaukias zurückführen sollen. Auch vom Apostel Matthias wird die geheime Ueberlieferung hergeleitet.

3) Clem. Str. II. p. 363: *Πίστιν ἀμὰ καὶ ἐκλογὴν οὐκείαν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα, καὶ ἐπακολούθημα δ' αὐτῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπεροσμίου τὴν κοσμικὴν ἀπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν.*

4) Clem. Str. p. 427. Isidorus Buch *περὶ προσκυνοῦς ψυχῆς* (ἀλόγου) *ibid.* p. 409.

5) Vgl. die Ferberä und Dewä der Parsen.

Verleugnung des Christenthums für erlaubt, und trieben abenteuerliche Magic.

Valentinus und seine Schule ¹⁾.

Valentinus, ein alexandrinisch gebildeter Judenchrist, soll bis gegen 140 in Alexandria, dann in Rom gelehrt haben und 160 in Cypern gestorben sein. Er übertraf die andern Gnostiker an Gedankenreichthum, an speculativer Bildung und Sinn für Schönheit, er war ein dem hellenischen verwandter Geist, und mehr als die übrigen schöpfte er aus Plato. Daher durch den Grundgedanken, daß die übersinnliche Welt das Urbild der sinnlichen sei, das große Drama seines Systemes in zwei Akte zerfällt, deren jeder eine Geschichte der Schöpfung, des Falles und der Erlösung enthält.

In Höhen, welche kein Auge und kein Gedanke erreicht, thront der vollkommene Neon, der unerschöpfte Abgrund alles Lebens (*Βυθός*), in erhabener Einsamkeit. Tiefe Stille (*σιγή*) umgibt ihn endlose Ewigkeiten hindurch, in welchen er, nur sich selbst bekann (*σιγή* = *ἔννοια*), in seligem Anschauen (*ἔννοια* = *χάρις*) seiner eignen Herrlichkeit ruhte. Seine Liebe (*χάρις*) trieb ihn, auch andern Wesen das Dasein zu gönnen, damit sie die Seligkeit seiner Beschauung theilten. Seinem Wesen nach zurückgezogen von allem, was einen Anfang hat (*προπάτωρ, προάρχη*), nimmt er nun eine Beschränkung an sich (*καταλαμβάνειν ἑαυτὸν*), um selbständiges Leben neben sich bestehen zu lassen. Der erste hohe Genius, welcher aus seinem Schooße entspringt, der Monogenes, das treue Abbild aller geistigen Größe des Urvaters (*Νοῦς*), erkennt ihn, so weit ein Geschöpf ihn zu erfassen vermag, denn der ewig bedeckte Urgrund ist nur Gottes eigenem Auge erschlossen. Bestimmt, die Kräfte des Seins und Erkennens weiter zu leiten, wird er der Vater der Geisterschöpfung (*πατήρ, ἀρχή*), und ruft zunächst die Wahrheit (*Ἀλήθεια*) ins

1) Iren. libr. haer. I. II. Clem. Al.; die *διδασκαλία ἀνατολική* hinter f. Werfen. Tertull. adv. Valent. Origenes. Odae gnosticae thebaice et latin. ed. Münter. Hafn. 1812.

Leben, die sich mit ihm als seine Genossin zur heiligen Geisterehe (*συνζυγία*) zusammenschließt, gemäß dem Gesetz der Geschlechter, welches, in der Gottestiefe begründet, den Bythos, den hohen bräutlichen Neon, und seine Ennoia nicht minder, wie die untersten Stufen irdischen Lebens beherrscht. In dem Sprößling dieses Paares, dem Logos, wird der Geist zur mittheilenden Vernunft, zum Worte der Schöpfung, daher alsbald die Ζωή, die Mutter des Lebens, ihm zugesellt wird. Aus dem allgemeinen Leben quillt das letzte Paar der Aechtheit der großen Geister, in welcher aller Dinge Bestand gegründet ist (*οὐσιασις τῶν πάντων*), das Urbild der Menschen (*Ἀνθρώπος*) und das der Gemeinschaft göttlichen Lebens (*Ἐκκλησία*). Scheint gleich der Mensch fern ab von dem Urvater zu stehen, so ist er ihm doch wieder nahe, weil der Bythos selbst seine Unermesslichkeit zur Menschengestalt beschränkt hat. Voll Dankes gegen ihn offenbaren die Paare der zweiten Vierheit (*Τετρακτύς*) in je fünf und sechs neuen Neonenpaaren, die sich wie natürliche und sittliche Formen des Geistes verhalten, die Fülle der göttlichen Herrlichkeit; denn wenn auch in sich unwandelbar, ergießt der Bythos den Strom seines Lebens durch sie alle. Selbst unbewegt, bewegt er das ganze Pleroma zu sich mit sanftem Verlangen. Der Monogenes, der es allein tragen kann, in den Abgrund der Vollkommenheit zu blicken, wollte den andern Neonen an seiner Gotteslust Antheil gewähren, als die Sige ihm Schweigen gebot, bis sie durch noch tiefere Sehnsucht vorbereitet, im Stande sein würden, die Erkenntniß aufzunehmen. Am äußersten Rande des Pleroma stand die Sophia, welcher das Maß der Göttlichkeit am kärgsten zugemessen, und welche dagegen auch wie keiner die Sehnsucht empfand, den Urvater zu erkennen. Endlich erträgt sie die stachelnde Ungeduld nicht mehr, mit greller Dissonanz zerreißt sie die Harmonie des Pleroma, stürzt hinweg von ihrem Gatten und auf den Vater zu, um in der Umfassung des Unendlichen sich zu sättigen. Ein maßloses, verwegenes Beginnen! Sie würde verschlungen sein von dem Abgrund, in Entzückung vernichtet, wenn nicht der Vater den Horos (*Ὅρος*) gesendet hätte, den Genius, der ihn und alle Neonen begrenzend

umzieht, und alles Verschiedene sondernd (*δύναμις διοριστική*), alles Eigenthümliche befestigend (*δ. ἐδραστική, σταυρός*), jedem sein von Gott gewolltes Maß anweist. Er schreckt sie zurück in ihre Schranken, und seine reinigende Macht scheidet von ihr das Pathos aus, welches dem Frieden des Pleroma fremd ist. Um jedem neuen Bruch der göttlichen Ordnungen vorzubeugen, erzeugt der Monogenes den himmlischen Christus und den heiligen Geist. Jener belehrt die Aeonen von Gottes Unendlichkeit und ihrer Beschränkung, wie er alle nach ihrer Empfänglichkeit ausfüllt, von keinem aber ganz erfaßt werden kann, und von dem Gesetz der Syzygien. Jetzt gleichen sich die Unterschiede unter den in seliger Ruhe der Gottesbeschaung (*ἀνάπαυσις*) befriedigten und von der Kraft des heiligen Geistes gehobenen Genien aus; vom Geiste geführt, umgeben sie den Thron des ewigen Vaters und stimmen in Wechselchören Hymnen des Dankes an. Zum Ruhme des Huldvollen bringt jeder das Beste, was er besitzt, harmonisch flechten sie daraus ein vollendetes Gebilde, Jesus, den Erlöser (*σωτήρ*), aus dem Duft der Schönheit gewoben, den Stern des Pleroma, den Scharen dienender Engel anbetend umgeben.

Und dennoch fällt von fern her ein Schatten auf diese Freude. Was der Horos aus dem Pleroma ausgeschieden, was die himmlische Sophia als eine unzeitige Geburt (*ἔκτρομα*) ausgeborn, ein schwaches Wesen mit dämmerndem Bewußtsein, die (*κάτω*) Sophia oder Achamoth (*אחמת*), ist hinabgesunken in das öde Reich des Dunkels und der Leere (*κένωμα*)¹⁾, welches ihre Wesenheit aufzulösen droht, und doch ist sie dem Götterreiche verwandt, und dieses selbst muß leiden, wenn nicht gerettet wird, was ihm gehört. Darum hat sie das liebende Auge des himmlischen Christus nicht verlassen, welcher ihr den Horos sendet, daß er ihr Wesen gestalte (*μόρφωσις κατ' οὐσίαν*), denn die

1) Nach dieser Vorstellung ist die Materie zwar nur das *μη ὄν*, aber doch von Anfang neben dem Pleroma vorhanden, während übrigens der Idealismus des Systems, consequent zum Monismus fortgehend, die Materie aus der Achamoth ableitet. Baur und Ritter berücksichtigen die erste Vorstellung nicht hinlänglich.

Schöpfung ist der Anfang der Erlösung. Eine Ahnung ihrer Abkunft steigt in ihr auf, Sehnsucht nach dem Ursprung ergreift sie, sie dringt dem zurückeilenden nach, um mit ihm in die Lichtheimath einzutreten. Aber nicht willkürlich, sondern nach göttlichem Rathschluß und in langem Prozeß wird die Wiederbringung vollbracht. Der Horos wendet sich gegen sie und hemmt mit dem Namen des Unendlichen (*Iaw*) ihr unerfüllbares Bestreben. Sie bebt zurück in ihren einsamen Ort, Schauer des Schreckens überrieseln sie, trauernd verhüllt sie sich, um ihren Schmerz auszuweinen, bis sie wieder ein Strahl der Erinnerung und Hoffnung durchzuckt. Aber in dem allen wird sie Mutter der Welt: Felsen erstarren, Quellen fließen, die Heitre des Himmels thut sich auf, nach dem Wechsel in den Zuständen des unter der Last der Materie seufzenden und sehnenenden Geistes. Durch die Kraft des Horos treten die Elemente aus einander, die sie in sich birgt: die göttliche Art des Pneumatischen, welche, unbeeinträchtigt von den Trieben und Genüssen der Sinnlichkeit, erhaben über die Mühe gesetzlichen Strebens, von keiner Verhüllung der Materie in ihrer inneren Herrlichkeit verletzt, frei unter jedem Druck, sich selbst das Gesetz, zum Anschauen Gottes reist. Ihm gegenüber das Hyllische (*χοϊζόν*), die Sphäre wilder Triebe und rastloser Leidenschaften. Kein höheres Gesetz dämpft die zerstörende Gluth und ordnet die blinde Verwirrung widerstrebender Begierden, sondern es bleibt dem Geiste feind und dem Verderben geweiht. Zwischen beiden schwankt das bewegliche Psychische, das emsig zur That und fähig ist, unter der Zucht des Gesetzes sich zu äußerer Ordnung und Wohlfahrt zu erheben, aber auch, von der Materie besiegt, zu ihr hinabzusinken. Wie dem Geisterreiche der Bythos, so steht der Hyle der Satan (*κοσμοζόατος*) und seine Dämonen vor. Aus dem psychischen Stoffe dagegen erweckt die Sophia den Demiurgos, den Bildner und Herrscher der irdischen Welt. Ihm unbekannt, nimmt sie den mittleren Ort (*τόπος μεσότης*) zwischen dem Pleroma und der Materie ein, und führt durch ihn die göttlichen, vom himmlischen Christus empfangenen Ideen aus, welche die Schöpfung und Geschichte der Welt durchwalten. Aus einem pneumatischen

Keim, welchen der Demiurgos empfangen hatte, bildete er den Menschen, setzte ihn in den dritten (παράδεισος) seiner sieben Himmel und gab ihm ein Gesetz. Als der Mensch es übertrat, stieß er ihn hinab auf die Erde, und umkleidete ihn, statt des ätherischen, mit einem dunklen, schweren, materiellen Leibe. Das Geschlecht, was sich hier ausbreitete, bestand aus Menschen aller drei Klassen. Der Demiurgos war den Hyslikern, die meist dem Heidenthum verfallen waren, abhold, die Pneumatiker verstand er nicht, er wählte sich das jüdische Volk, dessen Masse aus Psychikern bestand, zum Eigenthum, und suchte es durch ein strenges Gesetz zum Gehorsam und zum Heil zu erziehen. Da die Macht des göttlichen Lebens auch unbewußt ihn anzog, so wählte er aus den Pneumatikern die Priester, Könige und Propheten seines Volkes. Durch die Propheten weissagte er von seinem Messias, aber befremdet vernahm er auch Weissagungen von einem Erlöser aus dem Pleroma, welche ihnen die Achamoth eingab, und welche er nicht zu deuten wußte. Nach der Erfüllung der Zeiten sandte er seinen Messias, an welchen er seine höchste Kunst gewandt hatte. Jener ward durch Maria in die Menschenwelt hineingeboren, ohne etwas Materielles von ihr anzunehmen, sondern sein Leib aus psychischem Stoff besaß durch die göttliche Kunst die Erscheinung eines materiellen. Er begab sich zur Taufe des Johannes, um sich für sein Werk zu bereiten, da öffnet sich der Himmel, und Christus steigt auf ihn herab, um die Erlösung zu vollbringen. Staunend gewahrt der Demiurgos die hehre Erscheinung, im Gefühl seiner Schwäche, doch nicht unwillig, unterwirft er sich, um fortan mit Bewußtsein seine Kräfte den beseligenden Absichten des höchsten Gottes zu weihen. Nur ein Jahr lang bleibt der Erlöser zunächst auf Erden und verbreitet die göttliche Lehre, wie sie der Fassung des Volkes zugänglich ist; als durch den Haß der unempfänglichen Juden Jesus in Pilatus Hände geliefert wird, enthebt sich Christus von ihm gen Himmel. Daß aber die erlösende Wirkksamkeit ihren Fortgang haben werde, dafür bürgt die am Kreuze ausgebreitete Gestalt Jesu, die ein Symbol des trennenden und stärkenden Heros (στανρός) ist. Nach der Auferstehung verweilt

Jesus noch 18 Monate in der engeren Gemeinschaft seiner Jünger und weist sie in die Geheimlehre und die Allegorie, welche sie in den heiligen Schriften erkennen lehrt, ein. In dem Maße, wie die pneumatischen Menschen dieses Wissens theilhaft werden, schreitet der erlösende und läuternde Prozeß vor. Wenn alles geistige Leben der Materie entzogen ist, dann hat der Weltlauf sein Ziel erreicht, und die Zeit der Buße der Sophia ist beendet. Der Soter, begleitet von seinen Engeln, naht der Harrenden, in bräutlicher Scham verschleierten Dulderin, die geistigen Naturen werden Bräute der Engel, das Pleroma zum Brautgemach; die Feste der ewigen geistigen Vermählung beginnen, das Leben in immer neuer, von keinem Schmerz bedrohter, von keiner Furcht gehemmter göttlicher Freude. Der Demiurgos, der nun von dem mühseligen Amt der Weltleitung entbunden wird, geht mit seinen Frommen in den Ort der Mitte ein, der ihnen zum Lohn bestimmt ist, wohin ein Nachhall der himmlischen Feierklänge dringt. Wenn so alles Pneumatische aus der Hyle gerettet, alles Psychische, was erlöst werden wollte, mit dem Demiurgos erhöht ist, bricht aus den Tiefen der entgeisteten Welt das verborgne Feuer hervor, verzehrt sie und sich selbst, und zurück bleibt nur die reine Klarheit des Pleroma und unter ihm sein Widerschein, die selige Ruhe des Demiurgos. —

Valentinus Anregung machte, daß in seiner Schule sich Geist und speculative Bildung länger erhielt. Zu den hervorragenden Männern derselben gehören der tiefköpfige Herakleon¹⁾, der geistvolle Forscher Ptolomäus, welcher durch Untersuchungen über die Inspiration und Bedeutung des alten Testaments wichtig geworden ist²⁾, und der dichterische Marcus³⁾, welcher vielleicht eine selbständigere Stellung neben Valentin einnahm. So ernst Valentin auf Heiligung drang, indem er eine gemäßigte Asketik vorschrieb, so riß doch auch bald in seine Partei Unstitt-

1) Comment. zum Ev. Johannes, bekämpft von Origenes in dessen Commentar zum Ev. Johannes.

2) Ep. ad Floram Epiph. h. 33.

3) Irenaeus I, 13 seq. —

lichkeit ein, als die Begeisterung für die Erkenntniß den ersten Schwung verloren hatte.

Mit Valentin verwandt ist auch Bardesanes (Bar Daizon)¹⁾, der um 170 am Hofe des Fürsten Abgar von Edessa lebte, und seine Lehren, mit denen er der Kirche weniger schroff als andre Gnostiker gegenüber trat, auch durch Gedichte verbreitete²⁾. Nach seinem System sinkt Same des Lichts in die Hyle hinab; die Achamoth, welche so entsteht, und in der Welt gefangen ist, sehnt sich nach Erlösung. Ihre Klagen drückt sie in Gefängen aus, die aus den Bußpsalmen entstanden sind. Die Sterngeister sind von großer Bedeutung bei Bardesanes. Gegen fatalistische Ansichten (*είμαρτέν*) von dem Einfluß der Gestirne vertheidigte er im sittlichen Interesse die Freiheit nicht nur der Pneumatiker, sondern auch der Psychiker (z. B. in der katholischen Kirche)³⁾. Sein Sohn Harmonius war ebenfalls durch Gedichte bekannt.

b. Gnostiker, welche das Christenthum von der früheren Entwicklung losreißen.

a. Antijüdische mit Hinneigung zum Heidenthum.

Die Ophiten⁴⁾ bestanden vielleicht schon als vorchristliche Sekte in Aegypten⁵⁾, welche nachher christliche Ideen aufnahm⁶⁾. Ihr System ist in der Architektur dem valentinischen sehr verwandt, doch weniger sinnig und gedankenreich; das hellenische Element weicht dem orientalischen, das christliche dem pantheistischen, der Dualismus ist stärker, der Idealismus geringer, als bei Valentin.

1) Ephraim. Syr. Opp. T. II. fol. 552 sq.

2) Bardesanes Syror. primus hymnologus, comment. histor. th. qu. scrips. A. Hahn. Lips. 1819.

3) Euseb. praep. evang. VI, 10 ein Fragment seines Werkes.

4) Iren. I, 35. Mosheim Gesch. der Schlangenbrüder. Helmst. 1748.

5) Orig. c. Cels. VI, 28 sq.

6) Vergl. die Sekte der Sabier, Mendäer oder Johannesjünger, welche in manchen Vorstellungen auf eigenthümliche Weise mit den Ophiten zusammentrifft. Ihr heiliges Buch liber Adami ist von Nerberg herausgegeben. Lund 1815.

Nur in zwei Syzygien entfaltet sich das Pleroma, welchem gegenüber die ebenfalls aus vier Elementen bestehende chaotische Hyle liegt. Von dem vierten Leon, dem heiligen Geist, welcher strahlend über dem nächtlichen Ocean schwebt, sinkt ein Lichtthau, ein Ueberfluß der Befruchtung, hinab, vermischt sich mit der Materie, und wird Sophia (Ahamoth) ¹⁾, die Weltseele. Ihr erstes Werk ist der Weltbildner Ialdabaoth (יְלֵדָבְאֹוֹת), auf welchen zwar Pneumatisches übergeht, aber er hat es nicht als sein eigen. Er ist ein beschränktes, boshafes Wesen, voll titanischen Hochmuths, muß aber dennoch dem göttlichen Weltplan zum Werkzeug dienen. Er ist der Fürst der siderischen Geister, welche sich in gleicher Empörungslust gegen ihn erheben. Zürnend schaut er auf die Fluthen der Hyle, und sein entstelltes Spiegelbild wird lebendig, zum Schlangengeist, Ophiomorphos, dem dämonischen Leben in der Natur. Geschreckt durch eine Offenbarung seiner Mutter, auf welche die Sterngeister horchen, sucht er diese durch die Bildung des Menschen zu beschäftigen. Indem er ihm Leben einhaucht, damit er sich emporrichte, gehen die pneumatischen Theile auf den Menschen über. Da er aber vermöge dieser Kraft sich zum Bythos, dem Urmenschen, zu erheben droht, sucht Ialdabaoth ihn durch das Weib zu verlocken und durch sein Gesetz zu knechten. Doch die Ahamoth, sei es in Gestalt der Schlange ²⁾, oder durch die Schlange, welche sie sendet, bewegt sie zur Uebertretung des Gesetzes und verhilft ihnen so zur Freiheit. Zwar stößt der Demiurg den Menschen in die Materie hinab und verfolgt das Licht, doch die Sophia rettet es vor ihm in einer Reihe pneumatischer Menschen, wie Abel, Seth, Noah u. a. Die Propheten gehören dem Ialdabaoth und seinen Geistern, aber einige ihrer Weissagungen rühren auch von der Sophia her. Als sein psychischer Christus erscheint, steigt der himmlische Christus aus dem Pleroma herab, dringt in die Himmel der Sterngeister ein, ihre Gestalt nachahmend, um ihnen den letzten Besiß des Pneuma zu entziehen, und vereinigt

1) Auch Prunifos genannt, was nach Epiph. je viel als *νόσση*.

2) Daher der Name der Ophien.

sich mit dem niederen Messias. Der Demiurgus bemerkt aber nicht sobald das ihm verderbliche Bestreben, so läßt er seinen Christus ans Kreuz schlagen. Ohne Erfolg, denn der himmlische Genius setzt sich ungescheu zu seiner Rechten, und leitet, ihm unbewußt, alles geistige Leben aus der Materie ins Pleroma zurück.

Es gab Schattirungen der Partei von entgegengesetzter Art. Die einen, die Sethianer, wandten sich mehr dem biblischen Geiste zu, und hatten größere Verwandtschaft mit den Gnostikern der ersten Hauptabtheilung; die anderen, die Cainiten, traten fast in das Heidenthum zurück, indem sie die satanischen Menschen des alten Testaments für die Pneumatiker erklärten.

β. Gnostiker, welche die Selbständigkeit des Christenthums mit Losreißung von der früheren Entwicklung behaupten.

Saturninus¹⁾ lebte zu Hadrians Zeit in Antiochia. In seinem System spielen die Sterngeister eine große Rolle. Mit ihrem Führer, dem Judengott, wollen sie sich ein von dem Pleroma unabhängiges Reich stiften, und erobern es von dem Fürsten der Hyle, dem Satan. Sie schaffen den Menschen als Wächter desselben nach einer aus unendlicher Ferne herüber dämmernden Lichtgestalt des Pleroma, können ihm aber die aufrechte Gestalt nicht geben, bis Gott auf ihre Bitte sich seiner erbarmt und pneumatisches Leben hinein senkt. Der Satan verfolgt die Pneumatiker durch Dämonen und hylische Menschen, daher der Judengott darauf sinnt, seine Psychiker durch einen Messias zu befreien. Er verkündet ihn durch einen Theil der Propheten, der andre unter ihnen dient dem Satan, pneumatisches ist nicht in ihnen. Gott kommt aber diesen Anschlägen zuvor und sendet Jesus vom Himmel, welcher, in einem Scheinleibe auftretend, die Herrschaft beider niederen Gewalten bricht. — Die Ascetik war dem schroffen Dualismus des Systems entsprechend.

Tatian²⁾, welcher auf seiner geistigen Irrfahrt endlich auch in die Gnosis gerieth, gehörte nach manchen Andeutungen hie-

1) Iren. I, 24. Epiph. h. 23.

2) Iren. I, 28. Clem. Str. III. fol. 460. 465 Colon. Daniel Tatian der Apeleget. Halle 1837.

her, nach andern zu den Gnostikern von mehr historischem Sinn. Ihm vorzüglich schlossen sich Vereine schwärmerischer Asceten an, die *Ἐγκραῖται*, oder *Ἀποτακτικοί*, *Ἵδροπαροστάται* (aquarii).

Marcion¹⁾ soll der Sohn eines Bischofs von Sinope in Pontus gewesen sein. Seine Entwicklung erfolgte stoßweise und durch heftigen Zwiespalt hindurch, wie die des Paulus, durch dessen Schriften er, wenn nicht überhaupt zum Christenthum, doch gewiß zu tieferem christlichen Ernste geführt ward. Unter schweren inneren und äußeren Kämpfen ward ihm das Christenthum Sache des Gemüthes und der Gesinnung; daß er, eine praktische, den speculativen Interessen wenig zugängliche Natur, dennoch von der gnostischen Betrachtungsweise mit fortgerissen ward, ist ein Beweis von der Macht, die sie über das Zeitalter übte. Es geschah, als er gegen 150 nach Rom und dort mit dem Gnostiker Cerdon aus Antiochia in Verbindung kam, dessen Dualismus den herben Gegensätzen in Marcions Innerem einen Ausdruck lieh. Wenn andre Gnostiker durch ihren Blick in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang den Zeitgenossen vorangehen, so thut er das durch die scharfe Bezeichnung des evangelischen Mittelpunktes, worin er ein Nachfolger des Paulus und Vorgänger Luthers ist. Aber während jene Gnostiker die Grenzen des Christenthums zu sehr erweitern, verengt er sie ungebührlich; er sucht die Gestalt des ursprünglichen, von Judenthum und Heidenthum nicht getrüben Christenthums; aber sein springender Gang treibt ihn am Ziele vorüber in Karrikatur und Irrthum. Kein Gnostiker hat der Kirche so nah gestanden, als er, und doch ist aus jener Ursach fast keiner so rauh zurückgewiesen worden. Es geht durch sein vielbewegtes Leben und durch sein System ein schmerzlicher Zug, ein Gefühl der Verlassenheit. Unerkannt, verschmäht, verfolgt zu sein, glaubt er, sei das Loos der Kinder Gottes auf Erden.

1) Tertull. adv. Marcion. lib. V. Iren. I, 27. (Pseudo-) Origenes de recta in Deum fide. Eñig (Armenisch. Erz. 5. sec.) Glaubensbekenntniß des Marc. in Allg. Zeitschrift für v. Theol. 1834. 1.

Das System dieses wenig consequenten Denkers ist einfacher und lückenhafter, als die meisten übrigen. Alle darin vorkommenden Gestalten pflegt er nur unter Einem, dem moralischen Gesichtspunkt zu bezeichnen. Der höchste Gott ist die Liebe und heißt darum der gute Gott¹⁾. Ihm steht der Demiurgos oder Judengott, dessen Wesen die strafende Gerechtigkeit ist, unvereinbar, und wahrscheinlich als ebenbürtiges Princip gegenüber. Das dritte Grundwesen, die böshafte, trügerische Materie, auf deren Bestimmung der Platonismus Einfluß gehabt hat, verbindet sich mit dem Demiurg und liefert ihm Stoff zur Welt- und Menschenbildung. Beide suchten den Menschen in ihre ausschließliche Botmäßigkeit zu bringen; die Hyle verlockte die Mehrzahl durch Idole, dem Demiurg blieb nur sein jüdisches Volk; der gute Gott war unbekannt, und in den Menschen kein Element, das ihm entsprochen hätte. Vergeblich suchte der Demiurg durch sein Gesetz die Menschen zu gewinnen und zu schrecken, denn es war keine Kraft darin. Erbarmungslos schleuderte er Adam und die späteren Uebertreter in den Hades, verhieß aber seinen Getreuen einen Messias mit sinnlicher Macht und Herrlichkeit, der sie zur Herrschaft über die Heiden führen werde, und versprach ihnen nach dem Tode die Seligkeit in Abrahams Schooß. Der gute Gott überholte jedoch seine rachsüchtigen Pläne, indem er seinen Sohn sandte, welcher im 15ten Jahr des Liberius plötzlich und ohne durch Propheten angekündigt zu sein, in Scheingestalt in die Welt eintrat. Seine Thätigkeit bestand in Offenbarung der zuvorkommenden göttlichen Liebe an die geistig und leiblich verkümmernde Menschheit durch Lehren und Wunder, zu welchen er aber keine materielle Mittel gebrauchte. Da die Menschen sich ihm zuwandten, zürnte der Demiurg und ließ ihn kreuzigen. Obgleich sein Tod nur Schein war, hatte er doch wesentliche Bedeutung für die Erlösung. Denn nun stieg Christus in die Hölle, erlöste dort die Empfänglichen, vorzüglich die Heiden, und führte

1) Es ist eine völlige Verkennung des übertriebenen Supranaturalismus und spezifischen Christenthums des Marcion, in dieser Vorstellung von Gott, wie Dr. Guericke, Deismus zu erblicken.

sie mit sich in den dritten Himmel. Voll Unmuth zerriß der Demiurg den Vorhang, verfinsterte die Sonne, hüllte sich und die Welt in Trauer. Darauf erschien ihm Christus in himmlischer Majestät, richtete ihn nach seinem eigenen Gesetz und zwang ihn, sich zu seinen Frommen in die Hölle zu begeben. Er selbst offenbarte sich dann dem Paulus, dem Guten und Gerechten, welchem alle, die an ihn glauben, übergeben werden. Der Glaube im paulinischen Sinne wird als das subjektive Wesen des Christenthums erkannt, auf ihm allein beruht die Theilnahme daran. Daher ist nach Marcions System kein natürlich, sondern nur ein ethisch bedingtes Verhältniß zum Evangelium vorhanden. Er wollte das allgemeine Priesterthum auch in den Einrichtungen des Kultus hergestellt wissen, und gestattete sogar den Frauen zu taufen. Nach diesen Grundsätzen verwarf er die Geheimhaltung der Tradition und die allegorische Schriftauslegung. Den unverföhnlichen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testament führte er in einer eignen Schrift, *Antithesen*, durch¹⁾. Die älteren Apostel und ihre Schriften ließ er nicht gelten, weil sie ins Judenthum zurückgesunken seien. Nur Ein Evangelium, am meisten einem verstümmelten Lucasevangelium ähnlich, und zehn paulinische Briefe, aber ebenfalls nach seinen Voraussetzungen kritisch behandelt, betrachtete er als schriftliche Norm der Erkenntniß²⁾. Auch späterhin zeichneten sich die Marcioniten durch Bevorzugung der schriftlichen Norm vor der mündlichen Ueberlieferung aus. Sie ließen allmählig von der Schroffheit des Stifters nach, behaupteten aber auf eine selbst von den kirchlichen Gegnern anerkannte Weise den Ernst der Sittlichkeit und die Strenge der

1) Aug. Hahn *Antitheses Marcionis Gnostici liber deperditus, nunc quoad fieri potuit restitutus*. Regiom. 1823.

1) Aug. Hahn das *Evangel. Marcions* in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständigsten Beweise dargestellt, daß es nicht selbständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lucasevangelium war. Königsb. 1823. Dagegen Ritschl das *Evangel. Marcions* und d. kanon. Evang. des Lucas kritisch unters. Tüb. 1846, sucht zu beweisen, im Anschluß an Semler und Eichhorn, daß das Ev. M. das ursprüngliche und das Luc. Evang. eine kirchlichere Uebearbeitung sei, eine Kritik, deren Voraussetzungen und Durchführung nicht viel weniger willkürlich, als die marcionitischen sind.

Ascetik, die er vorgegeschrieben hatte. — Zu den merkwürdigsten Schülern gehört Apelles, der dem Monothetismus wieder näher kam¹⁾.

2. Gnostifizirendes Heidenthum.

Karpokrates²⁾ lebte unter Hadrian zu Alexandria. Sein System ist wesentlich auf den mystisch=pantheistischen Ideen des Neoplatonismus und Buddhismismus beruhend, welche durch christliche Einflüsse nur formell geändert sind. Das Urwesen ist die *Μονάς*, die unterschiedslose Einheit Gottes. Durch Sünde sind die Geister aus der Einheit mit Gott in ein Einzeldasein getreten und durch die Gewalt des Demiurg und seiner Engel mit Materie beschwert, so daß sie die Kenntniß Gottes vergessen (*λήθη*) und die Freiheit verloren haben. Die bösen, weltherrschenden Geister haben die Menschen mit Erfindung der Volksreligionen, der sittlichen und politischen Gesetze geknechtet, und kaum daß in der Natur noch die ursprüngliche Allgemeinheit des Besitzes und Geschlechtsgenusses als ein Rest des göttlichen Standes vorhanden ist. Daher kommt es darauf an, theoretisch durch die *γνώσις μοναδική* und praktisch durch Uebertretung der Gebote, in die Einheit zurückzukehren. Das gesammte Naturleben ist ein Aus- und Rückfluß der Monas, denn der Geist, welcher in menschlicher Form nicht die volle Freiheit erringt, wird neuen Einkörperungen unterworfen. Jesus nun gehört zu den Menschen, welche besonders kühn das Gesetz der Weltgeister übertreten und die Erinnerung an die Einheit am kräftigsten bewahrt haben. Wie er unter den Juden, so haben Orpheus, Pythagoras, Plato unter den Heiden ein Beispiel zur Nachahmung gegeben. Die Karpokratianer glaubten sie darin zu erreichen, ja es ihnen zuvorzuthun. Gleich Jesu erwarben sie damit die Wunderkraft, und besaßen sich daher sehr der Magie. Sie verehrten die Büsten Jesu und anderer Philosophen mit heid-

1) Vgl. Euseb. h. e. V, 13. Er schrieb *συλλογισμοί*, um die Widersprüche im N. T. nachzuweisen; *φανερώσεις*, Auslegungen der Offenbarungen einer Theosophin Philumene.

2) Iren. I, 25. Clem. Al. Str. IV, 428—430 Colon.

nischen Gebräuchen, und dem Sohne des Karpokrates, Epiphanes, erbauten seine Anhänger in Same auf Cephallenia einen Tempel¹⁾.

Ähnlichen Geistes waren die Antitakten; Prodicianer; Nikolaiten, welche den Diakonus Nikolaus und die Nikolaiten der Apokalypse zu Vorgängern haben wollten²⁾; die Simonianer, die in ihren ganz schwankenden Synkretismus auch samaritanische Elemente aufnahmen und Simon Magnus als eine Offenbarungsform des erlösenden Geistes betrachteten, der verschiedenen Völkern auf verschiedene Weise erschienen sei³⁾.

Mani und die Manichäer⁴⁾.

In der Epoche, wo das orientalische und griechische Heidenthum die schwindenden Kräfte zum letzten geistigen Aufschwung zusammenraffte, machte Mani (*Μάνης*, Manichaeus) noch einmal einen Versuch, das Christenthum, dessen nicht bloß äußerliche Bedeutung sich nicht mehr verkennen ließ, ins Heidenthum hinüberzuziehen. Er soll aus einer persischen Magierfamilie stammen⁵⁾ und erwarb

1) Clem. Al. Str. p. 428. Seine Schrift *περὶ δικαιοσύνης*.

2) Vgl. Iren. I, 26. III, 11. Clem. Str. p. 411. 436.

3) Iren. I, 23. Ueber die Sage von der Statue des Simon zu Rom s. Justin. M. Apol. Maj. c. 26. 56. Gieseler R. G. I. S. 64. Neander R. G. I. S. 783. Das zu Grunde liegende Factum ist aufgeklärt durch die 1574 aufgefundenene Bildsäule des sabinischen Gottes Semo Sancus.

4) Archelai (B. v. Kasfar — vielleicht Karrhā in Mesopot.) *acta disputationis cum Manete in Zaaccagnii collectaneis monumentor. vet. eccles. Rom. 1698.* Hinter den Werken des Hippolytus ed. Fabric. Routh reliq. sacr. Vol. IV. Titi Bostrensis, libr. IV. *contr. Manich.* in Canisii lection. antiqu. ed. Basnage T. I. Alexandri Lycopolit. *λόγος πρὸς τὰς Μανιχαίων δόξας* in Combefis. *auctuarium novissim. bibliothec. patr. T. II.* Augustin lib. *contr. Epistol. fundam., contr. Felicem et Fortunat., Opus imperf. u. a.* mit Fragmenten aus Manis Schriften, im T. VIII. ed. Bened. — — Isaac de Beausobre *histoire critique de Manichée et du Manichéisme.* Amsterd. 1734. 39. 2 T. Moshem. *Commentar. de reb. Chr. p. 728 sq.* Walch Entwurf d. Keßerhister. Th. I. *Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontib. descr.* A. F. de Wegnern. Lips. 1827. J. Chr. Baur *das manichäische Religionsystem.* Tüb. 1831. Vgl. die Recens. von Schneckenburger in *theol. Stud. Arif. 1833. III.* Neander R. G. I. S. 824. 2. Aufl.

5) Die griechischen Autoren nach Eusebius des 4. und 5. Jahrh. schöpfen

die unter ihnen gangbaren Wissenschaften, Mathematik, Naturkunde und Medicin, in dem Maße eines an Schnelligkeit der Auffassung und Vielseitigkeit hervorragenden Geistes. Mächtiger noch ergriff ihn die religiöse Bewegung, welche mit der Reform des Parsismus, die die Thronbesteigung der Sassaniden begleitete, angeregt wurde. Er überzeugte sich, daß nicht nur Zoroasters Religion noch kenntlich sei, sondern auch das Christenthum aus jüdischen Verunstaltungen hergestellt, eine Wahrheit, die mit dem wahren Parsismus identisch sei, enthalte, und daß er, dem der Blick darin geöffnet worden, der von Christus verheißene, die Offenbarung vollendende Paraclet sei. Vor dem Verdacht und Neid der Magier flüchtete er um 270, vielleicht die Spuren des Buddhismus verfolgend, der sich bis nach Persien verbreitet hatte¹⁾, in dessen ursprüngliche Sige. Nach dieser Wanderung, die bis China gereicht haben soll, zog er sich, mit buddhaisitischen Ideen befruchtet, in eine Grotte in Turkestan zurück, wo er eine Zeit lang sinnend und durch neue Offenbarungen erleuchtet, verweilte. Aus dem Dunkel der Grotte trat er mit seinem tiefsinnigen, glühend prächtigen Naturgedicht hervor, worin er auf eigenthümliche Weise das Christenthum und den Parsismus durch die Buddhalehre zu vermitteln suchte²⁾. Was er theils in Gemälden³⁾, theils mit der Beredsamkeit des Enthusiasmus und einer kühnen, erfindungsreichen Phantasie in der glänzenden Bildersprache seines Landes darstellte, riß die Zuhörer hin, und gewann ihm den Schutz des Königs Hormisdas (272), der

sämmtlich die Nachrichten über Manis Leben aus der Disputation des Archelaus, welche darüber selbst nicht zuverlässig ist. Mehr Vertrauen haben die orientalischen Berichterstatter bei Herbelot *bibliothèque orientale*, sub v. Mani. Par. 1697. Mirkhoud *Gesch. der Sassaniden* bei Silvestre de Sacy *mémoires sur diverses antiquités de la Perse*. 1793. Abulpharag. Pococke *specim. histor. arab.*

1) Vgl. C. Ritter *die Stupa's oder die architekton. Denkmale der indobaktrischen Königsstraße*. Berl. 1838.

2) Vgl. dafür bes. d. Werk von Baur; dagegen Schneckenburgers *Recens. Stud. Krit.* 1833. III. Auch Gieseler I. S. 305 ist gegen die Annahme des Buddhismus als Quelle.

3) In seinem Buch *Ertenki Mani*.

ihm in Dascherh in Susiana einen sicheren Aufenthalt anwies. Aber unter seinem Nachfolger Behram erlag Mani den Verfolgungen der Magier, und ward wegen seiner Ketzerei grausam hingerichtet (277). Er folgte der streng dualistischen (magusfälschen), damals nicht für orthodox geltenden Principienlehre. Auf der glänzenden Lichterde, umgeben von den zwölf Fürsten des göttlichen Reiches, thront der Vater des Lichtes, das reine Urwesen. Er durchströmt alles mit Glück und Gutem und durchleuchtet alles mit Wahrheit; ja Licht, Erde und die reinen Geister sind wieder nur er selbst, die heiligen Glieder des großen, uner schöp flich reichen Gottes. Was an Seligkeit vorgestellt werden kann, findet sich in dieser Sphäre lichter Herrlichkeit, aber alles, was Abscheu und Entsetzen erregt, vereinigt das finstere Reich der Materie, das Reich der Sünde, der vielgestalteten Lüge und Häßlichkeit und alles Nebels, namentlich sein Mittelpunkt, von wo der furchtbare König des Schreckens, eingehüllt in Sturm, Schlamm, Nebel, Qualm und lichtlose Gluth, die fünf unreinen Elemente, es beherrscht. Seine Geschöpfe, von den Antrieben blinder Wuth gestachelte, sind gegen ihn und unter einander in Aufruhr, wenn nicht ein gemeinsamer Feind sie verbindet. Dies geschah, als sie, gegen einander anstürmend, sich erhoben, und zum ersten Male ein Schein des Lichtreiches zu ihnen drang. Sie beschloffen, sich desselben zu bemächtigen, der Vater des Lichtes aber stellte Wächter zum Schutze seiner bedrohten Grenzen auf. Der erste Genius, den er aus sich hervorgehen ließ, die Mutter des Lebens (*μητέρα της ζωής*) war noch zu erhaben, um unmittelbar mit den Mächten der Finsterniß gemein zu werden. Sie erzeugte zu dem Zweck das Urbild des Menschen, den Urmenschen, Christus (*dextra luminis*), der gewappnet mit den göttlichen Kräften der fünf reinen Elemente zum Kampf schritt. In dem gewaltigen Streit erlag der Held und würde von der Materie verschlungen sein, wenn nicht der Vater, zu dem er flehte, ihm zur Hülfe den lebendigen Geist (*ζών πνεύμα*), geschaffen und gesandt hätte, welcher ihn empor hob und ihn in Sonne und Mond versetzte, von wo er, des Leidens überhoben (Chri-

stus impatibilis, *υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθῆς*), außß neue seine Strahlengeschosse auf die Feinde richtete. Dennoch war ein Theil seiner Rüstung von diesen festgehalten worden, und sie bildeten nun, um ihn zu behaupten, an der Grenze beider Reiche die Welt. Die Materie ward dabei durchdrungen von Licht und Leben (*ψυχή ἀπάντων*) und ihre Wildheit gesänftigt, aber zugleich das Licht von seiner Einheit und Reinheit fern gehalten (*Christus patibilis, υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθῆς*); so daß im ganzen Weltall, von dem mit Licht und Dunkel abwechselnden Sternenhimmel, bis zu dem stillen Ringen des Geistes mit der Materie in der Pflanze, Glieder Gottes mit Gliedern des feindlichen Fürsten sich gegenseitig binden. Unter dem Beistande des Sonnengeistes befreit sich immer mehr von dem gefangenen Lichte, denn wo nur ein Leben in der Natur sich vollendet, steigt es aufwärts, und wird, geläutert durch den Hauch des heiligen, den Aether erfüllenden Geistes, in die Himmelschiffe der Sonne und des Mondes aufgenommen, die auf- und niedersteigend oder sich füllend und leerend, die Seelen zu dem Reiche des Lichtes heimführen¹⁾. Der Fürst der Materie gewahrte mit Bestürzung, wie von den siegreichen Angriffen des Sonnengeistes sein Reich immer tiefer erschüttert ward und in Gefahr gerieth, alles Licht wieder zu verlieren. Darum bestimmte er alle Mächte seines Reiches, das in ihrem Besitz befindliche Licht auf ihn zu übertragen, und erzeugte den Menschen, der durch die Concentration aller himmlischen und irdischen Kräfte zum Mikrokosmos ward, in welchem das Geschick der Welt sich erfüllen soll²⁾. Es wohnen zwei Seelen in seiner Brust³⁾, eine aus Gott, die andre aus der Materie⁴⁾

1) cf. das Fragment aus dem Thesaurus des Mani bei Euodius de fide c. Manich. c. 10. Aug. Opp. ed. Ben. T. VIII. Append. Viva anima, quae earundem (adversarum potestatum) membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aeri miscetur; ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectionem et ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae.

2) cf. Mani bei Aug. de natur. boni c. 46.

3) Gegen Baur, der dies leugnet, s. Neander S. 856.

4) Val. Mani ad filiam Menoch bei Aug. Op. imperf. III. §. 172.

(*ψυχή ἄλογος*), vermöge welcher die Dämonen ihn in ihrer Gewalt zu halten hofften. Wenn sie erwarteten, das gesammelte Licht leichter bewachen zu können, so war dagegen das Freiheitstreben desselben desto mächtiger; sie suchten daher den Menschen in die Reize der Sinnlichkeit zu verstricken, verlockten ihn durch das Weib, und bewirkten mit der Vermehrung des Geschlechtes die Zerstreuung und Schwächung des Lichtes. Zur Erlösung des bedrängten Geistes stieg endlich der Sonnengeist herab, und nahm sinnlich menschliche Form, die aber auch nur Form und Schein war, an, um durch diese Anbequemung der Wahrheit Eingang zu verschaffen. In dem Kreuzestode, den der Fürst der Finsterniß, seines Wesens unkundig, über ihn verhängte, erblickt die Seele die Schmerzen, die sie und aller von dem Bösen verwundete Geist erleidet, und die zugleich die Materie bezwingen helfen¹⁾. Das Ziel der Erlösung wird sein, wenn alle Seelen, die für die Wahrheit offen sind, aus diesem Aufenthalt der Buße und Läuterung in das Reich des Vaters²⁾, aus der Einzelheit in die Vollkommenheit und Einheit³⁾ aufgenommen sind. Welche aber Feinde der Wahrheit und Freunde der Materie sind, sollen das Loos der Materie theilen, und müssen als Wächter derselben in der öden, zerklüfteten, nur noch machtlos widerstrebenden Masse ihren unwirthsamten Aufenthalt nehmen.

Für diese Lehren waren Manis Aussprüche die Norm der Erkenntniß, nach welchen das alte Testament ganz verworfen, die neutestamentlichen Schriften stark gesüchtet wurden, weil auch

1) Die symbolische Bedeutung der Geburt durch die Jungfrau und des Leidens in den Worten des Manichäers Faustus Aug. c. Faust. lib. XX. Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum omni suspensus ex ligno. Quapropter et nobis circa universum et vobis similiter erga panem et calicem par religio est. Cf. die *περίοδοι Ἀποστόλων* Concil. Nic. Act. V. ed. Mansi T. XIII. fol. 167.

2) Doch scheint die teleologische Betrachtung die eines symbolisirten Naturprozesses keinesweges ganz überwunden zu haben.

3) Vgl. das Verhältniß des Sansara und Nirwana im Buddhismus.

sie durch Anbequemung Christi und Unvollkommenheit der Jünger jüdische Einflüsse erhalten haben sollten. Wie die Schriften der Kirche, so sollte sie selbst reformirt, und die ganze Zahl der Bekenner des Paraclet in zwei Klassen, *Auditores* und *Electi* (Katechumenen und Esoteriker), getheilt werden, je nach der Stufe der Erkenntniß und Heiligkeit. Die *Electi* waren in das Geheimniß der Alleinheit des Lebens eingeweiht, und verlegten daher kein Naturwesen; in der Materie schon frei von ihr werdend, lösen sie die höchste Aufgabe der Sittlichkeit, und vollbringen die erlösende Buße für sich und die im Vorbereitungsstande befindlichen¹⁾. Denn indem diese ihnen die dürstige Pflanzennahrung, welche die Vollkommenen genießen, darbringen, vermitteln sie, ein heiliges Priestergeschlecht, die Befreiung des Naturlebens und die Sündenvergebung. Aus den *Electi* wurden die Vorsteher gewählt: einer an Christi und Manis Stelle, 12 magistri, 72 Bischöfe, unter diesen Presbyteren, Diakonen und Evangelisten²⁾. Ihr Gottesdienst vermied sinnliches Gepränge, und zerfiel in einen Theil für die *Auditores* und in einen sehr geheimnißvollen für die *Electi*. Wie sie es mit der Taufe gehalten, ist unsicher³⁾; das Abendmahl feierten die *Electi* im geheimen Gottesdienst. Den Sonntag begingen sie als Fest der Sonne; das Hauptjahresfest ward im März zum Andenken an Manis Märtyrertod gefeiert, das Fest des Lehrstuhls (*βήμα*). Die Ascese, welche aber, wenigstens zu Augustins Zeit, Deckmantel grober Unsittlichkeit war, und ihr mystisch geheimes Wesen beförderte die Verbreitung der Manichäer. Diocletian schon erließ ein grausames Edict gegen Manichäer in Nordafrika⁴⁾.

1) Ihre Aufgabe bezeichnet durch das Siegel der Vollkommenheit (*τελειότης*): *signaculum oris, manuum, sinus*.

2) Aug. haer 32.

3) Nach Einigen wurde sie mit Del ertheilt. Mosheim nimmt mit Unrecht eine Taufe an, die einem Theil der *Electi* ertheilt ward.

4) *Lex Dei s. Mosaicar. et Romanar. legum collatio* ed. Blume. Bonn. 1833. Auch bei Gieseler *N. G. I. S.* 311. Die Echtheit ist ohne hinlänglichen Grund bezweifelt.

Die Lehrentwicklung der katholischen Kirche.

Die Mischlinge des Judenthums und Heidenthums mit dem Christenthum bezeichnen die Grenzen, zwischen welchen sich die Hauptströmung des kirchlichen Lebens ergoß, welche sich durch festeres Beharren bei dem praktischen und geschichtlichen Charakter des Christenthums und bei der apostolischen Gesamtlehre von jenen Parteien unterschied, und in Wechselwirkung mit ihnen die verschiedenen Richtungen, die sie selbst einschloß, bestimmter ausprägte. Es lag in der Natur der Sache, daß diese kirchliche Hauptpartei, überrascht durch das drohende Auftauchen der Häresie¹⁾, die fremdartige Wissenschaft derselben, als Trugbild des Heidenthums, anfangs entschlossen von sich stieß, und daß ihnen gegenüber die praktische Geistesweise sich theils zu einem die Wissenschaft verschmähenden Extrem steigerte, theils um so mehr zu jüdischartiger Gefeglichkeit neigte²⁾ Doch so bald man sich eingehender mit der Polemik befaßte, empfand man das Bedürfnis einer christlichen Wissenschaft, welche nicht bloß abwehren, sondern auch die feindlichen Leistungen erkennen könnte, und sah sich genöthigt, in der geistigeren Haltung der Gesamtbetrachtung den Gnostikern näher zu kommen und in der Erwägung der Fragen, die sie erörtert hatten, ihnen nachzugehen. Unter dem Zusammenwirken der Apologetik und Polemik entstanden bedeutsame Anfänge einer die allgemeineren und besonderen Beziehungen des Christenthums ins Auge fassenden, bald mehr realistischen, bald mehr idealistischen Theologie.

Kleinasion, wo die letzten Apostel ihre Fußstapfen einge-

1) *Αιρεσις*, von den philosophischen Parteien auf die kirchlichen übertragen, bezeichnet die subjektive Willkür und den Separatismus gegenüber der einigen, katholischen Kirche, welche im Besitz der Wahrheit sei.

2) *Ηεγεσιππος*, ein Judenthrist, besuchte (150—160) Rom und andre Hauptgemeinden, und überzeugte sich, daß überall der kirchliche Bestand der Gemeinden sei *ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* (Euseb. h. e. IV, 22). Dies erklärt sich aus dem Obigen, und nöthigt nicht, der ganzen Kirche einen ebionitischen Charakter beizumessen (Baur und Schwegler). *Ηεγεσιππος* gab die Resultate seiner Reise in 5 Bb. *ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῶν πράξεων*.

drückt hatten, blieb auch im Laufe des zweiten Jahrhunderts einer der bewegtesten Theile der Kirche. Die Gnosis begegnete hier im Montanismus der ihr völlig abgewandten Art des praktischen Geistes. Daneben bildete sich eine aufs Praktische gerichtete, aber nüchterne und aus Schrift und kirchlicher Ueberlieferung schöpfende Litteratur, welche, besonnen, einfach und doch in sich mannigfaltig, am meisten dem entsprach, was die Kirche zu dem Ihrigen zu machen hatte. Unter den Lehrern dieser Partei ragt Irenäus hervor, der in Polykarps Umgebung seine erste Jugend verlebte und später sich nach dem südlichen Gallien begab, welches mit Kleinasien im lebhaften Verkehr stand, und wo er nach dem Martyrtode des Pothinus Bischof wurde (177—202), eines der wichtigsten Mittelglieder in der Verbindung des Orients und Occidents. Irenäus hat auf seine Zeit ebenso sehr durch seinen gemäßigten und zugleich kraftvollen Charakter, als durch die Gründlichkeit und Besonnenheit seiner litterarischen Leistungen gewirkt. Den Gnostikern, in deren Erzeugnissen er nur Frevel und Thorheit sieht, ist er ein unversöhnlicher Gegner; denn obwohl er manche tief sinnige, geistvolle und einer speculativen Entwicklung fähige Gedanken vorbringt, so theilt er doch ihren speculativen Drang nicht, sondern tritt ehrfurchtsvoll vor den göttlichen Geheimnissen zurück, anstatt mit unberufener Hand den Schleier zu heben. Aber überall, wo er den eignen Standpunkt des Christenthums, als einer Erfahrung des Heiles am Gemüth, wieder erkennt, ist er offen für das Recht eigenthümlicher Lehre und Sitte, und weiß die Einheit der Kirche, die er mit Begeisterung liebt, ungeachtet der Abweichungen wohl zu wahren ¹). Ein Schü-

1) Nach einer Stelle seines Hauptwerkes *ελεγχος και ανατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως* lib. V. im lib. III, 11. 9, wo er, die Feinde der montanistischen Prophetie bestreitend, ihnen vorwirft: *ut donum spiritus frustrantur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paraclitum se missurum Dominus promisit* — scheint er dem Montanismus günstig gewesen zu sein; doch hat er nie dessen Gesetzmäßigkeit u. Separatismus gebilligt. Nachrichten über ihn bei Euseb. V, 20. 26 al. Ausg. v. T. E. Grabe. Oxon. 1702. R. Massuet. Par. 1710. Iren. fragmenta anecdota ed. Pfaff. 1715. Lib. III. c. 1—4 des Hauptwerkes aus

ler des Irenäus soll Hippolytus gewesen sein, und wie jener im Orient und Occident gewirkt haben¹⁾.

Der Gegensatz des Speculativen und Praktischen, welcher in Kleinasien in einen engen Raum zusammengedrängt war, hatte zugleich einen ausgedehnteren Schauplatz und erhielt vollständigere Ausbildung in der durch Natur und Geschichte bedingten verschiedenartigen Eigenthümlichkeit der morgen- und abendländischen Theile der Kirche, je nachdem in diesen Gebieten der griechische oder römische Geist herrschte. Wenn jener den Weg der Erkenntniß verfolgte, so machte dieser die Organisation des kirchlichen Lebens, das Staatliche in der Kirche, zu seiner Aufgabe; wenn jener in kühner Lösung der Probleme des Denkens Gefahr lief, die Grundlagen des Christenthums aus den Augen zu verlieren, so stand dieser festgewurzelt in der Ueberlieferung der Wahrheit; jener ist feiner, beweglicher, mannigfaltiger; dieser an derber Sinnlichkeit hastend, einförmig, aber gerade zum Ziel strebend, kräftig in Wort und That. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zog sich die wissenschaftliche Thätigkeit von der

der latein. Uebersetzung ins Griechische zurück übersezt von J. Thiersch. Stud. und Krit. 1842, 2 H. De Irenaei adv. haer. operis fontibus, indole, doctrina et dignitate ser. A. Stieren. Gottg. 1836. Dunker: die Christologie des h. Irenäus. Götting. 1845. — Irenäus Schrift über die Hyperbata des Paulus adv. h. III, 4. Neand. I. S. 1174.

1) Seine Geschichte ist sehr dunkel. Seine Schriften Euseb. VI, 20. 22; Hieron. vir. ill. 64; Ebed Jesu (Nestorianer des 13. Jahrh.) in Assemani Bibl. Orient. III. 1; und das Verzeichniß am Fuß seiner aus dem 6. Jahrh. stammenden, 1551 bei Rom gefundenen Statue. Hiernach war er ein sehr gelehrter Mann, auch der Astronomie kundig, und berechnete zuerst einen 16jährigen Ostercyclus. Vergl. Idlers Handbuch der Chronol. II. S. 214 flg. Einen Schüler des Irenäus nennt ihn Photius cod. 121, doch wird die Richtigkeit seiner Angabe von Gieseler bezweifelt. Nach Eusebius ist er Bischof, dem Chronic. paschal. zufolge in Portus Romanus d. i. Ostia, was von Späteren auf Aken in Arabien gedeutet wird. Prudentius *περὶ στέφανων* hymn. 11 redet von einem novatianischen Märtyrer gl. Nam., womit nach dem Vorgange Aelterer Gieseler und Niedner ihn identifiziren. S. über ihn Haenell de Hippolyto. Gottg. 1838. J. E. Kimmel de Hippol. vit. et scriptis. Jen. 1839. Seinede in Allg. Zeitschr. f. hist. Theol. 1842. III. Besonders Gieseler R. G. I. I. S. 341 flg. — Ausg. der Werke von Fabricius. Hamb. 1716. 2 Vol. *Hippolytus und seine Zeit u. Lehren. 1852.*
Über Hippolytus, den ersten Monarchianer u. die nömische Kirche in den 1. Hälfte des 3. Jahrh. Diss. v. dem. 1850. 2. Abth. von Gieseler

kleinasiatischen nach der africanischen Küste, besonders nach ihren Hauptstädten, Alexandria, und nicht ohne Irenäus Einwirkung, nach Karthago, wo die stärksten Gegensätze innerhalb der katholischen Kirche abermals auf eine geographische Linie gesetzt waren. Denn in Alexandria, wo man die Erinnerung an das menschlich Schöne und Edle der griechischen Vergangenheit nicht lassen mochte, entstand jene idealistische, der Gnosis verwandtere Wissenschaft, die den weltdurchdringenden Trieb des Christenthums in sich aufnahm, wogegen die realistische des westlichen Africas die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Christenthums, und je weiter der Einfluß des Montanismus reichte, mit desto heftigerer Abstosung der Elemente heidnischer Bildung, zu bewahren trachtete. In jenem Sitze einer alten und reichen Bildung erhielt auch die christliche Wissenschaft zuerst in einer Schule eine dauernde Pflanzstätte, anstatt wie bisher an heidnische Schulen und an zerstreute christliche Lehrer gebunden zu sein. Dagegen beruhte die westafricanische Theologie fast allein auf dem Fundament, das der originellste Mann dieser Jahrhunderte, der dazu selbst erst den Boden ebnen mußte, ihr gelegt hatte. Es war D. Septimius Florens Tertullianus, geboren um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als Sohn eines Centurio in Karthago, später wahrscheinlich Rhetor oder Advocat in Rom; nachdem er, von den Lüsten des Heidenthums sich losreisend, zum Christenthum übergetreten, Presbyter, vermuthlich in Karthago. Weiterhin ward er Montanist, was kein bedeutender Sprung für ihn war, und wird es wohl geblieben sein, obgleich alte Nachrichten von einer Rückkehr zur Kirche reden ¹⁾. Tertullian ist ein kühner, rastloser Geist, von so großer Frische und Fülle, daß in der langen Reihe seiner Schriften von Anfang bis Ende keine Abnahme der Kraft zu spüren ist. Er besitzt lebhaftes Gefühl, starke und bewegliche Phantasie, eine kräftige, auf fernigem Realismus beruhende Auffassung des Lebens; er malt mit erschütternder Gewalt des Christen Seligkeit im Himmel und auf Erden, und das Verderben der sündigen Welt; er

1) Aug. haer. 16. Praedest. haer. 86. 26.

strömt begeisterte Liebe und leidenschaftlichen Haß aus; aber trotz allen Vorbedingungen eines Dichters und Redners ist er ein Feind der Kunst und ohne Maß und Form. Die Tiefen der Ahnung, Schärfe des Verstandes, treffende Gewalt des Wortes, entlegene Gelehrsamkeit, stehen ihm zu Gebot, doch die Ordnung eines Systemes kommt so wenig, als die Harmonie seiner Seele klar ans Licht, und von einer Seite zur andern gerissen, läßt er ungeachtet seines angestregten Ringens häufig doch nur den unbefriedigenden Eindruck der Willkür zurück. Seine Schriften sind fast alle von polemischen Beziehungen durchdrungen, sei es, daß er den Herrn der Welt die Brust entgegenwirft, oder die noch gefährlichere Macht des heidnischen Lebens und Wissens abwehrt, oder daß er seine Dogmen und die finstere Strenge seiner Sittenlehre gegen andre kirchliche Parteien vertheidigt. Im Kampf ist es auch, wo die widerstrebenden Kräfte in ihm selber wach werden. Wenn er den Gegner im Sturm angreift, ihn unerbittlich von einer Consequenz zur andern drängt, wenn er ihn mit List umgarnt, mit Sophismen blendet, mit herbem Wiß überschüttet, überall wirken großartige Kräfte, reine und unreine, durch einander. Er ist ein Vulkan, der in prächtigem Ausbruch Flammen, köstliches Gestein und Schlacken von sich wirft¹.

Die charakteristischen und einflussreichen Richtungen, der Montanismus und die alexandrinische Theologie, erfordern noch eine nähere Besprechung.

1. Der Montanismus.

Für die frühere Zeit: Euseb. h. e. V, 3. 14 — 19. Epiph. h. 48. 49. Für die spätere Zeit: Tertullians montanist. Schriften, besonders de exhortatione castitatis; de monogamia; de pudicitia; de jejuniis; de virginib. velandis. Acta Perpetuae et Felicitatis bei Ruinart Act. prim. Martyr. u. Münter primordia ecclesiae Africanae. — G. Wernsdorf

1) Ausgabe v. Rigaltius 1641; v. Semler 1770. Handausg. v. L. Leopold. Lips. 1839. Vgl. Moshemii dissert. ad histor. eccles. pertinentes. Vol. I. J. A. Noesselt de vera aetate ac doctrina scriptor. qu. supers. Q. S. Tertulliani dissertat. III. in sein Commentat. ad histor. ecc. pertinent. Hal. 1817. Neanders Antignosticus, Geist des Tertullian. Berl. 1825. 47. Vergl. dazu die Recens. von Kölln in der Hall. Literat. Zeit. 1828.

de Montanistis secul. secund. haereticis. Gedan. 1751. Mosheim. Commentar. p. 410 sq. Walch Reperthistor. I. Schwegler der Montanismus und die christl. Kirche des 2ten Jahrh. Tübing. 1841. Dessen nachapostol. Zeitalter II. p. 259 sq. Neander R. G. I. II. S. 877 flg. Dess. Antignosticus.

Montanus, aus dem phrygischen Grenzflcken Ardaban gebürtig, obwohl ein Mann von untergeordnetem Talent und geringer Bildung, gab dennoch bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts den Anstoß zu einer lang anhaltenden Bewegung¹⁾. Drang von Außen und Kampf im Innern erschütterte damals die Gemeinden Kleinasiens, legte die Frage nach der Wahrheit und nach der Zuverlässigkeit des Evangeliums jedem nahe, forderte zum Ernst des Lebens auf, erregte Gefühl und Phantasie, und schien den zwischen Furcht und Freude Schwankenden das Nahen Christi zur Beendigung des Weltlaufes vorzubedeutend. Montanus erklärte, vielleicht nachdem günstiger Erfolg sein Selbstvertrauen gehoben, er sei der Paraklet; die vollendete Wahrheit aber, in welche er einzuführen suchte, entstand ihm dadurch, daß er die ascetische und gesetzliche Tendenz der Zeit, die umgehenden Ansichten von dem Verhältniß des Natürlichen und Uebernatürlichen in den göttlichen Offenbarungen und von der Eschatologie mit einer gewissen rohen Einseitigkeit ergriff, und die einzelnen Elemente gleichsam in dem Feuer des überspannten Gefühls und der sinnlichen Einbildungskraft, welche dem Phrygier eignen, zum Guffe schmolz. Von seinem praktisch mystischen, auf dem ausschließlichen Supranaturalismus genommenen Standpunkt, hatte er keine Anerkennung für die Leistungen menschlicher Kunst und Wissenschaft, und diese pietistische Abneigung gegen sie ver-

1) Ueber die Zeitbestimmung zu vergl. Tertull. adv. Prax. c. 1: ein römischer Bischof habe mit den Montanisten auf Praxeas Antrieb gebrochen, der ihm das Verfahren seiner Vorgänger (Anicet und Soter) dabei zum Muster aufgestellt habe. Nach der gewöhnlichen Annahme ist jener Bischof Victor, nach Neander Eleutheros (170—185), weil das Verhalten nicht zu Victors Charakter stimme (Antignost. S. 485). Im ersten Fall ist die Zeitbestimmung bei Eus. Chronic. für Montanus Auftreten, 171 n. Chr., zulässig; im zweiten ist eine frühere anzunehmen, nach Neander unter Anicet v. Rom (— 161), wozu Apollonius bei Euseb. h. e. V, 18 und Epiphanius Jahr 171 paßt. Gieseler R. G. I. S. 287 entscheidet sich für Victor.

blieb seiner Richtung. Die Absicht dabei war, die Selbständigkeit des Christenthums gegenüber dem Judenthum und Heidenthum zu sichern, aber er erreichte das Ziel so wenig, daß er mit allen Anfängen einer reiner christlichen Gestaltung des Lebens sich nur um so tiefer in ein neues Judenthum verstrickte¹⁾. Es lassen sich mehrere Abschnitte der inneren Entwicklung des Montanismus unterscheiden: der Anfang, wo das Alte Testamentliche auch auf die Form der Offenbarungen des Montanus und seiner Begleiter am stärksten einwirkte²⁾. Allmählig wurden die Offenbarungen mehr auf Christus zurückgeführt. Besonders wichtig ist der Zutritt Tertullians, nicht nur für die äußere Geschichte des Montanismus im Abendlande³⁾, sondern vorzüglich für die wissenschaftlichere Ausbildung desselben, weshalb seine Schriften die inhaltreichsten Quellen sind.

Der Montanismus hielt dem Stabilismus der Tradition eine lebendigere Auffassung des Christenthums entgegen. Das Reich Gottes, behauptete er, habe seine Stufenfolge, und sei mit der Erscheinung des Paraklet in das Alter männlicher Reife getreten⁴⁾. Aber da die Weiterbildung nicht vermöge der menschlichen Vernunft in Ausarbeitung der einmal in ihr und der heil. Schrift niedergelegten christlichen Principien, sondern unorganisch,

1) Dr. Schwegler betrachtet den Montanismus als eine johanneische Entwicklungsform des Ebionitismus, für welche er keinen persönlichen Urheber nöthig hält, und daher geneigt ist, Montanus für eine mythische Person zu erklären. Bei jener Hypothese liegt die früher bemerkte verwirrende Unbestimmtheit des Begriffes des Ebionitismus zu Grunde, welcher zufolge auch im Montanismus nicht geschieden wird, was national jüdisch und allgemeine Gesetzmäßigkeit ist; ferner die willkürlichste Kritik des Evang. Johannis und seiner Nachwirkungen.

2) Vgl. Epiph. 48, 11: ὁ Μοντανὸς λέγει· ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ· οὔτε ἄγγελος, οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἡλθόν.

3) S. Gieseler N. G. S. 288. 289.

4) Virg. vel. 1. Sic et justitia (nam idem Deus justitiae et creaturae) primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam; dehinc per evangelium esserbuat in juventutem; nunc per paraclatum componitur in maturitatem. Hic erit solus a Christo magister et dicendus et verendus. Hunc qui receperunt veritatem consuetudini anteponunt.

durch neue Inspirationen, geschehen sollte, so ward an die Stelle der Entwicklung eine Perfectibilität des Christenthums gesetzt. Die Inspiration auf der höchsten Stufe und in ihrer eigentlichen Gestalt ist dem Montanismus zufolge Prophetie, und zwar wird die Eingebung der Wahrheit, nach der unter den alexandrinischen Juden und den älteren Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts gangbaren Weise, unter gänzlicher Passivität von Seiten des menschlichen Bewußtseins geschehend vorgestellt¹). Es war die Zeit, wo der Geist nicht mehr in der überwältigenden und sprühenden Weise, wie in dem alten Testamente und den Anfängen seiner neutestamentlichen Ausgießung auf das Bewußtsein wirkte, wo er in organischer Durchdringung Eigenthum der Vernunft nach den verschiedenen Richtungen derselben zu werden begann, wo daher auch die sinnlichen Wunder erstarben, die Weissagung verstummte, und man vor dem stillen Auge besonnener Forschung die Schätze der evangelischen Wahrheit auszubreiten suchte. Aber grade jene fliehenden Erscheinungen strebte der Montanismus festzuhalten, und je gewaltsamer, je mehr gegen die Geseze geschichtlicher Entwicklung er es versuchte, desto mehr widersprachen seine Nachahmungen dem Christenthum und der gesunden Natur. Manches darin hat unzweifelhaft Verwandtschaft mit dem Sonnambulismus und den Ekstasen des heidnischen, besonders des phrygischen Kultus²), und dennoch behaupteten die Montanisten damit über das Maß des Geistes in den Aposteln hinauszugehen³). Die reichere Fülle

1) Epiph. 48, 4: ὁ Μοντανός φησιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα καγὼ ἐπιταμαι ὡσεὶ πληκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται καγὼ γρηγορῶ· ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐκσιάνων καρδίας ἀνθρώπων, καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις. cf. (Justin. Mart.) Cohort. ad Gr. 8. Tertull. adv. Marcion. IV, 22: In spiritu homo constitutus, praesertim quum gloriam dei conspiciat, vel quum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. Die Förderung der Ekstasis rief Widerspruch hervor; so des Rhetors Miltiades in seiner Schrift περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὸν προφήτην ἐν ἐκστασει λαλεῖν. Auch bei der alexandrinischen Schule Clem. Str. I. p. 311. VI, p. 647. Orig. in Joan. VI. § 2.

2) Tertull. de anima c. 9.

3) Act. Perpet. praef. Majora reputanda novitiora quaeque ut novissimiora, secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam.

sollte sich zunächst in der allgemeinen Ausgießung über die verschiedenen Altersstufen und beide Geschlechter bekunden (Joel c. 3.); daher namentlich Prophetinnen sich vernehmen ließen, Marimilla, Priscilla u. a. Die Autorität der Inspirirten setzte man dem Ansehen der Hierarchie entgegen, die Geisteskirche (spiritalis) der fleischlichen (psychici); erklärte, das allgemeine Priesterrecht gegen jene wahren zu müssen und verletzte es selbst durch neue Bevorzugung. Der Inhalt der Offenbarungen¹⁾ läßt den traditionellen Lehrgrund ungeändert bestehen²⁾, und giebt nur Anweisung zu polemischer Anwendung für die Gegenwart; der Fortschritt, den sie enthalten, liegt für diese praktische Richtung, der das Christenthum ein neues Gesetz (nova lex, Tertull.) ist, vornehmlich auf der Seite der Sittenlehre. Ein strengeres Gesetz, welchem die Jugend der Kirche noch nicht gewachsen gewesen sei, wird in dem Mannesalter vom Leben des Christen gefordert: die wöchentlichen Halbfasten und zweimal im Jahr Fasten von der Dauer einer Woche (xerophagiae, mit Ausnahme des Sonnabend und Sonntag) sollen Gesetz sein, die Ehelosigkeit wird empfohlen, die zweite Ehe verboten; die Bußdisciplin geschärft, so daß dem, welcher nach der Taufe eine Todssünde begangen hatte, auf Erden keine Vergebung erteilt ward; und in Verbindung damit stand die schwärmerische Sucht nach dem Märtyrertode, obwohl andererseits der Montanismus der Ueberschätzung der Märtyrer entgegen arbeitete. Wenn nun unter diesen harten Vorschriften die Kirche für den Himmel gereift sein werde, dann, so hofften die Montanisten, und zwar in kurzem, werde Christus wiederkommen, seine Frommen unter Lebenden und Todten sammeln, in dem treuen Pepusa in Phrygien, wo Montanus seine Verkündigung begonnen, sein Reich aufrichten, und tausend Jahre unter allen Genüssen des Geistes und der Sinne mit den Seinigen herrschen³⁾.

1) Virg. vel. 1. Quae est ergo paracliti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?

2) Daher die Berufung auf die Glaubensregel bei Tertullian virg. vel. 1.

3) Der sinnliche Chiliasmus ist ein jüdisches Erbtheil, und findet sich

Die Kirche verhielt sich zu den Montanisten gemäß ihren verschiedenen Schattirungen. Sehr viele waren ihnen in dem praktischen Princip, in Anerkennung ihrer Prophetie, und vieler einzelnen Behauptungen verwandt, verwarfen aber andres, namentlich ihren Separatismus, wie Melito und Irenäus; die Alexandriner, durch ihre theoretische Richtung grundsätzlicher von ihnen geschieden, wirkten fast allen ihren Bestimmungen entgegen. Eine kleine Partei, durch nüchterne Verständigkeit von der Gefühlschwärmerei der Montanisten und der idealen Speculation der Alexandriner ziemlich gleich weit abstehend¹⁾, von Epiphanius Moger genannt, verwarf die Apokalypse und das Evangelium Johannis, letzteres auch im Interesse unitarischer Vorstellungen von Gott. Sobald Montanus ein Aufsehen erregte, versammelten sich Synoden in Kleinasien, deren Entscheidung auf seine Ausschließung lautete. Seine Partei (*Kατάγοοι*, Pepuzani) dauerte im Orient bis ins sechste Jahrhundert. Im Occident, wo ein in vielen Stücken verwandter Geist waltete, waren die Montanisten früh willkommen. Vor den Verfolgungen, welche die Kirche von Kleinasien betrafen, flüchteten viele nach S. Gallien und Rom. Der dortige Bischof Cleutheros, dem sie verdächtig waren, wurde durch ein Schreiben, welches der Presbyter Irenäus im Namen seiner Gemeinden überbrachte, beschwichtigt²⁾, aber die günstige Stimmung in Rom schlug um, als Praxas, ein angesehenener Confessor aus Kleinasien, die Haltung der Montanisten dem Bischof, sei es nun Cleutheros oder Victor³⁾, nachtheilig schilderte. Es folgte ein Kampf, in dem auch die abend-

namentlich in Phrygien, wofür Papias ein Beispiel, in krasser Gestalt; so ging er auf Irenäus über. Da die Montanisten großes Gewicht darauf legten, kam er mit ihnen in Mißachtung. Eine geistigere Auffassung des Christenthums, wie sie in Rom Cajus (um 200) und besonders die alexandrinischen Theologen repräsentirten, drängte ihn zurück. Davon handelte es sich z. B. im Streit des Dionysius v. Alexandrien mit dem ägypt. Bischof Heraklion (um 255) bei Euseb. h. e. VII, 24. Die Apokalypse ward in den Streit gezogen und von Cajus und Dionysius angegriffen.

1) Iren. III, c. 11. Epiph. h. 51.

2) Euseb. h. e. V, 3.

3) Vgl. oben S. 170.

ländische Kirche sich allmählig bestimmter von ihrer Partei los-
sagte, ohne darum sich ihrem Einflusse zu entziehen. Denn nicht
wenige montanistische Lehren und Satzungen wurden allgemein
kirchliche Bestimmung. Abgesehen davon, daß der auch früher
nicht verkannte Unterschied des Logos und Pneuma genauer fest-
gesetzt wurde, übertrug man den Besitz und die Autorität des
Geistes von den Propheten auf die Synoden; den Visionen ließ
man einen subjektiven, durch die kirchlichen Normen beschränkten
Werth; die wichtige Unterscheidung des Wandelbaren und Un-
wandelbaren in der Ueberlieferung nahm man auf; die Fastenge-
bote wurden erst verworfen, dann gebilligt; die Grundsätze über
die Bußdisciplin machte wenigstens eine zahlreiche Partei zu den
ihrigen.

2. Die alexandrinische Schule und Theologie.

Die Schriften des Clemens, Origenes, Dionysius, Gregorius;
Nachrichten und Fragmente bei Eusebius, in Gallandii bibl. Patr. III. und
Routh Reliq. sacr. III. — J. G. Michaelis de scholae alex. sic di-
ctae catecheticae origine, progressu ac praecipuis doctorib. Brem.
745. H. E. F. Guericke de schola quae Alexandriae floruit comment.
histor. theol. T. II. Hal. 1824. 25. C. F. G. Hasselbach de schola
quae Alexandriae floruit catechetica. Part. I. im Stettiner Schulprogr.
1826. Neander R. G. I. II. S. 908 flg. Ritter Geschichte d. Phi-
losophie V.

In Alexandria, wo mehr als an andern Orten das Chri-
stenthum die Aufmerksamkeit gebildeter Heiden auf sich zog, be-
durfte man, um Unterricht und Rechenenschaft zu geben, solcher Leh-
rer, denen die Philosophie nicht fremd war. So entstand unter
der Wirksamkeit einer Reihe begabter Katecheten eine Schule und
Wissenschaft, in welcher sich ähnlich, wie in der philonischen Re-
ligionswissenschaft das Judenthum, so jetzt das Christenthum mit
der hellenischen, insbesondere der platonischen Philosophie ver-
schmolz¹⁾. Sie hat das Verdienst, besonnener als die Gnosis,

1) Auf unklare Weise aufgefaßt, wurde das Verhältniß Gegenstand des
Streites „über den Platonismus der Kirchenväter“, besonders seit
Souverain: le Platonisme dévoilé. Amst. 1700. Uebers. Pöfker 1792.

und auf christlichem Grunde stehend, die Wahrheit der außerschristlichen Gebiete gewürdigt, den Empirismus der nur praktischen Christen durch einen idealen, speculirenden und forschenden Geist verfeinert und erweitert, eine Theologie, in welcher, wenn auch verworren, die Keime der verschiedenen Disciplinen enthalten sind, gegründet, und ein System christlicher Dogmen geschaffen zu haben. Die Hauptbeziehungen dieser Theologie waren apologetische und polemische, und hier gelangte sie nicht nur zu bedeutsamen Blicken in die Geschichte der Religion, sondern beschäftigte sich auch mit der Principienfrage über das Verhältniß von Glauben und Wissen. Sie war dazu aufgefordert, indem sie den Heiden darthun mußte, daß das Christenthum, den Gnostikern, daß der Glaube eine philosophische Erkenntniß ertrage, den beschränkten, buchstäblich Gläubigen der Kirche, daß die Philosophie auch Wahrheit enthalte und dem Glauben befreundet sein könne. Der Grundgedanke, durch welchen Einheit in die geschichtliche Betrachtung kommt, ist die Idee der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes. Die Philosophie ist die Gabe Gottes an die Griechen und Barbaren¹⁾, wodurch er sie für die höhere Offenbarung erzogen hat, wie die Juden durch das Gesetz²⁾. Wie die zerstreuten Glieder des Dionysos Einen herrlichen Leib ausmachen, so weiß der Kundige die unter Griechen und Barbaren zerstreuten Glieder des Logos zur göttlichen Gestalt der Wahrheit zu vereinigen, nachdem der zuvor in einzelnen Strahlen leuchtende Logos als die Sonne der Geister in Christo aufgegangen ist³⁾. Der Glaube, welcher in aller Erkenntniß

Mosheim: de turbata per recentiores Platonicos ecclesia. Dissert. II. p. 85 sq. Keil de doctorib. vet. ecclesiae, culpa corruptae per plat. sententias philosophiae, liberandis. Opusc. 1821.

1) Nur hin und wieder fällt Clemens in die äußerliche Betrachtung zurück, daß das Wahre der Philosophie von den Juden entlehnt sei.

2) Clem. Str. p. 331: παιδαγωγῶν καὶ αὐτῇ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.

3) Str. I. p. 298: *Ἦτε βάρβαρος ἢτε ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν ἀίδιον ἀλήθειαν σπαραγμὸν τινα οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ θεολογίας πεποίηται. Ὁ δὲ τὰ διηρημένα συνθεῖς αὐθις καὶ ἐνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως εὖ ἴσθ' ὅτι κατόπεται τὴν ἀλήθειαν.* Vgl. Justin Mart. Idee von λόγος σπερματικός.

das unmittelbare, dem Diskursiven vorangehende Einswerden des Geistes mit dem Objekte ist, ist auch das subjektive Wesen des Christenthums, die unmittelbare Lebenseinheit mit Christo, die allen Christen gemeinsam, sich selbst genug, in sich göttliches Leben ist¹⁾). Objektiv gefaßt ist der Glaube die Summe der christlichen Hauptlehren, die allgemeine kirchliche Ueberlieferung waren und zu welchen man sich bei der Taufe bekannte. Er spricht in diesem Sinne die nothwendigsten, allen unentbehrlichen Thatfachen des Christenthums aus. Beide Seiten hat demnach auch die Gnosis²⁾ in sich aufzunehmen, sie führt aber in der Richtung des Wissens eine Stufe darüber hinaus, indem sie durch philosophische Erkenntniß und durch tiefere und vollständigere Durchforschung der h. Schrift den Inhalt des Glaubens erweitert und durch wissenschaftliche Gestaltung befestigt³⁾). Wenn so beide Stufen durch die Einheit des christlichen Lebens verbunden erscheinen, ist damit der Gegensatz und die Berichtigung der heidnischen Unterscheidung zwischen der Religion des Volkes und der Gebildeten, und der gnostischen Trennung der Naturen gegeben; nur behauptet sich die Betrachtung der alexandrinischen Theologen, besonders des Clemens, nicht immerfort auf dieser christlichen Höhe, sondern sinkt auf den aristokratischen, intellektualistischen Standpunkt der alten Welt zurück, indem sie in den Gläubigen lediglich Knechte des Gesetzes, Menschen von äußerlicher Sittlichkeit, Diener des geistlosen Buchstabens erblickt, während der Gnostiker göttliches Leben und Wissen habe, mit freier Liebe das göttliche Gesetz vollziehe, ungeirrt durch Leidenschaften und die Wichtigkeit der äußeren Formen⁴⁾). Jedoch auch bei diesem, aus dem Uebergang der Entwicklungen erklärlichen Mißverständniß

1) Clem. Paedag. I. c. 6.

2) Klassische Stelle Jes. 7, 9. (nach v. LXX.) *ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.*

3) Str. VII. c. 10. p. 732. Colon. (866 Pott.) *Ἦ μὲν οὖν πίστις σύντομος ἐστίν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνώσις, ἢ γνώσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστειος παρελλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐπιχοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καταληπτὸν παραπέμπουσα.*

4) Str. p. 518. 519. 645.

bleibt unvergessen, daß der Unterschied der Standpunkte nicht mit der Natur gesetzt, sondern ein sittlicher sei.

Der mehr historische Charakter dieser alexandrinischen Gnosis im Vergleich mit der ethnisiirenden verräth sich auch darin, daß jene die Bücher beider Testamente für göttliche Offenbarung und für Normen der Erkenntniß gelten läßt. Sie hat mehr, als die frühere kirchliche Theorie und Praxis, von der Ueberlieferung auf die heilige Schrift hingewiesen, wenn gleich sie das richtige Verhältniß beider dadurch wieder verschob, daß sie eine geheime Ueberlieferung für die Esoteriker, welche die Principien des Systemes und die Anweisung, sie auf die Schrift anzuwenden, enthielt, ähnlich jenen Gnostikern, einsetzte. Hiemit war ebenfalls die allegorische Auslegungsweise gegeben, mittelst deren der buchstäbliche historische Sinn zwar im allgemeinen nicht aufgehoben, aber zur Idee, seinem wahren Werth, vergeistigt, von dem Verstandniß des Gläubigen zu dem des Gnostikers gesteigert werden sollte. Die immerhin bedeutenden Leistungen dieser Gelehrten um Kritik und Erregese der biblischen Bücher würden noch glücklicher gewesen sein, hätten sie sich mehr durch Grammatik und Geschichte und weniger durch ihr philosophisch dogmatisches System bestimmen lassen, dem zu Liebe sie die Einfachheit der Schrift in das bunte Farbenpiel willkürlicher Allegorie auflösten.

Die ausgezeichneten Männer der Schule ragen nicht nur durch Talent und Wissenschaft, sondern auch durch christliche Charakterstärke und praktische Tüchtigkeit hervor. Dies gilt bereits von dem frühesten, mit Verlässlichkeit erwähnten, Pantänus (*Πάντανος*)¹⁾ und noch sicherer von L. Flavius Clemens, seinem Schüler²⁾. Er stammte wahrscheinlich aus Griechenland,

1) Euseb. V, 10.

2) Seine Werke: *λόγος προτριπτικός προς Έλληνας, Παιδαγωγός* 3 B., *στροφώματα* s. *στροφωματεῖς* 8 B. *τις ὁ σωζόμενος πλούσιος*; verloren bis auf Fragm. *ὑποτυπώσεις* adumbrationes. Die *ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν* gehören vielleicht dahin. Ausg. Potter. II T. Oxon. 1715. Handausg. R. Klotz. IV T. 8. Vgl. Euseb. I. VI. Ersch und Gruber Encycl. d. N. u. v. Cölln. Daehne de *γνώσει* Clem. Al. Lips. 1831. 8. Kling in Stnd. u. Krit. 1841. 4. Neudeyening Origenes I.

und genoß dort und in andern Gegenden den Unterricht angesehenen Lehrer, welche sein Wissensdurst ihn aufzusuchen trieb. Nachdem er die Wahrheit in den philosophischen Systemen vergeblich gesucht, fand er sie durch eignes Forschen im Christenthum. Wie er die Führungen Gottes an sich erfahren und sie in der Völkererziehung wieder erkannte, so stellte er sie in den auf uns gekommenen Hauptschriften dar. Er streut darin die Blüthen seines Geistes und seiner Gelehrsamkeit mit voller Hand aus, doch ordnungslos, nach den zufälligsten Gedankenverbindungen, daher nicht ohne Wiederholungen, Widersprüche, Unklarheiten und Längen. Aber die mannigfaltigen Töne, die aus seinem sinnigen Gemüthe wiederklingen, was er treffend oder in ansprechenden Bildern sagt, was er überraschend kombinirt, seine heitre Beweglichkeit haben anregend weiter gewirkt und empfängliche Schüler vermocht, den in seiner Anschauung verborgen liegenden Organismus als System zu Tage zu fördern. Mit seinen Ideen ist seine christliche Wärme und Freiheit und sein selbstständiger Forschungsgeist auf seine Schule übergegangen. — 202 flüchtete er vor der septimianischen Verfolgung aus Alexandria¹⁾, unter Caracallas Regierung ist er vorübergehend in Jerusalem und Antiochia anwesend und verschwindet aus der Geschichte.

In seinem großen Schüler Origenes erreicht die Entwicklung dieser Schule den Gipfelpunkt. Er war 185 in Alexandria geboren, der Sohn des Rhetors Leonides, der ihm eine christliche und zugleich klassische Bildung gab. In jener Verfolgung starb Leonides den Märtyrertod. Der Sohn ermahnte ihn, sich durch die Rücksicht auf seine Familie nicht wankend machen zu lassen; er wäre gern mit ihm gestorben, und entging dem Tode mehrmals nur wie durch ein Wunder²⁾. Anfänglich scheint Origenes in der buchstäblichen Auffassung des Evangeliums befangen gewesen³⁾ und selbst durch den unmittelbaren Unterricht des

1) Euseb. h. e. VI, 3.

2) Epiph. h. 64.

3) Er selbst deutet es an Matth. T. XI, 17. XV, 3. Auf dieser Bildungsstufe machte er von Matth. 19, 12 nach buchstäblichem Verständniß die gewaltsame

Clemens, der also wohl nur kurz und vorbereitend war, nicht zu dem geistigen Standpunkt geführt zu sein. Indes war der Bischof Demetrius auf den talentvollen Jüngling aufmerksam geworden, der durch Privatunterricht sich Ruf und seiner Familie den Unterhalt verschaffte, und übertrug ihm die erledigte Katechetenstelle. Da er in diesem Amte vielfach Heiden und Gnostikern Rede stehen mußte, sah er die Nothwendigkeit ein, sich mit der griechischen Philosophie bekannt zu machen, und wählte den Ammonius Sakkas zu seinem Lehrer¹⁾. So gelangte er zu dem Bildungsstande eines Gnostikers im Sinne der Alexandriner, und machte, theils um namhafte Lehrer kennen zu lernen, theils als wissenschaftliche Autorität herbeigerufen, Reisen nach Europa (211 nach Rom) und Asien. Immer mehr Schüler sammelten sich um ihn, weshalb er sie in zwei Klassen theilte und den vorbereitenden Unterricht seinem Freunde Heraklas überließ. Er gewann dadurch größere Muße für seine schriftstellerischen Arbeiten, denen er mit bewunderungswürdigem Fleiße oblag²⁾. Sein Freund Ambrosius, ein Gnostiker, den er befehrt hatte, unterstützte ihn mit den dazu nöthigen äußeren Mitteln und stellte ihm stets neue Aufgaben. Zu seinen früheren Werken gehört das Buch *περὶ ἀρχῶν*, in welchem der Platonismus noch weniger von christlichen Ideen überwunden ist als später, und das Ambrosius gegen des Verfassers Willen bekannt machte. Der Bischof Demetrius hatte schon längere Zeit mit Neid den steigenden Ruhm seines Katecheten verfolgt; er wurde ihm wegen jenes Bu-

Anwendung auf sich selbst. Dies ist in Abrede gestellt von Schnitzer: Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft; vgl. Baur's Recens. Jahrb. für wissenschaftl. Krit. 1837. Nr. 85. Für die Wirklichkeit des Faktums entscheidet Euseb. VI, 8. Orig. Matth. T. XV, 3. S. Redepenning Origenes I. S. 445. Neander S. 1202 flg.

1) Keinen andern als diesen würde er schlechthin *ὁ διδάσκαλος τῶν φιλοσόφων μαθημάτων* nennen; s. den Br. des Origenes bei Euseb. VI, 19; dort auch die Anklage des Porphyrius, daß Origenes von der Philosophie zum Christenthum abgefallen sei. Dagegen ist Ritter S. 467 flg. der Meinung, daß Origenes einen andern Philosophen zum Lehrer gehabt habe. Vgl. Krüger: über das Verhältniß des Orig. z. Am. Sac. Illg. Zeitschr. 1843. 1.

2) Dabei er auch *Ἀδαμάντιος* oder *Χαλκέντιος* genannt worden sein soll.

ches noch mehr abgeneigt; endlich, als Origenes auf einer Reise nach Achaja, auf welcher er Palästina berührte, von zwei dortigen, ihm befreundeten Bischöfen zum Presbyter ordinirt wurde (228), hielt er nicht länger zurück, sondern versammelte eine Synode zu Alexandria, wo er ihn, unter Vorwand seiner Verstümmelung, der Presbyterwürde und des Katechetenamtes beraubte. Damit nicht zufrieden, nöthigte er durch seine Feindseligkeiten den Origenes, die Stadt zu verlassen, und während dieser in Palästina eine Zuflucht gesucht hatte, schloß er ihn auf einer neuen Synode zu Alexandria auf Grund seiner Häresien von der Kirchengemeinschaft aus. Der Streit erhielt dadurch eine Erweiterung, indem sich die Kirchen von Arabien, Palästina, Phönicien und Achaja für Origenes, die römische für Demetrius erklärte. Palästina war bereits der Sitz mehrerer wahrer Gelehrten, theils Jugendfreunde des Origenes, theils ihm gleichgesinnt, unter welchen der greise Julius Africanus durch Kenntniß und Unbefangtheit einen hervorragenden Platz einnahm¹⁾. Origenes belebte die wissenschaftlichen Bestrebungen dort und in Syrien aufs neue, indem er Schüler bildete und seine litterarische Thätigkeit fortsetzte. Die Verfolgung des Maximinus Thrac bewog ihn, sich nach Cappadocien zu seinem Freunde Firmilian von Cäsarea zurück zu ziehen; als die Lage der Christen auch dort unsicher wurde, gewährte ihm eine christliche Jungfrau, Juliana, in ihrem Hause zwei Jahre lang einen verborgenen Aufenthalt, den er dazu benutzte, sein größtes kritisches Werk, die Hexapla, eine Vergleichung des hebräischen Urtextes mit der Uebersetzung der LXX und anderen, woran er 28 Jahre arbeitete und wofür er als Mann noch hebräisch gelernt, zu fördern¹⁾. Nach dem Tode des Maximinus kehrte er nach Cäsarea zurück (238), und setzte seine Arbeiten fort. Die Kirche von Griechen-

1) Er lebte in Emmanas oder Nikopolis und ist Verfasser der ersten christl. Weltgeschichte 5 Bb. *χορονογιατα*. Euseb. VI, 31. Sein Brief an Aristides über die Geschlechtsregister Jesu Euseb. I, 7; an Origenes über die Unechtheit des Buchs von der Susanna u. Daniel bei Routh Reliq. sacra I, wo sämmtliche Fragmente. Ueber ihn vgl. Hier. vir. ill. 63.

2) Hexaplorum Origenis quae supers. ed. Montfaucon. Par. 1713.

land hatte ihn schon früher zur Schlichtung von Streitfragen berufen, ebenso forderte man ihn jetzt auf, nach Bostra zu kommen (244), um die abweichende Theologie des Beryllus, und ein zweites Mal, um die Vorstellung arabischer Christen, daß die Seele mit dem Körper sterbe und auferweckt werde, zu widerlegen. In der decianischen Verfolgung, welche sich vorzüglich gegen die Stützen und Autoritäten der Kirche richtete, wurde auch er ins Gefängniß geworfen. Muthig erduldet er alle Martern, ward auch wieder befreit, starb aber (254) an den Folgen der erlittenen Leiden.

Es ist im Leben dieses großen Mannes die schlichte Erhabenheit eines durchläuterten christlichen Charakters. Weder die Stürme des Mißgeschicks noch der Sonnenblick des Ruhmes stören die Ruhe in den Tiefen seiner Seele; kein leidenschaftliches Wort entfährt ihm, kein Ehrgeiz verblendet ihn; stets gefaßten Gemüthes versenkt er sich in die Arbeit seines Berufs, die Widerwärtigkeiten und sich selbst darüber vergessend. Von irdischen Dingen fordert er fast nichts für sich; sein dem Idealen zugewandter Geist strebt gewaltsam auf aus dieser niederen Sphäre, in der er nicht heimisch wird, so im Leben, wie in der Wissenschaft. Denn was er durch gelehrte Forschung und kritischen Verstand Bedeutendes leistete, geschah doch zuletzt nur, um aus den gesammelten und gesichteten Stoffen das edle Erz der ewigen Ideen zu gewinnen, welche er mit der großen Gabe seiner Anschauung erfaßte. Zu diesem Zwecke geht er den Spuren seiner Lehrer nach, allenthalben die leuchtenden Funken der Wahrheit auffuchend, mit einem Sinn, ja auch mit einem Herzen für die oft schwer verständliche Sprache der suchenden Geister, wie kein anderer seiner Zeitgenossen. Daß er, der das Reich seiner Wissenschaften nach der Breite und Tiefe durchmaß, doch noch Kraft und Frische genug besaß, über den durch eine experimentirende Methode verwirrten und kritisch zerstäubten Massen den Blick aufs Allgemeine zu bewahren, daß er es wagte, einen systematischen Grundriß der philosophisch-dogmatischen Erkenntnisse zu entwerfen, hat den wissenschaftlichen Organen der Kirche eine Ausbildung und Kräftigung verliehen, wofür sie ihm dankbarer sein muß, als für das dargebotene Ma-

terial. Wenn er kühn ist, so ist ers im Vertrauen auf die göttliche Offenbarung, scheint er das Maß menschlichen Wissens zu verkennen, so ist er doch unermüde im Nachbessern der eignen Leistungen, und nie ohne die Ehrfurcht vor den höchsten Gegenständen, welche die Weihe aller Speculation ist. Bemühte er sich, das Christliche der vorchristlichen Menschheit herauszufinden, so gehen doch zugleich alle seine Werke unmittelbar oder mittelbar aus dem Kampfe für das Christenthum gegen das Judenthum und Heidenthum und die ihnen zugeneigten Parteien der Kirche hervor. So schwebt dieser große Genius trennend und einigend über der Grenze zweier Weltalter¹⁾.

Im Begriff, das System seiner Grundlehren darzustellen, bestimmt er die Erkenntnisquellen, und sucht einen vorwurfsfreien Raum für seine Speculation abzustecken. Was nicht durch die h. Schrift und Tradition als geoffenbarte Wahrheit verbürgt ist, bleibt der freien Forschung anheim gegeben. Wenn die öffentliche Ueberlieferung der Kirche die allgemein geltenden historischen Grundlagen des Glaubens ausspricht, so schließt die geheime gnostische Ueberlieferung die Fülle der allgemeinen, Zeit und Ewigkeit und alle Räume durchwaltenden Ideen, und die Anleitung, sie zu

1) Seine Schriften sind Commentare und Homilien zu den Büchern beider Testamente, zum Theil im Grundtext, zum Theil, besonders die Homilien, nur in der latein. Uebersetzung des Rufinus und Hieronymus erhalten, größtentheils, wie auch seine *σινώματα*, ganz verloren. Ferner das systematische Werk *περὶ ἀρχῶν* i. e. *περὶ τῶν κορυφαίων καὶ ἀρχικῶν δογματικῶν* Tom. Joan. X, 13, wovon Fragmente und die Rufinische Uebersetzung vorhanden; Ausg. Origenes de principiis ed. et annot. instrux. E. R. Redepenning. Lips. 1836. vgl. R. J. Schnizer: Origenes üb. die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch. Stuttg. 1835. Das apologet. Hauptwerk c. Celsus. ed. Spencer. Cantabr. 1658. 4. vgl. Mosheims Uebersetzung mit Anmerk. Die mehr praktischen Schriften *περὶ εὐχῆς* und *περὶ μαρτυρίου*. Fragmente in der Philocalia des Basiliius M. u. Gregorius Nazianz. Ausg. de la Rue. Par. 1740 sq. 4 Voll. fol. Handausg. v. Lommatzsch. Berol. 1831 sq. Ueber sein Leben und Schriften Euseb. h. e. besonders I. VI. — Huetii Origeniana lib. III. in dessen Ausgabe d. Commentarii 1668 und bei de la Rue. Tom. IV. G. Thomasius: Origenes, ein Beitrag zur Dogmengesch. Nürnberg. 1837. Redepenning: Origenes, eine Darstell. seines Lebens und seiner Lehre. Bonn. I. 1841. II. 1845. Neanders R. G. I. II. 1196 ff.

entwickeln, ein; zwischen beiden aber liegt die h. Schrift, in der beide sich begegnen; denn aufs Praktische und Geschichtliche angesehen, trifft sie mit jener zusammen; als Quelle der Speculation benützt, führt sie über sich hinaus, der vollendeten Gnosis entgegen, von der sie nur ein Auszug des Wesentlichsten ist. Nach demselben Gesetz nämlich, wie der Logos überhaupt zur Erscheinungswelt in Beziehung tritt, hat er sich auch in der Bibel offenbart. Dem Stumpfsinn des beschränkten, buchstäblichen Verständnisses zeigt er nur die sinnliche, vor den Augen zerfallende Hülle. Der tiefer Blickende dagegen sieht die historische Erscheinung durchgeistet, und erkennt hinter dem Stückwerk das Ganze der göttlichen Vollkommenheit. Die Wirklichkeit des Historischen bleibt aber neben dieser allegorischen Auffassung als eine niedere Wahrheit, und wird gänzlich ausgeschlossen nur dann, wenn es Gottes Unwürdiges enthält, was der inspirirende Geist lediglich zu dem Zwecke eingestreut hat, um die Prüfung des Gnostikers wach zu erhalten (*σκάνδαλα, προσκόμματα*). Die Allegorie steigert sich von der sittlichen Bedeutung zur speculativen, dem eigentlich anagogischen und mystischen Verständnis, wo dem schauenden Geiste die Ideenwelt (*κόσμος νοητός*) des ewigen Evangeliums aufgeht¹⁾. Man bemerkt schon hier das eigenthümliche Bestreben, eine Folge von Stufen durch Uebergänge vom Höheren zum Niederen zu vermitteln. Diese Grundanschauung gestaltet auch seine Trinitätslehre, wo sie als geistige Emanation auftritt. Gott im eigentlichen Sinne (*Ἀυτόθεος*) ist nur Gott der Vater, in welchem alle Vollkommenheit ursprünglich ist, wiewohl auch ihm eigentliche Unendlichkeit nicht zukommt. Sein vollkommenes Abbild ist der göttliche Logos (*Ἀυτόλογος*), das mit Gott selbst gesetzte, ewige Princip seiner Offenbarung, das in selbständigem Bewußtsein, wiewohl in allem abhängig von ihm, besteht. Ihm untergeordnet ist die fernere Offenbarung Gottes im heiligen Geiste, der ebenfalls ewig und hypostatisch, die Gnadengaben der Gläubigen vermittelt; so daß der göttlichen Dreiheit gleichsam concentrische Kreise der Wirksamkeit entsprechen, auf die Welt im all-

1) De Princ. I. IV.

gemeinen, auf die vernünftigen Wesen, und auf die Gläubigen. Da Gott nur unwandelbares Leben und Thätigkeit ist, mithin nie der Gegenstände, auf die er wirkt und die ihn verherrlichen, entbehren kann, ergiebt sich als eine weitere Abstrahlung des Logos die ewige Welt der reinen Geister, deren Schaaren alle in gleicher Schönheit und Seligkeit im Aether des göttlichen Lichtes schweben¹⁾. Alle Geister haben außer dem Kern des pneumatischen, göttlichen Lebens, die seelische Art (*ψυχή*) an sich, und mit ihr zugleich ein dem Körper analoges, wenn gleich unendlich feineres Wesen. Es ist ihnen das große, aber gefährliche Geschenk der Freiheit verliehen, vermöge dessen sie sich zu Gott nähern oder von ihm entfernen können. Die Freiheit des vernünftigen Geschöpfes ist eine der Grundsäulen des Systemes. Nicht alle haben sie recht angewandt; einer, der Teufel, hat sich durch Hochmuth zum Abfall verleiten lassen und viele Geister dazu verführt. Darauf erkaltete das göttliche Leben in ihnen, sie wurden trübe, träge und schwer, wie eine Rinde legte sich die Materie des Leibes um sie, ihr Abfall war zugleich Fall in die materielle Welt. Die irdische, zeitliche Schöpfung ist also Folge der Sünde, und dient zur Läuterung der in die Materie versinkenden Seelen; denn was Strafe scheint, ist nach der höheren, gnostischen Betrachtung erziehende Liebe Gottes. Sie hat der Logos von Anfang am menschlichen Geschlechte bethätigt, indem er geistig unter demselben verweilend (*ἐπιδημία νοητή*), sich je nach der Fassungskraft offenbarte, vollständig den Männern Gottes im alten Testament. Zuletzt ist er, um die allgemeine Wirkung der Offenbarung herbeizuführen, selbst als Mensch geboren, unter Vermittlung einer himmlischen Seele, die durch Liebe ihm vorzüglich ähnlich geworden war, und mit deren Pneuma er sich innig verband. Seine Gotteskraft wirkte in so fern unterscheidend auf den Stoff des Leibes ein, als dieser durchsichtiger für den Geist wurde, so daß es auf die Empfänglichkeit an-

1) Dem aufmerksamen Beobachter wird nicht entgehen, in wie vielen allgemeinen und besondern Beziehungen Origenes Denkweise mit Schleiermachers zusammentrifft.

kam, ob man den sinnlichen oder den von der Durchstrahlung des Logos verklärten Leib wahrnahm. Und wie das Aeußerliche überhaupt nur Symbol des Geistes ist, so ist das sinnlich Wahrnehmbare in dem erlösenden Leben Christi, seine Lehre, seine Thaten, seine Wunder (*ἐπιδημία αἰσθητή*) nur geeignet, den niederen Standpunkt des buchstäblichen Glaubens zu befriedigen, während der Gnostiker darin die Zeichen der ewigen und allgegenwärtigen Wirksamkeit erblickt. Sein Heiland ist weniger der irdische Christus, als der, welcher vor und nach seiner menschlichen Erniedrigung König des Gottesreiches ist. Daher überläßt er auch die Betrachtung des Leidens dem Anfänger im Christenthum, denn der Tod Christi hat eine spezifische Bedeutung in dem Erlösungswerk nur, sofern er seine Seele (*ψυχή*) als Lösegeld dem Teufel gab, der aber nicht Macht hatte, die heilige in den Banden des Todes zu halten. Die positive Seite der Erlösung, die Erhöhung der Menschheit in Christus, wodurch später die orientalische Theologie der occidentalischen bestimmter entgegentritt, welche die negative Seite, Herstellung der Harmonie mit Gott aus ihrer Störung, stärker betont, ist schon bei Origenes das Vorherrschende. Der Logos setzt seine Menschwerdung in relativer Weise im kirchenbildenden Prozeß fort, und seine mannigfaltige Wirksamkeit in der Kirche ist es, was er mit seiner Wiederkunft bezeichnet hat. Einst wird alles durch seine erlösende Macht besiegt, und in allgemeiner Wiederbringung die Dissonanz des Weltalls aufgelöst sein; die gefallenen Seelen mit verklärtem, vergeistigtem Leibe geschmückt, kehren zu Gott, und diese Welt, die ihren Zweck erfüllt hat, in das Nichts zurück.

Bei den Schülern und nächsten Nachfolgern des Origenes blieb seine geistige Betrachtungsweise, seine Freiheit und Beweglichkeit, aber sie glichen ihm nicht an philosophischem Talent. Die bedeutendsten sind: Heraklas (seit 231 Bischof von Alexandrien), der edle, friedliebende, standhafte Dionysius (Katechet, 248 Bischof)¹⁾; gegen Ende des dritten Jahrhunderts Pierius und

1) Ueber sein Leben und Schriften mit Fragmenten Euseb. l. VII. Bei-

Theognostus¹⁾). Vielleicht gingen origenistische Anregungen auch auf Hierakas, einen Asceten verwandter, wenn auch nicht so gebildeter Denkart, über, der in oder bei Leontopolis in Aegypten lebte²⁾). Origenes kritische Studien scheinen auch auf den ägyptischen Bischof Hesy chius³⁾, der seinen Fleiß auf Verbesserung der Codices der Septuaginta verwandte, und auf den Presbyter Lucianus in Antiochia, wo diese Bestrebungen vorbereitet waren und nun gefördert wurden, eingewirkt zu haben⁴⁾). Bei seinem Aufenthalt in Palästina gelang es dem Origenes, einen jungen Mann von vielem Talent an sich fesseln, Gregorius (*Γαμματουργός*), der nachher als Bischof von Cäsarea in Pontus (242) viel zur Verbreitung des Christenthums und origenistischer Lehre beigetragen hat⁵⁾). — So blieb Origenes in einem sehr ausgedehnten Kreise des Orients der Führer der Wissenschaft eine lange Zeit hinaus. Seine Gegner waren im Ganzen unbedeutend, wie die Anhänger der sinnlichen Betrachtungsweise, deren es auch in Aegypten gab, und Methodius Bischof von Tyrus⁶⁾), welcher von Pamphilus in Cäsarea⁷⁾ und seinem Freunde Eusebius, beide gelehrte Männer große Verehrer des Origenes, bekämpft wurde.

spiel seiner nüchternen Kritik. VII, 25. Fragm. auch bei Athanasius und Basilus, gesammelt Routh reliq. sacr. III.

1) Schrieb Hypotyposen S. Photius bibl. ed. 106.

2) Epiph. haer. 67. Neander R. G. I. 1231 flg.

3) Hieron. adv. Rufin II. p. 425 ed. Martian.

4) Hieron. l. l. und Praef. in IV Evangel. ad Damas.

5) *Λόγος πανηγυρικὸς εἰς Ὁριγένην. Ἐπιστολὴ κανονικῆ.* Paraphrase des Prediger Salom. Untergeschoben ist das Glaubensbekenntniß über die Dreieinigkeit. S. Leb. v. Gregorius Nyssen. ist rhetorisch und unzuverlässig. Opp. ed. Vossius Mogunt. 1604.

6) 311 Märtyrer. Gegen Origenes: *περὶ ἀναστάσεως* (für Auferstehung des Leibes), *περὶ τῶν γεννητῶν*. Er hat nicht übereinstimmend über Origenes geurtheilt. cf. Euseb. bei Hieron. adv. Rufin. I. p. 359. Socrat. h. e. VI, 13. Hauptschrift Symposion decem virginum. *Περὶ ἀτιέξουσίου* ist zweifelhaft. S. Neander S. 1245. Fragmente Epiph. haer. 64. Photius bibl. Cod. 234—236. Maji scriptor. Vett. Nov. Coll. VII, I. 49. 92. 102. S. Wieseler R. G. I. S. 336. Opp. ed. Combefis. Par. 1644.

7) Märtyrer 309. Apologia pro Origene Lib. V. Das sechste von Eusebius. Das erste Buch ist noch vorhanden in Rufins Uebersetzung. Griech. Fragm. in Orig. Opp. de la Rue. T. IV. Append.

II. Die Entwicklung der einzelnen Dogmen.

1. Parteien, die aus den Differenzen in der Lehre von Gott hervorgehen.

Walch Reherhistorie I. II. Martini Gesch. des Dogma von der Gottheit Christi in den 4 ersten Jahrh. Rostock 1800. Schleiermacher: über den Gegensatz der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von d. Trinität; in der Zeitschr. v. Schleiermacher, de Wette u. Lücke. 1822. 3. und Schleiermach. sämtliche Werke, Theologie. B. II. Neander N. G. I. II. 960 flg. L. Lange Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor d. nicen. Synode. Ppz. 1831. Derselbe: Lehre der Unitarier vom h. Geiste, in Allgen Zeitschr. für histor. Theol. III, I. Baur: die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwicklung. Th. I. Tübing. 1841. Vgl. Recens. in H. Rosfels Leben und hinterlassene Schriften. Th. II. G. A. Meier die Lehre von der Trinität. Hamb. und Götth. 1844. I.

Unter den einzelnen Lehren ist es die von Gott, welche die Thätigkeit des christlichen Denkens am meisten auf sich richtete, und wegen der weit verbreiteten Bewegung, die sie veranlasste, hier in Betracht kommt. Die neutestamentlichen Aussprüche über Gott und sein Verhältniß zu Christo, welche ein unergründliches Problem vor die Augen rückten, die apologetischen Beziehungen, die Tendenz aller und besonders der damals herrschenden Speculation auf das Begreifen des göttlichen Wesens, zogen die christliche Forschung nach diesem Punkte. Die große Masse ungebildeter Mitglieder der Kirche entwuchs erst allmählig den sinnlichen, theils anthropomorphischen, theils roh anthropopathischen Vorstellungen von Gott; waren doch selbst höher stehende, wie Tertullian, in einem, bei der Anwendung auf göttliche Verhältnisse, sehr unfeinen Realismus befangen; aber dennoch lag in der Erhebung des Gemüthes in das Ueber sinnliche ein Impuls zur erhabeneren Auffassung Gottes¹⁾, welche besonders da, wo philosophische Bildung hinzukam, wie bei den Alexandrinern, einen geistigen Charakter annahm. Sie freilich, um auch den Anthropopathismus zu vermeiden, verfielen in eine subjektivirende, der

1) Iren. II, 13. 4. Dicitur quidem secundum haec per dilectionem, sentitur supra haec secundum magnitudinem.

philonischen verwandte Auffassung, besonders in Betrachtung der göttlichen Strafgerechtigkeit.

Was die trinitarischen Ideen betrifft, so fragt es sich meist um das Verhältniß Gottes zu Christo, weniger um das zum h. Geiste. Die herrschende Ansicht hält den tiefen Eindruck von der persönlichen Existenz des Sohnes Gottes fest, und dehnt, geleitet von Paulus und Johannes, die Selbständigkeit auf die vorirdische Existenz des Logos aus. Da indeß die Bedeutung des Göttlichen in Christo für die begriffliche Erkenntniß noch wenig ergründet, und andererseits ganz allgemein in der Zeit ein streng monotheistisches Interesse als Gegenwirkung gegen den Polytheismus festgehalten wurde, so pflegte man das Eigentliche der Gottheit in Gott den Vater zu setzen und dem Sohn und Geist nicht in gleichem vollen Sinne die göttlichen Prädicate zuzuschreiben. In dieser subordinatianischen Betrachtung stimmen die Kirchenlehrer des Orients und Occidents zusammen, nur daß die abendländischen der Annahme der Wesenseinheit näher stehen. In der Zeit vor Origenes, welcher durch den Begriff einer Zeugung des Sohnes von Ewigkeit her der Annahme der Wesenseinheit einen Schritt näher trat, trennte man den Logos von Gott so weit, daß man ihm einen Anfang der selbständigen Existenz gab. Gemeiniglich schloß man sich in der Erörterung dieses Verhältnisses an die schon philonische Vorstellung der in Gott ruhenden und wirksam hervortretenden Vernunft an (*Λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς*)¹⁾.

1) So bei Justin Dial. § 127. Tatian, Athenagoras, Theophilus ad Autol. II, 15. sq. — τὸν λόγον τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ Θεοῦ· πρὸ γὰρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχε, σύμβουλον, ἑαυτοῦ τοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα, ὅποτε δὲ ὁ Θεὸς ἠθέλησεν ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν. Tertull. adv. Praxeam. 8. Sermo spiritu structus est, ergo et in patre semper et nunquam separatus a patre, aut alius a patre est. Haec erit *προβολὴ* veritatis, custos unitatis, qua prolatam dicimus filium a patre sed non separatum. Protulit enim Deus sermonem, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Igitur profiteor me duos dicere Deum et sermonem ejus, patrem et filium ipsius. — Tertius est spiritus a Deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a

Neben dieser herrschenden Theorie und in wechselseitiger Bestimmung entwickelten sich die sogenannten monarchianischen Ansichten, welche darin übereinstimmten, daß sie das monotheistische Princip noch entschiedener als jene und mit Aufopferung der Selbständigkeit des Göttlichen in Christo verfolgten, übrigens aber auf sehr entgegengesetzten Grundlagen beruhten¹⁾.

a. Die ebionisirenden Monarchianer²⁾.

Die Aloger³⁾, die Anhänger des Theodotus (ὁ σκυτεὺς) von Byzanz und des Artemon, jene in Aften, die beiden andern in Rom, kommen darin überein, daß sie nach ihrer empirischen und nüchternen Weise den Mittelpunkt des Wesens Christi auf der menschlichen Seite suchen⁴⁾, das Göttliche hingegen auf eine Erleuchtung nach Art der Propheten beschränken. Dies ist das Ebionitische bei ihnen⁵⁾, aber sie gingen über den Ebionitismus dadurch hinaus, daß sie eine übernatürliche Erzeugung annahmen. Die Artemoniten beschäftigten sich mit dem Studium des Aristoteles und Theophrast, und übten eine sehr willkürlich dogmatische Kritik der biblischen Bücher⁶⁾. Die Theodotianer erhielten eine Zeitlang eine Stütze an dem Confessor Natalis, wurden jedoch von Victor aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen⁷⁾. Den Artemoniten geschah dasselbe unter dem folgenden

sole apex ex radio. — Ita Trinitas (Theophilus zuerst *Τριάς*) per conser-
tos et connexos gradus a patre decurrens, et monarchiae nihil obstre-
pit et *ολκονομίας* statum protegit.

1) cf. Orig. T. in Joan. II, 2: ἦτοι ἀρνούμενοι ιδιότητα υἱοῦ ἕτεραν παρὰ τὴν τοῦ Πατρὸς, ὁμολογοῦντες θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον, ἢ ἀρνούμενοι τὸν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντες δὲ αὐτοῦ τὴν ιδιότητα, καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφήν τυγχάνουσιν ἕτεραν τοῦ Πατρὸς. cf. Novat. de trinit. 30.

2) Euseb. h. e. V, 28. Epiph. h. 54. 65. Theodoret. h. fab. II, 4. 5. Heinichen: De Alogis, Theod. et Artem. Lps. 1829.

3) Epiph. h. 51.

4) *ψῖλον ἀνθρώπων εἶναι*.

5) Womit aber nicht ein äußerlicher genetischer Zusammenhang mit dem Judenthume besagt ist.

6) Euseb. V, 28.

7) Im Häresenverzeichniß hinter den Praescript. Tertull. 33. wird die Sekte mit den Melchisedekianern identificirt.

Bischof Zephyrinus. Da sie die Meinung hatten, daß ihre Lehre bis zu Zephyrinus in Rom geherrscht habe, so können sie demnach nicht mit den Theodotianern sich haben gleichstellen wollen ¹).

Am weitesten ausgebildet liegt diese rationalisirende, zum Deismus geneigte Denkart bei Paulus v. Samosata vor. Er war Bischof von Antiochia, daneben Procurator ducenarius, ein eitler, habfüchtiger und prunkhafter Mann. Der gelehrte Presbyter Malchion enthüllte 269 seine Häresie, aber durch die Gunst der Zenobia gehalten, behauptete er sich noch bis 272 im Amt, wo Aurelian, von der Kirche angegangen, dem Bischof von Rom die Entscheidung überließ ²). Er nahm den Begriff des Logos in den Zusammenhang dieser Anschauungen auf, verstand aber darunter die göttliche Vernunft, wie unter dem heil. Geiste den göttlichen Geist, nach der Weise der menschlichen Natur, ohne Hypostasie des Logos und Geistes. Christus dachte er unter übernatürlicher Einwirkung erzeugt, legte jedoch Nachdruck darauf, ihn als menschliche, von Gott erleuchtete Persönlichkeit aufzufassen ³). Daher denn auch nur eine ideale Präexistenz desselben im göttlichen Denken Statt fand, und eine Erhebung zur göttlichen Würde in Folge seines Gehorsams in diesem Leben ⁴). Die

1) Dr. Baur legt der unkritischen Behauptung einer solchen Sekte diesmal großes Gewicht bei, um den Bestand derselben in Rom als ein Zeichen des von ihm angenommenen ebionitischen Charakters der röm. Gemeinde darzustellen. Daß er sie besonders wegen ihrer Unterscheidung der Gnadenwirkung im alten und neuen Testament mit dem Marcion in Zusammenhang bringt (Lehre v. d. Dreieinigkeit I. S. 278), der fast auf dem entgegengesetzten Extrem steht, verwirrt diese historischen Verhältnisse und den Begriff des Judenthums völlig.

2) Euseb. VII, 27—30. Athanas. c Apoll. II, § 3. Epiphan. haer. 65. Fragmente bei Leontius Byzant. contr. Nestor. et Eutyech. I. III., in Act. Concil. Ephes. Mansi V, 393. Maji: Vett. script. nov. collect. VII, I. — J. G. Ehrlich dissert. de errorib. Paul. Samos. Lips. 1745. Feuerlin diss. de haeres. Paul. Sam. Gottg. 1741. J. B. Schwab: de Pauli Sam. vita atq. doctrin. Herbipol. 1839.

3) Χριστὸς κάτωθεν. Epist. Synod. Antioch. bei Leont. οὐ συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸν λόγον οὐσιώδως ἀλλὰ κατὰ ποιότητα.

4) Paul. Sermon. ad Sabinum bei Feuerlin und Majus: — κατορθώσας τὴν ἀρετὴν συνήφθη τῷ θεῷ, μιὰν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλη-

Einheit mit Gott ist eine moralische und die Erlösung beruht vornehmlich auf Lehre und Beispiel ¹⁾).

b. Die Patripassianer.

Hier herrscht das Interesse des frommen christlichen Gefühls; das intellektuale und dialektische ist gering. Das Bedürfnis ist, in Christo die volle und unmittelbar nahe Gottheit zu haben, weshalb weder die subordinatianische Logoslehre der Kirche, noch der Monarchianismus der andern Art, der in Asien und Rom gegenüber stand, genügte; sondern Vater und Sohn nur als verschiedene Beziehungen desselben göttlichen Subjekts angesehen wurden ²⁾). Zu dieser Klasse gehörte Praxeas, der von Kleinasien nach Rom kam, dort günstig aufgenommen, nach Afrika überging und von Tertullian bekämpft wurde ³⁾). Nach ihm machte

σιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς ἐσχηκώς· ἦν ἀδιαίρετον φιλίας τὸ ὄνομα κληροῦται ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, σιτοργῆς ἐπαθλον αὐτῷ χαρισθέν. S. Gieseler I. 302.

1) l. c. τὰ κραιτούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσιν ἔπαινον, τὰ δὲ σχέσει φιλίας κραιτούμενα ὑπεραίνετα· — καθ' ἣν τῷ θεῷ συναφθεῖς ὁ σωτὴρ οὐδέποτε δέχεται μερισμὸν εἰς τοὺς αἰῶνας....

2) Orig. in Matth. XVII, 14: Οὐ νομιστέον εἶναι ὑπὲρ αὐτοῦ τοὺς τὰ ψεῦδη φρονοῦντας περὶ αὐτοῦ, φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν αὐτὸν (cf. Noëtus bei Hippolyt.: Τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστὸν;), ὅποιοί εἰσιν οἱ συγγέροντες πατὴρ καὶ υἱὸς ἐννοῖαν καὶ τῇ ὑποστάσει ἓνα διδόντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, τῇ ἐπινοίᾳ μὴ καὶ τοῖς ὀνόμασι διακροῦντες τὸ ἐν ὑποκείμενον. Daher ihnen der Name vom Standpunkt des Subordinatianismus beigelegt ward. — Die Geschichtsentwicklung Dr. Baur's kehrt das Verhältniß der monarchianischen und der kirchlichen Logoslehre um. Jene sei die ursprünglichere, und diese erst entstanden, als man in der montanistischen Zeit zu der Einsicht kam, daß der Sohn Gottes, nachdem er den Geist aus sich entlassen, ein anderes göttliches Princip in sich haben müsse; und um der monarchianischen Konsequenz auszuweichen, daß neben dem Einen Gott Christus nur Mensch sein könne, Christus zu einem von Gott verschiedenen, für sich bestehenden göttlichen Subjekte machte. Dafür habe sich in der alexandrinisch jüdischen Theologie die Logosidee dargeboten, die von der Kirche adoptirt sei. Um sie zu bestätigen, sei das Evangelium Johannis erdichtet, dessen Echtheit nun nicht weiter bezweifelt werde. Bei welcher Annahme aber sehr sonderbar ist, daß sich die Patripassianer auf das Ev. Johannis berufen. cf. Tertull. adv. Prax. 20.

3) Tertull. adv. Praxeam.

sich in Kleinasien Noëtus bemerklich, der eine etwas feinere Fassung der Lehre gehabt zu haben scheint¹⁾.

c. Monarchianer mit Hinneigung zum Pantheismus.

Bedingt durch diese beiden entgegengesetzten und durch die kirchliche Theorie, trat später als jene eine dritte monarchianische hervor, welche einen Vermittlungsversuch machte, indem sie den Schwerpunkt der Person Christi nicht in die Menschheit verlegte, aber auch nicht die volle Gottheit, sondern eine hypostatische Manifestation Gottes, aber eine vorübergehende, darin erblickte²⁾. Hieher ist zu rechnen Beryllus, Bischof von Bostra, ein Mann, der einen gewissen Ruf der Gelehrsamkeit hatte. Er scheint die Wirkungen Gottes auf vorübergehende Ausstrahlungen, unter denen die in Christo persönlich ward, zurückgeführt zu haben³⁾. Man versammelte zur Prüfung seiner Lehre eine Synode und berief dazu Origenes (244), der ihn zur Einsicht brachte, daß er geirrt habe. Hier wurde zugleich festgesetzt, daß Christus eine menschliche Seele gehabt habe. Beryllus Trinitätslehre wurde aufgenommen und zu einem weit höheren Grade von speculativer Ausbildung geführt von dem

1) Hippolyt. c. Noët. Opp. T. II. Epiph. h. 57. Theod. haer. Fab. 3, 3. Er unterschied einen verborgenen und geoffenbarten Gott: *ἓνα φασὶν εἶναι θεὸν τὸν πατέρα τὸν τῶν ὄλων δημιουργὸν, ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνικα ἂν βούληται*. Praxeas Lehre über diesen Unterschied s. Meander R. G. I. S. 1004.

2) Die durch die Bedeutung der Unterschiede hinlänglich gerechtfertigte Dreitheilung wird von Baur verworfen, welcher den Beryllus bei den Monarchianern der ersten, den Sabellius bei denen der zweiten Klasse einreißt.

3) Eus. VI, 33: *τὸν σωτῆρα ἡμῶν μὴ προουφιστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφῆν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνῃ τὴν πατρικὴν*. Schleiermacher a. a. D. und Ullmann de Beryllo Bostreno ejusque doctrina. Hamb. 1835; dersf. Stud. Krit. 1836. 3. beziehen *ἰδία οὐσ.* περιγρ. auf Begrenzung des göttlichen Wesens, wogegen mit Recht Baur S. 285 ff. Vgl. auch Orig. ad Epist. ad Tit. Opp. Lommatsch V. *Sed et eos qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus solam patris in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo est ecclesiae numero associari.*

Presbyter Sabellius in Ptolemais (250—260). Er unterschied zwischen der Einheit des göttlichen Wesens, der Monas, und der Mehrheit der Offenbarungen Gottes, und bezeichnete die göttliche Thätigkeit dabei als ein Ausdehnen und Zusammenziehen¹⁾. Die Erscheinungen des göttlichen Wesens erfolgen in den Formen oder gleichsam Rollen (*πρόσωπα*) des Vaters, Sohnes und Geistes, welchen Sabellius mit in das System aufnahm²⁾. Wahrscheinlich ist das göttliche Wesen, die Monas, mit dem Vater identisch³⁾, wirkt nach außen als Logos (*προφορικὸς*) bei der Welterschöpfung, und erscheint zur intensiveren Wirksamkeit in dem Sohne als persönlicher Logos⁴⁾. Den Geist denkt er vermuthlich schon sogleich mit dem Logos vom Vater ausgegangen, aber seine vorherrschende Thätigkeit beginnend erst nach der Erlösung durch den Sohn, so daß jede der drei Formen eine Periode beherrscht, in welcher sie das religiöse Leben gestaltet⁵⁾. Die Persönlichkeit des Logos ist vorübergehend: der Strahl kehrt, wenn seine Wirksamkeit beendigt ist, in den Ursprung zurück⁶⁾. In den Grundanschauungen des Systems ist

1) *πλατύνεσθαι, ἐξίκασις, συστολή.* cf. die Lehre der Stoiker und der clementinischen Homilien.

2) Eriph. h. 62, 1. *ὡς ἐὰν ἐν ἡλίῳ ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας, γημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τῆς περιφερείας σχῆμα.* — Basil. M. Epist. 210: *τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντι πρὸς τὰς ἐκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱόν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.*

3) Schleiermacher und Baur subordiniren der Monas den Vater, Logos und Geist; Baur und nach ihm Gieseler N. G. I. I. S. 299 flg. so, daß der Logos das Vermittelnde zwischen der Monas und den drei *προσώποις*. Aber diese Stellung des Logos vor dem Vater ist gegen jede Analogie, und paßt andrerseits nicht zu der bestimmten Beziehung, die der Logos zum Sohne hat.

4) Athanas. c. Arian. Or. IV. § 22: *ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγος ἀπλῶς, ὅτε δὲ ἐνηνθρόπησε τότε ὠνομάσθαι υἱόν.* cf. § 8.

5) Theod. haer. Fab. II, 9: *καὶ ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν τῇ καινῇ ὡς υἱόν ἐνανθροπηῆσαι, ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι.*

6) Streitig ist, ob die Auflösung gleich nach Enthebung von der Erde, oder erst am Ende des Weltlaufes, das nach Sabellius die allgemeine Wieder-

ein Pantheismus angelegt¹⁾, der aber nicht durchgeführt ist. Er hat auch Einfluß auf die Vorstellungen über den Ursprung, aber nicht auf die über das Ziel des menschlichen Geistes.

Als die Lehre des Sabellius sich unter den benachbarten Bischöfen verbreitete, glaubte Dionysius von Alexandria ihr entgegenarbeiten zu müssen, und bestritt sie in einem Brief an die Bischöfe Ammonius und Euphranor mit so starker Hervorhebung der Subordination des Logos, daß er keinen Unterschied von den Geschöpfen zuzulassen, und auf den vororigenistischen Standpunkt zurückzugehen schien²⁾. Der römische Bischof Dionysius wurde von Gegnern des alexandrinischen darauf aufmerksam gemacht, und gab in einer Gegenschrift (*ἀνατροπή*)³⁾ eine Entwicklung der Trinitätslehre, in welcher der Unterschied gegen die Einheit fast ganz verschwand. Jener verttheidigte sich⁴⁾ mit gewohnter Würdigung des Wesentlichen im Christenthum, und erklärte theils, daß er mißverstanden, theils, daß er bereit sei, die dogmatischen Bestimmungen zu mildern, auch den Begriff der Wesensgleichheit, des *Ὁμοούσιον*, anzuerkennen, wie

bringung sein wird, erfolge. Für die erste Ansicht (Baur und Gieseler) sprechen die Stellen Epiph. h. 62, 1: *πεμψθέντα δὲ τὸν υἱὸν καιρῷ ποιεῖ ὡσπερ ἀκίνα καὶ λογασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὐθις εἰς οὐρανὸν ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμψθεῖσαν ἀκίνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν*. Greg. Nyss. in Maji Coll. VIII, II, 4: *Οἱ δὲ κατὰ Σαβέλλιον — εἰς τὴν μεγίστην τῆς ἀσεβείας ἐκπεπτώκασι πλάνην, οὐδόμενοι διὰ μὲν λειποταξίαν ἀνθρωπίνην προεληλυθέντα τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς προσκαίρωσ· αὐθις δὲ μετὰ τὴν διόρθωσιν τῶν ἀνθρωπίνων πλημμελημάτων ἀναελυκῶτα ἐνδύναι καὶ ἀναμείχθαι τῷ πατρὶ*. Athanasius (nach ihm Alexander) schreibt ihm dagegen Dauer bis ans Ende zu. Or. IV, 12: *δὲ ἡμᾶς γεγέννηται καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ἡ ὡσπερ ἦν*. 25: *τῆς χοείας πληρωθείσης*. Vielleicht sind beide Angaben dahin zu vereinigen, daß die Persönlichkeit des Sohnes mit seiner menschlichen Wirksamkeit, das Dasein des Logos außerhalb der Monas mit dem Weltende aufhöre, was die Kirchenlehrer nicht genau unterscheiden.

1) Daher sich Sabellius auch des *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους*, welches pantheistische Elemente enthielt, bediente. Vgl. Schneckenburger das Evangel. der Aegyptier. 1834.

2) cf. Athanas. de sentent. Dionys.

3) Bei Athanas. de decret. Synod. Nicen.

4) *Im ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* L. IV.

es sein römischer Colleague gefordert hatte. Aber derselbe Begriff ward in Antiochia auf der gegen Paul von Samosata gehaltenen Synode (269) für häretisch erklärt. Unter solchen Festsetzungen ging die Kirche den großen Kämpfen über die Trinitätslehre im vierten Jahrhundert entgegen.

2. Die Schöpfung aus nichts in dem Sinne, daß Gott unbedingter Grund des Daseins sei, wurde von den Kirchenlehrern heidnischen und gnostischen Theoremen gegenüber behauptet. Die Apologeten, welche von einer Materie reden, aus der Gott die Welt gebildet, lassen ihn doch auch Schöpfer der Materie sein, so daß der Platonismus nur die Form bestimmt. Ein wirklicher Dualismus, aus Elementen der griechischen Speculation hervorgehend, findet sich dagegen bei dem Maler Hermogenes in Nordafrika, einem Manne, bei welchem das ästhetische und philosophische Interesse die christliche Anschauungsweise beeinträchtigte¹). Um die gnostische Emanationslehre und zugleich die kirchliche, wonach ihm die Urheberchaft des Bösen auf Gott zurückzufallen schien, zu vermeiden, nahm er eine ewige Materie an, die in chaotischer Gährung und Formlosigkeit von einem wüsten Lebenstrieb, der ungöttlichen Weltseele, bewegt war²). Gott wirkte von je an auf sie, und vor dem Eindruck seiner ewigen Schönheit beschwichtigte sich das Toben und unterwarf sich dem Maß des Schönen und Guten. Der Mensch, von ihr genommen, gehört ihr mit Leib und Seele³), und fällt ihr im Tode anheim, wenn er nicht durch die Erlösung mit dem Geiste Christi erfüllt wird, der allein Unsterblichkeit verleiht.

1) Tertull. adv. Hermogenem. Theodoret. haer. fab. I, 19.

2) adv. Herm. 28. Unde ergo compertus est Hermogenes informem et confusam et inquietam fuisse materiam? — c. 41: Inconditus et confusus et turbulentus fuit materiae motus. — c. 36: Corporale enim materiae vult esse, de quo corpora edantur; incorporale vero inconditum motum ejus. Si enim, ait, corpus tantummodo esset, nihil ei (l. ejus) incorporale apparet, id est motus; si vero in totum incorporalis fuisset, nullum corpus ex ea fieret.

3) Gegen die Ableitung der Seele aus dem motus materiae verfaßte Tertullian ein verlorenes Buch de censu animae.

Zweite Periode.

Die Zeit von Constantin dem Großen bis zu Gregor dem Großen. 312 — 590.

Quellen: Eusebius historia eccles. und vita Constantin, u. die anderen von du Valois herausgegebenen Fortsetzer seiner Geschichte, in: Euseb. Pamphili, Socratis Scholastici libb. VII., Hermiae Sozomeni libb. IX., Theodoretii libb. V. et Evagrii libb. VI. item Philostorgii libb. XII. fragm. et Theodori Lectoris libb. IV. frgm. quae exstant graece et latine. Rufin's Fortsetzung des Euseb. 2 Bb. (— 395) ed. Cacciari. Rom. 1740. Hieronym. und Gennadius de vir. illustr. in Fabricii biblioth. eccles. Hamb. 1718. Die Chronica des Eusebius (übers. von Hieronym. ed. Jos. Scaliger 1606), Prosper Aquit., Idacius und Marcellinus Comes, zusammengestellt in Chronica medii aevi res saec. IV. V. VI. exponentia ed. Roesler. T. I. Tüb. 1798. — Die Acta Concill. Handausg. v. Brunō (saec. IV—VII.) Berol. 1839. Die kaiserl. Gesetze in Codex Theodosian. und Justinianus. — Heidnische Autoren: Ammianus Marcellinus (lib. XIV—XXXI, 353—378) ed. Ernesti. Lips. 1773. Zosimus *ἱστορία νέα* libb. VI. ed. Reitemeier. Lips. 1784. Gibbon history of the decline and the fall of the roman empire. Lond. 1776—1788. 6 Vol. Schloßers Weltgeschichte. B. 2 und d. flg.

Erstes Capitel.

Verhältniß der Kirche zur Welt. Ausbreitung und Beschränkung derselben.

1. Verhalten der römischen Kaiser gegen die Kirche.

J. G. Hoffmann ruina superstitionis paganae (saec. IV. V.) Vitemb. 1738. 4.
Histoire de la destruction du paganisme en Occident par A. Beugnot.

Das Edict des Galerius, welches nach langem, blutigem Kampfe der Kirche den Frieden geben sollte, wurde im Orient

nicht mit der beabsichtigten Vollständigkeit durchgeführt. Hier regierte der rohe (Galerius Valerius) Maximinus, welcher den fanatischen Aberglauben eines Mannes der niederen Stände mit auf den Thron gebracht hatte, und sich zum bereitwilligen Werkzeug der heidnischen Priesterpartei hergab. Nur unter der Hand machte er den kaiserlichen Erlass in seinen Provinzen bekannt, gewährte gern die Bitte mancher Städte, sei es, daß sie durch Fanatismus oder Servilität eingegeben war, die Christen aus ihren Mauern vertreiben zu dürfen, und eine Gnadenerweisung dazu¹⁾); ließ die Acta Pilati, eine böshafte Entstellung des Lebens Christi, in Stadt und Land, auch in den Volksschulen, verbreiten und suchte den Ruf der Christen durch öffentliche Anschuldigung unerwiesener Verbrechen zu beslecken²⁾), ja, er hinderte nicht, daß an manchen Orten einflußreiche Christen hingerichtet wurden; dagegen verwandte er seinen Einfluß, um den Glanz und die äußere Würde des Priesterthumes und Götzkultus zu erhöhen. Indes nöthigte ihn das Verfahren seiner Mitregenten allmählig zu günstigerer Behandlung der Christen, und nach der entscheidenden Niederlage, die ihm Licinius beibrachte, erließ er, kurz vor seinem Tode, ein befriedigendes Edikt (313). Schon nämlich war durch Constantinus der große Umschwung, ein befreundetes Verhältniß der obersten Staatsgewalten zur Kirche, eingetreten. Constantinus³⁾ war der Sohn des Constantius Chlorus und der Helena, die sich weiterhin als eifrige Christin zeigt. Ob sie zuvor auf den Sohn in christlichem Sinne gewirkt⁴⁾ oder später durch ihn zum Uebertritt bestimmt sei⁵⁾, muß dahin gestellt bleiben; aber anzunehmen ist, daß er nicht ganz gegen religiöse Eindrücke verschlossen war, zumal wenn

1) Lactantius de mortibus persecutorum. c. 36. Euseb. IX, 2. 3. 7.

2) Euseb. IX, 5.

3) Manfo Leben Constantins. Bresl. 1817. (Hug) Denkschrift zur Ehrenrettung Constant. in der Freiburg. Zeitschr. 1829. 3. Martini die Einführung der christl. Religion als Staatsreligion. Münch. 1813. 4. Trendt Constant. und sein Verhältniß zum Christenth. Tüb. Quartalschrift. 1834. 3. Planck Gesch. der christl. Gesellschaftsverfass. I. S. 231 flg.

4) Theodoret. I, 18.

5) Euseb. v. Const. III, 47.

es erlaubt schien, die Absichten Gottes mit den Erfolgen seines Ehrgeizes in Verbindung zu setzen. Er hatte ohne Zweifel früh die Ueberzeugung erlangt, daß die Christen nicht der schlechteste Theil der Bevölkerung seien; hatte die Schonung seines Vaters und am Hofe des Galerius die nutzlosen Anstrengungen zur Unterdrückung der Christen gesehen, und konnte nicht zweifelhaft sein, welches das Zweckmäßigere für Staat und Regenten sei. Das unaufhaltsame Fortschreiten der Kirche, unter steten Verfolgungen, von den kleinsten Anfängen zu einer ausgedehnten, fest zusammenhaltenden und wohl gegliederten Corporation mochte in ihm die Ahnung erwecken, sie könne zum einstigen Siege bestimmt sein; aber es würde für seinen politischen Scharfblick zu kühn und für seine Religiosität zu wenig sein, wenn man alles auf Rechnung politischer Voraussicht setzen wollte¹⁾, was er für den Sieg der Kirche gethan hat. Vielmehr lassen sich die einzelnen Andeutungen über seine Denkweise am einfachsten dahin vereinigen, daß Constantin, platonisch gebildet, den eklektischen Standpunkt seines Vaters theilte, auf welchem er den Gott der Christen als ein mächtiges Wesen den alten Göttern zugesellte, unter welchen er am liebsten den Apollo verehrte²⁾, und daß er durch die Ereignisse allmählig zu ausschließender Verehrung desselben und zu wachsender Begünstigung seiner Anhänger gebracht wurde. Von besonderer Bedeutung dafür war der siegreiche Zug gegen Maxentius (312). Während dieser sich eifrig um die Hülfe der Staatsgötter bewarb, und desto leichter dem Einfluß der heidnischen Priester zugänglich war, haben vermuthlich die Bischöfe ihrerseits sich bemüht, den Constantin auf die Macht ihres Gottes hinzuweisen. Sie wurden dabei unterstützt durch eine physische, einem Kreuze ähnliche Erscheinung, die er am Himmel erblickte und als Wunderzeichen für sich deutete³⁾. Es

1) Vgl. Planté a. a. D. I. S. 231 ff.

2) S. Eumen. Panegy. c. 21. (310). Gieseler R. G. I. I. S. 270 macht auf die Verwandtschaft der Idee von Apollo und Christus aufmerksam.

3) So viel mag an den unter einander nicht zusammenstimmenden und zum Theil in sich widersprechenden Berichten von der Erscheinung Wahres sein. Lactantius de mort. pers. 44 redet nur von einem im Traum ge-

Dankbarkeit für den verliehenen Sieg, daß er noch im Jahre 312 ein Toleranzedict gab und durch nachträgliche Bergünstigungen dem Klerus ähnliche Privilegien, wie sie die Priestercollegien besaßen, übertrug, und im folgenden Jahre 313 sogar völlige Religionsfreiheit gewährte, und damit den Staat, wiewohl er noch von religiösen Institutionen des Heidenthums getragen war, principiell von der Religion löstete¹⁾.

Doch zeigen sich Spuren seines schwankenden Eklekticismus noch länger²⁾, in Münzen (v. J. 317) mit heidnischen Emblemen; in dem Verbot der Opfer und Haruspicien in Privathäusern (319)³⁾, während er bald darauf (321) in gewissen Fällen die Befragung der Haruspices befahl⁴⁾. Erst nachdem er *Vicinus* besiegte (323), und durch diese neue Gunst seines Schutzgottes zur Alleinherrschaft gelangt war, trat er mit Entschiedenheit für die Kirche auf, beobachtete aber auch seitdem weniger die Grenze ihres und des Staatsgebietes. Indes, so sehr es sein Wunsch war, auch Gleichmäßigkeit der Religion unter seinen Unterthanen vorhanden zu sehen, versuhr er doch mit kluger Mäßigung gegen die Heiden, forderte von den heidnischen Soldaten keine christlichen Ceremonien, zerstörte nur die Tempel, mit deren Kultus Ausschweifungen⁵⁾

sehenen Kreuz; ihm folgen *Rufin. h. e. IX, 9. Sozom. I, 3. Eusebius erzählt R. G. IX, 9 nichts davon, vit. Const. I, 28 sq. mit Ausschmückung. Die Heiden verwarfen das Ganze als eine Fabel. S. Mosheim Commentar. p. 978 sq. Neander R. G. II. I. S. 13 flg. Constantin ließ zur Schlacht das Labarum mit dem Zeichen χ anfertigen und nach dem Siege seine Bildsäule mit der Kreuzesfahne in Rom aufrichten.*

1) *Lact. mort. pers. 48. Griechische Uebersetzung bei Euseb. X, 5. Bei Lactant. fehlt der Eingang. — ordinanda esse credidimus —, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset, quo quidquid est divinitatis (I. statt quod quidem divinitas Neander II. I. S. 26. Gieseler I. I. S. 267) in sede coelesti, nobis atque omnibus, qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere. Unentgeltliche Rückgabe der consecrirten gottesdienstlichen Orte an die Christen; Privatleute die in deren Besitz gekommen, sollen von Staatswegen entschädigt werden.*

2) *Eckhel doctrina numismat. Vol. VIII, p. 78.*

3) *Cod. Theod. L. IX. Tit. XVI. l. 1. 2.*

4) *Cod. Theod. L. XVI. T. X. 1.*

5) *Vit. Const. III, 55.*

oder ein besonders einflussreicher Aberglaube verbunden war¹⁾, und wenn er wirklich später das Opfern und das Aufrichten der Gözenbilder verboten hat²⁾, so hat er wenigstens die Nachachtung nicht streng überwacht. Dagegen verschmähte er nicht die Gewalt der Lockungen durch Beförderungen, Geschenke, Fürsprache, was er für nöthig hielt, weil aus Liebe zur Wahrheit nur selten Befehlungen Statt fänden³⁾. — Er starb 337, nachdem er kurz zuvor im Gefühl des nahenden Todes sich hatte taufen lassen⁴⁾.

Die Söhne Constantins, Constantin der Jüngere (—340) Constans, im Occident (—350) und Constantius, im Orient, nach Constans Tode Herr des ganzen Reiches (—361), beobachteten nicht des Vaters Mäßigung im Verhalten gegen das Heidenthum. Besonders Constantius, ein reizbarer, in allem was seine Herrschaft betraf argwöhnischer und unverföhnlicher Fürst⁵⁾, suchte das Heidenthum, welches ihm politisch gefährlich schien, zu unterdrücken. Er erneute das Verbot der Opfer (341), und verschärfte es (346), indem er Todesstrafe und Gütereinziehung darauf setzte, auch die Schließung der Tempel anordnete⁶⁾, erst gemeinschaftlich mit Constans, dann auch während seiner Alleinherrschaft (353 und 356). Manche fielen als ein Opfer seines Verdachtes und ihrer Anhänglichkeit an die alten Götter⁷⁾. Sie war besonders stark, weil mit großen Erinnerungen verbunden und von dem edleren Gefühl des Patriotismus gestützt, bei den patricischen Geschlechtern Roms. Um diese nicht zu sehr zu erbittern, schonten die Kaiser die Tempel und die Reste der religiösen Institutionen in Rom, wo denn das Heidenthum noch in großer Kraft blieb. Auch um des Kunstwerthes willen wurden

1) I. I. c. 56. Libanius de templis II. p. 187.

2) Vit. Const. II, 44. 45. IV, 23. cf. das Gesetz des Constantius vom 3. 341. Cod. Theodos. I. XVI. X. 2.

3) Vit. Const. III, 21.

4) Ein Bericht von feindlicher Seite über die Motive zur Taufe Zosim. II, 29.

5) Amm. Marcell. XIV, 9. 2.

6) Cod. Theod. XVI. Tit. X. I. 4.

7) Amm. Marc. XIX, 12.

Tempel geschützt, andre aber zerstört und geplündert, nicht ohne den Beifall fanatischer Bischöfe, welche die Kaiser aufforderten, das Verfahren der Israeliten gegen die Kananiter zum Muster zu nehmen ¹⁾.

Während dieser Kaiser nach seiner sehr äußerlichen Auffassung des Christenthums solche Gewalt zur Unterdrückung des Heidenthums und zur Hebung des Christenthums anwandte, bereitete sich, alle seine Wachsamkeit betrugend, fast unter seinen Augen ein Versuch, der letzte des Heidenthums, die entriffene Herrschaft wieder zu erobern. Julianus ²⁾, der Better des Constantius, war nebst seinem Bruder Gallus von diesem zum geistlichen Stande bestimmt, um sie desto gewisser von dem Trachten nach dem Throne abzuhalten. Er erwuchs unter der aufgezwungenen Quälerei einer christlichen Beschäftigung, der sein Inneres fremd war, unterrichtet von einem Religionslehrer, der stets das Bekenntniß der Kaiser hatte, unterdrückt von einem Kaiser, der das Christenthum zur Schau trug, aber seine Familie hatte ermorden lassen und überhaupt ein verworfenes Leben führte. Von diesem Druck athmete er auf bei der Lektüre der Alten, die seine Seele mit angenehmeren Bildern erfüllten, und, indem sie die Weltanschauung der Vergangenheit in ihm entwickelten, unvermerkt ihn zu ihren Göttern hinzogen. Constantius erlaubte ihm nach Nicomedien zu gehen, wo damals auch der berühmteste heidnische Redner seiner Zeit, Libanius, sich aufhielt, dessen Reden er, da er sie nicht hören durfte, in Abschriften studirte. Dort knüpften auch die Neoplatoniker mit ihm Verbindungen an, deren einem, dem Theurgen Marimus, es gelang, ihn ganz an sich zu fesseln. Nunmehr ward der Platonismus das seine Uebersetzung Bestimmende, und zwar mit Herrschaft derjenigen Elemente, welche der Einfalt und Demuth des Christenthums ent-

1) J. B. Julius Firmic. Maternus de errore profanar. religion. an Constans und Constantius gerichtet. ed. Münter. Hafn. 1826.

2) N. Neander: der Kaiser Julianus und sein Zeitalter. Leipz. 1812. Dessen R. G. II. I. S. 67 flg. Ullmann: Gregor von Nazianz. Darmst. 1825. C. H. v. Herwerden de Juliano Imperat. Lugd. Batav. 1825. G. J. Wiggers in Allg. histor. Zeitschr. für histor. Theol. VII, 1.

gegenstehen. Doch verheimlichte er aus Furcht vor Constantius seine Denkweise, und täuschte ihn so glücklich, daß er ihm gestattete, an der Schule zu Athen, dem blühendsten Sitze der heidnischen Litteratur, seine Studien fortzusetzen. Der Gedanke, in welchem er sich gefiel und welchen die heidnische Partei zu befestigen suchte, daß er ausersehen sei, die Verehrung der Götter herzustellen, schien Wirklichkeit werden zu sollen, als er von den gallischen Legionen zum Augustus ausgerufen ward und Constantius Tod zu seinen Gunsten entschied (361). Nun endlich warf er die Maske fort, und leitete, trotz oft versicherter Unparteilichkeit, Maßregeln zur allmäligen Auflösung des Christenthums ein. Er konnte dies bei der Ausdehnung und allseitigen Befestigung der Kirche für nichts Leichtes ansehen, aber er glaubte, sie sei eine menschliche Stiftung, die ebenfalls durch zweckmäßige Mittel zerstört werden könnte; er hielt die Lehre der Apostel für unwürdig und in sich widersprechend, die der späteren Kirche für noch reicher an anstößigen Thorheiten, und selbst die Lehre Christi zwar für entstellt, aber nicht für wesentlich darüber erhaben, und für unfähig, dem hinreißenden Eindruck der klassischen Schönheit das Gegengewicht zu halten; er hoffte auf die zersetzende Erbitterung der christlichen Parteien unter einander, auf den Einfluß des Kaisers und Hofes, dem der knechtische Sinn nicht widerstand, und auf die Betriebsamkeit der fanatischen Priesterpartei. Er suchte den Götterkult zu heben durch äußeren Glanz, und indem er von den Priestern Anstand in der Erscheinung, Ehrbarkeit im Wandel und Umgang, und die fürsorgende Thätigkeit forderte, wodurch die christlichen Geistlichen sich die Neigung des Volkes erwerben ¹⁾). Zu dem Zweck unterstützte er sie mit äußeren Mitteln, und gestattete ihnen Einfluß durch Verwendungen für Andre. Zerstörte Tempel baute er wieder auf, im Besiß der Christen befindliche wurden ihnen ohne Entschädigung genommen, und manche weitere Gewaltthätigkeit der Beamten gegen Christen übersehen ²⁾). Er selbst vollbrachte alle Funktionen des Pon-

1) Jul. Ep. 49 ad Arsacium. Greg. Naz. Or. III. fol. 102.

2) Vgl. die Briefe des Libanius, der sich dabei von billigerer Gesinnung zeigt; ep. 636. 669. 673. 731. ed. Reiske.

tifer Maximus mit großem Eifer, besuchte emsig die Tempel und die Opfer, half sie selbst verrichten, häufig unter dem Beifall der Menge, häufig aber auch unter dem Spott derer, die er zur Nachahmung veranlassen wollte¹⁾. Die Soldaten, welche seiner Büste die Verehrung bezeugten, nöthigte er, indem er Götterbilder dazu stellte, zugleich diesen die Huldigung zu erweisen²⁾. Eine seiner ersten Maßnahmen war die Rückrufung der Bischöfe, welche von Constantius vertrieben waren, eine Unparteilichkeit, die, wie er hoffte, zugleich desto größere Zwietracht unter die Christen bringen sollte³⁾. Um die Christen entweder der Bildungsmittel der heidnischen Litteratur zu berauben, oder sie durch dieselbe dem heidnischen Standpunkt zuzuführen, gestattete er nur heidnischen Lehrern den Unterricht in der klassischen Litteratur⁴⁾. Da der Widerstand der Christen den Erfolg seiner Schritte hinderte, wurde er je länger, desto erbitterter und härter. In Antiochia, wo er vielfach gereizt wurde, verfaßte er sein mit der Verblendung und dem Scharfsinn des Hasses geschriebenes Werk gegen die Christen⁵⁾. Um dieselbe Zeit versuchte er den Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem, theils weil er das Judenthum als eine uralte Volksreligion achtete, theils um die Christen zu ärgern; aber die drohenden Wahrzeichen der Natur ließen ihn auch diese Absicht nicht durchführen⁶⁾. Er war damals auf dem unglücklichen Zuge gegen die Parther, der ihm das Leben

1) Jul. Misopogon p. 363.

2) Sozom. V, 17.

3) Amm. Marcell. XXII, 5.

4) Jul. Ep. 42. Amm. Marcell. XXII, 10. XXV, 4. Socr. III, 12. 16. Er wollte damit den Einfluß der christlichen Lehrer auf die Jugend beschränken und, wie Wieseler R. G. I. II. S. 19 bemerkt, hielt er die heidnische Litteratur durch Interpretation der Christen entweicht. Vgl. Ullmann Gregor v. Nazianz. Gregor und die beiden Apollinaris v. Laodicea suchten die Klassiker durch eigne Produkte zu ersetzen. Socr. III, 16.

5) Fragmente in Cyrillus von Alexandr. Gegenschrift. Julian. Opp. ed. Spanhemius. Lps. 1696. fol.

6) Amm. M. XXIII. 1. Metuendi globi flammaram prope fundamenta crebris assultibus erumpentes, fecere locum exustis aliquoties operantibus inaccessum, hocque modo elemento destinatus repellente cessavit inceptum.

kostete (363). So wurde er aus der Mitte seiner Entwürfe gerissen, ein tragischer Untergang dieses nicht gewöhnlichen Mannes, der erfahren in den Geschäften des Friedens und Krieges, empfänglich für die Größe des Alterthums, klug, thätig, beharrlich, keusch war; aber eitel, erfüllt mit falschen Idealen, und seine Kräfte an ein Unternehmen setzend, über dessen Zweck die Geschichte gerichtet hatte¹⁾. Die Bestürzung der Heiden über den unerwarteten Schlag wurde einigermaßen gemildert durch die Duldsamkeit der nächsten christlichen Kaiser. Jovianus (bis 364) verbot nur die Opfer, die Behufs der Magie veranstaltet wurden; fanden Verfolgungen der Heiden Statt, worunter Philosophen oder auch Besitzer ehemaliger Kirchengüter litten²⁾, so geschah es theils nicht mit dem Willen des Kaisers³⁾, theils nicht ohne Schuld der Heiden. Valentinianus I. (bis 375 im Occident), und Valens (bis 378 im Orient), doch dieser weniger, bewahrten im Ganzen Mäßigung. Jener proclamirte sogleich die allgemeine Freiheit der Religionsübung von neuem⁴⁾, und erst gegen Ende soll er durch politischen Argwohn veranlaßt worden sein, mit seinem Bruder die blutigen Opfer zu verbieten⁵⁾. Um diese Zeit zog sich das Heidenthum schon so sehr aus den gebildeteren Ständen zurück, daß es den Namen der Bauernreligion, Paganismus, bekam⁶⁾. Bei Gratian erhielt die christliche Sitte bereits solche Gewalt, daß er die Insignien des Pontifex Maximus ablehnte⁷⁾, und den von Julian erneuten Altar der Victoria im Senatssaale wegräumen ließ.

1) Amm. Marc. XXV, 4.

2) Liban. Epitaph. Jul. Vol. I. p. 619. Socr. h. e. III, 24.

3) Themist. ad Valentem de bello victis ed. Harduin. fol. 99 ed. Din-dorf p. 118.

4) Cod. Theod. L. IX. T. XVI. l. 9. (a. 371).

5) Liban. Or. pr. templ. II. p. 163.

6) Zuerst Valentinian Cod. Theod. L. XVI. Tit. II. 18 religio paganorum.

7) Nach Zosim. IV, 36. Dagegen erhellt aus Ausonii gratiar. act. pr. consulat. und den Inschriften in Orelli inscription. latin. ampliss. collect. I. p. 245 daß er wenigstens den Titel fortgeführt. Dr. Gieseler vereinigt beides so, daß Gratian erst später Gewand und Titel abgelegt. N. Gesch. I. II. S. 24.

Er confiscirte die liegenden Güter der Tempel, nahm den Priestern und Vestalinnen Unterhalt und Berechtigungen (382), und sein Nachfolger Valentinian II. bestätigte diese Verordnungen, gemahnt von dem Bischof Ambrosius, ungeachtet der dringenden Vorstellungen, welche die Heiden in Rom durch den edlen Symmachus an beide Kaiser richteten¹⁾. Noch rücksichtsloser handelte Theodosius, sobald ihm seine Siege freie Hand geschafft hatten, und bewirkte damit auch ein gewaltsameres Verfahren Valentinians. Theodosius verbot die Opfer zum Zweck der Weissagung (385) und befahl die Schließung der Tempel im östlichen Asien und Aegypten (386). Jetzt mehrten sich auch die Gewaltthaten des christlichen Volkes, welches vornehmlich durch fanatische Mönche und Geistliche zur Zerstörung der Tempel angereizt wurde²⁾. In dem größtentheils noch heidnischen Alexandria kam es durch die Schuld des Bischofs Theophilus zu einem blutigen Kampfe, in Folge dessen das Serapeion zerstört wurde³⁾ (391). Seit der Zeit erließ Theodosius noch strengere Edicte zur Vernichtung des Tempeldienstes⁴⁾ und nur die politische Wichtigkeit Roms machte, daß ihn die dortige Heidenpartei zuweilen ins Schwanken brachte⁵⁾. Sein Sohn Honorius befahl in seinem occidentalischen Reich, die Tempel auf dem Lande zu zerstören⁶⁾, welche durch Habsucht der Gutbesitzer und Aberglauben der Bauern gepflegt wurden, und obgleich er im Jahre 409 allgemeine Religionsfreiheit verkünden ließ⁷⁾, so wurden doch durch ein Gesetz vom Jahre 416 die Heiden aus den Staatsämtern ausgeschlossen. Noch schneller ging das Heidenthum im Orient der Vernichtung entgegen. Arcadius

1) Symm. Ep. X, 61. Ambros. Ep. 17. 18 ad Valentin.

2) Liban. orat. pro templ. Opp. II.

3) Rufin. h. e. XI, 22—30. Socr. V, 16. Sozom. VII, 15. Eunapii vit. Aedesii ed. Schott.

4) So 392 das Decret Cod. Theod. XVI. X. 12, welches den Götzendienst mit der Strafe des Majestätsverbrechens bedroht. Gieseler I. II. S. 27.

5) Ambros. Ep. 57.

6) Cod. Theod. XVI. X. 16. a. 399.

7) Cod. Eccles. Afric. 107. In den Provinzen fehlte es nicht an heidnischen Staatsbeamten; dies lobt Prudentius ad Symmach. I. v. 617 sq.

(395—408) wurde nur durch Rücksichten der niedrigsten Art bezwogen, die Gesetze gegen dasselbe nicht mit voller Strenge anzuwenden¹⁾; aber die Gewaltthaten der Mönche und Volkshäufen, ließ er, wie sein Nachfolger Theodosius II., ungestraft geschehen²⁾. Im Jahre 423 konnte wenigstens offiziell vorausgesetzt werden, daß es im Orient keine Heiden mehr gebe³⁾. Die Hauptstütze des im Stillen fortgepflanzten Heidenthums war die neoplatonische Schule in Athen, deren größter Lehrer im fünften Jahrhundert, Proklus (412—487), sie aus dem Verfall zu neuer Blüthe brachte⁴⁾. Zu Justinians Zeit ragte Simplicius hervor und lenkte die Aufmerksamkeit dieses engherzigen Despoten, welcher seine Rechtgläubigkeit auch in Verfolgung des Heidenthums zu bewähren suchte⁵⁾, auf jene Schule. Er verbot die Vorlesungen⁶⁾ (529) und Simplicius, Isidorus, Damascius und andere Philosophen flüchteten nach Persien zu dem Könige Chosroes⁷⁾.

Die Völkerzüge der germanischen Nationen erregten bei den Heiden besonders des abendländischen Reiches Hoffnung zu neuer Stärkung ihrer Partei; aber jene traten gemeiniglich schnell zum Christenthum über. Ein Fürst aus ihrer Mitte, Theodorich, verbot bei Todesstrafe die Gözenopfer. Die letzten Reste des Heidenthums im westlichen Reiche finden sich unter den rohen Bergbewohnern Siciliens, Sardinien und Corsicas um die Zeit Gregors des Großen⁸⁾.

1) Wie z. B. sein Benehmen gegen die Stadt Gaza zeigt. cf. Marci Diac. vit. Porphyrii Gaz. Episc. Galland. Bibl. T. IX. Neander R. G. II. I. S. 175.

2) Die Ermordung der Hypatia. Socrat. VII, 15.

3) Cod. Theod. XVI. X. 22.

4) Marini vit. Procli ed. Fabric. 1700.

5) Theophanis Chronogr. ad an. 522 (531). Joh. Malala hist. chron. lib. XVIII. ed. Dindorf. Bonn. 1831.

6) Joh. Malal. II. p. 187.

7) Agathias de reb. Justinian. II, 30. ed. Niebuhr.

8) Gregor. M. Epist. III, 62. IV, 26. IX, 65. V, 41. VIII, 1.

2. Schriftlicher Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum.

Der Streit, sofern er den allgemeinen Gegensatz des christlichen und heidnischen Standpunktes betraf, ward theils in dem Werke Julians, theils von dem Neoplatoniker Proklus¹⁾ fortgeführt, wiewohl die gebildeten Heiden sich des Einflusses der christlichen Vorstellungen nicht mehr völlig erwehren konnten. Die veränderte Lage der Kirche, die Gunst der Kaiser, die sie erfuhr, ihre Abhängigkeit von denselben zogen ihr neue Beschuldigungen zu²⁾. Das unaufhaltsame Sinken des Staates schien den Heiden eine Folge des Abfalls von den alten Göttern, und Historiker, wie Eunapius und Zosimus, suchten den geschichtlichen Nachweis dafür zu liefern. Zur Widerlegung verfaßte der Meister der damaligen Theologie, Augustinus, sein Werk *de civitate Dei* (lib. XXII.), die bedeutendste apologetische Leistung des kirchlichen Alterthums, und sein Schüler Drosius seine *Weltgeschichte*³⁾.

3. Ausbreitung des Christenthums außerhalb des römischen Reiches.

a. Im Orient.

In Persien gab es bereits im dritten Jahrhundert eine ansehnliche Zahl von Christen in organisirter Gemeinschaft, mit der Metropolis Atesiphon. Die Kirche blieb dort in starkem Zunehmen; selbst ein Obermagier (Mobed) trat über, verfaßte ein apologetisches Werk gegen Zoroasters Lehre, und starb den Märtyrertod (bald nach 300)⁴⁾. Constantinus empfahl die

1) Seine 18 *ἐπιχειρήματα κατά Χριστιανῶν* in der Gegenschrift des Johannes Philoponus *de aeternitate mundi*. Venet. 1535.

2) S. Theodoret. *graec. affect. curat. disp.* IX. S. 935 ed. Schultz. *Consultationes Zachaei Christiani et Apollonii philosophi* I, 28 in d'Achery *Spicil.* I. *De promiss. et praedict. Dei* in Prosper. Aquitan. *Opp.* T. V.

3) Paul. Orosii *adv. pagan. histor.* lib. VII. (v. 3. 417) rec. Havercamp Lugd. Batav. 1738.

4) S. Elisäus *Gesch. der armenischen Religionskriege*, aus d. Armen. englisch von Neumann, Lond. 1830; italien. v. Cappellotti, Vened. 1840. *Neander R. G.* II. I. S. 212 flg.

Christen dem Könige Schapur II. ¹⁾); aber da die Perser es für Gotteslästerung hielten, wenn man, wie jene, dem guten Gott auch das Schädliche der Natur zuschrieb; da die Christen, weil sie Ormuz nicht dienen wollten, das Reich des Ahriman zu fördern schienen, besonders die unthätigen Mönche; da endlich die politische Feindschaft gegen die Römer mit dem religiösen Gegensatz zusammen zu fallen pflegte, so konnten Verfolgungen, zu denen die Priesterpartei leicht geneigt war, nicht wohl ausbleiben ²⁾). Unter jenem Könige breitete sich das Christenthum in einem Grade aus, daß die Magier für den Bestand ihrer Religion fürchteten, daher vielleicht schon während der Zeit Constantins leichtere Verfolgungen Statt gefunden haben ³⁾), aber die blutigste begann Schapur im Jahre 343 und setzte sie an 40 Jahre fort ⁴⁾). Zu den ersten Opfern gehörte der hochherzige Metropolit Symeon, der mit hundert Geistlichen hingerichtet ward; viele andre, zum Theil zu den vornehmsten Dienern des Königs gehörig, folgten. Endlich des fruchtlosen Mordens müde, verkündete er Freiheit der Religionsübung ⁵⁾). Die Christen hatten danach Ruhe und erfuhren von Jezdegerd I. (400—421) anfänglich eine wohlwollende Behandlung, da der Bischof Maruthas von Tagrit, dem er wegen mancher Dienstleistungen verbunden war, Einfluß auf ihn besaß, bis der fanatische Bischof Abdas von Susa den König durch Zerstörung eines Feuertempels zur Verfolgung reizte ⁶⁾). Sie dauerte an dreißig Jahre, bis in die erste Zeit Baranes V. Dieser that ihr zwar alsdann Einhalt und bewies sich den Christen als Freund; aber sein Nachfolger Jezdegerd II. erregte sie von neuem. Um diese Zeit trennte sich in Folge der nestoriani-

1) Euseb. vit. Const. IV, 9 sq.

2) Vgl. die Proclamation des Feldherrn Mihr-Nersch (450) bei Elifäus v. Neumann S. 12. Neander S. 215 fg.

3) St. Euod. Assemani acta martyr. oriental. et occidental. appendix fol. 215.

4) Maruthae Episc. acta mart. in Assemani. biblioth. oriental. T. III. T. I. Sozom. h. e. II. c. 9—14.

5) Elifäus v. Neumann S. 30.

6) Theodoret. h. e. V, 39.

ſchen Streitigkeiten die perſiſche Kirche von der orthodoxen des griechiſchen Reiches, und da ſomit der Verdacht politiſcher Verbindung mit demſelben keinen Schein mehr hatte, ließ man ſie mehr in Frieden.

Im Anfang des vierten Jahrhunderts ward das Chriſtenthum in Armenien durch Gregorius (*ὁ φωτιστής*) verbreitet, welcher den König Tiridates bekehrte. Hundert Jahre ſpäter war Meſrob, erſt Sekretär des Königs, dann Einſiedler, in den Theilen des Landes, welche noch dem Parſiſmus ergeben waren, thätig, erfand ein Alphabet und überſetzte die Bibel ins Armeniſche ¹⁾. Gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts kam es zu heftigen Kämpfen zwiſchen der chriſtlichen und der von den Perſern unterſtützten heidniſchen Partei ²⁾.

Der König der Iberier (Georgier, Gruſter) ward durch den Einfluß einer Chriſtin, die als Gefangene in ſein Land geſchleppt war, dem Evangelium geneigt gemacht; er unterrichtete ſelbſt ſein Volk darin und ließ Geiſtliche aus dem römischen Reiche zur Unterſtützung kommen (um 325) ³⁾. — Zu den Bewohnern von Lazika (Kolchis) kam das Chriſtenthum mittelſt der Verbindungen, welche der Fürſt Tzathus mit dem Kaiſer Juſtinus hatte ⁴⁾ und zu den Abaſgern am Kaukaſus durch Geiſtliche, welche Juſtinian dahin ſandte ⁵⁾.

In Indien verkündigte Theophilus aus Diu, der zur Zeit Conſtantins in Konſtantinopel zum Geiſtlichen gebildet war, das Chriſtenthum, welches auf ſeiner Inſel wahrſcheinlich ſchon älter war ⁶⁾. Aber auch von Perſien aus verbreiteten Kaufleute und Flüchtlinge das Chriſtenthum, erſt nördlich nach den Gegenden um das kaſpiſche Meer und von dieſen ſüdtlich bis nach Indien ⁷⁾. Daſſelbe ſcheinen die Nachrichten des Koſmas voraus-

1) Moses Chorenens. hist. Armen. I. II. III.

2) Elisiaeus I. I. p. 20.

3) Rufin. h. e. X, 10. Mos. Choren. II, 83.

4) Agathias III, 12 ed. Niebuhr.

5) Procop. bell. Goth. IV, 3.

6) Philostorg. III, 14.

7) Elisiaeus p. 30.

zusehen ¹⁾, der in Diu, Taprobane (Ceylon), Male (Malabar) und Kalliana (Kalikut?) Gemeinden persischer Christen fand.

Der erwähnte Theophilus, von Constantius zu dem Könige der Hamyaren (Homeriten, Sabäer) in Yemen in Arabien gesandt, bekehrte diesen, und legte darauf in Taphar, Aden und Hormuz Kirchen an ²⁾. Auf die nomadischen Bewohner der Wüste wirkten Mönche, die sich an den Grenzgegenden ansiedelten, wie Hilarion, Symeon (fünftes Jahrh.) ³⁾; Euthymius, welcher ein Stammhaupt Aspebethos, der dann sara-cenischer Lagerbischof wurde, zur Taufe bewog ⁴⁾.

In Afrika ist die Befehrung der Abessynier das wichtigste Werk der Mission. Zwei Jünglinge aus Tyrus, Frumentius und Aedesius, die an der dortigen Küste landeten, fielen in die Gewalt des Fürsten. Er benutzte ihre Bildung, und machte Frumentius zum Erzieher seines Sohnes. Als dieser zur Herrschaft kam, gestattete er ihnen die Rückkehr. Nur Aedesius machte Gebrauch davon ⁵⁾, Frumentius blieb, und wandte seinen Einfluß zur Verbreitung des Christenthumes mit dem glücklichsten Erfolge an. Er trat mit Athanasius in Verbindung (326), der ihn zum Bischof der Hauptstadt Arum (Auruma) weihte. Theophilus von Diu begab sich später zu ihm, und sie scheinen, obgleich Theophilus Arianer war, Frieden mit einander gehalten zu haben. Als zur Zeit des Justinian der Fürst Dfunovas, der dem Judenthum ergeben war, die Christen in Arabien verfolgte, war es Elesbaan von Abessynien, der ihnen bewaffnete Hülfe brachte ⁶⁾.

In Europa.

Die germanischen Nationen. Die Gothen waren schon im dritten Jahrhundert auf ihren Streifzügen und durch christliche Gefangene in Berührung mit dem Christenthum ge-

1) *τοπογραφία Χριστιανική*. III. fol. 178 ed. Montfauc.

2) Philostorg. II, 6. III, 4.

3) Theodoret. IV, 23.

4) Vita Euthym. Coteler. monum. eccles. graec. II. 18. 19. 38. 39.

5) Rufin. h. e. I, 9.

6) Procop. bell. Pers. I, 20.

kommen, vorzüglich mit der Kirche von Kappadocien¹). Aus einer zur Zeit Valerians geraubten Familie jener Provinz, die auch unter den Gothen dem Christenthum treu blieb, soll Ulfphilas, der Apostel der Nation, hervorgegangen sein²). Er war im Jahre 318 geboren, bis zum dreißigsten Jahre Lector, dann Bischof; durch Eifer und Geschick brachte er einen merklichen Aufschwung der christlichen Gemeinde zu Wege, trug aber dadurch wiederum zu der Verfolgung durch das Haupt des Stammes (der Thervingen), wahrscheinlich Athanarich, bei. Nachdem viele Beweise des Glaubensmuthes gegeben waren, suchte Ulfphilas mit einem Theile der Gothen Sicherheit in den römischen Gegenden im Süden der Donau. Constantius, der ihn wie einen zweiten Moses ehrte, nahm sie bereitwillig auf (355)³). Durch innere Zwistigkeiten und das Vorrücken der Hunnen gedrängt, gingen später noch andre gothische Volkshäufen über die Donau, für deren Bekehrung Ulfphilas thätig war⁴). Er hatte neben dem Gothischen das Griechische und Lateinische so weit inne, daß er in allen drei Sprachen predigte und schrieb. Die Erfindung eines geläufigern gothischen Alphabets und die Uebersetzung der Bibel in diese Sprache⁵) legten den Grund zu der biblischen und wissenschaftlichen Entwicklung des deutschen Volkes. Bald nach Ulfphilas Tode lassen sich schon deutliche Spuren der Bibelforschung erkennen⁶). Er war dem Arianismus zugethan, (Eunomianer), und daher bemüht, eine andre Entscheidung, als die Synode von Constantinopel 381 gegeben, zu Wege zu bringen. Um so tiefer schmerzte es ihn, als Theodosius durch einen Befehl die

1) Philostorg. h. e. II, 5. Basilii Epp. 114 ad Ascholium.

2) Philostorg. l. l. cf. über ihn Socr. IV, 33. Sozom. VI, 37. Theodoret. IV, 33. Jordanes de reb. Getic. c. 25 (Muratori Script. rer. Italic. I.). Besonders G. Waig über Leben u. Lehre des Ulfph. Hannov. 1840, enthaltend eine Biographie des Ulfphilas, v. seinem Schüler Aurentius verfaßt.

3) Auxent. bei Waig. cf. Philost. II, 5.

4) Socr. IV, 33.

5) Ulfphilas. Vet. et Nov. Testamti versionis gothicae fragmenta quae supersunt edd. Gabelentz et Loebe. Vol. I. 1836. Vol. II. 1843. 4. cf. Grimms deutsche Grammatik.

6) cf. Hieron. Ep. 106 (98) ad Sunniam et Fretelam (v. J. 403). Ep. 107 ad Laetam.

weiteren Verhandlungen darüber abschchnitt¹⁾. Der Kummer beschleunigte seinen Tod (388); kurz zuvor hatte er ein arianisches Bekenntniß zugleich als Vermächtniß für seine Gemeinde aufgesetzt²⁾.

Ein Rest der Christen mochte unter der Hauptmasse der Gothen zurückgeblieben sein, und neue Missionsversuche von der Kirche aus, auch von den Anhängern des nicenischen Bekenntnisses, verstärkten ihn. Die Zunahme führte eine abermalige Verfolgung des Athanarich (seit 370) herbei, in welcher unter andern das Märtyrthum des Sabas großen Ruf erlangt hat³⁾. Chrysostomus übernahm die Wichtigkeit der Mission unter dieser Volke nicht, und suchte, indem er als Patriarch von Constantinopel einen gothischen Gottesdienst hier einrichtete und durch gothische Geistliche verwalten ließ, Missionäre aus dem Volke selber heranzubilden. Seine Verbannung hemmte zwar die Unternehmung, doch strebte er auch im Exil noch nach Kräften dafür.

Bei dem Durcheinandersfluthen der deutschen Völkerzüge drang das Christenthum mit überraschender Schnelligkeit zu den andern wandernden Stämmen vor, aber in der arianischen Form, welche dem roheren Standpunkte die angemessenere war, und durch den Eifer arianischer Missionäre, wie durch die Feindschaft gegen das römische Reich befördert wurde. Die Westgothen brachten sie zu den Ostgothen und Vandalen⁴⁾ und letztere verfolgten in Spanien und Nordafrika (seit 431)⁵⁾ grausam die orthodoxe Kirche. Bei den Sueven und Burgundern, wo durch Berührungen mit der spanischen und gallischen Kirche im Anfang des fünften Jahrhunderts das katholische Bekenntniß Eingang gefunden, wich es vermöge des Einflusses der Westgothen auf eine Zeit lang dem Arianismus.

Die Britten, unter denen das Christenthum die Herrschaft

1) Cod. Theod. XVI. IV. 2. Waig p. 23.

2) S. Aurentius bei Waig.

3) S. den Bericht der gothischen Gemeinde an die kappadocischen Act. Sanct. T. II. April. Appdx. fol. 967.

4) Jordan. c. 25. S. Gieseler I. II. S. 341.

5) cf. Victor. Episc. Vitensis (a. 487) historia persecutionis Africanæ Genserico et Hunnerico Vandalor. regib. in Ruinart histor. persecutionis Vandal. Par. 1694.

erlangt hatte, wurden durch die Raubzüge der Pikten und Scoten bedrängt, dann durch die Angelsachsen unterdrückt (449), und auf Wales und einige andre gebirgige Theile beschränkt. Die Nationalfeindschaft trennte beide Nationen so sehr, daß das Christenthum sich nicht zu den Siegern die Bahn brach. Aber die stammverwandten Bewohner Irlands wurden von einem brittischen Missionär dem Christenthum gewonnen. Es war Patricius (Succath)¹⁾, Sohn eines Diakonus in Bonnaven (Kirch Patrif) bei Glasgow, ein Mann ohne genügende theologische Bildung, aber einfach und volksthümlich, unter schweren Schicksalen im christlichen Ernste gereift und alle Schwierigkeiten durch Entschlossenheit besiegend. Seine Jünglingsjahre hatte er in Irland zugebracht, wohin er geraubt und verkauft war. Späterhin drängte ihn eine unabweißliche innere Mahnung, dort als Verkünder des Evangeliums aufzutreten²⁾, was zwar kurz zuvor Palladius, ein Missionar des Bischof Coelestinus von Rom versucht hatte, aber ohne rechten Erfolg³⁾. Desto besser gelang es Patricius, der das Christenthum dauernd begründete. Er führte eine Buchstabenchrift ein, stiftete viele Klöster, für welche die Nation große Neigung zeigte, und die in jenem zurückgezogenen, von den Stürmen der europäischen Völkerbewegungen wenig berührten Gilande, Sitze der Frömmigkeit und der Studien wurden. Unter den von Patricius bekehrten Varden begannen auch die ersten Spuren christlicher Poesie. Er starb nach der Mitte des fünften Jahrhunderts. Armagh ward vielleicht schon zu seiner Zeit Metropole der Insel.

1) Das Authentischste über ihn in seiner *Confessio* ed. Waracus. Lond. 1658. *Acta S. Mart.* II. p. 517. 17. März. Auch in den *Irish antiquarian researches* by Will. Betham. T. II. 1827. Viel Unhistorisches in *locelyni* (12. sec.) vit. *Patric. Act. S. Mart.* II. p. 540. cf. *Usserii britannicar. ecclesiar. antiquitates.* Lond. 1687.

2) Die Sage, daß er zuvor nach Rom gereift sei, um von dem römischen Bischof die Vollmacht zur Verkündigung und die bischöfliche Weihe zu erhalten, findet sich zuerst um die Mitte des 9. Jahrh. in *Hericus vit. S. Germani* I, 12. *Act. S. Jul.* VII. S. Gieseler S. 342, und widerlegt sich durch die frühere und spätere Beschaffenheit der britischen und irischen Kirche.

3) *Prosper Aquit. Chron.* a. 431. *contr. Collat.* 21 schreibt ihm mehr Erfolg zu.

Zweites Capitel.

A. Die Kirchenverfassung.

Planck Geschichte der christl. Gesellschaftsverfassung I. S. 256 flg.

1. Verhältniß der Kirche zum Staat.

L. Kiffel geschichtl. Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. 1836. Gieseler R. Gesch. I. II. S. 168 flg.

Die großen Veränderungen, mit denen diese Periode beginnt, betrafen am unmittelbarsten das Verhältniß von Kirche und Staat. Die Kirche hatte sich während des bisherigen feindlichen Gegensatzes mit um so größerer Selbständigkeit zu einer festen Corporation ausgebildet; sie theilte ihre Ueberzeugung von der göttlichen Einsetzung und Nothwendigkeit dieser Organisation und von der Erhabenheit ihrer Sphäre über die weltliche den christlichen Kaisern mit, die ihrerseits mit unumschränkter Macht an der Spitze eines von den religiösen Institutionen des Heidenthums durchdrungenen Staates standen. Da ein klares Bewußtsein leitender Principien auf beiden Seiten fehlte (denn wenn sich Constantin auch einen *ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος* nennt, so ist das noch sehr vieldeutig¹⁾), so kam es für die Regelung der beiderseitigen Ansprüche vornehmlich auf den Takt an, mit welchem man in den einzelnen Fällen die Schranken der eigenthümlichen Gebiete beobachtete, namentlich auf die Widerstandsfähigkeit der Kirche bei den Versuchen der Staatsmacht, ihre Willkür auf die Angelegenheiten jener auszudehnen. Die Kirche, welche ihr wegen der neuen Haltung, die sie angenommen, zu Danke verpflichtet war, welche so große äußere Begünstigungen von ihr empfangen konnte, welche selbst durch ihre alttestamentliche Gestaltung zu viel vom politischen Elemente in sich aufgenommen, hatte für ihre Freiheit von der Freundschaft der Kaiser fast mehr zu besorgen, als von ihrer Feindschaft, die ihre innere Entwicklung weniger berührte. Die occidentalische Kirche, in welcher im allge-

1) Vit. Constant. IV, 24.

meinen mehr Gediegenheit des Charakters, mehr Sicherheit des kirchlichen Bewußtseins zu Hause war, bewahrte, in späterer Zeit durch die räumliche Entfernung vor der kaiserlichen Einwirkung mehr geschützt, ihre Unabhängigkeit glücklicher; sie vermochte es auch dadurch, daß sich in ihr die politische Theokratie zu einer Macht ausgebildet hatte, die sich Anerkennung ertrogen konnte. Die Häupter der orientalischen Kirche dagegen waren größtentheils mit bestimmt durch die Fehler, die dem Orient in besondrem Maße eigen sind: Herrschsucht und Glanzsucht war in denselben Männern mit Sklavensinn verbunden; sie begegneten den Kavalen des Hofes mit gleichartigen Intriguen, die unablässigen kirchlichen Streitigkeiten verwickelten sie in ein Gewebe oft kleinlicher und unlauterer Parteilinteressen, Bedingungen, unter welchen selbständige Charaktere sich am wenigsten entwickeln. Die Beeinträchtigung, welche die Kirche durch die Staatsgewalt erfuhr, war daher nicht unverschuldet. Die Besetzung der höchsten bischöflichen Stellen, welche die Kaiser unbestritten sich zueigneten, die Berufung der öcumenischen Synoden, welche in kirchlichen Fragen von allgemeiner Bedeutung entschieden, die Proclamation ihrer Beschlüsse unter kaiserlicher Bestätigung, endlich seit Basiliskus (476) und Zeno's Zeit der Erlass unmittelbar dogmatischer Decrete, waren die gebräuchlichsten Wege, auf welchen der kaiserliche Einfluß sich Geltung in der Kirche verschaffte. Wenn bei dem ersten die Rangsucht der Bischöfe ihnen in die Hände arbeitete, so waren es im übrigen die Lehrstreitigkeiten, die Berkezerungssucht und die Absicht, ihrer Rechtgläubigkeit die Vortheile eines politischen Sieges zu verschaffen, welche die Bischöfe vermochten, von den Kaisern die letzten Entscheidungen abhängig zu machen. Hatten sie doch schon in der vorigen Periode den heidnischen Aurelian angerufen, um das Urtheil gegen Paul von Samosata in Vollzug zu setzen¹⁾, und an Constantinus in der donatistischen Sache appellirt, als dieser sich noch nicht zu solchen Eingriffen befugt glaubte (314)²⁾; wie viel weiter mußte

1) Eus. VII, 30.

2) Optatus Milev. de schismat. Donatistar. p. 184.

die Verwirrung der Begriffe und die Vermischung der Gebiete einreißen, als die christlichen Kaiser in der Aufrechthaltung der Rechtgläubigkeit durch ihre Gewalt ihre Frömmigkeit zu bethätigen vermeinten. Die Kirche sank nun in tiefe Unterdrückung durch den Staat und seinen Despoten, die bürgerlichen Rechte und Vortheile waren abhängig von der Rechtgläubigkeit; Rechtgläubigkeit aber war, was der Kaiser sanktionirte, und änderte sich nicht selten mit dem Thronwechsel, zuweilen auch noch unter demselben Fürsten. Denn da die Kaiser gewöhnlich viel Neigung hatten, ein kirchliches Urtheil zu fällen, aber wenig Fähigkeit sich selbständig eines zu bilden, so waren sie darin von ihrer höfischen Umgebung abhängig, von den Bischöfen, Eunuchen, Kammerherren und Küchenmeistern¹⁾.

Bei den Rechten und Vorrechten, welche die Kaiser der Kirche und insbesondere den Geistlichen einräumten, hatte man vielfach die Verhältnisse des heidnischen Priesterthumes vor Augen. Als eine vom Staate anerkannte Corporation hatte die Kirche das Recht, Besitz zu erwerben. Constantin wies jede Provinz und Ortschaft zu einem Betrage von Naturallieferungen an, um die Geistlichen zu erhalten²⁾, seine Nachfolger ließen der Kirche einen ansehnlichen Theil der Güter und Einkünfte der eingezogenen Tempel zufließen³⁾; das einträglichste Recht aber war die Befugniß, Legate anzunehmen, welches Constantin im Jahre 321 ihr zugestand, und welches nebst den übrigen freiwilligen Spenden der Gemeinde am meisten dazu beitrug, dem Kleus zum Reichthum zu verhelfen⁴⁾. Denn aufrichtige Frömmig-

1) Nur bei den leidenden Parteien vernahm man die Forderung, daß der Staat und die Kirche aus einander gehalten werden sollten, am schärfsten ausgesprochen von den Donatisten: *Quid est Imperatori cum ecclesia?* dagegen Optatus: *Non respublica in ecclesia, sed ecclesia in republica est, i. e. in imperio romano. Quum super Imperatorem non sit, nisi solus Deus, qui fecit Imperatorem, dum se Donatus super Imperatorem extollit, jam quasi hominum excesserat metas, ut prope se Deum non hominem aestimaret, non reverendo eum, qui post Deum ab hominibus timebatur.* Opt. l. I, III, 3. Gieseler S. 179.

2) Euseb. X, 6. cf. Sozom. I, 8. V, 5.

3) Cod. Theod. XVI, X, 20.

4) Cod. Theod. XVI, II, 4.

keit und abergläubische Werkheiligkeit wetteiferten alsbald, der Kirche durch Vermächtnisse ihre Anhänglichkeit zu beweisen¹⁾. Redliche Bischöfe lehnten sie ab, wenn darunter die zur Erbschaft Berechtigten zu leiden hatten²⁾, aber bei dem Klerus namentlich der großen Städte war die widrigste Erbschleicherei im Gange. Unter Valentinian I. hatte sie einen solchen Grad erreicht, daß der Kaiser die Frauen und Unmündigen vor der Habgier der Geistlichen und Mönche durch ein strenges Gesetz glaubte schützen zu müssen³⁾; und doch wußte die Lüsternheit derselben auch dies zu umgehen⁴⁾. Um das Vermögen der Kirche für ihre eignen Bedürfnisse zu bewahren, wurde den Geistlichen, welche Nugnießung davon hatten, verboten, testamentarisch darüber zu bestimmen⁵⁾, und die Kirche in Ermangelung andrer Erben als Erbin des eigenthümlichen Vermögens der Geistlichen angesehen⁶⁾.

Das Privilegium gewisser Immunitäten, welches die heidnischen Priester und jüdischen Vorsteher⁷⁾ genossen, wurde schon von Constantin auf den Klerus ausgedehnt, und zwar in so allgemeiner Weise, daß darin Freiheit von sämtlichen Municipalleistungen zu liegen schien⁸⁾. Valentinian I. und II. schränkten die Bergünstigung aber auf die persönlichen, nicht am Güterbesitz haftenden Leistungen ein⁹⁾. Die gewöhnlichen Abgaben (tributa

1) Amm. Marcell. XXVII, 3.

2) So Aurelius Bischof v. Karthago und Augustinus. Aug. Serm. CCCLVI, 5. Possid. vit. August. c. 24.

3) Cod. Theod. XVI, II, 20.

4) Hieron. Ep. 34 (2) ad Nepotianum. cf. Ejusd. Ep. ad Eustochium.

5) Conc. Afric. III, c. 49. Can. Apost. 40.

6) Cod. Theod. V, III, 1. Gesetz Theodosius II. 434. S. Pfand Gesellschaftsvers. I. S. 287.

7) S. Gieseler R. G. I. I. S. 272.

8) Cod. Th. XVI, II, 1. (313) 2 (319): qui Clerici appellantur ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur.

9) Cod. Th. XII, I, c. 49. Valentinian I. verordnet Abtretung der Güter an Verwandte, wenn die Geistlichen erimirt sein wollen. So auch die späteren Gesetze Theodosius I. vom Jahr 390, und des Arcadius. Valentinian II. l. l. 59 befehlt die Stellung eines Substituten auf Kosten des verpflichteten Geistlichen.

ordinaria) mußte auch die Kirche von ihren Gütern entrichten, denn die von Constantin gewährte Befreiung davon wurde schon von Constantius wieder aufgehoben ¹⁾, dagegen theilte man sie nicht an den außerordentlichen Leistungen (tributa extraordinaria) ²⁾. Besonders diese äußerlichsten Vortheile waren es, welche eine Menge zum Theil reicher Leute veranlaßte, sich in den geistlichen Stand, für welchen sie gar kein inneres Interesse hatten, wenn auch nur in seine unteren Ordnungen, aufzunehmen zu lassen ³⁾. Constantinus schon sah das Gefährliche des Umstandes für den Staat, und suchte durch Erschwerung des Eintritts in den Klerus vorzubeugen. Nur an der Stelle verstorbener Geistlichen sollten neue, und zwar nicht aus den Decurionen- und begüterten Familien, sondern aus den ärmern, dem Staate weniger leistenden, gewählt werden ⁴⁾; eine unbillige Beschränkung, die gleich anderen der Nachfolger vielfältig umgangen wurde.

Aus der kirchlichen Sitte, bei Streitigkeiten der Christen unter einander nicht den heidnischen Gerichtshöfen, sondern den Vorstehern, jetzt den Bischöfen, die Entscheidung zu übertragen, ging unter den christlichen Kaisern eine Exemption der Kleriker von den bürgerlichen Gerichten und eine eigne Jurisdiction der Bischöfe hervor. Ihr verfielen die Civilsachen der Laien, im Fall sie durch Compromiß sie dem Bischof vorlegten. Constantin gab zu diesem Behufe den Bischöfen die Rechte der Schiedsrichter, welche die Appellation ausschlossen ⁵⁾. Civilstrei-

1) Cod. Theod. de Episcop. l. 15.

2) Nach den von Constantinus de Episc. l. 8. 10 u. Honorius l. 40 verliehenen Privilegien. Es gehören dahin die angaria, parangaria, cursus publicus; munera sordida cf. Gothofredus ad Cod. Th. XI, 15. Auch diese Bevorzugung wurde zum Theil von Theodosius und Honorius zurückgenommen.

3) Athanas. histor. Arian. 78. Basil. Caesar. Ep. 54. Palladii vita Chrysostom.

4) Cod. Th. XVI, II, 6. (320).

5) Sozom. h. e. I, 9. Doch wird die Authentie dieser Angabe bezweifelt von Planck S. 300 und Gieseler l. II. S. 166. cf. Euseb. vit. Const. IV, 27. Gieseler hält für das älteste vorhandene Gesetz darüber Cod. Justin. I, IV, l. 8. Honor. et Theodos. (a. 408).

tigkeiten der Geistlichen sollten zwar auch nur unter Voraussetzung des Compromisses den Bischöfen zur Schlichtung übertragen werden¹⁾, aber das Herkommen, die theokratische Betrachtung, der Vortheil des niederen und das Ansehen des höheren Klerus machten, daß schon im vierten Jahrhundert die Entscheidung zwischen geistlichen Parteien uneingeschränkt dem Spruche des Bischofs zugewiesen, und den Klerikern Strafe angedroht ward, wenn sie ihn umgingen²⁾. Dagegen in Civilprozessen zwischen Geistlichen und Laien waren jene gehalten, diesen, wenn sie es verlangten, vor das bürgerliche Gericht (*judex ordinarius*) zu folgen³⁾, bis Justinian die Streitigkeiten der Mönche und Nonnen, dann auch der Kleriker, vor den Bischof wies⁴⁾, alsbald aber auch eine Appellation an den Ortsrichter eröffnete⁵⁾. — Die Criminalsachen verblieben der Gerichtspflege des Staates, und nur die verwandten, der kirchlichen Disciplin angehörigen Fälle unterlagen der bischöflichen Jurisdiction. Erst im Anfang der nächsten Periode (628) dehnte Heraclius sie auf Criminalvergehen der Geistlichen aus⁶⁾. Die Rechtspflege überhäufte die Bischöfe mit Geschäften, welche ihrem eigentlichen Berufe fremd und häufig sehr undankbar waren⁷⁾. Die orientalischen übertrugen sie aus Eifer für ihr Amt, oder auch aus weniger löblichen Gründen, häufig Presbyteren, sogar redlichen Laien⁸⁾.

Die Kirche, das Reich der versöhnenden und rettenden Liebe, linderte die strenge Vollziehung des Gesetzes durch Rücksichten

1) Valentin. III. novell. de iudicio episcop. ed. Gothofred. nov. 12. (a. 452), welche die genauesten Bestimmungen über diese Rechtsverhältnisse giebt.

2) Conc. Carthag. III. c. 9. (a. 397). Conc. Chalcedon. c. 9. (a. 451): *εἴ τις κληρικὸς πρὸς κληρικὸν πρᾶγμα ἔχει, μὴ καταλιμπανέτω τὸν οἰκέτον ἐπίσκοπον καὶ ἐπὶ τὰ κοσμικὰ δικαστήρια κατατρέχέτω*. Kaiser Marcianus bestätigte die Beschlüsse von Chalcedon.

3) Valent. III. novell. 12.

4) Novell. 79. 83. (a. 539).

5) Novell. 123. c. 21.

6) S. Gieseler I. II. S. 395.

7) Augustin. in Psalm. 25.

8) Socr. VII, 37.

der Billigkeit, und überwachte die Verurtheilten, wie die Richter, ja selbst die höchsten Behörden des Staates entgingen ihrer Beaufsichtigung nicht ¹⁾). Wenn gleich bei dem, was sie hier in Anspruch nahm, die Ueberordnung des geistlichen über den weltlichen Stand im Hintergrunde war, so war doch die Anwendung ihres Einflusses in einer Zeit der Willkürherrschaft und Gewaltsamkeiten überwiegend heilsam. Die Bischöfe bethätigten ihre Fürsorge, indem sie die unglückliche Lage der Gefangenen zu erleichtern suchten ²⁾), und namentlich durch die Intercessionen, Verwendungen, wie früher der Heiden in angesehenen Stellungen, zu Gunsten Verurtheilter. So intercedirte z. B. Flavian von Antiochia bei Theodosius d. Gr. mit Erfolg für seine wegen eines Aufruhrs sehr gefährdete Gemeinde (387) ³⁾). Häufig war die Todesstrafe Anlaß der Fürbitte, weil sie in der Kirche nach der Annahme, daß dieses Leben allein Raum zur Befehrung gebe, Widerstand erfuhr ⁴⁾). Da die Verwendungen nicht allemal mit weiser Beachtung der Umstände geschahen, erregten sie Bedenken auch bei gewissenhaften Beamten ⁵⁾), und da Versuche gemacht wurden, besonders von Mönchen, sie mit Gewalt durchzusetzen, so erließen die Kaiser Gesetze gegen den Mißbrauch ⁶⁾). Dieselbe religiöse Rücksicht, welche die Tempel und Altäre des Heidenthumes zu Zufluchtstätten Verfolgter gemacht hatte, übertrug auf die heiligen Orte des Christenthums das Asylrecht. Es wurde zwar mancher Mißbrauch damit getrieben ⁷⁾), welchen gewaltthätige Beamte zum Vorwand nahmen, um diese Schranke ihrer Grausamkeit zu zerbrechen ⁸⁾), aber die Sitte war zu tief im Volksgemüth gewurzelt ⁹⁾), und wurde, doch unter angemessene-

1) Concil. Arel. c. 7. a. 314. Beispiele bei Gieseler S. 168.

2) Cod. Th. IX, III, 7. Cod. Just. I, IV, 22. 23.

3) Mehr Beispiele bei Neander I. II. S. 295.

4) Augustin. Ep. 153.

5) August. Ep. 152.

6) Theodosius I. 392. Arcadius 398. Cod. Th. IX, XL, 15. 16.

7) August. Ep. 250.

8) Cod. Th. IX, XLV, 3. Synesii Epp. 58.

9) Greg. Naz. XX. orat. fol. 353.

nen Beschränkungen, von Theodosius II. 431 zum Gesetz erhoben ¹⁾).

2. Innere Organisation der Kirche.

Die innere Organisation der Kirche beschränkte sich fast ausschließlich darauf, den Priesterstand, welcher die Repräsentation der sichtbaren Kirche und den Mittelpunkt des neuen theokratischen Reiches ausmachte, in seiner Auszeichnung von dem weltlichen Stande darzustellen, und nach seinen Unterschieden zu gliedern. War einmal die Erhabenheit des Klerus über den Laienstand vorausgesetzt, ward sie begründet durch die Annahme einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott und vermittelnden Thätigkeit, so richtete man an die Geistlichen immer bestimmter jene Forderung, daß der religiösen Stufe auch eine höhere Form der Sittlichkeit entspreche. Man liebte daher an ihnen ascetisches Leben, man muthete ihnen vorzüglich die Ehelosigkeit zu, zumal, seitdem die Mönche ihnen darin vorangingen ²⁾). Das Concil von Neocaesarea (314) schloß die verheiratheten Presbyteren von ihren Stellen aus ³⁾); das von Nncyra (314) schrieb den Diaconen vor, sich vor der Ordination zu erklären: erwählten sie den Cölibat, so durften sie ihn bei Strafe der Ausstoßung nicht brechen ⁴⁾). Die allgemeine Synode von Nicäa war im Begriff, den drei höheren Ordnungen des Klerus den Cölibat aufzulegen, als der fromme ägyptische Bischof und Confessor Paphnutius zur Vertheidigung der christlichen Freiheit und der Heiligkeit der Ehe auftrat. Da er selbst strenger Ascet war, so machte sein Einspruch um so mehr Eindruck, und man begnügte sich, den bereits ordinirten Geistlichen höheren Ranges die Ehe zu verbieten, im übrigen es bei Herkommen und bestehendem Gesetz zu lassen ⁵⁾). Die Ausartungen dieser Geistesrichtung wurden bald

1) Cod. Theod. IX. Tit. XLV. c. 4.

2) G. Calixtus de conjugio clericali. ed. Henke. N. Theiner die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen. 1828. 2 Bde.

3) C. 1.

4) C. 10.

5) Socr. I, 11.

auffällig. Das Concil von Gangra in Paphlagonien (gegen 350), welchem sie in der ascetisch-separatistischen Partei der Eustathianer vor Augen standen, suchte ihnen zu steuern und excommunicirte diejenigen, welche nicht aus der Hand eines verheiratheten Presbyters das Abendmahl annehmen wollten¹⁾. Ueberhaupt machte sich in vielen einzelnen Fällen der gesunde Sinn stets von neuem geltend, so daß die Gesetze bei weitem nicht durchgehende Praxis waren, und selbst hochgeachtete Bischöfe, wie Synesius von Ptolemais (gegen 400), in der Ehe verblieben²⁾. Dies gilt aber mehr vom Orient als vom Occident, wo man das einmal anerkannte Princip geistlichen Lebens consequenter aufrecht hielt. In der spanischen Kirche begegneten sich ein streng ascetischer und ein freierer Geist. In jenem Sinne hatte bereits am Ende der vorigen Periode (305) das Concil von Elvira von den drei oberen klerikalischen Klassen den Cölibat gefordert (c. 33), und vielleicht war es spanischer Einfluß, der das nicenische Concil zur Aufstellung dieser Bedingung zu bewegen suchte; was hier nicht völlig durchzusetzen war, gelang vollständiger in Spanien und dem übrigen Occident. Als Geistliche in Spanien das göttliche Recht dieses Gesetzes bestritten, und der Bischof Himerius von Tarraco darüber nach Rom berichtete, behauptete der Bischof Siricius in der Antwort die Nothwendigkeit des Cölibats für die Geistlichen, vom Diaconus aufwärts, mit tiefer Herabsetzung des ehelichen Lebens (385)³⁾. Die gleichzeitigen großen Autoritäten Ambrosius, Hieronymus, Augustinus beförderten die Durchführung der Verordnungen mit ihrem Ansehen, Hieronymus unter andern in der Bestreitung der entgegengesetzten Ansichten des Jovinian und Vigilantius; und Leo der Große verlangte Ehelosigkeit auch von den Subdiaconen⁴⁾, aber das Erste und noch mehr das

1) C. 4.

2) Synes. Ep. 105. In seiner, der alexandrinischen Diöcese scheint gleichwohl der Cölibat der Geistlichen sehr allgemein gewesen zu sein, wozu das Umsichgreifen des Mönchtums that. Hieron. adv. Vigilantium.

3) Siricii Ep. ad Himer. Tarracon.

4) Ep. 14. ad Anastas. Thessalonic. (446).

Legte traf doch auch im Abendlande vielfachen Widerstand, so daß Concilien der verschiedensten Gegenden ihre Forderungen und Strafen herabstimmten ¹⁾).

Für die vorbereitende Bildung zum geistlichen Stande mangelten die geeigneten Anstalten; theologische Schulen gab es nur im Orient und wenige. Daher namentlich im Occident nicht geringe Unwissenheit unter den Geistlichen herrschte. Manche trösteten sich damit, daß der heilige Geist ihnen alle Wissenschaft ersetze ²⁾). Chrysoström ³⁾ und Augustinus ⁴⁾ stellten ein schönes Ideal praktischer, biblischer und wissenschaftlicher Bildung auf, und es war eine Nachwirkung solcher Bemühungen, daß ein Gesetz der nordafricanischen Kirche aus dem 5. Jahrh. die Bischöfe, ehe sie eingesetzt werden, einer Prüfung auch über ihre wissenschaftliche Befähigung unterwirft ⁵⁾), eine Bestimmung, die in dieser Zeit allein steht. Suchte man solchen Ansprüchen aber zu genügen, so konnten die Klöster, wenigstens die orientalischen, wohl einiges leisten helfen, doch die Einseitigkeit des klösterlichen Lebens versetzte den Geist in eine Befangenheit, welche ihn für eine harmonische christliche Wirksamkeit gemeinlich unfähig machte. Die gewöhnlichste Schule des Klerikers war sein Aufsteigen von den niederen Ordnungen zu den höheren, und die Erfahrung, welche er dabei sammelte. Hatte er das Glück, unter der Leitung eines umsichtigen Bischofs auf dieser Laufbahn fortzuschreiten, so hatte eine solche Art der Ausbildung große Vorzüge, und man darf auch an diesem Punkte nicht übersehen, wie reich das 4. und 5. Jahrh. an Männern von praktischer und wissenschaftlicher Tüchtigkeit war. Eusebius von Bercelli und Augustinus verbanden ihren Klerus enger durch gemeinschaftliche Wohnung und Tisch, und machten ihn durch ihre Zucht und Belehrung zu berühmten Pflanzstätten der Geistlichkeit ⁶⁾). Da viele wegen der äußeren

1) J. B. Concil. Turon. I. a. 461. c. 2.

2) Greg. Nazianz. de episc. fol. 503.

3) *περὶ ἐκρωσύνης*.

4) De doctrina christiana lib. IV,

5) Canon. Concil. ed. Brunus p. 140.

6) Maximi Taurin. Sermo IX. de S. Eusebio; Muratori. anecd. IV. p. 88. Possidii vit. August.

Vorthelle sich in den Klerus eindrängten¹⁾, so wurde festgesetzt, um sich ihrer Befähigung zu versichern, daß keine Stufe übersprungen und auf jeder eine Zeitlang geblieben werden solle²⁾, indeß diese Vorschrift wurde namentlich im Orient mangelhaft beobachtet.

Das Recht, an der Wahl der Geistlichen Theil zu nehmen, war den Gemeinden zwar geschmälert, aber doch, besonders in den beiden ersten Jahrhunderten der Periode, nicht ganz veräußert. Die Regel war dabei, daß der Bischof der Gemeinde einen Vorschlag zur Besetzung des erledigten Amtes that, und sie sich darüber erklärte, ob sie den Vorgeschlagenen für würdig halte. Oft war diese Zustimmung leere Form, oft besetzten jetzt auch die Bischöfe die niedern klerikalischen Stellen ohne Weiteres, zuweilen aber setzte die Gemeinde aus eigener Machtvollkommenheit ihre Absicht durch, und das grade bei den höchsten Aemtern, indem sie einen Mann, der ihre Zuneigung besaß, durch Acclamation dazu bestimmte. So wurde der treffliche Bischof Ambrosius von Mailand auf seinen Sitz erhoben, so freilich auch der sehr ungeeignete Eusebius von Cäsarea in Kappadocien (361.)³⁾. Die unlauteren Motive, welche bei dieser etwas tumultuarischen Wahlart mehrmals offen dalagen, veranlaßten weitere Beschränkungen des Wahlrechtes⁴⁾. Die Versetzung der Kleriker von einer Kirche an die andere war gegen die ursprüngliche Sitte, und ward, als sie dennoch eintrat, und die Streitigkeiten, die in ihrem Gefolge waren, sich zeigten, durch Gesetze verboten⁵⁾. Im Abendlande behielten diese Verordnungen im allgemeinen ihre Kraft⁶⁾, im Orient aber wurden sie gerade von den Bischöfen, für die sie besonders gegeben waren, am häufigsten übertreten. Denn diese trachteten nach den Stellen der größten Städte, am meisten nach denen der Residenzen, bei welchen es sich im 5. und 6. Jahrh. schon ziemlich deutlich um einen

1) Gregor Naz. de episc. v. 156 seq. Orat. XXXII. f. 526.

2) Conc. Sardic. c. 10.

3) Greg. Naz. Orat. XX. fol. 342. cf. XIX. fol. 310.

4) Wie stark sich unreine Motive auch in die gewöhnlicheren Arten der Besetzung einmischten, s. Hieron. adv. Jovinian. I, 19.

5) Conc. Nicen. c. 15. Conc. Antioch. c. 20. a. 341.

6) Damasi ep. IX.

Kaufpreis handelte. Vielen war das höfische Leben so süß, daß sie mehr in der Hauptstadt, als in ihrer Gemeinde, lebten, wobei die Verwendungen für dieselbe Anlaß und Vorwand gaben. Daher das Concil von Antiochien 341 (c. 11) die Erlaubniß des Metropolitens einzuholen, und das von Sardica 347 (c. 9), dafern der Kaiser nicht den Bischof beriefe, einen Diaconus zur Vollbringung des Geschäftes abzuschicken befahl.

Die einzelnen Kirchenämter. Alle hierarchischen und repräsentativen Bestrebungen der Zeit, alle äußere Hoheit, mit welcher die Kirche sich umgab, wirkten mit einander auf einen Punkt: die Vermehrung des Ansehens der Bischöfe. Durch eine besonders heilige Ordination für ihr Amt geweiht, als Nachfolger der Apostel die ursprünglichen Träger des Geistes für die Gemeinde, waren sie in ihrer ununterbrochenen Reihe die Säulen des kirchlichen Bestandes, die Bürgen und zugleich wirksamsten Organe für die Orthodorie. Ihre einstige Identität mit den Presbytern fiel nur noch hie und da einzelnen unbefangenen Forschern des Neuen Testaments auf¹⁾, ohne daß sie die Folgerungen daraus zogen. Vielmehr waren ihrem Stande die hochgehaltenen Vorrechte der Confirmation (*σφραγίς*, *signaculum*)²⁾ und der Consecration des heiligen Oels eigenthümlich; nur in ihrer Vollmacht verrichteten Presbyteren und Diaconen die geistlichen Handlungen³⁾; sie führten den Vorsitz in der Versammlung ihres Klerus, und hatten die Oberaufsicht über die Verwaltung des kirchlichen Vermögens. Die Diaconen beschränkte man gewöhnlich auf die ursprüngliche Siebenzahl⁴⁾, und wo man sie vermehrte, entschuldigte man es durch Umdeutung des ersten Diaconenamtes⁵⁾. Ihre Funktion bestand in Handrei-

1) Chrysostom. Homil. XI. in Timoth. I. Hieronym. ad Titum. Ep. 101 ad Evangelium.

2) Besonders im Occidente; Hieron. adv. Lucifer. IV. fol. 295 ed. Martian: Qui in castellis aut in remotioribus locis per presbyteros et diaconos baptizati ante dormierunt, quam ab episcopis inviscerentur.

3) Ep. Innoc. I. ad Decent. §. 6. Ut sine chrismate et episcopi iussione neque presbyter neque diaconus jus habeant baptizandi. — Cod. eccles. Afric. can. 6. 7.

4) Euseb. VI. 43. Hieron. Ep. 101 ad Evang. Concil. Neocaesar. c. 15.

5) Chrysost. Hom. XIV. ad Act. Apost. — Concil. Trullan. II. c. 16.

chungen, die sie den beiden oberen Klerikern beim Gottesdienst thaten, in Herjagung gewisser Gebete, Vorlesung der Evangelien, Anzeige der Abschnitte des Gottesdienstes. Die ersten der Presbyteren und Diaconen wurden jetzt bestimmter von den übrigen geschieden, als Archipresbyteren, Archidiaconen. Die letzteren vorzüglich, aber auch die Diaconen überhaupt, suchten sich zuweilen einen Vorrang vor den Presbyteren anzumaßen¹⁾, indem sie durch dienstliche Berrichtungen mehr in der Nähe und dem Vertrauen der Bischöfe waren²⁾. Die Diaconissen verloren an Bedeutung, da das Bedürfnis, was ihrem Amt die Entstehung gegeben, nicht mehr in gleichem Grade vorhanden war. Die klerikalische Weihe, welche ihnen in der vorigen Periode ertheilt wurde³⁾, schien jetzt etwas zu Erhabenes für sie⁴⁾, und die französischen Synoden des 6. Jahrh. schritten zur gänzlichen Aufhebung des Instituts⁵⁾. Im Orient dagegen, wo man ihnen noch immer einen christlichen Unterricht der Frauen anvertraute⁶⁾, und die Frauen der zur bischöflichen Würde erhobenen Geistlichen das Recht hatten, Diaconissen zu werden, dauerten sie bis zum 12. Jahrh. fort. — Neu hinzukommende kirchliche Aemter waren das des *Deconomos*⁷⁾, welcher das Vermögen der Kirche zu verwalten, und eine gewisse Aufsicht über die Verwaltung desselben durch den Bischof zu führen hatte; des *Sachwalters* (*ἔκδικος*, defensor) der Kirche⁸⁾; der *Secretäre* (notarii, exceptores), welche die Protocolle der kirchlichen Verhandlungen (*gesta ecclesiastica*) zu führen hatten; der zahlreichen Krankenpfleger (*Parabolani*) und Todtenbestatter (*κοπιᾶται*, *copiatae*, *fossores*).

1) Conc. Nicen. c. 18. Laodicen. c. 25.

2) Isidor. Pelus. IV. p. Ep. 188.

3) Tertull. ad uxor. I, 7 viduam allegi in ordinem. Constit. Apostol. VIII, 20.

4) Conc. Laodic. c. 11. cf. Nander. I. II. S. 323.

5) Concil. Arausican. I. c. 26. a. 441. Conc. Aurelian. c. 18. a. 533.

6) Pelag. ad Rom. 16, 1. Ähnlich im Abendland nach c. 12 des sogen. Concil. IV. Carthag.

7) Conc. Chalcedon. c. 25.

8) Conc. Carthag. c. 10. a. 401. Cod. eccles. african. c. 75. c. 97 defensores scholastici. Cod. Theod. XVI, II, 38.

Die Organisation der kirchlichen Sprengel. Die Landbischöfe behaupteten sich in dieser Periode nicht in gleichem Rang neben den städtischen. Kräftige Bischöfe der Provinzialhauptstädte, wie Basilius von Cäsarea, führten strenge Aufsicht über sie und ihr allerdings oft unwürdiges Benehmen¹⁾, und in mehreren Synoden des vierten Jahrhunderts wurde ihnen das Recht genommen, in ihrem Landsprengel (*συμμοχία*) die Geistlichen höherer Grade ohne Zuziehung des Stadtbischofs zu ernennen²⁾; ja, das Concil von Sardica (347 c. 6) bestimmte, daß Presbyteren, und das laodicensische, daß Bisitatoren statt ihrer angestellt werden sollten³⁾. So verloren sie sich denn nach und nach, und an ihre Stelle traten die den Stadtbischöfen untergeordneten Presbyteren, deren Gemeinde, mit oder ohne Einschluß der Hauptgemeinde, eine Parochie genannt wurde⁴⁾. — In den größeren Städten mehrten sich die Kirchen und blieben in einem Verhältniß der Abhängigkeit zur Hauptkirche, ohne daß überall die gleiche Art ihrer Beforgung gewesen wäre. In manchen verwalteten die Presbyteren der Hauptkirche nach der Reihe die Filialkirchen⁵⁾, in andern waren bestimmte Presbyteren jener bei diesen angestellt⁶⁾; oder jede hatte ihren eignen Presbyter, der dem Bischof untergeordnet war⁷⁾.

Die Metropolitanverfassung bildete sich vornehmlich nach den politischen Grenzen und nach der Bedeutung der Hauptstädte örtlich weiter aus. Der Metropolit führte die Oberaufsicht über die Kirche seiner Provinz, ordinarie mit Zuziehung anderer die Bischöfe derselben; berief die Provinzialsynoden, prä-

1) Basil. Ep. 54.

2) Conc. Ancy. c. 13. Conc. Antioch. c. 9. Noch strenger Conc. Laodic. c. 57.

3) Conc. Laodic. c. 57. S. Neander I. II. S. 328 über die *περιοδεῦται*.

4) Ueber den Gebrauch der Bezeichnung *παροικία* s. Planck S. 546 ff. Neander S. 329.

5) So bei 3 Filialkirchen der Hauptkirche zu Constantinopel. Cod. Justinian. I. III. Novell. III.

6) Wie in Rom; Ep. Innocent. I. ad Decent. §. 8. a. 416. cf. Athanas. Apol. c. Arian. 20.

7) In Alexandria Epiph. h. Arian. LXIX, 1.

sdirte ihnen und bildete mit ihnen die erste Instanz bei der Anklage gegen einen Bischof. Innerhalb dieser Grenzen behielten die Bischöfe die selbständige Verwaltung ihres Sprengels, und waren, zur Synode versammelt, ein Gegengewicht gegen die Gewalt der Metropolen. Indem unter diesen wiederum die Bischöfe der Hauptstädte politischer Diöcesen durch den Titel Erarchen (Ἐξαρχοι; auch ἀρχιεπίσκοποι) und durch einen Vorrang ausgezeichnet wurden, baute sich das hierarchische Gebäude immer höher auf. Die vornehmsten im Orient waren im Beginn der Periode der von Alexandria, welchem die nicenische Synode ein, wenn auch noch sehr unbestimmtes Beaufsichtigungsrecht über die benachbarten Provinzen beließ¹⁾, und der von Antiochia, den jener Canon ebenfalls unter den Metropolen voranstellt. Das Concil von Constantinopel (381) setzte diesen beiden den dortigen Bischof, weil Constantinopel Neurom sei, zur Seite, nachdem er so lange dem Metropolit von Heraklea in Thracien untergeben war. Zugleich kam durch diese Versammlung der Patriarchentitel mehr in Aufnahme, welcher im Lauf des fünften Jahrhunderts auf die größten Metropolen beschränkt wurde. Die chalcidonische Synode (451) ertheilte dem Patriarchen von Constantinopel gleiche Rechte mit dem römischen, aus Rücksicht auf die politische Stellung beider, und die Befugniß, Appellationen aus dem ganzen Bereich der oströmischen Kirche anzunehmen²⁾; und erhob den Bischof von Jerusalem zum Patriarchen mit der Oberaufsicht über Palästina, wegen der geschichtlichen Bedeutung seiner Stadt. Diese Häupter der Kirche bildeten die Mittelpunkte der großen sie umgebenden kirchlichen Gebiete und einen nicht verächtlichen Halt in den Schwankungen und Zerrüttungen der Zeit, die freilich andererseits durch die Verfolgung ihrer hierarchischen Interessen vergrößert wurden. Sie vermittelten den Zusammenhang ihrer kirchlichen Diöcese mit den übrigen und mit der Staatsregierung, ordnirten die Metropolen und machten mit der Diöcesansynode

1) Can. 6.

2) Conc. Chalced. c. 28.

die über dem Metropolitanat stehende Instanz des kirchlichen Gerichtes aus. — Unter den Bisthümern des Occidentes lassen sich nur zwei mit der hervorragenden Bedeutung der genannten vergleichen: Carthago, welches durch den unabhängigen Geist der Umgebung¹⁾ gebunden, nie die Höhe der oströmischen Patriarchate, geschweige denn die Bedeutung seiner alten Nebenbuhlerin Rom erreichte, welche schon in dieser Periode die kirchliche Welthauptstadt wurde. Alles, was in der Vergangenheit dazu gedient hatte, Rom zu dem besonderen Ansehen und Einfluß zu verhelfen, dauerte verstärkt in dieser Zeit fort²⁾. Zwar unmittelbare Patriarchenrechte besaß der römische Bischof nur über Mittel-, Unteritalien und die Inseln³⁾, jedoch drängte der Trieb, die Repräsentation der kirchlichen Einheit zu vollenden, zur äußerlichen Darstellung derselben in Einem Punkte, welchen bereits Cyprian, der Entwicklung gleichsam den Weg andeutend, in dem römischen Bisthum, dem Bisthum des Petrus, gesucht hatte. Optatus von Mileve (bald nach 350)⁴⁾ führte seine Gedanken weiter aus, und selbst Augustinus wußte sich nicht ganz von der allgemeinen Vorstellungsweise loszumachen⁵⁾. Der Scharfblick der römischen Bischöfe selbst ließ sie ihren Vorrang auf die Nachfolge des Petrus ausschließlich gründen, so daß sie die Vor-

1) cf. Can. eccles. Afric. c. 39. (a. 393.) Ut primae sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum, aut summus sacerdos, aut aliquid hujusmodi, sed tantum primae sedis episcopus.

2) Liber diurnus Rom. Pontific. ed. Holstenius. Rom. 1658. cf. Traité historique de la Primauté en l'église par D. Blondel. Genève 1641. N. Bower Gesch. d. röm. Päbste. N. d. Engl. übersetzt v. Rambach. Magdeb. 1751 flg. Mehr Gesch. des Pabstthums. Leipzig 1801.

3) Rufin. h. c. I, 6: in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut — hic suburbicariarum ecclesiarum sollicitudinem gerat. cf. Concil. Sardic. epist. ad Julium Ep. Roman. §. 5. bei Mansi III. p. 41. Notitia dignitatum utriusque Imperii Rom. in Graevii Thesaur. antiq. Rom. Vol. VII. Kortholt comment. de ecclesiis suburbic. Lips. 1730. 31.

4) S. Werf de schismate Donatistarum lib. VII. c. 3. II, 2.

5) de utilitat. credendi. §. 35. cf. dagegen tract. in Evang. Joann. 124, 5: Petra erat Christus, super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus. Ecclesia ergo, quae fundatur in Christo, claves ab eo regni coelorum accepit in Petro.

theile der politischen Wichtigkeit ihrer Stadt zwar wohl zu benutzen verstanden, sich aber gegen die Behauptung eines politischen Ursprungs ihres Ansehens eifrig verwahrten¹⁾. Je unbestimmter die Vorstellungen von der Repräsentation der kirchlichen Einheit waren, desto leichter leiteten die Träger derselben Rechte einer Oberhoheit daraus ab, unterstützt von dem Bedürfnis eines festeren Haltes in den Erschütterungen, welche die Kirche erlitt, besonders die orientalische, deren streitende Parteien, wenn sie sich um die Gunst Roms bewarben, es überdies nicht genau mit der Prüfung der Ansprüche nahmen. Als im arianischen Streite, wo Rom mit der nicenischen Partei im Bunde war, der Bischof Julius I. die Forderung stellte, sich seinem Richterspruch zu unterwerfen, wies allerdings eine Versammlung der Gegner zu Antiochia die Zumuthung mit Entschiedenheit zurück²⁾, das Concil von Sardia dagegen (347) übertrug ihm eine oberrichterliche Autorität über die Bischöfe, eine Bestimmung, welcher man späterhin, indem man sie für eine Erklärung der nicenischen Synode ausgab, noch größeres Ansehen verlieh³⁾. Der Kaiser Gratianus ernannte in dem Schisma zwischen Damasus und Ursinus den ersten zum Richter der Geistlichen der Gegenpartei⁴⁾, indem er, wie das sardicanische Concil, dem römischen Bischof

1) Leon. M. Ep. 78—80. ed. Quesnel.

2) Ep. Jul. I. ad Synod. Antioch. Mansi II. p. 1211. Socr. h. e. II, 15. Hilar. Op. histor. fragm. III. §. 26.

3) C. 3: Quod si aliquis episcoporum iudicatus fuerit in aliqua causa, et putat se bonam causam habere, ut iterum concilium renovetur, S. Petri Apostoli memoriam honoremus, ut scribatur ab his, qui causam examina-runt, Julio Rom. episcopo; et si iudicaverit renovandum esse iudicium, renovetur, et det iudices. Si autem probaverit talem causam esse, ut non refricentur ea quae acta sunt, quae decreverit confirmata erunt. c. 4: ad-dendum — ut quum aliquis episcopus depositus fuerit eorum episcopo-rum iudicio, qui in vicinis locis commorantur, et proclamaverit agendum sibi negotium in urbe Roma, alter episcopus in ejus cathedra post ap-pellationem ejus, qui videtur esse depositus, omnino non ordinetur, nisi causa fuerit in iudicio episcopi Rom. determinata. c. 5: Daß der röm. Bischof die dem Appellirenden benachbarte Provinzialsynode zur Wiederauf-nahme der Untersuchung berufen und sich dabei, wenn er es für gut achte, durch Bevollmächtigte vertreten lassen dürfe.

4) Ep. Concil. Rom. ad Gratian. et Valentin. Imp. Mansi III. p. 624.

nur eine persönliche Befugniß zu ertheilen beabsichtigte, welche bald von den Nachfolgern als Anerkennung des ihnen gebührenden Rechtes ausgelegt wurde. Innocenz I. äußerte sich gegen ein nordafricanisches Concil in dem Sinne, daß dem Stuhle Petri die richterliche Autorität über die ganze Kirche zustehe, weil er der Quellpunkt der bischöflichen Würde und aller Wahrheit sei¹⁾. Indes mußte sein Nachfolger Zosimus erfahren, daß grade diese Africaner unter den Decidentalen am wenigsten geneigt waren, sich römischen Machtsprüchen zu unterwerfen. Sie zwangen ihn nicht nur zur Rücknahme eines dogmatischen Urtheils im pelagianischen Streite, sie verboten auch (408. 418) ihren Geistlichen die Appellationen nach Rom, und protestirten gegen ihn und Bonifacius, der ihm (419) folgte, als er Miene machte, diesen Beschluß zu verletzen. — Die größere Festigkeit des römischen Kirchenthums ließ sich nicht so tief durch die kaiserliche Macht beugen, als es in dem charakterloseren und zerrütteteren Orient geschah; vielmehr befanden sich die Kaiser nicht selten in großer Abhängigkeit von den römischen Bischöfen. Ein Kirchenregent von solcher Einsicht, Umsicht und Kraft, wie Leo der Große (440—461)²⁾, der auch Valentinian III. beherrschte, erhob um so leichter das Ansehen seines Bisthums zu einer neuen Stufe. Vermöge des Primates des Petrus legte er sich die Oberaufsicht über die gesammte Kirche bei³⁾. Seine Abgesandten präsidirten der Kirchenversammlung von Chalcedon (451), seine Erklärungen wurden ihren dogmatischen Entscheidungen zu Grunde gelegt, und für das occidentalische Reich befohl Valentinian, als Leo, herrisch genug, das oberrichterliche Recht bei dem Metropolit der Provence Hilarius von Arles und seinen Bischöfen auszuüben versuchte⁴⁾, daß die Verordnungen des Bischofs der Hauptstadt, der das kirchliche Oberhaupt sei, für alle bindend, und ihre Verletzung ein Staatsver-

1) Innoc. I. ep. ad Concil. Carthag. in Mar. Mercat. Opp. ed. Garnier. und Aug. ep. 181.

2) Perthel Leo der Gr. Zen. 1843.

3) Leon. M. Ep. 5. ad Metropolitanos Illyriac.

4) Honorati vit. Hilar. Aet. S. ad 5. Maj. Leo Ep. 9. 10.

brechen sei¹⁾. Die ostgothischen Könige schmälerten die Befugnisse der Päbste nicht, und obgleich der Einfluß dieser auf den Orient abnahm, und im Dreikapitelstreit selbst im Abendlande erschüttert wurde, so war er doch hier schon zu tief gewurzelt, um dauernd darunter zu leiden, so daß Gregor I. ihn herstellte und den Supremat siegreich in die folgende Periode hinüberführte.

Neben diesen Fortschritten der monarchischen Repräsentationsform und Machtvollkommenheit entwickelte sich die aristokratische der Synoden. Die Provinzialsynoden erweiterten sich zu solchen, die das ganze Reich (*oikouμένη*) umfaßten, und alsbald für die Vertretung der Gesamtkirche galten (*concilia universalia*). Waren schon jene innerhalb ihrer Provinz eine Autorität, welche selbst die päpstlichen Einflüsse bedingte, so waren diese die höchste der ganzen Kirche, welcher sich auch die Päbste zu unterwerfen hatten, wiewohl Leo sich sehr geringschätzig über das zweite (381) äußerte²⁾. Augustin und Vincentius von Lerinum³⁾ betrachteten die allgemeinen Concilien als die Organe, welche den Ausdruck für die im Stillen reisende Ueberzeugung der Kirche finden sollten, und verlangten Unterwerfung des Einzelnen unter ihre Bestimmungen. Je mehr diese Ansicht, welche auf der falschen Idealisirung der Hierarchie und sichtbaren Kirche beruht, herrschend ward, desto mehr wurde unter dem Zuwachs der Satzungen die individuelle Freiheit verengt. — Es gab in diesen höchsten kirchlichen Autoritäten wenigstens für die abendländische Kirche zwei Quellen allgemein gültigen Rechtes: die Beschlüsse der allgemeinen Synoden und die entscheidenden Decrete (*decretales*) der Päbste seit Siricius (385) wurden, verbunden mit den wichtigsten Canones der Provinzialsynoden, von dem Abte Dionysius Exiguus (bald nach 500) zu einem Gesetzbuch zusammengestellt; auch die griechische Kirche erhielt ein solches durch Johannes Scholastikus (st. 578).

1) Leon. Ep. 11. ed. Ballerin.

2) Leon. Ep. 80, 5.

3) *Commonitorium adv. profanas haereticor. novitates.* (a. 434.) ed. Calixtus. Helmst. 1629.

B. Die Kirchengucht.

Joan. Morinus de administratione sacramenti poenitentiae. Par. 1651.

In Folge der novatianischen Streitigkeiten hatte man die Uebereinkunft getroffen, auch den schwersten Sündern auf dem Todtenbette die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft zu gestatten¹⁾, wobei man beharrte, mit Ausnahme einer geringeren Partei, welche die gespannteste Strenge trotz der drohenden Zerrüttungen anwendete. Aber sogar die Aufrechthaltung der milderen Praxis hatte Schwierigkeit, wenn sie Personen von hohem Range und Macht treffen sollte, denn es gehörte ein sittlicher Muth dazu, wie ihn Ambrosius gegen Theodosius²⁾ und Athanasius³⁾ und Synesius⁴⁾ gegen libyische Statthalter bewiesen, um hier kein Ansehen der Person gelten zu lassen. Die unevangelische Veräußerlichung der Verwaltung der Disciplin, die juridische Handhabung, welcher sie verfiel, bestand darin, daß der Priester mehr und mehr sich als Richter gebehrdete, von dessen Ermessen die Theilnahme am Heil abhänge, und in der Vermehrung der Strafbestimmungen, die auf die einzelnen Vergehen bezogen wurden. Selbst Augustin hielt wenigstens bei größeren Sünden die äußere Buße für unerläßlich zur Vergebung⁵⁾. Aus Schonung des Zartgefühls forderte man kein Bekenntniß der einzelnen Sünden, sie wären denn notorisch gewesen⁶⁾; wurde es abgelegt, was bei geheimen Sünden dem Priester und heimlich geschehen durfte⁷⁾, so erleichterte es die Strafe. Zu der genaueren gesetzlichen Regelung des Bußwesens gehörte auch die Stufenordnung, welche, den Vorbereitungsstufen zur ersten Aufnahme in die Kirche durch die Taufe entsprechend, eingeführt wurden:

1) cf. Concil. Nicen. c. 13.

2) Rufin. XI, 18. Theodor. V, 17.

3) Basil. Ep. 61.

4) Ep. 58.

5) S. Gieseler I. II. S. 325 flg. August. Sermo. 351. (de poenit. I.) §. 2. cf. Leo ep. ad Theodor. 108. ed. Ball.

6) Chrysost. hom. in fest. Epiph. ed. Montf. II. fol 374.

7) Leo. Ep. 168. Ball.

1) *προσκλαίοντες* adflentes, *ἀπειρογόμενοι τῆς ἐκκλησίας*; 2) *ἀκροώμενοι*, audientes; 3) *ὑποπίπτοντες* substrati, *γονυκλίνοντες* genu flectentes; 4) *συνιστάμενοι*, consistentes. Diese Einrichtungen des Bußwesens vermehrten in den großen Städten die Geschäfte der Verwaltung so sehr, daß im Orient ein besonderer Presbyter dafür angestellt wurde. Da der Patriarch Nektarius (390) in Constantinopel eines unsittlichen Vorganges wegen die Einrichtung aufhob, wurde die gesammte Bußordnung der griechischen Kirche umgestoßen¹⁾, und jeder seinem eignen Urtheil anheimgelassen. In der abendländischen Kirche erschlaffte, trotz der Vermehrung der einzelnen Satzungen, die Disciplin ebenfalls bei dem allgemeinen Verfallē.

C. Die Kirchenspaltungen.

1. Die donatistische Spaltung.

Optatus Milevitan. (368) de schismat. Donatistar. lib. VII. ed. du Pin. Par. 1700. cum monum. veter. ad Donatist. histor. pertinentib. et histor. Donatist. Augustinus contr. epistolam Parmeniani lib. III; de baptism. l. VII; c. literas Petiliani lib. III; c. Cresconium lib. IV; breviculus collation. contr. Donatist. lib. III. Opp. ed. Bened. T. IX. — H. Norisii historia Donatistar. ed. P. et H. Ballerini. Veron. 1729. 32. Walch Entwurf u. s. w. Th. IV. Neander R. G. II. I. S. 366 flg.

Die diocletianische Verfolgung erweckte den in Friedenszeiten der Kirche nicht so lebhaften Gegensatz der gemäßigten und rigoristischen Parteien aufs neue. Unter den Nordafricanern, deren glühender Geist für Schwärmerei leicht empfänglich war, wurde der Zwiespalt durch die große Zahl der Fanatiker am heftigsten und dauerndsten. An der Spitze der Besonneneren stand der Bischof Mensurius von Karthago, welcher sich bemühte, der schwärmerischen Selbstaufopferung der andern zu steuern, und um weder sich, noch die heiligen Schriften, die er in seinem Besiz hatte, den heidnischen Beamten Preis zu geben, die List nicht verschmähte, statt ihrer häretische in der Kirche niederzulegen. Dafür ward er der Gegenstand des bittersten Hasses, und der

1) Socr. V, 19. Sozom. VI, 16. Morin. VI, 22.

Anschuldigung, daß er ein Traditor sei. Er starb (312), und in dem Bestreben der Parteien, den wichtigsten Bischofsitz sich zu sichern, entbrannte der Kampf noch allgemeiner und heftiger. Die Partei des Mensurius kam zuvor, bestimmte dessen Archidiaconus Cäcilianus für die Stelle, und ließ ihn durch Felix von Aptungis ordiniren. Jetzt hatten die Gegner den Vorwand, nicht zur Wahl zugezogen zu sein, für sich, und behaupteten außerdem, Felix sei ein Traditor und eine durch ihn ertheilte Ordination ungültig. Sie durften auf den größten Theil der numidischen Bischöfe rechnen, deren Metropolit Secundus von Tigisis einer ihrer Führer war, auf Zustimmung auch in andern Gegenden Africas, selbst auf die Aeltesten und einen Theil der Gemeinde von Karthago. Eine abergläubische, mit ihrer Frömmigkeit prahlende, durch Vermögen und Intriguen einflußreiche Frau in Karthago, Lucilla, die sich durch Cäcilian persönlich verletzt fühlte, arbeitete eifrig für diese Partei. Eine Synode von 70 numidischen Bischöfen versammelte sich zu Karthago, schloß Cäcilian von der Kirchengemeinschaft aus, und wählte den von der Lucilla empfohlenen Lector Majorinus zum Bischof (pars Majorini). Die wirksamste Person unter ihnen war aber nicht er, sondern der Bischof Donatus von Casä nigrä in Numidien. Da der Kaiser Constantin, durch den Fanatismus der Partei gegen sie eingenommen¹⁾, sie von seinen Toleranzedicten ausgeschlossen hatte, richtete sie, wahrscheinlich auf Betrieb des Donatus, das Gesuch an ihn, durch eine Commission ihre Sache prüfen zu lassen. Sie ward unter dem Präsidium des Bischofs Melchiades von Rom niedergesetzt (313), und entschied für Cäcilian. Die andern, unbegnügt damit, gingen Constantin um Wiederaufnahme des Processes an; er bewilligte es und befohl, in Karthago selbst zu untersuchen, ob Felix ein Traditor sei, übertrug aber das Endurtheil einer Synode zu Arles (314). Diese bestätigte die frühere Entscheidung. Verzweifelnd, bei einem kirchlichen Gericht Recht zu erhalten, thaten jetzt die Abgewiesenen einen unerhörten, und gerade gegen ihre Grund-

1) Euseb. h. e. X, 6.

jähe aufs Härteste verstoßenden Schritt: sie appellirten an das Tribunal des Kaisers. Er war nicht wenig befremdet darüber, aber er nahm es an; das Urtheil fiel zu ihrem Nachtheil aus (316), und sie waren, wenn sie sich nicht fügten, fortan zugleich Staatsverbrecher. Constantin war anfangs geneigt, sie als solche zu behandeln; aber die Partei, seit dem Tode des Majorinus (315) durch einen zweiten Donatus geführt, welchen sie zum Bischof von Karthago wählte, ihn mit dem Beinamen des Großen ehrte, und sich nach ihm nannte (pars Donati), durch einen Mann von großer Thatkraft und Beharrlichkeit, dessen Feuereifer sich in leidenschaftlicher Beredsamkeit ergoß, zeigte eine so fanatische und trotzige Entschlossenheit, daß Constantin Mäßigung gegen sie für das einzig erspriessliche Verfahren erkannte. Wären seine Söhne bei seiner Zurückhaltung beharrt, so würde der Friede leichter hergestellt worden sein, wogegen sie und ihre Statthalter mit ihren Bestechungen und Gewaltthaten keine aufrichtige Einigung mit der katholischen Kirche, sondern die höchste Erbitterung gegen sie und die Staatsbehörden hervorriefen. Es gab in jenen Gegenden eine Art von Asceten, die sich Christus kämpfer (milites Christi, agonistici) nannten, wegen ihres Herumbettelns von den Gegnern Circumcelliones geheissen, welche die äußerste Schwärmerei mit der Rohheit der ungebildetsten Stände verbanden. Durch die unterdrückte Lage der Bauern und Sklaven in der Ueberzeugung bestärkt, daß alles Verderben und Elend von den Besitzenden und Mächtigen herrühre, machten sie sich jetzt daran, die christliche Freiheit und Brüderlichkeit nach ihrem Verstande einzurichten. Sie zwangen die Herren, Knechtsdienste zu thun, sie stellten den Gläubigern die Wahl zwischen Tod oder Erlaß der Schuld, sie zerstörten Kirchen und Besitzthümer der Katholiken, und das alles zu Ehren Gottes (Deo laudes!). Die donatistischen Bischöfe, namentlich Donatus selbst, hatten den Aufstand angefeuert; sie sahen sich nun außer Stande, den Sturm zu beherrschen, den sie herauf beschworen, und genöthigt, die Hülfe des Staates anzurufen. Der Kaiser Constans ergriff gern die dargebotene Gelegenheit; viele der Circumcellionen wurden niedergemacht, viele suchten freiwilligen Tod. Dann ging

man weiter, erlirte die Häupter der Partei, und nöthigte die übrigen zum äußerlichen Frieden mit den Katholikern. Unter Constantius verharreten sie in gezwungener Ruhe, bis, als Julians Neutralität ihnen wieder ihre Rechte zugestand, der lang verhaltene Groll in den gehässigsten Aeußerungen sich Luft machte. Doch die folgenden Kaiser unterdrückten sie wieder, und sie selbst vermehrten das Nachtheilige ihres Zustandes, indem sie den Separatismus in ihrem eignen Lager fortsetzten. Augustin, der mit Bedauern die traurigen Folgen des Zwiespaltes gewahrte, und der katholischen Kirche gern den Sieg der Versöhnung geschafft hätte, bemühte sich vielfach, aber lange vergebens, um ein Religionsgespräch zwischen beiden Parteien zu Stande zu bringen. Endlich (411) bequerten sich die Donatisten, halb gezwungen durch den Kaiser Honorius, dazu¹⁾. In Karthago erschienen 279 donatistische und 286 katholische Bischöfe; der Hauptsprecher auf jener Seite war Petilianus, auf dieser Augustin. Man einigte sich nicht, der kaiserliche Commissär Marc'cellinus entschied aber, die Donatisten seien besiegt, und es folgten nun neue Gewaltthaten der Regierung, und neue Ausbrüche des Fanatismus bei den Verfolgten. Die Partei, obwohl schwächer, bestand fort, und ihre Spuren verlieren sich bis in die Zeit Gregors des Großen.

Der Hauptstreitpunkt, um den sich auch das karthagische Religionsgespräch vorzüglich drehte, war die bereits bei den novatianischen Streitigkeiten behandelte Frage nach dem Begriff der wahren Kirche. Beide theilten die irrthümliche Meinung, daß ihre äußere Kirchengemeinschaft die nothwendige Bedingung des Heiles sei; während aber die Katholiker der ihrigen diese Bedeutung beilegten, weil ihr Zusammenhang mit Christo und den Aposteln durch die Succession der Bischöfe verbürgt sei, vermißten jene an ihr, was sie für das vornehmste Merkmal der wahren Kirche hielten, daß sie rein sei, wenigstens so weit ihr Bewußtsein reiche, von der Gemeinschaft mit Todsündern. Die beiden mangelnde Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche,

1) Gesta collation. Carth. bei du Pin und Mansi Coll. Concil. IV.

welche allein zur Verständigung hätte führen können, findet sich wenigstens ahnungsweise ausgesprochen bei einem in der Mitte stehenden Manne, dem donatistischen Grammatiker Tichonius, welcher in der Kirche einen zwiefachen Leib Christi annahm (*corpus Christi bipartitum*)¹⁾, eine Vorstellung, welcher sich Augustin bisweilen annähert²⁾. Jener Unterschied in Betrachtung der Kirche setzt eine stärkere Betonung des objektiv Göttlichen in der Kirche und ihren Institutionen bei Augustin und seinem Anhange voraus, und eine stärkere Bedingtheit der Ansicht durch das Subjektive bei den Donatisten; weshalb sie die Gültigkeit der kirchlichen Handlungen von der Würdigkeit des Geistlichen abhängig machten. Ein neuer wichtiger Differenzpunkt war das Verhältniß von Kirche und Staat. Die Donatisten hielten sie auseinander, wie Reich Gottes und Welt, und lehnten daher die Einmischung des Staates in Kirchensachen entschieden ab. Augustin erkannte anfänglich die Freiheit und Selbständigkeit an, welche der Staat der religiösen Ueberzeugung lassen müsse³⁾. Aber der hartnäckige Parteikampf führte ihn weiter, so daß er (etwa seit dem Jahre 400) dafür stimmte, der Staat solle durch Zwangsmittel dem Glauben der Kirche den Weg bahnen⁴⁾.

2. Die meletianische Spaltung⁵⁾.

In Aegypten brachte die diocletianische Verfolgung einen Streit von Parteien, die mit den erwähnten große Verwandtschaft ha-

1) Die hermentischen Regeln des Tichonius *Bibl. Patr. Lugd. VI. fol. 50*: Qui ejusdem corporis sunt visibiliter et Deo labiis quidem appropinquant, corde tamen separati sunt.

2) *De unitate eccles. §. 74.* Multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen jam non sunt in ecclesia.

3) *Retractat. II, 5.*

4) cf. *contr. Ep. Parmenian. I. c. Ep. Petilian. Ep. ad Vincent. 93. ad Marcellin. 139. ad Bonifac. 185, 24*: Hi qui inveniuntur in viis et sepibus (Luc. c. 14.), i. e. in haeresibus et schismatibus, coguntur intrare. In illis qui leniter primo adducti sunt, completa est prior obedientia, in istis autem qui coguntur, inobedientia coercetur.

5) *Sc. Maffei osservazioni letterarie T. III. Epiph. h. 68. Athanas. apolog. c. Arian. 59.* Ueber die Differenz zwischen den Quellen, besonders Athanasius und den übrigen s. *Walch Th. IV. Neander II. I. S. 433.*

ben, zum Ausbruch. Petrus, Bischof v. Alexandria, leitete die Gemeinden im Geiste seines großen Vorgängers Dionysius, mit Besonnenheit und Menschenkenntniß. Als er in der Verfolgung sich zurückzog, um sich seiner Gemeinde zu erhalten, gab dies einer strengeren Gegenpartei um so mehr Grund, seine oberbischöfliche Autorität zu mißachten. Es war der Bischof Meletius von Lykopolis mit seinem Anhange, ein Bekenner, der bereits im Gefängniß schonungslose Grundsätze über das Verfahren gegen die Gefallenen den milder denkenden gegenüber vertheidigt hatte. Befreit, verfuhr er im selben Sinne, erklärte die Anordnungen des Petrus für ungültig, nahm eigenmächtige Ordinationen vor, und verletzte überhaupt die kirchliche Disciplin in dem Grade, daß ihn Petrus excommunicirte. Die Spaltung setzte sich fort, das Concil von Nicäa suchte Meletius und die Seinigen durch Schonung zur Rückkehr zu bewegen¹⁾, aber er blieb hartnäckig, und die Trennung dauerte bis ins fünfte Jahrhundert.

3. Die Spaltung des Damasus und Ursinus.

Als der Kaiser Constantius den Bischof Liberius von Rom eine Zeit lang verbannte (355) und den Felix, der sich zum Arianismus bequeme, an die Stelle setzte, theilte sich die Gemeinde zwischen beiden und ein dritter Theil wandte sich dem noch standhastern Bekenner des nicenischen Symbols, Eusebius, zu²⁾. Liberius starb (366), und die Parteileidenschaft warf sich nun auf die Neuwahl. Damasus, ein Felicianer³⁾ und Ursinus, ein Liberianer⁴⁾, machten sich die Rechtmäßigkeit der Wahl streitig. Ihre Anhänger suchten sich die Kirchen mit Gewalt zu entreißen, sie flossen vom Blut der Erschlagenen⁵⁾. Damasus behauptete sich mit Hülfe des Kaiser Valentinian I.,

1) Socr. I, 9.

2) Vit. Euseb. Baluzii Miscellan. II.

3) Rufin. h. e. II, 10. Hieron. Chron. a. 366. Socr. IV, 29.

4) Fauctini et Marcellin. libell. precum ad Imperat. Bibl. Lugd. V.

5) Amm. Marcell. XXVII, 3.

wurde aber trotz der kaiserlichen Unterstützung nicht Herr der Spaltung.

Drittes Capitel.

1. Das christliche Leben.

Die Briefe der gleichzeitigen Autoren, besonders des Basilins u. Hieronymus. Die Reden des Gregor v. Nazianz, seine Gedichte; die Homilien des Chrysostomus. Salvianus (a. 450) de avaritia. Opp. ed. Baluz. 1684. Die Gesch. der christl. Sittenlehre v. Stäudlin B. 3; v. de Wette.

Der Sieg der Kirche über das Heidenthum, die Gunst der ehemals feindlichen Mächte, der Zuwachs an äußerlichen Mitteln, gab ihrem sittlichen Leben und Wirken neue Formen und Richtungen. Die Zeit des schroffsten Abstoßens gegen das Heidenthum war vorüber, es folgte naturgemäß ein friedlicheres Verhältniß, und begann ein ruhigeres Eindringen der christlichen Elemente in die heidnische Sphäre. Die Mängel, welche an dem überreizten Christenthume hafteten, verloren sich mehr, und man nahm vorurtheilsfreier manche Vortheile der heidnischen Bildung auf. Aber je schwerere Nachtheile das Beharren im Heidenthum brachte, und je größere Vortheile zum Eintritt in die Kirche aufforderten, desto ungleicher wurde das Verhältniß der wirklich bekehrten Christen zu denen, die den Namen trugen. Die aus äußerlicher Rücksicht Uebertretenden versetzten heidnische Sitten ungeläutert in die Kirche, wenn sie nicht gar, wessen Salvianus ¹⁾ noch um die Mitte des fünften Jahrhunderts die vornehmen Afrikaner anklagt, den Götzkult neben dem christlichen fortsetzten. Das Scheinchristenthum nahm daher auf eine die Einfalt und Wahrheit der Kirche untergrabende Weise zu, eine tiefe Unwahrheit, der Charakterzug einer an Ueberbildung krankenden Zeit, drang besonders in die orientalische Kirche ein ²⁾.

1) De gubernatione Dei lib. VIII.

2) Ein Zeichen derselben ist die dort so weit verbreitete Billigung der Lüge zu guten Zwecken, daß selbst die trefflichsten Männer, wie Chrysostomus, sie vertheidigen, und das richtige Urtheil sich nur ausnahmsweise (bei dem Mönch Johann v. Lykopolis, bei Basilins v. Cäsarea) fin-

Sie erstreckte sich vom Hofe herab, hier durch Despotie und Beispiel gleichmäßig gefördert, durch die verschiedenen Stände. Es gehört dahin die Erscheinung eines Christenthums, welches sich den Lurus und die wüste Lust des Heidenthums nicht versagte, dabei aber die kirchlichen Ceremonien beobachtete, sei es, nur um den Anstoß zu vermeiden, sei es, daß man ihnen, namentlich der Taufe und dem Kreuzeszeichen, eine zauberhafte Bedeutung beilegte¹⁾. Eine andre Form des Mißverhältnisses zwischen Innerem und Aeußerem ist die Werkheiligkeit, welche, wo das tiefere Leben des Glaubens wich, noch zurück blieb, und durch die Gesetzlosigkeit, die in einem großen Theil des Mönchthums herrschte, befördert ward. Die Lehrstreitigkeiten der kirchlichen Parteien, welche an die Stelle des Kampfes mit dem Heidenthum traten, thaten nicht wenig dazu, daß man die Rechtgläubigkeit mit dem lebendigen Glauben verwechselte, wengleich nicht zu übersehen ist, daß die tiefere Erkenntniß, welche z. B. aus dem Kampf des Augustinismus und Pelagianismus hervorging, den religiösen Ernst mancher erhöhte; sie veranlaßten viele Unberufene zum Dogmatisiren und Disputiren²⁾, erregten die Leidenschaften und reizten zur Einmischung niedriger Motive in die kirchlichen Bestrebungen.

Ungeachtet alles dessen ist es eine große Zeit, die christlichen Ideen noch in kräftiger Entwicklung, wenigstens in den zwei ersten Jahrhunderten, die Kirche mit Ehrerbietung betrachtet und darum das Christenthum die herrschende Macht. Die erste Hälfte der Periode ist reich an ausgezeichneten Lehrern, die mit vorzüglichen Gaben ausgerüstet, in schöner Vereinigung der praktischen und wissenschaftlichen Befähigung, und mit musterhafter Hingebung an ihren geistlichen Beruf christliche Sitte und Bildung unter dem Volke, in welchem sich Ueberbildung mit der äußer-

det. In der abendländischen Kirche ist dasselbe gewöhnlicher; besonders bei Augustin de mendacio ad Consentium. Cf. Neanders heilg. Chrysostr. I. S. 92 flg.

1) Dagegen verlangt Augustin *fide de et operib.*, daß der Glaube sich in der Heiligung bewähre.

2) Vgl. Gregor. Nyssen. *Orat. pro deitate fil. et spir. s.* III. fol. 466.

sten Rohheit begegnete, zu verbreiten suchten. Ihre Bestrebungen zur Erweckung des christlichen Ernstes wurden unterstützt durch die gewaltfamen Umgestaltungen des zusammenbrechenden Weltreiches, die auch die Einzelnen erschütterten, aber der freien Bildung waren diese Ereignisse nicht günstig. In dem Klerus stellten sich die Vorzüge und Mängel der Zeit in der ausgesprochensten Weise dar. Von jenen hervorragenden Geistern gingen edlere Antriebe auf einen Theil desselben über, vielen aber, hohen und niederen, fehlte die christliche Grundlage oder die hinlängliche Einsicht und Bildung, so daß sie, in äußerlichen Interessen und Auffassungen befangen, allenfalls durch Handhabung der Disciplin Zuchtmeister des Volkes, aber nicht fähig waren, es zum evangelischen Standpunkte zu erheben. Der hierarchische Vorzug und der Reichthum des Klerus waren gefährliche Versuchungen, und für die Beschaffenheit des Standes um so verderblicher, als viele nicht sein Beruf, sondern seine Genüsse zum Eintritt bewogen. Daher das ehrgeizige Streben nach höheren und einträglicheren Stellen, die Eifersucht der Geistlichen unter einander, das stolze Benehmen der höheren gegen die niederen, die knechtische Unterwürfigkeit und Augendienerei dieser, die pomphaften, um Beifall buhlenden Predigten, die Pracht der vornehmen Bischöfe in ihrem Aufzug, der fürstliche Luxus ihrer Tafel, und die schmutzige Habsucht der geringeren Kleriker, von welchem allem vorzüglich die großen Städte Zeugniß ablegten¹⁾. Bischöfe, denen das Wohl der Gemeinde werth war, wandten hingegen die Einkünfte zu gemeinnützigen Zwecken an²⁾. Sie kauften Gefangene los, legten Armenhäuser (*πτωχοτροφεῖα*), Waisenhäuser (*ὄρφανοτροφεῖα*), Spitäler für Alte (*γηροκομεῖα*), Kranke (*νοσοκομεῖα*) und Fremdherbergen (*ξενοδοχεῖα*) an; besonders großartig war die Anstalt des Basilus von Cäsarea (*Βασιλείας*). Die Wohlthätigkeit war aber nicht bloß Sache des Klerus, sondern auch die Laien bewiesen sie gegen Bedürf-

1) Hieron. ad Nepotian. Gregor. Nazianz. de se ipso et advers. episcopos.

2) Theodoret. ep. 81.

tige, und wenn sie vermögend waren, auch durch ähnliche Stiftungen, nicht selten zum Verdruss eifersüchtiger Geistlichen¹⁾. Die Freigebigkeit gegen Kirchen und Arme nahm zu mit der wachsenden Neigung zur entsagenden Lebensweise, es heftete sich aber gerade an sie der Fehler der Wertheiligkeit an; Almosengeben empfahlen selbst vorzügliche Kirchenlehrer als Mittel zur Sündenvergebung²⁾. — Aus dem Geräusch der Welt zog sich das Christenthum in die stilleren Kreise des Privatlebens zurück, namentlich in den Schooß der Familien. Die Zerrüttung der ehelichen Verhältnisse des Heidenthums war zwar gegen die Zeit seines Unterganges sehr groß, und es war namentlich unter der entsittlichten Bevölkerung der großen Städte, wie Rom, nicht möglich, die ehebrecherischen Gewohnheiten aus der christlichen Gemeinde zu verbannen³⁾. Es gelang auch nicht, die Ehen zwischen Christen und Heiden zu verhindern, und diejenigen, welche im Interesse des christlichen Familienlebens dagegen sprachen, wurden als Finsterlinge verschrien⁴⁾. Wo aber wirklich ein solches zu Stande kam, da reiften vielleicht die schönsten Früchte des Evangeliums. Sie sind gepflegt durch eine Reihe trefflicher Frauen, welche ihre Söhne mit der Sorgfalt und den Schmerzen christlicher Mutterliebe zu einem göttlichen Beruf erzogen. Nonna, die Mutter des Gregor von Nazianz, welche durch ihr frommes Leben den Gatten bekehrte, und den Sohn von der Geburt an Gott weihte; Anthusa, die Mutter des Chryso-

1) Hieron. Commt. in Ep. ad Tit. I.

2) Hieronymus, Ambrosius, Salvianus, vergl. Gieseler I. II. S. 303 flg.

3) Hieron. ep. ad Gaudentium. c. 3. Pudet dicere et tamen dicendum est; nobiles feminae, quae nobiliores neglectui habuero procos, vilissimae conditionis hominibus ac servulis copulantur, ac sub nomine religionis et umbra continentiae interdum deserunt viros Helenae, sequuntur Alexandros. Videntur haec, planguntur et non vindicantur, quia multitudo peccantium peccandi licentiam subministrat.

4) Hieron. adv. Jovinian. 15. Nunc pleraeque contemnent apostoli jussionem, junguntur gentilibus et Christi templa idolis prostituunt. . . . Licet in me saevituras sciam plurimas matronarum, licet eadem impudentia, qua Dominum contempserunt, in me debacchaturas, tamen dicam quod sentio.

mus, ein Muster edler Weiblichkeit; die kluge, feurige, in duldernder Liebe unermüdbliche Monica, die Mutter des Augustin, werden unter denen genannt, welche durch ihre Söhne bekannt geworden sind, während viele, nicht minder würdige, sich der Forschung entzogen haben mögen.

Der großen Zahl der Scheinchristen gegenüber, wurde die Strenge vieler aufrichtigen Christen um so größer, und der Gegensatz beider desto entschiedener, da jene, welche nur so viel Christenthum gut hießen, als sie selber besaßen, ihre Abneigung nicht verhehlten¹⁾, diese dagegen in abstoßenden äußerlichen Formen den Ausdruck ihres Strebens suchten. Einzelne Züge der ascetischen Lebensweise erhielten sehr allgemeine Verbreitung, und das Ganze derselben, in bestimmtere Form gefaßt, ward zu einem der großartigsten Institute der Kirche, dem Mönchtum.

Das Mönchtum.

Socrat. IV, 23 sq. Sozom I, 12 sq. VI, 28 sq. Palladii († 420) historia Lausiaca ed. Neursius. 1746. Theodoret. *γυλόθρεος ιστορία* ed. Schulz. Hieronym. Opp. — R. Hospiniani de Monachis h. e. de origine et progressu monachatus I. VI. 1609. 1669. II. Helyot histoire des ordres monastiques. Par. 1714—19. t. VIII. Luc. Holstenii Cod. regular. monasticar. auct. a. Mar. Broekie. 1759. t. VI. Mähler Gesch. des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung, in M. Schriften und Aufsätze, herausgegeben v. Döllinger. II. Neander II. I. S. 444 f. Gieseler I. II. S. 229 flg.

Die ersten, welche sich aus dem Verkehr des geselligen Lebens zurückziehend, seinen Aufgaben und Genüssen entsagend, einsam, in stiller Betrachtung der göttlichen Dinge, ihrer religiösen Sehnsucht zu genügen suchten, sind nicht näher bekannt geworden. Sie verpflanzten eine weit über die Zeit und die Sige des Christenthums hinaus verbreitete Lebensform auf kirchlichen Boden, welche, sobald einige ausgezeichnete Männer in

1) August. in Ps. 90. Sermo. I, 4: Quomodo inter paganos, qui fuerit Christianus, audit verba aspera, sic inter Christianos, qui voluerint esse diligentiores et meliores, ab ipsis Christianis audituri sunt insultationes. — dicunt: magnus tu justus, tu es Elias, tu es Petrus, de coelo venisti. Insultant; quocumque se verterit, audit hinc atque hinc verbum asperum. cf. Gieseler I. II. S. 324.

einer empfänglichen Zeit sich ihr widmeten, eine der gesuchtesten und einflussreichsten wurde. Nachdem der Einsiedler Paulus v. Theben in Aegypten weniger beachtet vorüber gegangen war († 340)¹⁾, gab Antonius den erfolgreichsten Anstoß²⁾. Er war geboren (251) in der kleinen Ortschaft Roma im arsenoitischen Nomos an der Grenze der Thebais. Von koptischen Eltern stammend, erhielt er von seiner, obwohl begüterten Familie, keine Anregung, sich mit der griechischen Wissenschaft zu beschäftigen, und sein von Jugend auf in sich gefehrter, sinnender Geist war überdies der religiösen Einwirkung fast ausschließlich zugänglich. Die Kirchen besuchte er sehr eifrig, und was er hier an Schriftstücken hörte und welche er las, fasste er so sicher ins Gedächtniß, daß er späterhin des Buches gar nicht mehr bedurfte. Als er einst in der Kirche die Worte Christi zum reichen Jüngling (Matth. 19, 21) und bald darauf die gegen irdische Sorge (Matth. 6, 34) vorlesen hörte, kam er zur Entscheidung, schenkte sein Vermögen seinem Orte und den Armen, übergab seine Schwester einem Verein frommer Jungfrauen zur Erziehung und ließ sich, wie andre Asceten gethan, in der Nähe des Dorfes nieder. Da aber die Strenge seines Lebens Aufsehen erregte und Besucher und Nachahmer um ihn versammelte, zog er sich allmählig immer weiter in die Einöde zurück; erst in dem schaurigen Aufenthalt einer Grabhöhle, dann lange Jahre in den Ruinen eines Castells verweilend, bis er endlich einen Berg, eine Quelle, einige Dattelpalme zur Wohnung und Nahrung fand, wo er sich bleibend ansiedelte. Die Ueberspannung, in welche Leib und Geist sich lange nicht gewöhnen wollten, warf ihn in zerrüttende Kämpfe, die seine eigne Phantasie seltsam ausmalte. Späterhin klärte sich sein Gemüth ab, und die Tiefen seines originellen Geistes kamen in Aussprüchen voll eigenthümlicher Gedanken und christlicher Erfahrung zum Vorschein. Bei allem Bizarren war er ein in Wahrheit über das Irdische erhabener Mensch. Den Ruf eines Wunderthäters suchte er nicht, und wies die, welche Wunder von

1) Hieron. vita Pauli.

2) Athanas. vit. Antonii. Opp. II.

ihm verlangten, auf Christus; dem Kaiser Constantin, der an ihn schrieb, begegnete er, wie ein christlicher Diogenes. In der Verfolgung des Maximinus (311) erschien er in Alexandria, und ermahnte die Christen zur Standhaftigkeit, öffentlich, trotz der Drohung des Statthalters; im Jahre 351 abermals, um gegen den Arianismus zu predigen. Selbst Heiden staunten die strenge und doch milde Erscheinung des wunderbaren Greises an, Priester derselben nannten ihn einen Mann Gottes, und eine große Zahl trat in den wenigen Tagen seines Aufenthaltes zum Christenthum über. Hundert und fünf Jahre alt, fühlte er die Nähe des Todes. Er befahl den ihn umgebenden Mönchen, seinen Begräbnißplatz geheim zu halten, damit seine Gebeine nicht zu Reliquien benutzt würden, und starb freudig und mit vollem Bewußtsein (356).

Antonius hatte die Anachoreten, welche an den verschiedenen Orten seines Aufenthaltes sich um ihn her besetzten, zu einer gewissen gemeinsamen Ordnung und zur Unterordnung unter einen Oberen vermocht, eine losere Verbindung, die man *λαύραι* nannte; während sein Zeitgenosß Pachomius, unabhängig von ihm, dem Mönchtum durch eine umfassendere Regel und engere Gemeinschaft eine festere Gestalt gab¹⁾. Er richtete das Klosterleben ein, indem er auf der Nilinsel Tabennä in der Thebais die Mönche in ein gemeinsames Haus versammelte²⁾, und ihnen bestimmte Vorschriften des Gebetes, der Beschäftigung, die nach dem Beruf und Bedürfnis ziemlich mannigfach war, und des gemeinsamen Mahles gab. Der Ueberschuß des Erwerbes, den ein Verwalter (*οἰκόνομος*) leitete, ward zu Wohlthaten verwandt. Wer sich zur Aufnahme meldete, mußte sich eine Prüfung der Beweggründe und eine Probezeit gefallen lassen. Dem Vorsteher des Klosters, Abbas, Archimandrit, war man zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet, und auch die anderen, nach dem Muster der Mutteranstalt eingerichteten Cönobien standen unter seiner Oberaufsicht.

1) Vit. Pachom. Act. S. S. Maj. t. XIV. Hieron. Regula Pachom. mit praefat.

2) *κοινόβιον, μάνδρα, μοναστήριον, φροντιστήριον*, claustrum.

Seit der Wirksamkeit dieser Männer strömten dem Mönchthum noch weit mehr, als dem Klerus, Theilnehmer aus allen Ständen zu, selbst aus den vornehmsten, denn gerade in ihnen und in den Hauptstädten erweckte der Gegensatz häufig die Neigung dazu. Die einen folgten dem mehr berechtigten Zuge ihrer beschaulichen Natur, sehr viele aber der herrschenden Stimmung der Zeit, ohne eine solche Angemessenheit des Geistes; theils ehrlich, um Gott mit ihrer Frömmigkeit auf die wohlgefälligste Weise zu dienen, theils aus unsittlichen Beweggründen der Eitelkeit, Trägheit, oder um verschuldeten Mißverhältnissen zu entgehen. Derselbe aus mannigfachen Trieben gemischte Fanatismus, der ehemals zum freiwilligen Märtyrthum geführt hatte, führte jetzt die Schwärmer dem Mönchthum zu. Alles wirkte zusammen, daß Pachomius Anstalten bei seinem Tode 7000, und nach hundert Jahren nebst ihren Verzweigungen 50000 Mönche zählten. In den nitrischen Bergen (*Νιτρίας ὄρος*) gründete Amun, und in der sketischen Wüste Makarius der Ältere berühmte Mönchsgemeinschaften; Hilarion, der Schüler des Antonius, verpflanzte das Mönchthum nach Palästina und Syrien, wo es an Chrysofomus einen beredten Freund hatte, der, als der Kaiser Valens der Vermehrung der Mönche nicht ohne Gewaltthaten zu steuern suchte, eine Bertheidigungsschrift für sie verfaßte¹⁾. Wie er, faßte sein trefflicher Schüler Isidorus v. Pelusium²⁾ das mönchische Leben mit sittlicher Begeisterung auf. Basilius von Cäsarea, in Cappadocien beförderte es durch Stiftungen und Regeln, und sein Bruder Gregor von Nyssa durch eine Reihe von Reden und Schriften. Von solchen Männern gepflegt und durch den großen Vorzug der Gemeinsamkeit und der Verbindung des Beschaulichen und Praktischen empfohlen, trugen die Mönchsvereine in der Gunst der Zeit den Sieg

1) *Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν.* I. III. Andre Schriften desselben über das Mönchthum: daß das Mönchth. höher als das Kaiserthum sei; über das ehelose Leben der Jungfrauen; vgl. an Stagirus über den Selbstmord.

2) Isidor. Pelusiot. Epistol. lib. V. Par. 1638. Venet. 1745. Niemeyer de Isid. Pel. vit. Hal. 1825.

über die, nach älterer Art, einzeln in und bei den bewohnten Orten lebenden Asceten davon, wiewohl auch diese sich erhielten, in Aegypten Sarabaïten, in Syrien Remoboth genannt. — Die Vereine christlicher Jungfrauen scheinen älter als die Mönchsvereine zu sein, und gestalteten sich unter Pachomius Anregung und Leitung zu Nonnenklöstern (Nonna, Monacha, Castimonialis), in der Einrichtung ganz dem Mönchskloster verwandt.

Indeß entwickelte sich schon vor den Augen jener Beschützer des Mönchsthums der schwärmerische Geist, der nie ganz von ihm gewichen ist, in Erscheinungen des Fanatismus und der Seelenzerrüttung bis zu Wahnsinn und Selbstmord, oder in den widernatürlichsten Karrikaturen des einfach großen Ideales christlicher Tugend. Eine Partei, Euchiten oder Massallianer (ܡܫܪܝܢ) genannt¹⁾, steigerte sich in ihrer nach innen gerichteten Contemplation so weit, daß sie in dem sogenannten inneren Gebet das einzige Verbindungsmittel mit Gott zu haben glaubten, und zum Theil in ihrer mystischen Versenkung zum Pantheismus kamen. Dem Gebete allein schrieben sie die Wirkung zu, gründlich aus der Macht des bösen Geistes zu befreien. Sie achteten daher die Gnadenmittel der Kirche gering, dünkten sich erhaben über Unterricht und ascetische Heiligungsmittel, aber auch über die Arbeit, und erbettelten sich den Unterhalt. Eusthatus, Bischof von Sebaste in Armenien, ein Beförderer des Mönchsthums, verfiel auf verwandte Vorstellungen. Das Concil von Gangra in Baphlagonien (ungefähr 350), erklärte sich gegen sie²⁾,

1) Auch Enthusiasten, Choreuten, oder von einzelnen Führern Abelpbianer, Lampetianer, Marcianisten genannt. Epiph. h. 80. Theodoret. h. e. IV, 10. haeret. c. fab. IV, 11. Phot. Cod. 52. Timotheus Presb. de recept. haeret. in Coteler. Monum. eccles. III. p. 400. — Epiphanius leitet sie von mesopotamischen Mönchen ab, und bringt mit ihnen die Teufelsanbeter in Verbindung. Dr. Niedner N. G. S. 332 findet bei den Euchiten jüdischen Deismus, was ganz gegen die Merkmale des mystischen Pantheismus ist, welche ihnen Epiphanius und Timotheus beilegen. Ueber ihr Verhältniß zu den Euchiten des 11. Jahrh. s. Walch Th. III. Neander II, I, 468. IV, 454. V, II, 1080.

2) Mansi II, 1095. Bruns T. I. Walch Repert. Th. III. Ueber die Zeit der Synode vgl. Neander S. 476.

und die Bedenken, welche solche Erscheinungen für die kirchliche Ordnung erregten, wurden Anlaß, die Mönche der bischöflichen Aufsicht zu untergeben. Zu den Ausartungen ausgesuchter Selbstquälerei gehören die Styliten, deren erster, Symeon, länger als ein halbes Jahrhundert auf einer Säule stand (seit 420), und dafür von Mit- und Nachwelt verehrt ward¹⁾.

In den Decident wurde das Mönchthum durch Athanasius verpflanzt, und machte, wiewohl es hier, durch das Klima und die Natur der Bevölkerung weniger begünstigt, manchen Widerstand erfuhr, doch ziemlich rasche Fortschritte. Ambrosius und Hieronymus, der in den großen Familien Roms dafür warb, brachten es in Italien in Aufnahme, und bald füllten sich auch die benachbarten Inseln mit Mönchen. Augustin wirkte in Nordafrika dafür, und der fromme und kraftvolle Bischof Martinus von Tours (375—400)²⁾ beförderte es mit großem Erfolg in Gallien, dessen südliche Klöster auf der Insel Lerina und in Massilia in mehr als einer Beziehung von bedeutendem Einfluß wurden. In den massilischen lebte Johannes Cassianus, der im Orient gebildet, zur Einrichtung der Klöster nach orientalischem Muster beitrug³⁾. Während des fünften Jahrhunderts blieb dennoch eine Freiheit in den einzelnen Klosterverfassungen und große Verschiedenheit derselben unter einander. Benedictus von Nursia in Umbrien (geb. 480) brachte strengere Zucht, und durch die weite Verbreitung seiner Vorschriften mehr Uebereinstimmung in die Regel⁴⁾. Schon als Jüngling faßte er das Christenthum von der ernstesten Seite auf, verließ Rom, wo er sich der Studien wegen aufhielt, und alles was er liebte, um in einer Grotte bei Subiaco ein Eremitenleben zu führen. Entdeckt, wurde er Gegenstand der Bewunderung, und von seiner Frömmigkeit angezogen, übergaben sich so viele seiner Leitung, zu der er durch Entschiedenheit und Umsicht

1) Theodor. hist. relig. c. 26 sq.

2) Sulpicii Severi vita Martin.

3) De institutis coenobiorum lib. XII. Collationes Patr. XXIV. Opp. ed. Al. Gazaeus 1616. 1628.

4) Sein Leben Gregor. M. dialog. I. II. Seine Regel bei Luc. Holst I.

sehr geeignet war, daß er 12 Klöster gründete. Zuletzt siedelte er sich in Campanien auf einem Berge unter den Trümmern des Castrum Cassinum an, und stiftete hier, wo noch Reste des Heidenthums sich fristeten, an der Stelle eines Apollotempels das Kloster Monte Cassino (monasterium cassinense). Er setzte ein Noviziat fest, die Ablegung des Gelübdes aber band unverbrüchlich an Kloster und Regel. Strengen Gehorsam gegen den Abt, Selbstbeherrschung, Fleiß in Andachtsübungen und Handarbeiten schärfte er ein, da die occidentalsichen Mönche sich der Trägheit zu ergeben drohten¹⁾, milderte aber die orientalsichen Bestimmungen über Nahrung und Kleidung. Cassiodorus (538) veranlaßte die Mönche, denen er vorstand, auch zu wissenschaftlicher Thätigkeit²⁾.

Was auch das Mönchthum in seiner Idee und durch die weitre Einmischung fehlerhafter Tendenzen für Mängel hatte, der Verlust, den das Gemeinleben durch die Entziehung vieler Kräfte erlitt, die Beschränktheit des mönchischen Gesichtskreises, die mannigfachen Verzerrungen der sittlichen Erscheinung, der verderbliche Unterschied eines Gebietes des Pflichtmäßigen und einer frei gelassenen höheren Form christlichen Lebens, wodurch bei den einen sittliche Trägheit, bei den andern Hochmuth und Werkheiligkeit genährt ward: obgleich diese Nachtheile alle vorhanden waren, erhielten sie doch ein starkes Gegengewicht durch das Große, was nie getrennt ist von Schöpfungen, welche aus dem Drange ernstster Frömmigkeit entstanden, ein ganzes Zeitalter beherrschen. Selbst die vereinzelt oder in looserem Verbande lebenden Mönche hätten eine Wirksamkeit durch die Darstellung eines im Evangelium befriedigten Gemüthes und durch den Einfluß, den ihnen die zuströmenden Verehrer auf ihr Leben gestatteten, zum Theil auch durch Mission unter den Heiden. Die Hindernisse, welche dennoch hier der mannigfaltigeren Thätigkeit

1) Augustin. de opere monachor.

2) Cassiodor. de institutione divinar. litterarum. I. II. De artib. ac disciplinis liberal. litterar. — Histor. tripartita. Epistolar. lib. XII. Opp. ed. Garctius. 1679. — Ste. Marthe vie de Cassiodore. Par. 1694. Stäudlin: Cassiodor, kirchenhist. Archiv. 1825.

christlicher Liebe im Wege standen, wurden gemindert bei dem klösterlichen Zusammenleben. Die Klöster verbreiteten ihre Wohlthätigkeit weit über ihre Mauern hinaus, sie erwarben sich Verdienste um Erziehung und Unterricht der Jugend, und seitdem sie sich mehr auf Beschäftigung mit den Handschriften gelegt, um die Wissenschaft überhaupt; denn sie retteten die Trümmer der Bildung vor der immer weiter greifenden Zerstörung für günstigere Zeiten. Die, welche nach den Stürmen eines bewegten Lebens die Zelle wie einen Hafen aufsuchten, waren gemeinlich weniger von der mönchischen Beschränktheit befangen, und darum treffliche Führer suchender Seelen, wie z. B. Nilus (5tes Jahrh.), denn ihr neuer Stand bot ihnen durch dauernde Sammlung und ernstes Ringen Gelegenheit zur Bereicherung und Vertiefung der inneren Erfahrung. Daher ist es ein charakteristischer Zug des Mönchthums in seiner ganzen Entwicklung, daß zugleich eine oberflächliche und die tiefste Auffassung der Sittlichkeit davon ausgeht, ja eine reformatorische, gegen Mönchthum und Kirche anstrebende Richtung. So steht in dieser Zeit neben einem Pelagius ein Jovinianus in Rom¹⁾, der selbst Mönch und im Mönchthum verharrend, der Protestant in demselben ward. Von der Abschätzung der Sittlichkeit nach ihren äußerlichen Formen wies er zurück auf die Einheit der Gesinnung, welche verschiedenen Lebensformen gleiches Recht gebe, und auf die Ganzheit des Standpunktes. Daher verwarf er die Unterscheidung zwischen einer höhern und niedern Moral, und die zwischen Tod- und Erlasssünden, da ihm alle Sünden gleich schwer zu sein schienen. Er ließ nur den Standpunkt der Gemeinschaft mit dem ersten oder mit dem zweiten Adam gelten, in idealer Betrachtung den vollendeten Gegensatz aus dem jenseitigen Leben in das Diesseits herübernehmend. Den Wiedergeborenen schützt, nach seiner Ansicht, Christus, der in ihm wohnt, vor jedem Unterliegen in der Versuchung, so daß es für ihn nur auf Bewahrung der empfangenen Gnade ankommt. Die Consequenz nach der andern Seite hin, die er indeß schwerlich ausgesprochen hat, ist, daß

1) cf. Hieron. adv. Jovinian.

vor der Wiedergeburt der Mensch nur sündig, und jede Sünde ein Zeugniß seines geistigen Todes sei. Dachte er so, so würde er sich noch mehr dem Augustinus annähern, mit dem er das Verdienst theilt, die Sittenlehre auf ihre religiöse Grundlage, die Gemeinschaft mit Christus, zurückgeführt zu haben, wenn gleich er sich in den Gedanken einer stufenmäßigen Entwicklung des christlichen Lebens nicht zu finden wußte. Auch in der Betrachtung der Taufe und der Kirche legte er den Werth auf das innere Wesen. Die Geistestaufe ist ihm die wahre Taufe; sie vermittelt das Leben in Christo, und befähigt für die Gemeinschaft der Wiedergeborenen, welche die wahre Kirche ist. — Wegen dieser Grundsätze, die nicht erfolglos verkündet wurden, verurtheilte der Bischof Siricius von Rom den Jovinianus (390); in Mailand, wo sein letzter bekannter Aufenthalt war, duldete ihn Ambrosius nicht, der in seiner Umgebung an den Mönchen Sarmatio und Barbatianus vielleicht selbständige Gesinnungsgenossen des Jovinian hatte¹⁾. Auch sie wurden unterdrückt, denn noch war das Mönchtum zu stark für Reformen, die es entwurzelt hätten.

2. Der christliche Kultus.

Das Herabsinken von dem evangelischen Standpunkte auf den alttestamentlichen, vornehmlich die Vertauschung des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen mit dem besonderen Priesterstande, übte auf die Auffassung und Darstellung der christlichen Gottesverehrung wesentlichen Einfluß. Den heidnischen Elementen, die von rohen oder gebildeten Halbchristen in die Kirche gebracht wurden²⁾, erleichterte man dadurch das Eindringen. So wirkten innere und äußere Ursachen dahin, daß die Geistigkeit, Universalität und Freiheit des Gottesdienstes schwand; vieles, was als freie Sitte empfangen war, ward als bindendes Gesetz fortge-

1) Ambr. Ep. 63. Op. T. III. ed. Bened.

2) Mussard les conformités des cérémonies modernes avec les anciennes. Lond. 1667. Amsterd. 1744. J. Blunt vestiges of ancient manners and customs discoverable in modern Italy and Sicily. Lond. 1823. Deutsch. Leipz. und Darmst. 1826.

pflanzt; man haſtete an den Zeichen, den Zeiten und Orten, machte das Innerliche abhängig von dem Außerlichen, oder ſetzte auch den Mechanismus der Handlungen und Symbole an die Stelle des inneren Gottesdienſtes. Die erſten Kirchenlehrer ſtrebten, die Andachtsübungen wieder zu beleben, aber wie eindringlich ſie auch, z. B. Chryſoſtomus und Auguſtin von der Frucht des rechten Umganges mit Gott predigen, ſo ſind ſie doch in manchen Vorſtellungen von dem gleichen Fehler befangen, und keiner ſtößt die falſche Vorausſetzung von dem Prieſterſtande um, welche zuerſt beſeitigt werden mußte, um das evangeliſche Weſen herzuſtellen. Es entging ihnen nicht, daß die h. Schrift die Hauptquelle chriſtlichen Unterrichts für die Gemeinde ſei; die genannten Lehrer¹⁾ empfahlen den fleißigſten Gebrauch, Hieronymus leitete die Jugend in methodiſcher Ordnung dazu an²⁾; und wirklich ward derſelbe in echt chriſtlichen Familien nicht vermißt. Diejenigen, welche nicht leſen konnten, mußten ſich mit dem Anhören der kirchlichen Lectionen begnügen. Die weltlich Geſinnten fragten freilich weder nach Kirche, noch nach Bibel, und entſchuldigten ſich, daß ihre anderweitigen Verpflchtungen ſie nicht zur Beſchäftigung damit kommen ließen, welche Sache der Prieſter und Mönche ſei³⁾. Die Handſchriften wurden öffentlich feil geboten⁴⁾, aber ihr hoher Preis erſchwerte den Armeren den Beſiß; doch boten die in Seitengemächern der Kirchen (*φρονιστήρια*) ausgelegten Bibeln einigermaßen einen Erſatz.

Der Kultus war diejenige Seite des kirchlichen Lebens, welche am meiſten ſich eignete, mit den künſtleriſchen Leiſtungen des Heidenthums in Verbindung zu kommen. Sobald ſich Gelegenheit und Mittel boten, erwachte auch der Wuſch nach reicherer Darſtellung der Frömmigkeit im Gottesdienſt. Die Freigebigkeit der Gönner und die Bauluſt der vornehmen Biſchöfe ſetzten die Chri-

1) Chryſoſt. hom. XXIX in Genes. §. 2. Auguſt. Serm. CV, 3.

2) cf. Ep. ad Laetam; ad Gaudentium.

3) Chryſoſt. hom. de Lazar. III. T. I. fol. 737.

4) Aug. Serm. I. in ps. 36.

sten in den Besitz prachtvoller Kirchen¹⁾. Die schönsten waren ehemalige heidnische Tempel, von den christlichen Kaisern ihnen eingeräumt. Die innre Einrichtung der Kirchen war bedingt durch die aufgenommenen jüdischen Vorstellungen und Formen. Von dem eingeschlossenen Raum, in welchem die Kirche lag (*αἶθριον*, atrium, *αὐλή*, area), trat man in den Vorhof, dem zunächst der Haupttheil des Gebäudes, das Schiff, lag, wo sich die Getauften, sofern sie nicht etwa das Recht verwirkt hatten, versammelten. Von der hier befindlichen Kanzel ward die Schrift abgelesen, und an manchen Orten die Predigt gehalten, die man an andern von den Stufen des Altars, oder dem Lehrstuhl des Bischofs (*βῆμα*) vortrug. Der dritte Theil, dem Allerheiligsten entsprechend (*τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, *τὰ ἄδυστα*, sanctuarium, *βῆμα*) und durch Schranken (*κυκλίδες*, cancelli) und Vorhang von dem Schiff getrennt, war den Priestern und ihren heiligsten Funktionen bestimmt. — Die Kirchen wurden zu dem gottesdienstlichen Gebrauche geweiht, eine Handlung, welche man als ein volksthümliches Freudenfest beging, welcher aber bereits eine magische Wirkung für die Heiligkeit des Ortes beigelegt ward.

Die Geräthschaften, deren man zu dem Gottesdienst bedurfte, wurden jetzt kostbarer und die Ausstattung der Kirchen schmuckreicher. Das einfachste und bedeutsamste Symbol, das Kreuz, dessen Gebrauch alt überliefert war, zierte gewöhnlich die Kirchen, oft in der prächtigsten Ausschmückung; man bediente sich seiner aber auch bei den verschiedenartigsten andern Gelegenheiten²⁾, trug es sogar an Stirn und Kleidern, sehr häufig nicht ohne Beimischung des Aberglaubens. In so weit war der Abscheu vor der Kunst schon gemildert, daß man sich seit Constantins Zeit menschliche Abbildungen ohne religiöse Beziehung allgemein gefallen ließ. Aber an der eigentlichen (nicht symbolischen) Darstellung religiös verehrter Personen, die überwiegend von einem weltlicheren Christenthum gepflegt ward³⁾, nahmen in

1) Stieglitz Geschichte der Baukunst. Augler Kunstgeschichte. 1842. Bunsen die Basiliken des christl. Roms. Münch. 1843.

2) Chrysost. hom. über die Gottheit Christi. T. I. fol. 571.

3) cf. Euseb. vit. Constant. 3, 49.

den früheren Zeiten der Periode die ernsteren Christen, je ängstlicher und schroffer sie waren ¹⁾, desto größeren Anstoß, und wenn sie auch einen mäßigen Gebrauch mancher Bilder zuließen, so gestatteten sie doch, wie Asterius von Amasea in Pontus (350—400) ²⁾, und wahrscheinlich auch Chrysostomus, darum noch keine Abbildungen Christi. Das alttestamentliche Verbot schien vielen noch bindend zu sein, und wirkte bei Eusebius von Cäsarea zusammen mit der idealistischen Geringschätzung der Leiblichkeit ³⁾, bei andern auch mit dem Bedenken, daß man kein ächtes Bild von Christo besitze, was aber im sechsten Jahrhundert erledigt ward, da man seitdem in Edessa ein von Christo selbst hervorgebrachtes zeigte ⁴⁾. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts sind die Bilder in den Kirchen schon sehr verbreitet, namentlich die Darstellung der Martyrergeschichten, und werden von den einsichtigsten Lehrern als ein geeignetes Mittel, das Volk zu belehren und zur Andacht zu stimmen, empfohlen ⁵⁾. Aber bei den Ungebildeten ging die fromme Erinnerung schnell in Anbetung über, worüber schon Augustin klagt ⁶⁾, dessen abendländische Umgebung doch eine nüchternere Betrachtungsweise der Bilder bewahrte, als die Orientalen.

Schrieb man den abgebildeten Personen Wunderkräfte zu, so übertrug man diese schon in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts auch auf ihre Bilder, und Wunderglaube und abergläubige Verehrung steigerten sich nun wechselseitig. Diese Erneuerung des volksmäßigen Heidenthums gab den Angriffen der Juden eine Blöße, wogegen Leontius von Neapolis in Cy-

1) Z. B. Epiphanius, vgl. dessen Brief an Johannes von Jerusalem bei Hieronymus. Ueber die ihm untergeschobenen Briefe s. Neander II. I. S. 557.

2) Hom. de divit. et Lazar. ed. Combefis. auctar.

3) Euseb. ep. ad Constantiam. ed. J. Boivin adnot. ad Nicephor. Gregor. Byzant. histor. Bonn. T. II. p. 1301.

4) Euagr. h. e. IV, 27.

5) Nilus epp. l. IV, 61. ed. Possinus.

6) De morib. eccles. cathol. I, 74.

pern¹⁾ die Kirche, die Bilder und ihre Wunder in Schußnahm²⁾).

Die Festzeiten³⁾ wurden, wie von Anfang, so auch jetzt, vornehmlich auf Christi Leiden und Verherrlichung als Mittelpunkt bezogen, und das Verständniß derselben, als eines Ausdrucks der verschiedenen Seiten des christlichen Lebens, ist wenigstens Männern, wie Hieronymus⁴⁾, noch nicht entschwunden. Von den wöchentlichen Feiertagen wurden Mittwoch und Freitag nicht mehr allgemein begangen; wie es scheint, in den großen Städten noch am längsten durch einen Gottesdienst ausgezeichnet. Den Freitag, welchem man die größere Bedeutung beilegte, ehrte Constantin durch Anordnung von Gerichtsferien, gleich dem Sonntag⁵⁾. Den Sonnabend feierte man im Orient nach judenchristlicher Ueberlieferung sabbathartig⁶⁾, durch Gottesdienst, zum Theil durch Aufhören der Arbeit⁷⁾, durch Verbot der Fasten. Dagegen erklärte Innocenz I. von Rom die dort herkömmliche Sitte der Sabbathfasten für allgemein nothwendig⁸⁾. Sitte und Gesetz bewirkten mehr und mehr, daß am Sonntag öffentliche⁹⁾ und Privatgeschäfte¹⁰⁾ ruheten. Constantin gab die passende Verordnung, daß an diesem Tage die Freilassung von Sklaven erfolgen sollte.

Unter den Jahresfesten blieb das Passahfest das haupt-

1) Leont. apolog. pro Christian. adv. Jud. fragm. in Act. Concil. Nicen. II. a. 787. act. 4. Harduin. IV, 194. Mansi XIII, 43.

2) Ueber das Ganze vergl. Frid. Spanhemii historia imaginum. Opp. III. Münter Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Alton. 1825.

3) S. Augusti die christlichen Feste. (Archäologie Thl. 1—3. 1817 flg.)

4) Commtr. ad Ep. Galat. c. 4.

5) Vor 321. Cod. Theod. II. VIII. 1.

6) Constitut. Apostol. II, 59. cf. VIII, 33. V, 15. Vgl. auch den un-
deutlichen can. 16. Concil. Laodic.

7) Conc. Laodic. c. 29.

8) Ep. ad Decentium. Vgl. Augustins freisinnigere Betrachtung in dem
Br. 36. ad Casulanum. ep. 54. ad Januar.

9) Euseb. vit. Const. IV, 18. 19. 20: Verbot der Militärübungen. Cod.
Theod. VIII, VIII, 1. 3. (a. 386.) Verbot aller bürgerlichen Verhandlungen.
XV, VII, 1. 5. (a. 425.) Verbot der Schauspiele.

10) Conc. Laod. c. 29.

sächlichste. Seitdem das Concil von Nicäa den heidenschristlichen Gebrauch in Bestimmung des Tages anerkannt, blieb der judenchristliche auf die geringe Partei der Quartodecimani beschränkt. Um Epiphanius pflegte der Patriarch von Alexandria den nächsten Ostertag bekannt zu machen, was aber starke Abweichungen von Rom noch zur Zeit des Dionysius Exiguus nicht beseitigte. Das Osterfest ward bereits mit einem Cyclus von untergeordneten Festen umgeben. Eingeleitet ward es durch eine Zeit der Buße und Fasten, (die quadragesima, τεσσαρακοστή,) welche an manchen Orten vor Ende des vierten Jahrhunderts schon aus 40 Tagen bestand¹⁾, aber noch im Lauf des fünften Jahrhunderts verschieden nach Dauer und Art des Fastens gehalten ward²⁾. Den Schluß derselben machte die große Woche, εβδομάς ἡ μεγάλη, in welcher der Palmsonntag, ἡμέρα τῶν βαΐων, als Tag der Freude und Gnade; der Donnerstag, ἀγία πεντάς, quinta feria paschae, durch Genuß des Abendmahles; der Freitag ἡμέρα τοῦ σταυροῦ, Πάσχα, und der Sonnabend, τὸ μέγα σάββατον, auf welchen man auch die Taufen zu versparen pflegte, ausgezeichnet wurden. Aus dieser Woche, dem Leidenspassah (Πάσχα σταυρώσιμον), bildete die glänzende Ostervigilie, deren feierliche Pracht selbst auf die Heiden wirkte³⁾, den Uebergang in die folgende des Auferstehungsfestes (Πάσχα ἀναστάσιμον), welches geschlossen ward durch die Octave des Passah, dominica in albis, κυριακὴ ἐν λευκοῖς, octava infantium, dies novorum. Die nächsten 50 Tage nach dem Passah insgesammt gelten für eine Freudenzeit, aus welcher man das Fest der Himmelfahrt und den Schlußtag, πεντηκοστή, zum Andenken an die Sendung des Geistes noch besonders hervorhob.

Von der Verbreitung des Epiphaniusfestes (ἐορτὴ τῶν φωτῶν, τὰ φῶτα) nach dem Occident findet sich die erste sichere Spur in dem Umstande, daß der Kaiser Julianus um 360 in Wien die Feier mitmachte⁴⁾. Man pflegte ihm in diesen west-

1) Chrysost. adv. Jud. Orat. III, 4. T. I. fol. 611 Montfauc.

2) Socr. V, 22.

3) Gregor. Nazianz. Orat. II in Pascha. Augustin. Serm. 219.

4) Ammian. Marc. XXI, c. 2.

lichen Gegenden die nicht ursprüngliche, aber sinnreiche Beziehung auf Anbetung der Magier und Bekehrung der Heidenwelt zu geben¹⁾. Das Weihnachtsfest wurde besonders durch die Vermittlung Roms nach dem Orient verpflanzt, bürgerte sich aber spät dort ein, denn während es bald nach Mitte des vierten Jahrhunderts in Rom ein schon sehr angesehenes Fest ist²⁾, sagt Chrysostomus im Jahre 386, daß es in Antiochia noch nicht zehn Jahre bekannt sei³⁾. In Chrysostomus' Umgebung hatte es Gegner, und auch Gregor von Nyssa mußte es gegen Herabsetzung vertheidigen⁴⁾. In Aegypten gab man, wie Cassian sagt⁵⁾, dem Epiphaniensfest nach alter Sitte die doppelte Deutung des Geburts- und Tauffestes Christi (Luc. 3, 23), doch schon zu seiner Zeit nahm man dort, wahrscheinlich durch Verbindung mit Rom, eine selbständige Weihnachtsfeier für den 25ten December an⁶⁾. Manche orientalische Kirchen feierten nur das Weihnachtsfest unter dem Namen *ἐπιφάνια*, *θεοφάνια*⁷⁾. Aus den nahe liegenden Saturnalien wurde einiges in die Festgebräuche aufgenommen, und die Vergleichung mit der Wintersonnenwende ist etwas geläufiges; aber es ist nicht wahrscheinlich, weder an sich, noch nach dem damals gewöhnlichen Verfahren, daß man, um die Saturnalien zu verdrängen, einen schon anders bestimmten Tag des Festes in den 25ten December verwandelt haben, und noch weniger, daß das Fest, was in der Gesamttanschauung der abendländischen Kirche seinen tieferen Grund hat, zu diesem Zweck erfunden sein sollte; sondern das

1) Maximus Taurin. (400—450) Homil. VI. VII. Auch auf die erste Offenbarung der Wunderkraft auf der Hochzeit zu Cana ward es bezogen, dies natalis virtutum Domini.

2) Zur Zeit des Bischof Liberius, Ambros. de virgin. III, 1.

3) Homil. in diem natal. Christi. § 1. T. II. Bestätigt durch hom. in Pentecost. I. 1. *παρ' ἡμῶν ἔορτή ἢ πρώτη τὰ ἐπιφάνια.*

4) Gregor. Nyss. hom. in d. natal. Chr. T. III. fol. 352. ed. Paris. 1638.

5) Collat. X, 2: cf. Cosmas topogr. chr. ed. Montfaucon, Collect. n. patr. II, 5.

6) Homil. Pauli Emisan. (a. 432) in act. Concil. Ephes. Mansi IV. p. 293. cf. Constitut. Apost. V, 13.

7) Epiphanius. Expos. fid. *ἡμέρα τῶν ἐπιφανίων, ὅτε ἐγεννήθη ἐν σαρκὶ ὁ κύριος.* Hieron. ad Ezech. c. 1.

Datum beruht vermuthlich auf mystischen Deutungen und apokryphischer Ueberlieferung¹⁾. — Eine Neujahrsfeier führte man allerdings mit Rücksicht auf die ausschweifenden gleichzeitigen Festlichkeiten der Heiden ein, aber nicht, indem man ein Freudenfest zum Ersatz anordnete, sondern durch dreitägige Buße und Fasten die Christen an den Unterschied der Standpunkte erinnerte²⁾.

Die Eigenthümlichkeit der Ueberlieferungen und Erfindungen brachte in der Behandlung des Gottesdienstes der verschiedenen Kirchen eine große Mannigfaltigkeit hervor, die sich aber dadurch mehr ausglich, daß die Hauptkirchen, deren Liturgien jetzt zu festerer Gestalt gebracht wurden, in der Regel Muster vieler untergeordneten wurden³⁾.

In der Zusammensetzung des Gottesdienstes behielt neben dem Gebet, und dem Lesen der heiligen Schrift, welches jetzt allgemeiner nach bestimmten Abschnitten, die sich nach der Festordnung richteten, erfolgte⁴⁾, die Predigt eine hauptsächlichste Stelle, wiewohl die jüdische Priesteridee die Zunahme des Liturgischen und Symbolischen, und das Vorurtheil begünstigte, als seien die magisch wirkenden Funktionen des Priesters das Wesentliche des Gottesdienstes, und komme es auf das Didaktische gar nicht an. Viele dagegen brachten aus dem Heidenthum den Geschmack an der Rhetorik mit, und hatten Theilnahme nur für die Predigt, gaben auch wohl, wenn sie ihren Anforderungen ge-

1) S. Neander S. 588 flg. Dagegen die Gründe für die absichtliche Verlegung auf das fälschlich für den 25. December berechnete Wintersolstitium, Gieseler S. 288. Eine altsyrische Stimme dafür Assemanni *Bibl. orient. II.* p. 164. Leo M. *Serm. XXI,* 6 beweist nicht. Joannes Nicen. bei Cotelier. *Patr. Apost. Constit. Ap. V,* 13. not. ist ganz unverläßlich. cf. Jablonski *de origine festi nativitat. Chr. Opusc. ed. de Water. III.* Credner *de natalitiorum Christi et rituum etc. origine in Illgen Zeitschr. für histor. Theol. III,* II.

2) Isidor. *Hispal. de officiis I,* c. 40. *Concil Turon. II.* (a. 567) c. 17.

3) Liturgien v. Rom, Mailand, des Basiliius von Cäsarea. Die älteste bekannte *Constit. Ap. 8,* 16. Die Sammlungen s. S. 5.

4) Chrysost. *Hom. IV. in Act. App. T. III.* August. *Serm. 231.* 239. cf. 232.

nügte, ihren Beifall laut zu erkennen¹⁾. Die alte Kirche treibt um diese Zeit die schönsten Blüthen geistlicher Beredsamkeit, besonders in den griechisch gebildeten Theilen. Waren auch die Predigten nicht frei von der Verbildung der Rhetorschulen, fehlt ihnen, da sie theils nur nach einem Entwurfe, theils aus dem Stegreif gehalten wurden, auch häufig der feste Gang des Gedankens, ist auch das eigentlich Erbauliche mit dogmatischer und polemischer Gelehrsamkeit gemischt, welche man bei der Beschränktheit anderweitiger Bildungsgelegenheiten auf diesem Wege der Gemeinde glaubte zuführen zu müssen, und die Auslegung der Bibel so willkürlich und spielend, wie es nur die Kindheit der eregetischen Kunst entschuldigt, so sind doch manche dieser Leistungen lange, und in Einzelheiten dauernd Muster gewesen. Vor allen verdienen die Homilien des Chryso stomus den Preis, deren klarer, voller Strom sich unerschöpft aus dem Quell christlicher Begeisterung ergießt, in der harmonischsten Vereinigung des klassisch Edlen mit dem Christenthum, welche jene Jahrhunderte aufzuweisen haben; fruchtbar durch den biblischen Inhalt und durch geschickte, erfahrungsreiche Anwendung desselben auf die sehr mannigfaltigen Zustände der Bevölkerung in den großen Städten, welchen er vorstand. Mehr Schwung der Beredsamkeit, große Fülle, Lebhaftigkeit und Gewandtheit zeichnen Gregor von Nazianz aus, der vielleicht das hervorstechendste Talent besaß, aber den Phrasen und der Declamation der Schulen auch am meisten nachgab. Die Reden des Basilius v. Cäsarea sind bedeutend durch den Ernst, mit welchem sie auf Heiligung dringen; die des Gregor von Nyssa haben verhältnißmäßig mehr Gedrungenheit und strenge Entwicklung der Gedanken; die des Cyrill von Jerusalem empfehlen sich durch Wärme, Fluß und Faßlichkeit. In der abendländischen Kirche stand mit der allgemeinen Bildung auch die Beredtsamkeit zurück, hatte aber im Ganzen den Vorzug größerer Einfachheit. Ambrosius von Mailand, Petrus (Chrysologus) von Na-

1) Gregor. Naz. Orat. 42. ed. Bened cf. Hieron. ep. ad Nepotian.

venna, und Maximus von Turin¹⁾ waren geschätzte Redner, keiner indesß erreichte den Augustinus, welcher mit seinen aus der Tiefe der Seele kommenden Worten das Innere der Gemüther erschütterte, und selbst eine treffliche Anleitung zum Predigen verfaßt hat²⁾.

Der Kirchengesang wurde nach der musikalischen und dichterischen Seite weiter ausgebildet. Es wurden fast überall zum niederen Klerus gehörige Kirchsänger angestellt, denen, um Mißbräuche zu vermeiden, der liturgische Einzelgesang ausschließlich übertragen wurde³⁾. Die Gemeinde betheiligte sich beim Gesange, bald in Einem, bald in abwechselnden Chören, oder im Wechselgesang mit dem Sänger⁴⁾. Die großen Städte des Orients, besonders Antiochia⁵⁾ thaten viel für die kunstmäßigeren Behandlung des Gesanges, im Abendlande wirkte vornehmlich Ambrosius dafür. Die Verschönerung, die man anbrachte, geschah aber nicht selten mehr im theatralischen Styl, als mit dem Gepräge einfacher Würde, das sich hier ziemte⁶⁾. — Zu den Psalmen, Doro-logien und kurzen hymnischen Zusammenstellungen aus Schriftworten hatten sich schon viele freie Erzeugnisse der Kirchenpoesie gesellt. Da die Häretiker häufig den schwer zu verweischenden Eindruck, welchen solche Lieder aufs Volk machen, für Verbreitung ihrer Ansichten benutzten, wurde man mißtrauisch gegen die neu hinzukommenden Gesänge⁷⁾, andrerseits lag darin eine Aufforderung, durch Lieder kirchlich rechtgläubigen Inhalts jenem Einfluß zu begegnen. Diese Gedichte⁸⁾ sind Hymnen, welche die Gnadenerweisungen Gottes, besonders die Thatfachen der Erlös-

1) Die Predigten des Petrus und Maximus herausg. v. Raynaud. Lyon 1623. 2. Ausg. 1671.

2) Das vierte Buch de doctrina christian.

3) Conc. Laodic. c. 15.

4) Basil. M. Ep. 207.

5) Sahn der Gesang in der syr. Kirche. Kirchengesch. Archiv. 1823. III.

6) Isidor. Pelus. Ep. I, 90. Hieron. Comm. Eph. 5, 19.

7) Concil. Laodic. c. 59. Concil. Bracar. (561) c. 12: Ut extra psalmos vel scripturas canonicas nihil poetice compositum in ecclesia psallatur. Cf. dagegen Concil. Toletan. c. 13. (a. 633).

8) Vgl. Schröckh Kircheng. Th. VII.

fung, preisen, gemeiniglich ohne poetischen Formwerth, wie die christliche Poesie der Zeit überhaupt, aber durch Zuversicht, Kraft und Gedrungenheit zum Theil ausgezeichnet, so daß einige in Uebearbeitungen bis auf unsre Zeit mit großer Erbauung gebraucht werden. Die bedeutendsten Dichter sind Ephraim der Syrer, Ambrosius, Hilarius von Pictavium, Sedulius¹⁾. 307
308

Von dem Gesange, der Predigt und gewissen Gebeten durften alle, welche die Kirche betraten, Zeuge sein; ein anderer Theil des Gottesdienstes aber, besonders die Abendmahlskriten, war nur für die Getauften²⁾, und die Nichtgetauften oder vom Abendmahl Ausgeschlossenen wurden vor seinem Anfang entlassen. Nach dem Entlassungsakt (missa)³⁾ erhielten beide Hauptabschnitte des Gottesdienstes den Namen missa catechumenorum, λειτουργία τῶν κατηχομένων und missa fidelium, λειτουργία τῶν πιστῶν. Die Ordnung der Zwischenhandlungen wurde festgestellt⁴⁾, sie waren aber nicht aller Orten dieselben.

Die Taufe und das Abendmahl wurden mit einem vollständigeren und zum Theil sehr sinnreichen System von Symbolen umgeben⁵⁾. Was die Taufe betrifft, so galt die Kinder- taufe zwar allgemein für apostolische Stiftung; jedoch theils sittliche Leichtfertigkeit, theils mißverständne Ehrfurcht, unterstützt durch die Vorstellung von der magisch reinigenden Wirkung der Taufe und durch die Unklarheit über ihr Verhältniß zur Gesamtentwicklung des christlichen Lebens, hinderten, so dringlich die weniger befangenen Lehrer auch dazu ermahnten⁶⁾, daß sie allge-

1) G. Fabricius: Poetar. vett. christianor. opera christiana. Bas. 1564. Mt. Gerbert: scriptores ecclesiast. de musica sacra. 1784. Derselbe: De cantu et musica sacra a prima eccles. aetate usque ad praesens tempus. 1774. Kiefewetter Gesch. der europäisch-abendländ. Musik. 1834. Daniel thesaur. hymnolog.

2) Daher mit Aufspielung auf die disciplina arcana als Eingeweihte, μεμνημένοι, bezeichnet.

3) Missa = missio. Avit. Vienn. Ep. I: In ecclesia palatioque missa fieri pronuntiatur, quum populus ab observantia dimittitur. Aug. Serm. 49.

4) Concil. Laodic. c. 19. Bruns I. p. 75.

5) Cf. Cyrill. Hieros. cateches. mystagogicae.

6) Gregor. Nazianz. orat. 40. Greg. Nyss. orat. in eos qui differunt

mein eingeführt wurde. Die Katechumenen sonderte man in drei Klassen: 1) ἀκροώμενοι; 2) γόνυ κλίνοντες; 3) φωτιζόμενοι (competentes)¹⁾. Zu dem Erorcismus kam das Symbol des Positiven, der Geistesmittheilung, hinzu (ἐμφύσημα, insufflatio); im Begriff, die Taufe zu empfangen, leistete der Katechumen die Absage gegen den Teufel und die Zusage an Christus, worauf er in die Taufkapelle (βαπτιστήριον) und an den Behälter des Taufwassers (κολυβήθρα, piscina) geführt ward. Zu der überlieferten Salbung wurde eine zweite, die der Taufe voranging, hinzugesügt²⁾; jene, die vollständigere, machte in manchen östlichen Gegenden einen Bestandtheil der bischöflichen Firmelung aus³⁾; in andern, in Nordafrika z. B., nicht⁴⁾; Innocenz I. entschied aber auch für das Abendland, daß sie ein bischöfliches Vorrecht sei⁵⁾. Die Getauften zogen weiße Gewänder an, und pflegten sie und die Verhüllung des Hauptes an der Octave des Tauftages wieder abzulegen. Nächst dem Ostersabbath war in der orientalischen Kirche das Epiphaniensfest, in der occidentalschen das Pfingstfest die am meisten beliebte Taufzeit, und schon machte sich das Vorurtheil geltend, es dürfe nicht an jedem Tage getauft werden⁶⁾.

Der einstige Zusammenhang des Abendmahles mit den Liebesmahlen erhielt sich nur in schwachen Spuren. Die ursprüngliche Gestalt der Agapen wurde meistens nicht mehr

baptism. Chrysostom. hom. 18. in Joan. Von den Hemmungen, welche dem christlichen Einfluß auf die Kinder durch den Ausschub bereitet wurden, homil. 12. in Ep. I. ad Corinth. §. 7. cf. Wall historia baptism. infant. I.

1) Man hat mit Unrecht aus Concil. Neocaes. c. 5: Bruns I. p. 71 geschlossen, daß es auch eine vierte Klasse der Katechumenen, die ἐξωδούμενοι, gebe.

2) Constit. Ap. VII, 22. Cyr. catech. myst. 2, 3.

3) Conc. Laod. c. 7.

4) August. c. Donat. 5, 33 läßt übertretenden Häretikern nur die Handanlegung ertheilen, woraus zugleich erhellt, daß zu seiner Zeit in Nordafrika die Regertaufe anerkannt wurde; über die oriental. Ansicht von derselben vgl. Conc. Laodic. c. 7. 8.

5) Innoc. Ep. ad Decent. (a. 416).

6) Z. B. bei Siricius von Rom ep. ad Himerium Tarracon. Chrysost. in Act. Ap. hom. I, 8.

verstanden¹⁾, und war fast überall, wo sie sich im vierten Jahrhundert noch vorfanden, zu einer Speisung der Gemeindearmen durch die Reichen aus Anlaß irgend einer Festlichkeit geworden²⁾. Weil sie in den engeren Bereich des Gottesdienstes nicht gehörten, und durch Einfluß der Volkssitte häufig in heidnische Schmausereien ausarteten³⁾, verwies man sie aus den Kirchen⁴⁾; als aber die Eusthathianer sie ganz aufgehoben wissen wollten, erklärte sich das Concil von Gangra (c. 11.) für ihre Fortdauer⁵⁾.

Der Austheilung des Abendmahles ging die Erneuerung des Bruderbundes und ein feierlicher Wechselgesang zwischen Geistlichen und Gemeinde, der die Gefühle des Bedürfnisses und Dankes ausdrückte, voran. Dann that sich der Vorhang vor dem Altar auf, der Priester erschien mit Brod und Wein, und sprach die Einsetzungsworte Christi, in ein Gebet verslochten, zur Consecration darüber⁶⁾. Darin stimmten alle überein, daß Brod und Wein vermöge dieser Weihe höhere Kräfte erhalte, und in gewisser Weise Christi Leib und Blut sei, und daß der Genuß eine geistig leibliche Verklärung wirke, aber jene Bezeichnung ist mit so ungenauen Vorstellungen verbunden⁷⁾, daß sie bald nicht über die symbolische Beziehung hinauszukommen scheinen, wie die der älteren Drigenisten⁸⁾ und des Augustinus⁹⁾, bald nicht

1) Chrysost. in I Cor. hom. 27.

2) August. c. Faust. 20, 20: Agapes nostrae pauperes pascunt, sive frugibus sive carnibus.

3) Greg. Naz. carm. 217. Basil. Magn. regul. maj. qu. 40.

4) Conc. Laodic. c. 28. Canon. eccl. Afric. c. 42. Concil. Trullan. II. c. 74.

5) Vgl. Drescher de veter. Christianor. agape. Gies. 1824. Gieseler R. G. I. II. S. 299 flg.

6) Chrysost. de proditiō. Judae. hom. I, 6. T. II. Ambros. de initiandis c. 8. T. IV. Nam sacramentum istud quod accipis Christi sermone conficitur.

7) Vgl. Neander II. II. S. 1250 flg. Münscher, v. Cölln, Dogmengesch. I. S. 498 flg. Erhard Gesch. der Lehre v. Abendmahl.

8) Eusebius demonstrat. evang. I, 10. 39. theolog. eccles. III, 12.

9) Ep. ad Bonifac. 98, 9: Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum

hinter einer wirklichen Verwandlung in Christi Leib und Blut zurückzubleiben¹⁾. Aber daß mit den eine Verwandlung ausfagenden Benennungen (*μεταβάλλεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι*) dennoch nicht mehr gemeint sei, als die Wirkung des Logos in und mit den Abendmahlsselementen, geht daraus hervor, daß dieselben Kirchenlehrer sie wiederum in uneigentlichem Sinne deuten, oder mit Ausdrücken, die ein nur symbolisches Verhältniß angeben, abwechseln lassen²⁾. In den Streitigkeiten über die Person Christi unterschieden die antiochenischen Kirchenlehrer das Göttliche und das Sinnliche im Sakrament bestimmter³⁾; nur die im Innern des Menschen liegende Bedingung wurde in der ganzen Periode vermöge der Neigung zum objektiv Göttlichen nicht mit Klarheit und ihrem Einfluß angemessen gewürdigt. Dazu trug die immer mehr jüdische Färbung der Opferidee bei, wonach man das Abendmahl zwar immer noch als ein Dank- und Weihopfer für die Segnungen der Natur, oder als ein erinnerndes Symbol des Opfertodes Christi faßte, oder mit Augustin die Gott geweihte Gemeinde als Opfer darstellte⁴⁾, wobei jedoch auch die priesterliche Opferung des Leibes und Blutes Christi schon in unbestimmteren Anschauungen

nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est.

1) Gregor. Nyss. orat. catech. magn. c. 37: *καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι. Καὶ γὰρ ἐκεῖνο τὸ σῶμα ἄρτος τῇ δυνάμει ἦν, ἡγιασθῆ δὲ τῇ ἐπισκηνώσει τοῦ λόγου τοῦ σκηνώσαντος ἐν τῇ σαρκί. Οὐκοῦν ὅθεν ὁ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος εἰς θεῖαν μετέστη δύναμιν, δι' αὐτοῦ καὶ νῦν τὸ ἴσον γίνεται. Ἐκεῖ γὰρ ἡ τοῦ λόγου χάρις ἅγιον ἐποιεῖτο σῶμα, ᾧ ἐκ τοῦ ἄρτου ἡ σύστασις ἦν, καὶ τρόπον τινὰ καὶ αὐτὸ ἄρτος ἦν, ἐνιαυθὰ τε ὡσαντιῶς ὁ ἄρτος ἁγιαζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντιεύξεως (I Tim. 4, 5) — οὐ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως προῦτων εἰς τὸ σῶμα τοῦ λόγου, ἀλλ' εὐθύς πρὸς τὸ σῶμα τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἶρηται ὑπὸ τοῦ λόγου, ὅτι τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμά μου.*

2) Cyrill. Hieros. cat. 22, 2. cf. 3 und 21, 3.

3) Theodoret. *ἐραμιστής*. dial. 2. T. IV. p. 126.

4) Aug. c. Faust. 20, 21: *sacrificium Christi per sacramentum memoriae celebratur.* cf. Chrys. in Ep. ad Hebr. hom. 17, 3. — Aug. de civitate Dei 10, 6: — in ea re, quam offert (ecclesia), ipsa offertur.

vorschwebte. Hier, wie in der Brodverwandlungslehre, hat die Rhetorik unklarer Gefühle Dogmen vorbereitet, welche weder in der Schrift, noch in dem besonnenen Denken eine Stütze finden. Da nach alter Sitte die Namen derer, welche Geschenke brachten, beim Abendmahl dankend erwähnt¹⁾, auch ein Gebet gesprochen wurde für die Abgeschiedenen und doch im Geiste Verbundenen, namentlich für die, deren Angehörige mit Spenden und Abendmahl grade den Todestag begingen²⁾, so leiteten jetzt selbst die einsichtigsten Theologen eine Wirkung für das Heil aller dieser von dem Opfer des Priesters ab³⁾.

Das Abendmahl war mit jedem Hauptgottesdienst verbunden, aber in der Betheiligung Freiheit⁴⁾. Denn während die Sitte des täglichen Genusses in Rom, Spanien⁵⁾ und Alexandria⁶⁾ noch am Ende des vierten Jahrhunderts bestand, hielten andre, drum nicht minder ehrfürchtig, den jährlichen oder zweijährlichen Gebrauch für das Geeignete. Jene nahmen, weil die Feier nicht mehr täglich Statt hatte, von dem geweihten Brode mit nach Hause, doch nicht den Wein, welchen sie zu verschütten fürchteten. Bei der gemeinsamen Feier war der allgemeine Genuß des Brodes und Weines durchaus die Regel⁷⁾. Mit den Wunderkräften des geweihten Brodes ward abergläubischer Mißbrauch getrieben⁸⁾.

Von großem Einfluß auf das religiöse Volksleben ward die Heiligenverehrung⁹⁾. Die hervorragenden Menschen der

1) Concil. Illiberit. c. 29. Hieron. in Jerem. 11, 16: Nunc publice recitantur offerentium nomina et redemptio peccatorum mutatur in laudem.

2) Chrysost. in act. Ap. hom. 21, 4: οὐκ εἰκῆ προσγοραὶ ὑπὲρ τῶν ἀπελθόντων γίνονται, οὐκ εἰκῆ ἐκετηταί, οὐκ εἰκῆ ἐλεημοσύναι.

3) Aug. ep. 22, 6. ad Aurel. oblationes pro spiritibus dormientium quas vere aliquid adjuvare credendum est. — Innocent. ad Decent. §. 5. Ut ipsis mystericis viam futuris precibus aperiamus. Chrysost. l. I. Cyrill. Hier. cat. myst. 5, 7.

4) Aug. ad Januar. ep. 54, 4. Chrys. in Ep. ad Hebr. 17, 4.

5) Hieron. ad Pammach. § 16. ad Lucin. § 6.

6) Basil. M. ep. 93.

7) Chrys. in II Cor. hom. 18. Leo M. Serm. 41.

8) Ambros. de obit. frat. Satyri. c. 13. Aug. Op. imperf. c. 162. Greg. Naz. ep. 240. Zum Vergleich mit dem Heidenthum Lobeck Aglaophamus I. p. 706 sq. S. Gieseler S. 298 flg.

9) Dallaeus adv. Latinor. de cultu sreligiosi objecto traditionem. Gen.

heiligen Schrift waren von allgemeiner Bedeutung für die Kirche, daher die Gedächtnistage des Petrus und Paulus in weiterer Verbreitung und mit erhöhter Feier begangen wurden; das Martyrifest des Stephanus, sehr passend auf den Tag nach Weihnachten gelegt, und der Geburtstag Johannes des Täufers kamen dazu. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts widmete man an vielen Orten der Maria, der Gottesmutter (*Theotókos*), schon besondre Verehrung, welche sich in den Streitigkeiten über die Person Christi im fünften Jahrhundert steigerte. Sündlosigkeit schrieb man ihr noch nicht zu¹⁾, aber man glaubte sie mit der ascetischen Voraussetzung zu ehren, daß sie nach Jesu keine Kinder geboren habe²⁾. Helvidius, ein Laie in Rom, ein Geistesverwandter des Jovinian, äußerte sich, durch die Schrift eines Besseren belehrt, gegen diese Annahme und überhaupt gegen den Vorzug des ehelosen Lebens³⁾. Noch mehr Aufsehen und Widerstand erregte Bonofus (Bischof v. Sardica), ebenfalls gegen Ende des vierten Jahrhunderts, als er sich gleichermaßen über die Maria aussprach⁴⁾. In Arabien verehrten die Kollyridianerinnen die Maria mit den Ceremonien des Ceresdienstes⁵⁾, ihre heidnische Uebertreibung rief vermuthlich den Gegensatz der *Ἀρτιδιχομαρτῖται* hervor⁶⁾. Die Märtyrer hatten zunächst ihre Bedeutung für die Gemeinden, in denen sie gelebt und gelitten hatten, und deren Stolz sie waren; sie aber gaben die hauptsächlichste Gelegenheit allenthalben zur Entwick-

1664. Bossuets Gesch. fortgesetzt v. Cramer, dritte Fortsch. S. 285 flg. Gieseler I. II. S. 262.

1) Eine Hindeutung darauf jedoch bei August. de nat. et grat. 35.

2) Auch die Meinung, daß sie immer Jungfrau geblieben sei, kommt in Umlauf, besonders vom Abendlande aus. Ambros. ep. 42. ad Siric. Hieron. adv. Pelagian. II. Leporius ep. in Mar. Merc. Opp. ed. Garnier. I. p. 224.

3) Hieronym. contr. Helvidium.

4) Gegen ihn (Siricii) ep. ad Anysium Thessalon. episc. Ambros. de institutione virginis. c. 5, 35.

5) Epiph. h. 78, 23. 79. Vgl. Walch Reperthistor. III. Münter miscellanea Hafniensia I. 2. de Collyridianis. Gieseler I. I. vergleicht zur Erklärung Jerem. 44, 19. Concil. Quinisext. c. 79.

6) Epiph. h. 78.

lung des Heiligencults. Wenn das Märtyrthum in der vorigen Periode für das höchste Verdienst und der Berücksichtigung Gottes und der Menschen werth gehalten war, so schien es jetzt, wo die Gelegenheit dazu spärlicher, die Widerstandskraft der Kirche weniger geübt, und die Schätzung der sittlichen Leistungen äußerlicher war, etwas noch viel Erhabeneres und Wirkungsvolleres zu sein; hatte man in der früheren Zeit, ja in noch gebrauchten Liturgien, die Märtyrer wie andre Sünder ins Gebet eingeschlossen¹⁾, so rief man sie jetzt um ihre Fürbitte an. Die Kirchenlehrer, namentlich die, welche sich nach Origenes gebildet hatten²⁾, und im Abendlande Ambrosius, haben diese Verdunklung des christlichen Bewußtseins mehr gefördert, als gelichtet; denn obwohl sie von den Märtyrern auf Christus, als der Quelle ihrer Kraft, hinwiesen³⁾, wurden sie doch andererseits vom Zuge der Zeit bewältigt, und gaben ihm, indem sie mit schwülstiger Rhetorik sich über die praktischen Motive verbreiteten, einen neuen Impuls. Dasselbe ist von den Dichtern Synesius, Prudentius, Paulinus von Nola zu sagen⁴⁾, welche für ihre Ausmalung die Vorstellungen von Schutzgöttern herbeizogen. Noch weit mehr drängten sich diese in die sinnliche Frömmigkeit des ungebildeten und halb bekehrten Volkes ein, so daß heidnische Gegner⁵⁾ nicht mit Unrecht den Christen den Vorwurf, Menschen zu vergöttern, zurück gaben. Unter den vielen Legenden, die nun entstanden, waren manche, und zwar einige der tiefst-

1) J. B. in den nestorianischen Liturgien cf. Renaudot. T. II. p. 620. Chrysost. in Act. Ap. hom. 21, 4. Epiph. h. 75, 7.

2) Cf. Origen. *προτροπικός εις μαρτύριον*. c. 50. *τάχα καὶ ὡς περ τιμῶ αἵματι Ἰησοῦ ἡγορασθημεν, οὕτως τῶ τιμῶ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονται τινες*. Vgl. Basilii M. hom. 19. in 40. martyres. Greg. Naz. or. 3. 18. 19. Greg. Nyss. or. in Theodor. mart.

3) Vor andern Chrysostomus, in Joan. hom. 33. in Matth. h. 5. de poenit. h. 4.

4) Synesii Opp. ed. Petav. cf. hymn. III. Prudentii (geg. 400) carmin. ed. Cellarius. Hal. 1703. 14 hymn. *περὶ στεφανῶν*. cf. II. Middelorf de Prudentio ejusque. theol. in *Algens Zeitschr.* II. II. Paulini Nolani (ft. 431) Opp. in *Bibl. Patr. Max.* T. VI. natales Sti Felicis.

5) Julian. bei Cyrill. I. 10. p. 335. Eunapius vit. Aedes. ed. Genev. p. 65. Maxim. Madaur. Aug. ep. 16. 17.

nigsten, christliche Mythen, hie und da mit heidnischem Hintergrunde. Derselbe Charakter der Frömmigkeit rief den Reliquiendienst hervor. Die Kräfte der Heiligung und die Wunderkräfte, welche einer heiligen Seele innewohnt hatten, schienen nicht nur auf den Leib, der sie trug, übergegangen zu sein, sondern auch durch die Ueberreste desselben fortzuwirken. Man suchte sich daher aller Orten Reliquien zu verschaffen, deren Zahl durch Leichtgläubigkeit und Betrug ins Ungeheure wuchs. Es wurden Kapellen und Kirchen darüber gebaut (*memoriae martyrum, μαρτύρια*), dann auch den Heiligen geweiht. Hier wiederholte sich in christlichen Formen, was in den heidnischen Tempeln zur Erreichung der Hülfe der Götter oder zum Zeugniß für die Erhörung geschehen war¹⁾. Selbst was mit den Heiligen in enger körperlicher Verbindung gestanden hatte, sollte die Kräfte derselben ererbt haben. Vor allem war ein gefeierter Gegenstand der Art das Kreuz Christi, dessen Auffindung man seit dem fünften Jahrhundert der Kaiserin Helena zuschrieb²⁾. — Was dem christlichen Gemüth natürlich ist, bei den Stätten der heiligen Geschichte mit wärmerer Theilnahme zu verweilen, wurde unter dem Einfluß der sinnlichen und die Grenze zwischen dem Inneren und Aeußeren verfehlenden Frömmigkeit eine Neigung zu Wallfahrten, indem man nirgends mit so gutem Er-

1) Vgl. die Incubationen im Tempel des Aesculap; die Weihgeschenke. Ueber die schützende Kraft der Reliquien s. die heidnischen Vorstellungen Lobeck *Aglaopham*. I. p. 280 sq. und Gieseler a. a. D. S. 263. Das Verfahren der Christen schildert Theodoret *ἑλληνικῶν παθημάτων*. *θεολογ. disput.* 8. T. IV: — οἱ μὲν ὑγιαίνοντες αἰτοῦσι τῆς ὑγείας τὴν φυλακὴν, οἱ δὲ τινι νόσῳ παλαιότες τὴν τῶν νόσων ἀπαλλαγὴν, αἰτοῦσι δὲ καὶ ἄργοι παίδας· — καὶ οἱ μὲν εἰς τινα ἀποδημίαν στελλόμενοι λιπαροῦσι τοὺτους (τ. μάρτυρας) ξυνοδοιπόρους γενέσθαι καὶ τῆς ὁδοῦ ἡγεμόνας· οἱ δὲ τῆς ἐπανόδου τετυχηκότες τὴν τῆς χάριτος ὁμολογίαν προσφέρουσιν, οἷον ὡς θεοὶς αὐτοῖς προσιόντες, ἀλλ' ὡς θεοῦ ἀνθρώπου ἀντιβολοῦντες, καὶ γενέσθαι πρεσβευτὰς ὑπὲρ σῶν παρακαλοῦντες· ὅτι δὲ τυγχάνουσιν ὡςπερ αἰτοῦσιν οἱ πιστῶς ἐπαγγέλλοντες, ἀναφανδὸν μαρτυρεῖ τὰ τοῦτων ἀναθήματα, τὴν λατρείαν δηλοῦντι· οἱ μὲν γὰρ ὀφθαλμῶν, οἱ δὲ ποδῶν, ἄλλοι δὲ χειρῶν προσφέρουσιν ἐκτιπώματα. Vgl. auch Bas. in 40 martyr. or.

2) Ueber das Unhistorische dieser Annahme s. Gieseler S. 279.

folg anbeten zu können glaubte, als an den Schauplätzen der göttlichen Offenbarung, oder der Wirksamkeit angesehener Heiligen. Seitdem Helena, die Mutter Constantins, nach Jerusalem gewallfahrtet, mehrte sich die Zahl der Nachfolger und die verderbliche Wirkung schnell. Daher bekämpfte Hieronymus¹⁾ den Aberglauben, dem er in anderen Stücken, z. B. in der Reliquienverehrung, so eifrig huldigte, daß er den Vigilantius heftig angriff, welcher eine durchgreifendere Reformation versuchte. Dieser war aus dem gallischen Calagurris (Casères en Gascogne) gebürtig, dann Presbyter in Barcelona und vermuthlich durch die in manchen Gegenden Spaniens sehr harte Ascetik, wie Jovinian, zum Gegensatz gegen sie gebracht; er ging aber nicht so bestimmt, als jener, von einem Princip aus, wandte sich auch von dem moralischen Gebiet hauptsächlich auf das des Gottesdienstes, und eröffnete einen Kampf gegen die einzelnen Mißbräuche heidnischer Art, indem er das Ursprünglichere und Einfachere herzustellen sich bemühte. Einige Bischöfe gaben ihm Beifall, viel weiter aber erstreckte sich der Einfluß des kräftigen, frommen, doch wissenschaftlich wenig gebildeten Mannes nicht²⁾. In die Reihe dieser reformatorischen Männer gehört auch Aërius (360), einst Freund und Presbyter des Bischof Eusthatius v.

2710

1) Ep. ad Paulinum. Auch Gregor. Nyss. ep. ad Ambros. et Basilissam.

2) Hieron. ad Vigilant. ad Riparium (404). adv. Vigilant. (406): — impugnare virginitatem, odisse pudicitiam, in convivio saecularium contra sanctorum jejunia proclamare; dum inter phialas philosophatur et ad placentas liguriens, psalmorum modulatione mulcetur. Aus dem Buche des Vigilantius: Quid pulverem linteamine circumdatum adorando oscularis? — Prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesias, sole adhuc fulgente moles cereorum accendi et ubicunque pulvisculum nescio quod in modico vasculo linteamine circumdatum osculantes adorare. c. 4: Argumentatur contra signa atque virtutes, quae in basilicis martyrum sunt, et dicit eas incredulis prodesse, non credentibus. Dessen ungeachtet hatte er wenigstens früher selbst eine Wallfahrt nach Palästina unternommen. S. dagegen Mosheim Institut. p. 193. Vergl. Walch Regerkhist. III. p. 673 flg. Lindner de Joviano et Vigilantio diss. Lips. 1839. Eine mittelbare Rechtfertigung der Absichten des Vigilantius liegt in Augustin. ep. ad Januar. lib. II.

Sebaste, dann mit ihm zerfallen, späterhin eine eigne, hart verfolgte Gemeinschaft gründend. Seine Bestrebungen stellten sich mehr die Aufgabe, die Kirche von dem jüdischen Elemente der Hierarchie und Geseßlichkeit zu befreien¹⁾.

Viertes Capitel.

Die Entwicklung der Lehre.

I. Die allgemeine Entwicklung.

Mit dem Aufhören des Kampfes gegen das Heidenthum ließ auch die apologetische Thätigkeit der Wissenschaft nach und ging in die dogmatische und polemische über, wodurch der christliche Lehrgehalt sich selbständiger neben der heidnischen Philosophie zu entwickeln begann. Doch hatte man nicht nur, wo es künstlerische Leistungen galt, und wo man, wie die Apollinaris²⁾, einen Ersatz für die klassischen Muster schaffen wollte, diese vor Augen, sondern es blieben auch philosophische Begriffe in der dogmatischen Entwicklung in Anwendung, und wenn auch nicht so häufig, wie bei Origenes, sind eigenthümlich heidnische Philosopheme eingesprengt, z. B. bei Synesius und Nemesius³⁾, der gleich jenem eine größere philosophische Durchbildung besaß. Ja, in dem Hauptwerk des Boëthius über den Trost der Philosophie (de consolatione philosophiae), ist die rationale Betrachtung selbständiger, als je zuvor in der Kirche, so daß nur von fern her die Einwirkung christlicher Ideen be-

1) Eriph. haer. 75, 3: 1) τί ἐστιν ἐπίσκοπος πρὸς πρεσβύτερον; οὐδὲν διαλλάττει οὗτος τοῦτου· μία γὰρ ἐστὶ τάξις, καὶ μία τιμὴ καὶ ἐν ἀξίωμα. 2) τί ἐστὶ τὸ πάσχα ὅπερ παρ' ὑμῖν ἐπιτελεῖται; οὐ χρὴ τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν, τὸ γὰρ πάσχα ὑμῶν ἐνύθη Χριστός. (I Cor. 5, 7). 3) τίμι τῷ λόγῳ μετὰ θάνατον ὀνομάζετε ὀνόματα τεθνηώτων; 4) οὔτε νηστεία ἐστὶ τεταγμένη, ταῦτα γὰρ Ἰουδαϊκά ἐστι καὶ ὑπὸ ζυγὸν δουλείας· εἰ γὰρ ὅλως βούλομαι νηστεύειν, οἶαν δ' ἂν αἰρήσομαι ἡμέραν ἀπ' ἐμαυτοῦ νηστεύω διὰ τὴν ἐλευθερίαν.

2) S. Sokrates 3, 16. Beachtenswerth das besonnene Urtheil dieses Historikers über den Werth der griechischen Philosophie.

3) Bischof v. Emisa in Phönizien bis gegen 400. S. Bischof περὶ φύσεως ἀνθρώπου ed. Matthaei. Hal. 1802. Auch Bibl. Patr. Paris. 1654. T. XII.

merklich wird. Nachdem die aristotelische Philosophie in den rationalisirenden Dogmatikern des vierten Jahrhunderts Aëtius und Eunomius Freunde gefunden, waren es in der späteren kühleren Zeit der Kirche eben jener Boëthius (st. 524) aus Rom und der scharfe Dialektiker Johannes Philoponus¹⁾, sein jüngerer Zeitgenoss, in Alexandria, welche ihr Eingang verschafften und ihren Einfluß auf das Mittelalter überleiteten. Aber im Ganzen behauptete auch in dieser Periode die platonische die Herrschaft, am meisten in den beiden ersten Jahrhunderten derselben²⁾. Sie geleitete noch immer manchen bis zur Schwelle der Kirche und in sie hinein. Zu diesen gehört Synesius, einer der anziehendsten Menschen der Zeit. Er brachte eine liebenswürdige Natur und freiere Bildung, welche er unter andern der geistvollen und unglücklichen Hypatia verdankte, ins Christenthum mit. Schon vor seinem Uebertritt erwarb er sich durch seinen wohlwollenden und doch freimüthigen und kräftigen Charakter die Achtung aller Parteien in seiner Vaterstadt Cyrene, und nachher übersahen selbst die Bischöfe aus Hochschätzung seines persönlichen Werthes die dogmatischen Abweichungen, die er offen bekannte, und gestatteten ihm das eheliche Verhältniß, welches er nicht aufgeben wollte, als er Bischof werden sollte. Seine Hymnen sind ein seltsames Gemisch heidnischer Formen und christlicher Ideen, in einigen Stellen schwungvoll, meist zu begrifflich und lehrhaft; seine übrigen Schriften, besonders seine Briefe, verrathen einen feinen und gewandten Geist (st. 412)³⁾. Als bei dem weiteren Auseinandergehen der Entwicklungslinien die mystische Richtung bestimmter neben der verstandesmäßigen und dialektischen ihren eigenen Weg nahm, vereinigte sie sich mit dem Neoplatonismus, eine Verbindung, aus welcher im fünften Jahr-

1) Commentare zu Aristot. *περὶ ἀἰδιότητος κόσμου πρὸς Πρόκλον*. ed. Venet. 1535. in Hexaameron; de paschate disp. Gallandii biblioth. T. XII, 471. Ritter chr. Philos. II.

2) Die Benutzung des Platonismus durch Häretiker, wodurch Mosheim Institut. h. e. p. 180 das Sinken seines Ansehens erklärt, ist kein ausreichender Grund dafür.

3) 155 Br. *περὶ προνοίας*. Opp. ed. Petav. Par. 1612. Clausen de Synesio philosopho. Hafn. 1831.

hundert eine Anzahl von Schriften hervorging, die dem Dionysius dem Areopagiten (Apg. 17) untergeschoben wurden, und welche mit dieser Philosophie nicht nur die dogmatischen Formen, sondern auch die priesterlich magischen Vorstellungen der Zeit zu stützen strebten¹⁾. Die dauernde Macht des Platonismus über die Kirche beruhte, außer dem Einfluß des Origenes, auch darauf, daß die heidnischen Schulen der Hauptstädte noch immer für die allgemeine wissenschaftliche Bildung der Christen die hauptsächlichsten Quellen waren und unter ihnen die platonischen von Athen, welche, wenn auch mit schwankendem Ansehen, bis ins sechste Jahrhundert sich erhielt, und die von Alexandria hervorragten. Für Erlangung der christlich theologischen Wissenschaft war man noch immer größtentheils an einzelne ausgezeichnetere Lehrer gewiesen; höhere Lehranstalten waren die wenigen in Alexandria, und die von der syrischen Kirche ausgehenden zu Antiochia, Edessa und später zu Nisibis. Die alexandrinische und die antiochenische, welche wahrscheinlich der wissenschaftlichen Anregung, die Origenes über jene Gegenden verbreitete, mit ihr Dasein verdankte, theilten sich gewissermaßen in die Schätze seines Geistes. Jene behielt, was näher mit dem Vermögen der Anschauung, mit dem Interesse des frommen Gefühls und der Neigung fürs Uebernatürliche zusammenhangt; diese nahm das Empirische, Kritische, überhaupt die verstandesmäßige, rationale Seite mit Vorliebe auf. Beide entfernten sich allmählig von einander, bis sich die Ergebnisse ihrer Betrachtungsweise in dem christologischen Streit an einander maßen. Die Blüthezeit der

1) Infolge der gewöhnlichen Annahme sind sie zu Alexandria entstanden; nach Baumgarten-Crusius im 3. Jahrh., um die dionysischen Mysterien in die Kirche einzuführen. Cf. Ejud. Dionys. Areop. Jen. 1823. 4. Dagegen Ritter Gesch. der christl. Philosophie. II, 519. Nach Niebner S. 330 ist darin das endliche Hervortreten einer athenischen (antiochenischen) Gnosis. Vergl. ferner Joan. Dallaeus de scriptis quae sub Dion. Areop. et Ignat. Antioch. nominib. circumferuntur. Genev. 1666. Engelhardt de Dionysio plotinizante. Erl. 1821. de origine scriptor. areopagitic. 1822. Die angeblichen Schriften des Arcop. Dionys. übersetzt und mit Abhandlungen. Sulzb. 1823. — Die Titel: *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας. π. τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας. π. θείων ὀνομάτων. π. μυστικῆς θεολογίας.* Außerdem Briefe. Opp. ed. Corderius. Par. 1644. Ven. 1755. 2 Vol. fol.

alexandrinischen war mit dem dritten Jahrhundert vorüber; an dem blinden Didymus (st. 395) hatte sie den letzten bedeutenden Lehrer, welcher wegen seiner Gelehrsamkeit, weniger freilich wegen der Eigenthümlichkeit seiner Leistungen, Achtung verdient¹⁾. Vornehmlich durch den Einfluß des Athanasius ward die origenistische Denkweise allmählig in die Formen übergeleitet, welche die allgemein kirchlichen von den späteren Katecheten mit Eifer vertheidigt wurden.

Eusebius von Cäsarea, welcher mit hingebender Bewunderung dem Origenes folgte, und sich besonders in der exegetischen Methode und in dogmatischen Hauptpunkten stark von ihm bestimmen ließ, schwankt auf dem Uebergange vom älteren zu dem neueren Alexandrinismus; bildet aber auch eine Vermittlung nach der antiochenischen Seite hin, welcher er durch seine verständige, für das Einzelne geeignete Natur verwandt ist²⁾. Außerhalb Alexandrias geschah die Verschmelzung origenistischer Ideen mit der kirchlichen Theologie vorzüglich durch die drei großen, der späteren alexandrinischen Schule näher verwandten Theologen Cappadociens. Gregor, Bischof von Nyssa (372—394), verräth in seiner philosophirenden Behandlung der Dogmatik das meiste speculative Talent und einen eigenthümlichen Tiefinn³⁾; wogegen sein Bruder Basi-

1) Vgl. Guericke de schola alexandr. P. I, 92. Seine exeget. Werke sind bis auf weniges verloren. Brevis enarratio in VII epistol. canonicas, cf. Lücke quaestiones ac vindiciae Didymianae. Gottg. 1829—32. 4 particul. de trinitate lib. III. ed. Mingarelli. Bonon. 1769. de Spiritu S. lat. von Hieronymus. adv. Manichaeos gr. et lat. in Combefis. auctar. graec. Patr. II.

2) Außer den historischen Werken, apologetische und polemische: παρασκευὴ εὐαγγελικὴ praeparatio evangelica 15 B. ed. Vigerus. Par. 1628. Heinichen. Lips. 1842; ἀπόδειξις εὐαγ. demonstratio evang. lib. 1—10 (von 20)* ed. Montacut. Par. 1628. ed. Coloniens. 1688. κατὰ Μαρκελλοῦ; lib. 2. περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας τῶν πρὸς Μαρκελλοῦ ἐλέγχων. lib. 3. cf. Rettberg Marcelliana. Gottg. 1794. πρὸς Ἱεροκλέα. Archäologisch: περὶ τῶν τοπικῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ ed. Clericus. Amstd. 1707. Exegetisch: Comment. zu den Psalmen, d. Hohenliede, Jesaias. Eclogae prophetae e codice Vindob. primum ed. Th. Gaisford. Oxon. 1842.

3) Κατὰ Εὐνομίου lib. 13; ἀντιρρητικός πρ. τ. Ἀπολλινάρο; περὶ τ. ἑξαήμερου; λόγος κατηχητικός ὁ μέγας ed. Krabinger. 1835. Opp. ed. Morcellius et Gretserus. Par. 1618. Neue Fragm. Maji Collect. v. sept. T. VIII. Gregors von Nyss. Leben von Dr. F. Napp. Szp. 1834.

lius von Cäsarea, der Große genannt, in praktischer Beziehung vorzüglich tüchtig war. Schon als Presbyter erwarb er sich in der Gemeinde durch Kraft und Weisheit das größte Ansehen, und Bewundrung durch die Würde und Versöhnlichkeit, mit der er die Beleidigungen seines Bischofs hinnahm, dessen Stelle er endlich selbst mit Ruhm bekleidete (370—379)¹⁾. Gregor (ὁ Θεόλογος), Bischof v. Nazianz (st. 391), trug eine große Mannigfaltigkeit der Gaben in sich, und leistete Bedeutendes in verschiedenen wissenschaftlichen und im praktischen Gebiete, aber zwischen entgegengesetzten Seiten schwankend, leicht angezogen und abgestoßen, führte er ein wechselvolles Leben, und verfolgte seinen Beruf nicht mit der sicheren Stetigkeit, die seinen Freund Basilius auszeichnete. Sein Vater, Bischof in Nazianz, zog den talentvollen jungen Mann zur Unterstützung in seinen Amtsgeschäften heran. Doch Gregor wurde ihrer überdrüssig, und floh in die Einsamkeit. Dieser wurde er durch Basilius entrisfen, welcher ihn zu seinem Verdruß nöthigte, das unbedeutende Bisthum von Sasima in Cappadocien zu übernehmen. Nicht lange hielt er es hier aus, und suchte sich davon abermals in der Stille der Beschaulichkeit zu erholen. Dann aber vermochte er die Forderung, seinen alten Vater zu unterstützen, nicht abzuweisen, und blieb bei ihm bis zu seinem Tode. Eine Zeitlang brachte er darauf wieder in der Einsamkeit zu, und verließ sie, um das Bisthum der Hauptstadt zu übernehmen, eine Veränderung, die er unter den Sorgen schwerer Zeiten bald schmerzlich empfand, und die ihn mit neuer Sehnsucht nach Ruhe erfüllte²⁾.

Zu Antiochia war ebenso alt, als die alexandrinische Theologie, ein Keim des exegetischen Studiums, wodurch sich auch späterhin die dortige Schule auszeichnete, während fast

1) Streitschriften gegen die Arianer: *πρ. Εὐνόμιον; περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύμ.*; Homilien, ascetische Schriften; Briefe. Opp. ed. Front. Ducaeus. Par. 1618. ed. Garnier. Par. 1721. 3 t. fol. ed. 2. cur. L. de Sinner. Par. 1839. 3 t. 8. Basilius Leben und Lehre von Dr. C. R. Nlose. Stralsund. 1835.

2) Reden, Abhandlungen, Gebächte, Briefe; in Gemeinschaft mit Basilius die *γλοζαλία*. (ed. Tarinus). Opp. ed. Clemencet et Caillau. Par. 1778. 1840. 2 t. fol. Ullmann Gregor v. Nazianz. Darmst. 1825.

überall die biblische Richtung durch Polemik und Dogmatik zurückgebrängt ward¹⁾. Die Presbyteren Dorotheus²⁾ und besonders Lucianus (st. 311)³⁾ gaben durch die gründlichere Gelehrsamkeit, durch kritische Behandlung des biblischen Textes, durch ihre freiere Inspirationstheorie und durch die Auslegung, nicht nach der gewöhnlichen allegorischen, sondern nach der Methode des Wortverstandes, der Schule ihren bestimmteren Charakter. Wie den Männern derselben das Verdienst zukommt, in den göttlichen Offenbarungen den Inhalt von den Formen deutlicher unterschieden zu haben, so verstanden auch sie es eigentlich allein, festere Umrisse für die Gebiete der Wissenschaft und der unmittelbaren Frömmigkeit zu entwerfen⁴⁾. Diodorus, später Bischof von Tarsus (378—394), dessen dogmatische Ideen ihr ein noch entschiedneres Gepräge ausdrückten, eröffnet die Reihe ihrer hervorragenden Lehrer⁵⁾. Zur Blüthe gedeiht sie in dessen Schülern, dem scharfsinnigen und gewandten Eregeten Theodorus, nachher Bischof von Mopsuestia in Cilicien (393—428), welcher die Ideen seines Lehrers aufnahm und mit Eigenthümlichkeit zu einem sinnreichen Systeme entwickelte⁶⁾; und Johannes Chrysostomus, der größte Mann der orientalischen Kirche in diesen Jahrhunderten, welcher die Wärme einer innigeren und kirchlicheren Richtung zu der mehr bei der rationalen und menschlichen Seite be-

1) J. Münter über die antiochen. Schule in Stäudlins und Tzschirners Archiv für Kirchengesch. I. 1.

2) Euseb. h. e. 7, 32.

3) Euseb. h. e. 9, 6. Hieron. vir. illustr. 77.

4) Theodoret. ep. 151 ed. Hal. IV p. 1304 unterscheidet das *πανηγυρικῶς λέγειν, ὑμνους ὑφαίνειν, ἐπαινοὺς διεξιέναι* und das *δογματίζειν*. Ebenso Alexander Hierapolit. bei Theodoret. ep. 78. S. Neander II. II. S. 889.

5) Seine Commentare sind verloren. S. Assemani bibl. or. III. I, 28. Socr. 6, 3. Phot. Cod. 102. 223.

6) A. Maji Scriptor. veter. nov. collect. II. II. p. 49—104. VI. Commentar. 3. Römerbrief in Maji Spicileg. Roman. T. IV. Theodori M. quae supersunt omnia ed. A. F. a Wegnern. T. I. Commentar. in XII prophetas. Berol. 1834. Assemani bibl. orient. III. I. F. L. Sieffert Theodor. Mops. V. Tti. sobrie interpretandi vindex. Regiom. 1827. O. F. Fritzsche de Theodori M. vita et septis. Hal. 1836.

harrenden Anschauung jener beiden hinzubachte¹⁾. Ihm folgte auf dieser mehr kirchlichen Bahn, obwohl sehr verküppelt, der vielseitig gelehrte Theodoret, Bischof von Kyros am Euphrat (423 bis 457), der die Zahl der großen Männer aus der antiochenischen Schule abschließt, welche fortan mehr durch ihre Tochteranstalt zu Edessa wirkte²⁾. Sie hatte bis zu ihrem Untergange durch jene Männer weit über die Grenzen Syriens hinaus ihren bildenden Einfluß erstreckt, vorzüglich aber mit Lehrern verwandten Geistes in der näheren Umgebung in fruchtbarer Wechselwirkung gestanden. Unter diesen nahmen der klassisch gebildete, beredte und durch seine Schriftauslegung geschätzte Eusebius v. Emesa (st. 360)³⁾, Cyrillus von Jerusalem (350—386), und Ephraim der Syrer, aus Nisibis, Diaconus in Edessa (st. 378), ein Hauptgründer der syrisch-kirchlichen Litteratur nach ihren verschiedenen Zweigen⁴⁾, eine bedeutende Stelle ein.

Das Abendland bewahrte in dieser Periode seine überwiegend praktische Haltung, daher die Wissenschaft weniger verbreitet und mannigfaltig war, als in der orientalischen Kirche. An der Grenze der Periode steht Lactantius (st. gegen 330), ein Schüler des Arnobius, Rhetor und Lehrer des Prinzen Crispus, durch Schriften besonders apologetischen Inhaltes bekannt. Er ist ein Mann von allgemeiner Bildung und hat die klassische

1) Opp. ed. Montfaucon (ord. Bened.) 1718—38. Par. 13 t. fol. ed. 2. Paris. 1835—40. 13 t. 4. *περὶ ἰεροσύνης* ed. J. A. Bengel. 1725. — Theodoret h. e. 5, 27 sq. Palladii vit. Chrysost. Neander der heilige Chrysostomus und die Kirche besonders des Orients in dessen Zeitalter. 1821. 3te Aufl. 1848.

2) Theodorets Werke: außer den geschichtlichen, Commentare zu den meisten alttestamentl. Büchern, zu den paulinischen Briefen; *ἐρασιότης; ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπεία; ἀφρειακῆς κακομυθίας ἐπιτομή*. 181 Briefe. Opp. ed. Sirmond. Par. 1642. Schulze-Nösselt. Hal. 1769. 5 t. 8.

3) Die Reste der Schriften, die ihm beigelegt werden, herausg. v. Augusti. Elberf. 1829. Kritisch gesichtet von Thilo über die Schriften des Euseb. von Alexandr. und des Euseb. von Emesa. Hall. 1832. cf. Socr. 2, 9. Hier. vir. illustr. 91.

4) Commentare, Homilien, Hymnen, dogmat. und asect. Schriften. Opp. ed. Assemani. Rom. 1732. 6 t. fol. — Lengerke de Ephraemo S. interprete. Hal. 1828. de Ephraemi arte hermenentica. Regiom. 1831.

Form des Styls mehr inne, als irgend einer dieser Theologen; doch ist er eine weit mehr praktische als wissenschaftliche Natur, und seine Leistungen in letzterer, namentlich in dogmatischer Hinsicht, sind unerheblich. Der Dualismus, den man ihm vorwirft, geht ebenfalls von einer ungeschickten Handhabung moralischer Begriffe aus¹⁾. Die freiere, auch willkürlichere Behandlung der Dogmen, welche sich noch bei ihm findet, wich mehr und mehr der festeren kirchlichen Tradition, die im Abendlande einstimmiger war, und von Anfang an vorzüglich von der römischen Kirche, die auch darin großen Takt zeigt, auf sicherem Wege geleitet ward. Aber durch wissenschaftliche Leistungen ist die römische Kirche nicht grade als Führerin aufgetreten, wenn man ausnimmt, was Leo der Große (440—461 Bischof) gethan hat²⁾, der seine Bestimmung, die Zeit zu beherrschen, nicht bloß in der Verwaltung der ersten Kirche, sondern auch in dem Geschick beurkundete, womit er, ohne an Tiefe und Freiheit der Erkenntniß seine Zeitgenossen zu übertreffen, doch den gemessenen Ausdruck fand, welcher die Forderung der großen Mehrzahl befriedigte. Ambrosius, Sohn eines Präsekten von Gallien, gehörte der Erziehung nach Rom, der Wirkksamkeit nach Mailand an. Nachdem er, noch Katechumenos, durch den Zuruf der Gemeinde gedrängt war, das Amt des Präsekten mit dem des Bischofs zu vertauschen, regierte er die zweite Kirche Italiens charaktervoll und besonnen (374—397), so daß er in den letzten heftigen Erschütterungen des arianischen Streites ein kräftiger Halt für die Freunde des nicenischen Concils war. Was in seinen Schriften Bedeutung hat, ist ebenfalls das Praktische und Ascetische³⁾.

1) Institutiones divinae. VII lib.; de ira Dei; de officio Dei; de moribus persecutorum. Opp. ed. Bünemann. Lips. 1739. Fritzsche 1842—1844. 2 t. 8.

2) Sermones; Epistolae; de vocatione gentium (?). Fälschlich ihm beigelegt das sacramentarium. Opp. ed. Quesnel Lugd. 1700. Ballerini Venet. 1753—1757. 3 fol. Maimbourg histoire du pontificat de S. Leon. Par. 1687. Arendt Leo d. Gr. und seine Zeit. Mainz 1835. Perthel Leo d. Gr. Leben und Lehren. Jen. 1813.

3) De officiis ministrorum lib. III; Hexaëmeron lib. VI; de mysteriis; de fide; de Spiritu S., de incarnationis dominicae sacramento; 92 epi-

Im Allgemeinen gestattete die abendländische Wissenschaft der morgenländischen bis in die Zeit Augustins einen Einfluß, der nicht zu gering anzuschlagen ist, und durch den arianischen Streit vornehmlich zu Gunsten der alexandrinischen Theologie noch erweitert wurde. Auch in Gallien, dessen südliche Gegenden noch immer in einem unmittelbaren und lebendigeren Verkehr mit dem Orient standen, und wo im vierten und fünften Jahrhundert nächst Nordafrika der Sitz der größten wissenschaftlichen Regsamkeit im Occident war, fand die griechische Litteratur Eingang. Hilarius von Pictavium (Poitiers), der tiefste und eigenthümlichste Dogmatiker der occidentalischen Kirche des vierten Jahrh., ist, obwohl in selbständiger Entwicklung zu einer der athanasischen Theologie ganz verwandten Vorstellungsweise gelangend, doch durch die Ideen des Origenes mitbestimmt (st. 368)¹⁾. Die größten Verdienste um eine verstärkte und vervielfältigte Ueberleitung der orientalischen Litteratur haben die beiden kenntnißreichen Männer, Rufinus, Presbyter von Aquileja (st. 410),²⁾ und besonders Hieronymus (geb. 330—340 zu Stridon in Dalmatien, gest. 420), ein Mann, dessen weitschichtige Gelehrsamkeit schon an den Umfang des modernen Studiums erinnert. Der berühmte Grammatiker Donatus zu Rom führte den Jüngling in die klassische Litteratur ein, welcher er mit dem inwohnenden leidenschaftlichen Eifer sich hingab. Eine Zeit lang fesselten ihn die Dichter, Philosophen und Redner der Römer und Griechen ganz, es war dieselbe Zeit, wo auch seine glühend sinnliche Natur die sittlichen Schranken des Christenthums durchbrach. Als er sich wieder ermannete, regte sich sein Gewissen zugleich gegen die Ver-

stolae. Uuecht: de sacramentis lib. VI; die Commentare des Ambrosiafer (Hilarius). Opp. ed. du Frische et le Nourry. Par. 1686. 2 fol. Gilbert. Lips. 1839. (Handausgabe.) Paulini Mediolan. vit. Ambrosii in den Ausg.

1) Schriften: de trinitate lib. XII; ad Constantium; de synodis adv. Arianos.; de synodis Ariminensi et Seleucensi; Commentar. zu den Psalm. und Matth. Opp. ed. Coustant. 1693. ed. auct. cur. Maffei. Fragm. Maji Collect T. VI.

2) Seine Kirchengesch. f. S. 13. Uebersetz.: die Recognitionen; Schriften des Origenes. — Expositio symboli apostolici in Opp. Hieron.

ehrerung jener großen Schriftsteller, und durch ein Traungesicht, in welchem Christus ihn deshalb von sich stieß, gewarnt, beschloß er für einen Augenblick, ihnen zu entsagen. Der Kampf freier Wissenschaft mit dem Ascetischen dauerte in ihm fort bis in sein vorgerückteres Alter. Denn als er später von Rom, wo der verweltlichte Klerus den schonungslosen Sittenrichter nicht mehr ertrug, sich nach Palästina zurückzog, und die strengste Enthalttsamkeit ihm mehr eine Aufregung der Lüste, als eine Hülfe zu ihrer Unterdrückung ward, flüchtete er sich wieder in die wissenschaftliche Forschung, indem er seine wilde Phantasie durch das mühevollle Studium des Hebräischen zu zähmen hoffte, bis er endlich in der unmittelbaren Ergreifung des Zieles, dem er auf dem Umwege der Entsagung und Wissenschaft nachstrebte, in der Hingebung an Christus, Frieden fand. Sein beweglicher, von Sinn für die Form nicht ganz verlassener, und auf die Verschiedenheit derselben leicht eingehender Geist arbeitete auf mehreren Gebieten mit Erfolg. Am meisten verdankt ihm das biblische Studium, indem er die alte, wenig brauchbare Bibelübersetzung mit besseren Mitteln erneute (Vulgata), archäologische Untersuchungen anstellte ¹⁾ und Commentare ²⁾ verfaßte, in welchen sich, neben einem Schatz von Gelehrsamkeit, ein für die Beschäftigung mit dem Einzelnen glückliches Talent, und eine Behandlung des Textes zeigt, die, wenn auch ohne folgerechte Durchführung, die antiochenischen Principien über Inspiration voraussetzt ³⁾. In der Dogmatik ist er nicht eigenthümlich productiv, und in ängstlicher Abhängigkeit von der kirchlichen Rechtgläubigkeit. Seine Briefe und polemischen Schriften ⁴⁾ gestatten einen tieferen Blick

1) Besonders de interpretatione nominum hebraicor.; de situ et nominib. locor. hebraicor. nach Eusebius Werk.

2) Zu den Propheten, Matthäus, den Briefen an die Galat., Ephes., Titus, Philem. Uebersetzungen von Homilien des Origenes zum alten und neuen Testament.

3) Er schreibt dem Paulus ad Galat. 5, 12 einen praktischen, ad Pammachium de optimo genere interpretandi c. 3 einen theoretischen Irrthum (Verwechslung des Jeremias und Zacharias) zu.

4) Die Schriften gegen Helvidius, Vigilantius, Jovinianus, Rufinus, die Pelagianer (3 B.), Luciferianer.

in seinen nicht überall lautern, große Fehler mit großen Tugenden vereinigenden Charakter. Er ist maßlos, wo er lobt und wo er tadelt, eitel, darum empfindlich und unwahr. Aber doch hatten viele seiner Zeitgenossen das Vertrauen zu ihm, seine Rathschläge für ihr eignes christliches Leben oder für die Erziehung anzunehmen. In wissenschaftlicher Hinsicht ist er unbestritten neben Augustin die höchste Autorität der damaligen abendländischen Kirche, und ergänzt diesen, seinen tiefer productiven Zeitgenossen durch seine größere Receptivität, durch seine ausgebreitetere Kenntniß und durch die Heranziehung fremder Wissenschaft zu dem Bibelstudium. In Verbindung mit ihm hat er nicht selten suchende Geister auf die heilige Schrift geführt, so daß von beiden auch in dieser Beziehung die Reformation vorbereitet worden ist ¹⁾. Augustin, im Vaterlande Tertullians auftretend und seine Spur verfolgend, wurde auf mehr als ein Jahrtausend hinaus der Führer der abendländischen Theologie. Seitdem er die Tiefen des occidentalischen Geistes hervorgekehrt und ihm den eigenthümlichen Stempel aufgedrückt hat, nimmt die westliche Kirche eine abgeschlossenerere, aber auch selbständigere Haltung gegen die morgenländische Dogmatik an, so daß der Streit um die augustiniischen Hauptlehren zugleich ein Kampf der allgemeinsten Gestaltungen ist, unter welche die Kirche sich theilt ²⁾.

1) Außer den erwähnten seine historischen Werke: *de viris illustribus* siv. *de scriptorib. ecclesiastic.*; vit. Pauli; vit. Hilarionis; vgl. auch eben S. 12. Opp. ed. Martianay. Par. 1693. 5 t. fol. Vallarsi. Venet. 1746. 1766. 11 t. 4. Vita Hieron. Acta Sanct. t. VIII. Sept. cur. Vallarsii in opp. t. XI.

2) Ueber Augustins Lebensentwicklung s. unten. Die hauptsächlichsten Werke außer den genannten und späterhin anzuführenden: *de utilitate credendi*; *de doctrina christiana* lib. 4; *de catechizandis rudibus*; *enchiridion*; *de consensu evangelistarum*. — *De moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum*; *de libero arbitrio*; *de vera religione*; *contr. epistolam fundamenti*; c. Faustum. — *De genesi ad litteram*. Enarratio in psalmos; *exposit. epist. ad Roman. Galat.*; *tractatus 124 in evangel. Joann.* — *Retractationes* lib. II. — *Epistolae* 270. — Opp. ed. Bened. Par. 1679. ed. 2. 1836—1839. 11 t. Antverp. 1700 sq. Venet. 1756. 18 t. fol. — Possidii vit. August. Clausen: *Augustinus script. s. interpres*. Hafn. 1827. Bindemann: *d. h. Augustinus* I. Berl. 1844.

Die unmittelbare Anregung aus dieser Blüthezeit der abendländischen Theologie dauert etwa bis 450 in der Litteratur fort, dann aber tritt ein merklicher Stillstand ein, und der wissenschaftliche Geist beginnt in beiden Hälften der Kirche abzustorben: im Occident, weil die Barbarei mit den germanischen Völkern einbrang, welche auch die politische Schöpfung des Alterthums zertrümmerten; im Orient, weil die Despotie der Staatsgewalt und die innere Befeindung der Parteien die Entwicklung hemmte; in beiden durch die Verhärtung in dem kirchlich normirten System der Glaubenslehren und Sazungen, und durch die beschränkte Mißachtung der Mönche und Priester gegen die klassischen Studien. Cassiodorus (538 bis nach 562 im Kloster Vivariense bei Squillace) suchte die Mönche auch zu dieser Beschäftigung anzuregen¹⁾, nachdem er mit dem Bischof Agapetos von Rom den Plan zur Gründung einer theologischen Lehranstalt, wie damals noch im Orient die nestorianische zu Nisibis bestand, entworfen hatte; doch das eine ganz und das andre größtentheils, scheiterte an der Ungunst der Zeit. Die Wissenschaft, durch keine geistige Bewegung erfrischt, vertrocknete zu einer traditionellen, im Occident sehr dürftigen Masse.

Die Ausbildung der Dogmen nimmt die Thätigkeit dieser Periode so sehr in Anspruch, daß sie die charakteristischste Seite ihres geistigen Lebens, ja, daß das Dogma und der Streit darüber nicht selten den Hebel der politischen Bewegung ausmacht. Es findet sich im Vergleich gegen die frühere Periode ein Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen, und zu größerer Vertiefung in das Wesen des christlichen Lehrgehaltes. Denn in dem Maße, als die Lehrentwicklung sich von den Grenzlinien der Kirche in ihr Inneres zurückzog, versammelten sich die Gegensätze um einzelne dogmatische Punkte, statt, wie bisher, sich in ganzen dogmatischen Reihen auszusprechen. Aber sobald die einzelnen Glaubenssätze erörtert und bestimmter gefaßt wurden, wurde zugleich auch ihr Zusammenhang klarer, und das kirchliche Lehrsystem

1) De artib. et disciplin. liberalium litterar. Commentar. zu Aristotel. De institutione divinar. litterar. Epistolae.

mehr vervollständigt und gegliedert. Der Fortschritt beruhte theils auf der inneren Einheit des dogmatischen Bewußtseins, theils auf den großen und allgemeinen Gegensätzen in der Kirche und ihrer bisherigen Entwicklung. Was auch äußere Motive und die politische Gewalt Förderliches oder Hemmendes hinzufügen mochten, die Kraft jener tiefer wirkenden Faktoren brachte doch endlich die Entscheidung. Daher die ihrer Natur nach mehr metaphysischen und speculativen Dogmen von der Dreieinigkeit und nach ihr von der Person Christi so überwiegend den Gegenstand des Denkens der orientalischen Kirche ausmachten, daß die praktischen darüber vernachlässigt wurden¹⁾, wogegen die occidentalische Kirche sich dieser, dem Mittelpunkte des christlichen Bewußtseins näher liegenden, insbesondre der Lehre von dem Menschen und seiner Erlösung, mit Vorliebe bemächtigte. Von den langwierigen, heftigen, durch die Theilnahme der Staatsregierung noch mehr vergifteten Streitigkeiten, in welchen man, je erbitterter man um den Glaubenssatz stritt, desto weniger ihn von dem Glauben unterschied, fallen jenem ihrem Inhalte zufolge die arianische, nestorianische und monophysitische Streitigkeit, und mit ihnen die origenistische, überwiegend dem östlichen Schauplatz, die pelagianische aber meist den westlichen Gegenden zu. Das Gemeinsame in ihnen ist, daß es sich in den dogmatischen Erörterungen überall um eine Vergleichung der mehr oder weniger vollständigen und intensiven Mittheilung Gottes und der größeren oder geringeren Selbständigkeit des Geschöpfes handelt.

II. Die speziellere Lehrgeschichte.

A. Die Entwicklung der Lehre von der Dreieinigkeit.

Der arianische Streit.

Die Kirchenhistoriker bis zu Theodoret. Athanasius Werke. Epiphanius hom. 69. 71 — 76. Auszüge bei Münscher (v. Cölln). I.

1) Vgl. Gregor. Naz. Orat. I. I. fol. 15. XXXIII. fol. 536.

S. 200 flg. — Walch II. III. L. Lange der Arianismus in seiner ursprüngl. Bedeutung. Illgen's hist. Zeitschr. IV, 2. V, 1. Wetzler restitutio verae chronologiae rer. ex controv. arian. exort. (325—50). Baur die Lehre von der Dreieinigkeit. I. Meier Lehre von der Trinität in ihrer histor. Entwicklung. I. Ritter Geschichte der christl. Philosophie. II.

1. Die Anfänge des Streites, bis zur Synode von Nicäa. 325.

Origenes hatte die alte subordinatianische Vorstellung vom göttlichen Logos vergeistigt, und war mit dem Begriff der ewigen Zeugung des Sohnes der Annahme seiner Einheit mit dem Vater um einen bedeutenden Schritt näher getreten. Da er aber daneben die Weseneinheit entschieden in Abrede stellte, so waren seine Ideen der Ausgangspunkt der Richtungen, sowohl auf Subordination, als auf Einheit, und von den Vertretern beider ward er als eine Autorität genannt. Arius war es, welcher rückwärts, als bisher geschehen, die Consequenzen der subordinatianischen Betrachtungsweise zog¹⁾. Er war unter Lucianus in der antiochenischen Schule gebildet, und später Presbyter an der Pankaiskirche zu Alexandria, wo er durch ascetische Strenge und durch seine Gelehrsamkeit in Ruf war. Sein mehr für das Empirische, Einzelne gemachter Geist, welcher auch von jenem Lehrer vermuthlich mehr das Verstandesmäßige, als die Anregung einer mehr innerlichen Art aufgenommen hatte, empfand in sich weder ein speculatives, noch ein religiöses Bedürfnis, welches ein unmittelbares Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen verlangt hätte; sondern der geheime Zug, dem er folgt, ist der Deismus, welcher erst später zu einer vollständigen Darlegung in der Kirche gelangte. Das Interesse, die Erhabenheit des Vaters festzuhalten, ist bei ihm stärker, als das spezifisch christliche Interesse am Sohne. Die Behauptung der Weseneinheit (*Ὁμοούσιον*) beider schien ihm unvermeidlich zu Auflösung der Hypostase und zu

1) Storia critica della vita di Arrio scr. d. G. M. Travasa. Venet. 1746. Von seinen Briefen übrig: an Euseb. von Nicomed. Epiph. haer. 69, 6; an Alexander v. Alex. Athanas. de Synod. Arim. et Seleuc. c. 65. Fragmente aus seinen Briefen und seinem Buche *Οαλετα* ebend.

Sabellianismus zu führen; und die absolute göttliche Würde des Vaters dualistisch beeinträchtigt zu werden, wenn man irgend wie eine Mitewigkeit des Sohnes annahm; und mit dem Begriff der Zeugung wandte man nach seiner Meinung auf Gott die sinnlichen Vorstellungen der Gnostiker von Emanation, Theilbarkeit und Wandelbarkeit an. Der Vater in seiner Abgeschlossenheit war ihm allein Gott im wahren Sinne, welchem ausschließlich die Ewigkeit, der Bestand im eignen Wesen und die Unwandelbarkeit der Natur zukomme. Bei dieser abstracten Betrachtung Gottes kommt der Logos in einer Reihe mit den Geschöpfen zu stehen; er hat nicht nur einen Anfang des Daseins, er hat ihn auch, wie alle andren Kreaturen, durch einen Willensact Gottes, und ist nicht durch den Begriff der Zeugung von ihnen verschieden, sondern, wie sie, aus dem Nichts hervorgerufen, da es kein Drittes zwischen dieser Herkunft und dem anfanglosen Sein Gottes giebt. Er hat mit allen andern geschaffenen Vernunftwesen in der Freiheit die Möglichkeit, von Gott abzufallen, und ist mithin unwandelbar, nicht seiner Natur nach, sondern durch die Stärke seines sittlichen Willens; er steht Gott so fern, daß er sein Wesen nicht völlig erkennt. Aber wenn ein Geschöpf, so ist er doch das erste und höchste. Denn vor aller Zeit schuf ihn Gott, um durch seine Vermittlung der Welt das Dasein zu geben. Indem er die Gedanken der göttlichen Vernunft und Weisheit in der Schöpfung ausführte, kam er selbst in übertragener Weise Logos oder Sophia genannt werden. Gott hat, in der Voraussicht seines sittlichen Beharrens vor und während seiner Verbindung mit dem menschlichen Leibe, ihm das zum Voraus verliehen, was er als Lohn seiner Treue verdient hat, indem er ihn zum Abbild seiner Vollkommenheit und zum Herrn der Welt machte, so daß er, das vollkommene Geschöpf, in uneigentlichem Sinne auch Gott genannt und zu ihm gebetet werden darf¹⁾.

1) Arius ep. ad Euseb. Nicom. Epiph. h. 69, 6. Theodoret. 1, 5: διδάσκομεν ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου καὶ οὐδὲνα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός, ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ

Diese Ansicht trug Arius in einer Zeit vor, in welcher die alexandrinische Kirche durch die meletianische und andre geringere Spaltungen beunruhigt war, in der Ueberzeugung, damit nur die alte Kirchenlehre, welche der Form nach wirklich für ihn war, wiederzugeben. Aber in Alexandria hatten sich seit dem Streit der beiden Dionysius viele, und unter ihnen der Bischof Alexander, wiewohl er, ehe der Gegensatz Bedeutung gewann, sich dogmatisch ungenauer ausdrückte, der abendländischen Auffassung zugeneigt, welche dadurch, daß sie Christus von den Geschöpfen sonderte und der Wesenseinheit zustrebte, dem frommen Gefühl näher zusagte. Auf einer Versammlung der alexandrinischen Geistlichkeit kam es zwischen Arius und dem Bischof, welche beide nicht ohne Leidenschaft ihre Betrachtungsweise durchzusetzen suchten, zum vollständigen Bruch; Alexander schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus, ließ das Urtheil von einer späteren Synode von 100 africanischen Bischöfen bestätigen, und machte es durch Mundschreiben bekannt. Doch ein Theil der Geistlich-

βουλῆ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῆ, ἦτοι κτισθῆ, ἢ ὀρισθῆ, ἢ θεμελιωθῆ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. διωκόμεθα ὅτι εἶπαμεν, ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἀναρχός ἐστι, καὶ ὅτι εἶπαμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν. — Athanas. orat. c. Arian. I, 9 aus der *Θαλεία*: Οὐκ αἰεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὑστερον γέγονεν· οὐκ αἰεὶ ἦν ὁ υἱός, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῆ· οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη, καὶ αὐτὸς οὐκ ἐστὶν ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, κτίσμα γὰρ ἐστὶν καὶ ποίημα· καὶ οὐκ ἐστὶν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῆ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη· οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱός, οὔτε ὄρη ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως, καὶ οὔτε συνιεῖ οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα. οὐκ ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος αὐτὸς τοῦ πατρὸς λόγος, ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος¹ καὶ σοφία, καὶ χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις. οὐκ ἐστὶν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατὴρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατὰληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα. — § 5: τῇ μὲν φύσει, ὡσπερ πάντες, οὕτως καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ ἕως βούλεται μένει καλός· ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς, ὡσπερ καὶ ἡμεῖς τρεπιῆς ὦν φύσεως. Διὰ τοῦτο γὰρ, φησὶ, καὶ προ- γινώσκων ὁ θεός, ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἀνθρώπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα, ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὦν προέγνω ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεο- νῆναι πεποίηκεν.

keit und Gemeinde hielt darum nur desto fester an Arius, welcher seine Lehre auf dem Wege der Unterhaltung durch Schriften in Prosa und Versen, namentlich durch sein Buch *Thalia*, weiter wirksam machte, hier derber und volksmäßiger sich aussprechend, gehaltener aber in Briefen an einflussreiche Freunde, deren Schutz er in Anspruch nahm. Eusebius von Cäsarea trat als Vermittler auf, mit besondrem Eifer aber nahm sich sein Freund Eusebius von Nicomedien, der einst mit ihm die Vorträge des Lucianus gehört hatte (*συλλογικανίστης*), und jetzt als Bischof der Residenz Einfluß besaß, seiner an, und suchte den Alexander zu bewegen, daß er ihn wieder in sein Amt einsetzte; doch alles vergeblich. Nun griff der Zwiespalt mit Schnelligkeit um sich, denn von vielen Seiten erhielt Alexander Zustimmung, aber nicht wenige erklärten sich für Arius, die einen, weil sie gleicher Ansicht waren, die andern, weil sie zwar nicht ganz mit Arius, aber auch nicht mit Alexander und seinem Verfahren übereinstimmten. Der Streit erhitzte die Gemüther und zerrüttete viele Gemeinden des Orients so heftig, daß die Heiden ihn bereits als Gegenstand des Spottes auf die Bühne brachten; schon wurde auch Constantin, der mit Verdruß den kaum hergestellten inneren Frieden des Reiches durch die kirchliche Spaltung aufs neue bedroht sah, zur Einrede veranlaßt. Er sandte den Bischof Hosius von Corduba, der sich in seiner Nähe befand und sein Vertrauen besaß, mit einem Brief nach Alexandria, welcher — der erste Schritt zu der verderblichen kaiserlichen Einmischung in die dogmatischen Händel — in seltsamer Weise den lehrenden Ton mit dem allen Einwand niedererschlagenden Befehl verbindend, beide wegen unbedachtamer Veröffentlichung spitzfindiger Fragen tadelte, und sie zur Ruhe verweist, da sie sich ja bei dem Glauben an die Vorsehung über alles Uebrige leicht vertragen könnten¹⁾. Doch auch dieser Machtspruch scheiterte an der Festigkeit der beiden Hauptstreiter, deren Ueberzeugung viel hartnäckiger war, als die kaiserliche, welche, ehe ein Jahr verging, durch Hosius und andre Freunde Alexanders aus der Neu-

1) Euseb. vit. Constantin. II, 64 sq. (a. 324).

tralität auf ihre Seite hinübergezogen war. Da jener Versuch mißglückt war, kam dem Kaiser der Gedanke, eine allgemeine Synode der Bischöfe des Reiches zu berufen, welche mit diesem Streite auch die noch schwebende Frage über die Passahfeier beiseitigen sollten. Im Jahre 325 kamen zu Nicäa in Bithynien gegen 300 meist nur orientalische Bischöfe zusammen¹). Die angesehensten Männer darunter waren der durch Wissen und Gunst bei Constantin einflußreiche Eusebius von Cäsarea, welcher, nicht ohne Takt für das Wesentliche und Unwesentlichere des Christenthums, aber ein empirischer Geist, der metaphysischen Speculation enge Grenzen steckte, und bei den unmittelbaren christlichen Bedürfnissen und den biblischen Ausdrücken stehen zu bleiben wünschte. Von dem origenistischen Standpunkte ausgehend, nahm er eine Erzeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters an, und näherte sich damit, indem er seine Hervorbringung von der aller übrigen Geschöpfe unterschied, den Ansichten der Partei Alexanders²). Aber die Ewigkeit in vollem Sinne (*ἄπλωσ ἀίδιος*) schien ihm nur dem Vater zukommen, und die Erzeugung des Sohnes, wenn auch vorweltlich und vorzeitlich, doch einen Anfang der Existenz einzuschließen; worin er sich nicht nur dem Arius näherte, sondern auch von Origenes entfernte. Was er von der Beschaffenheit des Sohnes in Vergleich mit dem Vater sagte, er sei der vollkommene Abglanz des Urlichtes (*ἀπαύγασμα τοῦ πρώτου φωτός*), sei dem Vater ähnlich in seinem Wesen (*ὅμοιος κατ' οὐσίαν, κατὰ πάντα*), das Bild des Vaters, alle diese Behauptungen schwanken zwischen den Bezeichnungen der Parteien, die er zu vermitteln strebte, und sagen weder so viel Gleichheit aus, als Alexan-

1) Euseb. vit. Constant. III. Ejusd. ep. ad Caesariens. bei Theodoret. I, 11. Athanas. de decretis synod. nicen. Die Darstellung beider ist nach ihrem Verhältniß zum nicenischen Symbol und dem Hofe abweichend. Athanasius führt die Resultate auf die Wirkung der Wahrheit, Eusebius auf die des Kaisers zurück. — Gelasii Cyziceni (476 B. von Cäsarea in Paläst.) *σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Ν. ἀγ. σύνοδον πραχθέντων*. 3 Bd. (b. 3. verloren) bei Mansi II. p. 759. Verloren ist die Gesch. des Concils v. Maruthas von Tagrit in Mesopot. gegen 400.

2) Demonstr. evang. IV, 3. V, 1. 4.

der, noch einen so großen Abstand, als ihn Arius wollte. Der bei weitem bedeutendste Geist auf der Synode war Athanasius, welcher den Bischof Alexander als sein Archidiaconus begleitet hatte. In diesem Jünglinge war eine seltene Zeitigkeit der Entwicklung, welche der kräftigsten Reife keinen Abbruch that. Er ist eine von den einfachen großen Naturen, in welchen Leben und Denken gleichsam aus einem Guß sind; die Sicherheit seines Bewußtseins verlieh ihm eine Kraft und Mäßigung, welche es schwer machte, seiner auch durch die äußeren Gaben unterstützten Persönlichkeit zu widerstehen. Eine Idee ist es, die ihn erfüllt, so weit man sein Leben verfolgen kann, für die er mit unerschütterlicher Ueberzeugung und Hoffnung kämpft, deren Sieg er nicht um seinetwillen, sondern um der Wahrheit willen wünscht, und deren Märtyrer er wird: die Idee von der Wesenseinheit des Vaters und Sohnes. Sie führt er mit scharfer Dialektik in wahrhaft tiefsinnigen, und darum einfachen speculativen Gedanken durch, wenn gleich schon bei ihm, dem Vater der Orthodorie, bemerklich wird, daß die harten und festen Formen der kirchlichen Begriffe sich nicht völlig mit den zarten Umrissen der biblischen Bestimmungen decken. Die Grundanschauung, worauf er immer wieder zurückkommt, ist, daß alle göttliche Mittheilung an die Menschheit zulezt auf den Aeußerungen des göttlichen Wesens selbst beruhe, weshalb der alle Schöpfung und Offenbarung vermittelnde Sohn oder Logos, und der heilige Geist, welcher der letzte Grund aller Heiligung ist, selbst göttlichen Wesens sein müssen. Wären sie Geschöpfe und nicht Eines Wesens mit Gott, so müßten sie selbst mit ihm vermittelt werden; und es wäre von Seiten Gottes weder eine wahrhafte Offenbarung, noch durch den Sohn eine wahrhafte Einigung der Menschen mit Gott, es wäre, hier zeigt sich der Zusammenhang des Dogmas mit dem unmittelbaren christlichen Bewußtsein des Athanasius, keine Erlösung möglich¹⁾. — Die Partei des Alexander und Athana-

1) S. apologet. Werk c. gentes lib. II, ein Jugendwerk. Streitschriften gegen die Arianer: Apologetic. c. Arian. Oration. IV. c. Arian. Histor. Arianor. ad Monachos (358). De synodis Arimini et Seleucia habit. — Apologia ad Constantium Imperat. Apologia de fuga. Opp. ed. Mont-

fius, wie die des Arius, deren Haupt Eusebius von Nicomedien war, zählten auf der Synode lange nicht so viel Anhänger, als die des andern Eusebius, welche den Standpunkt zwischen jenen beiden einzunehmen suchte, und späterhin die semiarianische genannt wurde. Eusebius v. Cäsarea entwarf ein Symbol, auf welches, da es aus biblischen Ausdrücken bestand, beide Parteien eingehen wollten; aber gerade die Zustimmung der Arianer veranlaßte die Entgegenstehenden, unterscheidende Zusätze, vor allen die Bestimmung der Wesenseinheit (*Ὁμοούσιον*), zu fordern. Der Dialektik des Athanasius und der Beredsamkeit seines Freundes Marcellus, Bischof von Ancyra, noch mehr aber dem Zureden Constantins, welcher jetzt von der Gottlosigkeit und Verderblichkeit der arianischen Theologie überzeugt war, und bald freundlicher, bald strenger die Widerstrebenden zur Beistimmung antrieb, gelang es, eine Glaubensformel in ihrem Sinne durchzusetzen¹). Eusebius von Cäsarea widerstand eine kurze Zeit, gab aber dann seine Ueberzeugung um des Kaisers und des Friedens willen Preis, indem er sich und seine Gemeinde damit zu täuschen suchte, daß die Festsetzungen des Symbols in seinem Sinne deutbar seien²). Die Standhafteren, Arius, der von der Synode verdammt, und Gegenstand des äußersten Unwillens des Kaisers war, und seine Freunde, die ägyptischen Bischöfe Theonas und Secundus, wurden nach Illyrien, und Eusebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa drei Monat später nach Gallien exilirt, da sie durch ihre

faucon. Par. 1698. 13 t. fol. — Cf. Gregor. Nazianz. encomion Athanas. Mähler Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit. 2 B. Mainz 1827.

1) Symbol. Nicen.: *Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰ. Χ., τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τ. ἔ. ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινόν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκειν εἶναι, τρεπτόν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα.*

2) Euseb. ep. ad Caesariens. ap. Theodoret. h. e. I, 11.

abweichende Meinung ein Verbrechen zugleich gegen Kirche und Staat begangen hatten.

2. Von der Synode von Nicäa bis zur Flucht des Athanasius nach Auruuma. 356.

Unter der aufgedrungenen Einigung dauerte der Zwiespalt der Parteien fort, denn die eusebianische, welche, allmählig durch die weniger entschiedenen Arianer verstärkt, sich immer deutlicher als die zahlreichste des Orients darstellte, bekämpfte die Anhänger des Homousson als Sabellianer, während ihr von ihnen Polytheismus vorgeworfen ward, und gegen die so erschütterte Festsetzung des nicenischen Concils wurde selbst Constantin bald wieder kälter. Denn seine Schwester Constantia, welche, klug und fügsam, viel über ihn vermochte, empfahl ihm auf ihrem Sterbebette ihren Beichtvater, einen arianischen Presbyter, welcher den das Interesse ungestörter Ordnung über jedes dogmatische schätzenden Kaiser auf die ihm viel natürlichere Ansicht zurückführte, daß die Streitfrage an sich unbedeutend, dem Arius aber Unrecht geschehen sei. Arius durfte ihm ein Glaubensbekenntniß einreichen, dessen allgemeine Formeln die streitigen Punkte nicht hervorblicken ließen, und bald nachdem er zurückgekehrt war (329), wurden auch seine Freunde Theognis und Eusebius zu dem früheren Sitz und Einfluß zurückberufen. Der letztere, welcher brieflich erklärt hatte, daß er die zu Nicäa verworfenen Irrlehren mit verdamme, aber sie dem Arius nicht zutraue, wurde der äußere Führer der antiathanasianischen, nach ihm Eusebianer genannten Partei. Als nun aber der Kaiser die Wiedereinsetzung des Arius in sein Presbyteramt forderte, leistete ihm Athanasius, der 326 Bischof von Alexandria geworden war, den festesten Widerstand. Seitdem faßte Constantin eine Abneigung gegen ihn, welche seine Feinde durch Beschuldigungen politischer Art zu nähren wußten. Wohl schlug die Würde und Wahrhaftigkeit, mit welcher der Mann Gottes dem Kaiser bei einer Zusammenkunft in Nicomedien (332) begegnete, noch einmal allen Verdacht nieder, aber nicht lange danach hatte die Abneigung wieder so weit die Oberhand, daß eine

Synode zu Tyrus (335) unter Vorſitz des Eusebius von Cäsarea mit kaiserlicher Bewilligung über Athanasius richtete, und wenn auch Constantin eine Revision ihres offenbar partiischen Verfahrens nicht versagen konnte, so ließ er doch das bestätigte Absetzungsurtheil gelten. Athanasius wurde seiner Gemeinde, für deren verschiedene Bedürfnisse er mit Weisheit und liebevollem Eingehen sorgte, entrissen und nach Trier verbannt (336). Arius dagegen, welcher durch ein neues, biblisch ausgedrücktes Glaubensbekenntniß sich in Constantius Gunst befestigt hatte, war bereits in einer Synode zu Jerusalem von der Ausschließung befreit, und sollte noch feierlicher zu Konstantinopel in die Gemeinschaft aufgenommen werden, als er am Abend zuvor, allen unerwartet, starb (336). Schon im folgenden Jahre (337) starb auch Constantin, und es beginnt die Zeit, wo seine Söhne, welche die gleiche Neigung, sich in die kirchlichen Dinge zu mischen, ohne seine politische Mäßigung, haben, die kirchliche Entwicklung ganz aus ihrer Bahn lenkten. Constantin d. J. bewirkte die Rückkehr des Athanasius. Doch kaum angekommen, gerieth er durch sein scharfes Verfahren gegen die widerstrebenden Parteien in neue Conflict, welche den Erfolg hatten, daß er auf einer Synode zu Antiochia (341) aufs neue entsetzt, und ein roher Cappadocier, Gregorius, ihm entgegen gestellt wurde, unter dessen Führung es in Alexandria zum Blutvergießen zwischen beiden Parteien kam. Ungeachtet der größte Theil der Gemeinde dem Athanasius zugethan war, unterstützte der Kaiser Constantius, durch jenen Beichtvater der Constantia und durch seine Eunuchen als Werkzeug zur Beförderung des Arianismus benutzt, dennoch den Gregorius, und nöthigte damit den Athanasius, welcher kräftig gegen die Ungerechtigkeit protestirte, zur Flucht. Da das Reich getheilt und der Beherrscher des Abendlandes, Constans, dem nicenischen Bekenntniß ergeben war, so fand er hier eine Freistätte. Und nicht nur dies, sondern da die occidentalische Dreieinigkeitslehre, die Einheit des Vaters und Sohnes stärker betonend, der des Athanasius entgegen kam, so war er der Theilnahme eines großen Theiles der westlichen Kirche gewiß. Der römische Bischof Julius, der

ganz im römischen Geiste dachte und handelte, entschied sich, von beiden Parteien um seine Zustimmung angegangen, ohne Bedenken für Athanasius, seinen Freund, lud ihn nach Rom ein, und fällt mit einer sofort daselbst versammelten Synode ein Urtheil zu seinen Gunsten (342). Um die nun immer drohender nahende Spaltung zwischen den beiden Hälften der Kirche zu vermeiden, stellten die Orientalen auf einer Reihe von Synoden zu Antiochia (341—345) nach einander fünf Symbole auf, worin sie die arianische Theorie verwarfen, und sich mit der nicenischen bis auf die Behauptung der Wesensähnlichkeit (Homoiousion) und des vorzeitlichen Anfangs des Sohnes in einem einzelnen Willensakt des Vaters verständigten¹⁾. Der römische Bischof suchte, um sich durch eine allgemeine Synode zu verstärken, den Kaiser Constans und durch ihn Constantius zur Berufung einer solchen zu bewegen. Aber obgleich man wirklich eine Versammlung aus beiden Parteien eingeleitet hatte (347), war das gegenseitige Mißtrauen doch bereits so groß, daß man getrennte Zusammenkünfte hielt, die Occidentalen in Sardica, die Orientalen, viel geringer an Zahl, in Philippopolis in Thracien. Diese sprachen sich aufs neue im Sinne der antiochenischen Formeln²⁾ und gegen Athanasius aus, jene erklärten sich für ihn, die nicenischen und römischen Entscheidungen. Der Bischof Julius, für dessen obrichterliche Gewalt die sardicanischen Beschlüsse vortheilhaft waren, achtete die Autorität derselben für entscheidend, und Constans arbeitete, um von seinem Bruder die Erlaubniß zur Rückkehr für Athanasius zu erlangen. Sie wurde bewilligt

1) Athanas. de synod. Arimin. et Seleuc. §. 22 sq. Walch bibliotheca symbol. p. 109 sq. Besonders die sogenannte formula μακρόστιχος vom J. 343. τοὺς δὲ λέγοντας, ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν, ἢ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως καὶ μὴ ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὅτε ἦν χρόνος ποτὲ ἢ αἰῶν ὅτε μὴ ἦν, ἀλλοτρίους οἶδεν ἢ καθολικὴ καὶ ἀγία ἐκκλησία· ὁμοίως καὶ τοὺς λέγοντας, τρεῖς εἶναι θεοὺς, ἢ τὸν Χριστὸν μὴ εἶναι θεόν, ἢ πρὸ τῶν αἰώνων μῆτε Χριστὸν μῆτε υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, καὶ υἱόν, ἢ ἄγιον πνεῦμα, ἢ ἀγέννητον υἱόν, ἢ ὅτι οὐ βούλησει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησε ὁ πατὴρ τὸν υἱόν.

2) Besonders übereinstimmend mit der form. μακρόστι. cf. Hilarius Picaviens. de synodis contr. Arianos §. 34 die lateinische Uebersetzung.

und Athanasius zog zur Freude seiner Gemeinde in Alexandria ein (349). Doch der kurz darauf erfolgende Tod seines kaiserlichen Gönners, wodurch dem Constantius das ganze Reich zufiel, belebte die Thätigkeit der Gegner von neuem, welche ihn aus den Gegenden zu entfernen trachteten, wo ihnen sein Einfluß gefährlich ward. Sie suchten auf Umwegen zum Ziel zu kommen, indem sie den Angriff zuerst auf den Freund des Athanasius, Marcellus von Ancyra, und auf den Böhlinus, Bischof von Sirmium, wandten, wodurch, wenn ihnen die Bekämpfung gelang, zugleich auf jenen ein zweideutiges Licht fiel. Marcellus war im Kampfe mit dem arianischen Rhetor Asterius¹⁾ so sehr zum Gegner der Verschiedenheit des Vaters und des Logos geworden, daß ihm die Hypostase des Logos in der göttlichen Einheit verschwand, und er eine der sabellianischen ähnliche Theorie vortrug²⁾. Er stellte den Logos als die Vernunft des Vaters vor, welche ursprünglich in sich beharrend war, dann als welterschöpfende Kraft hervortrat³⁾, in dieser Gestalt geistartig, aber ohne Hypostase, und persönlich erst durch die Umschreibung mit dem menschlichen Leibe Christi. Alles, was ihn über die Creatur erhebt, aber doch zugleich einen Unterschied vom Vater aussagt: daß der Logos der Sohn Gottes, sein Abbild, der Erstgeborene der Schöpfung sei (Col. 1, 15), dies gilt nur von der zeitlichen, ihn nicht erschöpfenden Erscheinung, weshalb die höchste Stufe der Erhöhung nach seinem irdischen Leben die ist, wo er das Reich, das ihm der Vater übergeben, nachdem er alles zur Vollendung geführt, dem Vater wieder unterwirft, die menschliche Hülle abstreift und wieder eingeht in das einheitliche Leben mit dem Vater⁴⁾. Schon auf einer Versammlung

1) Er schrieb *περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς* gegen Asterius *σύνταγμα*. Fragmente in Rettberg Marcelliana. Gottg. 1794.

2) Vgl. Baur Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit I, 595 flg. Dörner Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi. I, III, S. 864 flg.

3) Gegen Baur's Ansicht, daß sich der Vater und der Logos wie Sein und Denken verhalte, s. Dörner S. 870. Mit Unrecht aber weist Dörner die Vergleichung mit dem Unterschied des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικὸς* zurück.

4) Euseb. c. Marcell. II, 41: *πιστεύω ταῖς θείαις γραφαῖς, ὅτι εἰς*

zu Konstantinopel 336 war Marcellus von den Orientalen verurtheilt, und Eusebius der Kirchenhistoriker mit der Abfassung einer ausführlicheren Widerlegung beauftragt worden ¹⁾, ein zweideutig gehaltenes Glaubensbekenntniß aber, das er dem römischen Bischof Julius einreichte, genügte diesem und dem Athanasius, und die sardicanische Synode versicherte ihn der Anerkennung der Occidentalen. Sein Schüler Photinus (Φωτεινός) bildete, von denselben Voraussetzungen ausgehend, die Lehre von der Person Christi weiter aus. Auch er hält den Logos für die göttliche Vernunft, und giebt dem Sohne Gottes ein nur ideales Vorsein; er erhalte Wirklichkeit und Persönlichkeit, indem eine Ausbreitung des göttlichen Wesens (λόγος προφορικὸς) sich mit der Menschheit Christi umschranke ²⁾. Dem Reiche Christi setzt er ein Ziel, der Person aber legt er unvergängliche Dauer bei ³⁾. Diese Wiederholung einer längst verurtheilten Häresie wurde von der Synode zu Sirmium (351) verdammt, und das Anathema von neuem auf Marcellus ausgedehnt. Da-

θεὸς καὶ ὁ τούτου λόγος προῆλθε μὲν τοῦ πατρὸς, ἵνα πάντα δι' αὐτοῦ γένηται· μετὰ δὲ τὸν καιρὸν τῆς κρίσεως καὶ τὴν τῶν ἀπάντων διόρθωσιν, καὶ τὸν ἀφανισμόν τῆς ἀντικειμένης πάσης ἐνεργείας, τότε αὐτὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα θεῷ καὶ πατρὶ, ἔν οὕτως ἢ ἐν θεῷ ὁ λόγος, ὡς περὶ καὶ πρότερον ἦν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι. Οὐδενὸς γὰρ οὗτος πρότερον ἢ θεοῦ μόνου, πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου γίνεσθαι μελλόντων, προῆλθεν ὁ λόγος δραστικῆ ἐνεργείας, ὁ λόγος οὗτος τοῦ πατρὸς ὢν πρὸ γὰρ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ἦν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ· ὅτι δὲ ὁ θεὸς παντοκράτωρ πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς προῦθετο ποιῆσαι, ἐνεργείας ἢ τοῦ κόσμου γέσεις ἐδεῖτο δραστικῆς. Cf. I, 1: λόγον ὀρίζεται . . . ποτὲ μὲν ἐν θεῷ ἡ συχάζοντα, ὁμοίως τῷ ἐν ἡμῖν σιωπῶντι, ποτὲ δὲ ἐνεργοῦντα, τῷ πατρὶ ἡμῖν ἐν τῷ λαλεῖν φθραγγομένῳ παραπλησίως.

1) Contr. Marcell. lib. II. de ecclesiastica theologia libb. III.

2) cf. b. Can. d. 7. Syrm. Conc.: εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν εἶδόν λέγει ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμόν τῆς οὐσίας αὐτοῦ εἶδόν ὀνομάζει, α. ε. Dies stimmt mehr zu einer sabellianischen Denkweise, als zu einer samosatensischen, welche ihm Aeltere und unter den Neueren Dr. Baur zuschreiben.

3) Athanas. de synod. 26 sq. Epiph. h. 70. Hilar. de trinit. 7, 3 sq. Fragm. 2, 5. 12. de synod. 38. 39. Mar. Mercator. sermon. Nestor. II. S. 80. Socr. h. e. 2, 18. Klose Gesch. und Lehre d. Marcell. und Photin. Hamb. 1837. Baur a. D. S. 542 flg.

mit schlossen die verschiedenen Schattirungen der antinicensischen Partei ein Bündniß ab, welches die vereinte Kraft darauf richtete, zunächst die Abendländer zur Preisgebung des Athanasius zu vermögen. Durch ein Gewebe von Intriguen brachten sie eine Verurtheilung desselben zu Arles und Mailand (355) zu Wege, welche Constantius aufrecht zu erhalten suchte. Diejenigen abendländischen Bischöfe, welche die Absichten der Gegner durchschauten, und Muth genug besaßen, selbst dem Kaiser freimüthig Widerstand zu leisten, Eusebius von Vercelli, Lucifer von Cagliari (Galaris), Hilarius von Poitiers, endlich auch Liberius von Rom und Hosius von Cordova, den nicht sein hundertjähriges Alter schützte, wurden in die Verbannung geschickt. Nach solchen Vorbereitungen fiel der Hauptschlag: Athanasius, aus seiner Kirche von Bewaffneten vertrieben, flüchtete nach Atruma in Abessynien (356) und von dort zu seinen treuen Mönchen. Der Arianismus, im Morgen- und Abendlande von dem Kaiser gestützt, von seinen bedeutendsten Gegnern befreit, hob das Haupt höher, denn je, empor.

3. Die Herrschaft und Unterdrückung des Arianismus.

Da der Sieg über die Anhänger des nicenischen Symbols vollständig erreicht schien, löste sich der Zusammenhalt der streng arianischen und der mittleren Partei wieder. Jene gaben, indem sie die Folgerungen aus ihrer Grundrichtung bestimmter entwickelten, ihrer Lehre eine Gestalt, welche den Homoiusianern nicht mehr erlaubte, sich dazu zu bekennen. Es geschah durch Aëtius von Antiochien und vorzüglich durch seinen Schüler Eunomius, Bischof von Cyzicus in Mysien, gewandte und gefürchtete Dialektiker, welche mit den Waffen aristotelischer Bildung¹⁾ sich gegen das Unbegreifliche des Homoufions kehrten. Eunomius suchte zum Vortheil der Erhabenheit des Vaters die zwischen ihm und dem Sohne liegende Kluft so sehr zu erweitern, daß seine Partei davon den Namen der Anomoiier bekam. Dem Sohne legte

1) Vgl. jedoch dagegen Ritter Gesch. der christl. Philosophie. II. S. 65.

er die Würde des ersten, die andern schaffenden Geschöpfes bei; er besäße seine Vorzüge nicht in Folge seines sittlichen Verhaltens, sondern, in so weit gab Eunomius dem Athanasius Recht, sie seien eine ursprüngliche Mitgift Gottes. Ueber die Erkenntniß von ihm und seiner Entstehung müsse man sich zu Gott selbst erheben. Mit der beschränkten Zuversicht eines sinnlich empirischen Geistes behauptete er, Gott so gut als sich selbst, und wie wenn es mit Händen geschähe, zu begreifen. In diese gewisse und dogmatisch formulirte Erkenntniß setzte er das Wesen der Religion und des Christenthums insbesondere, und sprach nicht ohne Härte denjenigen den Christennamen ab, welche die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens im Interesse der Demuth, wie einer tiefsinnigeren Mystik, nicht aufgeben wollten. Der rationalisirende und deistische Charakter ist, ungeachtet der äußerlich bewahrten, zuweilen übertrieben supranaturalistischen Formen, schon ausgebildeter, als bei Arius. Daher schreibt er dem heiligen Geiste, welcher das erste Geschöpf des Logos sei, zwar heiligende aber nicht schöpferische Kraft zu, so daß also nach seiner, wie nach der Theorie des Pelagius, der Quell der Heiligung auf Seiten des Menschen liegen muß¹⁾. Die Partei des Eunomius fand in Antiochia unter dem Schutze des Bischof Eudoxius ihren Mittelpunkt. Je mehr nun die sogenannten Semiarianer sich von diesem Extrem zu unterscheiden strebten, desto mehr war ein die politische Herrschaft der Antinicenser bedrohender Zwiespalt zu fürchten. Die Hofbischöfe Ursacius und Valens, welche für ihr Bekenntniß den politischen Einfluß zur Richtschnur zu nehmen pflegten, schlaue und erfinderische Menschen, strengten alle Kräfte an, um dem Bruch vorzubeugen, und besonders den Kaiser Constantius nicht ganz der Einwirkung der semiarianischen Seite, wohin er sich neigte, zu überlassen. Sie überredeten ihn, aller Streit werde aufhören, wenn man den dogmatischen Gebrauch des noch dazu un-

1) Eunom. *ἐκθεσις τῆς πίστεως* Fabricius bibl. gr. VIII. p. 253. ἀπολογητικός. p. 262. Vgl. Alose Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel 1833. Baur a. a. D. S. 361 flg.

biblischen Wortes *ὁμοία*, um das er sich drehe, verbiete, und entwarfen zu dem Zweck auf einer zweiten Synode von Sirmium (357) ein Symbol, welches die streitigen Bestimmungen theils vermied, theils verbot, grade darin aber die arianische Absicht befundete¹⁾. Doch die Berechnung schlug in Bezug auf die Semiarianer fehl. Obgleich das Symbol durch die Unterschrift des Hosius und Liberius verstärkt ward, nahmen sie es mißtrauisch auf; ihre Häupter, die auch bei Constantius in Gunst waren, Basilus von Ancyra und Georgius von Laodicea, beriefen sie zu einer Synode nach Ancyra (358) und erließen von hier ein Bekenntniß, welches die Wesensähnlichkeit gegen beide Seitenparteien vertheidigte²⁾. Die Urheber jenes Symbols arbeiteten desto eifriger, den Riß zu verdecken; sie trafen mit den Führern der semiarianischen Partei in Sirmium zusammen (358), und einigten sich unter gegenseitigen Zugeständnissen in der Formel, daß der Sohn dem Vater ähnlich sei in allem, wie die Schrift sage³⁾. Inzwischen hatten sich auf Constantius Geheiß, welcher seine Freude an Synodalverhandlungen hatte⁴⁾, zwei Concilien zu Seleucia in Isaurien und zu Ariminum in Italien versammelt. Es hatte Ein ökumenisches werden sollen, doch Ursacius und Valens, wohl wissend, daß sie auf einem solchen schwerer ihre Absichten durchsetzen könnten, hatten es vereitelt. Sie forderten beide Versammlungen auf, Bevollmächtigte nach Constantinopel zu senden, brachten diese, nachdem sie sie mit ihren Ränken umgarnt und ermüdet, zur Unterschrift, und überlisteten mit dem Beitritt der Abgeordneten die Synoden (359). Da der Kaiser, der sich persönlich um dies Resultat bemüht hatte, entschlossen war, es in Geltung zu erhalten, so fügte sich Eu-

1) Hilarius de synod. 11. Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae graece *ὁμοία* appellatur, i. e. ut expressius intelligatur homousion, aut quod dicitur homoeusion, nullum omnino fieri oportere mentionem, nec quemquam praedicare, ea de causa et ratione, quod nec in scripturis divinis contineatur, et quod super hominis scientiam sit, nec quisquam possit nativitatem filii enarrare (Jes. 53, 8.).

2) Epiph. h. 73, 2 sq.

3) Ὅμοιος τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, ὡς αἱ ἄγλαι γραφαὶ λέγουσι.

4) Amnian. 21, 16.

dorius, nunmehr Bischof von Constantinopel, um das lang ersehnte Bisthum der Residenz nicht wieder zu verlieren, und von der andern Seite unterstützte Akacius, Bischof von Cäsarea, der Schüler und Nachfolger des Eusebius, die Vereinigung mit seinem weit reichenden Ansehen. Aber die charaktervolleren, welche ihre Ansicht nicht verbergen wollten, Aëtius und Eunomius, traf der Zorn des Kaisers. Eunomius, der in der Meinung stand, um der Treue willen gegen die alt überlieferte Kirchenlehre zu leiden, flüchtete aus seinem Bisthum. Doch vermochte alle Gewalt des Kaisers nicht die steigende Verwirrung der getäuschten Parteien zu beseitigen, welche erst mit seinem Tode und dem Regierungsantritt des Julian (361) die erwünschte Lösung fand. Denn dieses Kaisers unparteilichere Stellung gestattete endlich einmal den kirchlichen Dingen, ihrer eignen Entwicklung ungehindert nachzugehen. Die verbannten Bischöfe kehrten zu ihren Gemeinden zurück, unter ihnen Athanasius (362), welcher alsbald einen Theil der Bundesgenossen um sich versammelte, um Schritte zur Herstellung der Ordnung zu berathen. Seinem gemäßigten, rücksichtsvollen Verfahren war es zu danken, daß an vielen Orten die Sache der von der Gegenpartei eingesetzten oder gewonnenen Geistlichen friedlich ins Gleiche gebracht ward. Nur bei dem in Antiochia bestehenden meletianischen Schisma war man nicht glücklich, weil man nicht unparteilich war. Hier hielt sich seit dem Jahre 330, wo die Arianer den Bischof Eustathius, weil er Anhänger des nicenischen Concils war, aus dem Amte vertrieben hatten, der gleich gestimmte Theil der Gemeinde abgesondert von der Mehrzahl. Im Jahre 361 machten die Arianer den Meletius, einen frommen, biblisch denkenden Mann, dessen Mäßigung sie sich für Zustimmung auslegten, zum Bischof, entsetzten ihn aber wieder, als sie ihren Irrthum gewahrten. Da indeß auch die nicenische Partei ihm wegen der ehemaligen Beförderung durch die Arianer mißtraute, so stellte sie einen andern, den Presbyter Paulinus, an ihre Spitze. Jene Versammlung zu Alexandria bevorzugte nicht nur die Partei desselben, sondern ihr Bevollmächtigter, Lucifer von Calaris, machte ihn auch zum Bischof und hintertrieb

dadurch und durch abstoßendes Benehmen gegen die andern die Einigung völlig. Da die alexandrinische und römische Kirche es mit Paulinus, die übrigen Orientalen nicenischen Bekenntnisses es mit Meletius hielten, so kam dadurch ein Zerwürfniß in die Anhänger des Homoufion. Ja, indem Lucifer mit gleicher Härte überall mit den von Arianern eingesetzten Bischöfen keine Gemeinschaft halten wollte, separirte er sich mit einem kleinen Anhang von der Kirche, und ward Urheber einer neuen Spaltung, die bis ins fünfte Jahrhundert dauerte¹⁾.

Inzwischen verstärkte sich die nicenische Partei in der Macht über die Ueberzeugung und an Zahl in einer Weise, welche ihr den Sieg verhieß. Die tiefere Auffassung des Göttlichen in dem Dogma des Athanasius zog mit der Gewalt neuer Entwicklungen die frischeren Kräfte der Zeit an sich; dies Dogma, durch größere Festigkeit im Vortheil gegen die auf dem Uebergangspunkte schwankenden Vorstellungen, konnte für eine Fortbildung der älteren Anschauungen gelten, und wurde von vielen, wie von Cyrill von Jerusalem und Basilius von Cäsarea in allmähligem Fortschritt erreicht. Die theoretische Trennung von den strengen Arianern wurde auch politisch, als der fanatische Valens in seinem orientalischen Reiche die Homoufianer gleich den Homoufianern verfolgte, ein neuer Antrieb für jene, sich mit der mächtigen nicenischen Partei zu verbinden, welche im Occident unter dem Schutze Valentinians Ruhe genoß. Denn der Anhang, welchen die arianische Kaiserin Justina um sich sammelte, war nicht sehr stark, und ihre Pläne zunächst auf die mailändische Kirche scheiterten an der Festigkeit und dem Scharfblick des Ambrosius. Da Athanasius neuen Gewaltthatigkeiten entgegenschah, begab er sich freiwillig aus Alexandria hinweg, aber die Gemeinde drückte ihre Anhänglichkeit an ihn so lebhaft aus, daß Valens selbst ihn zurückrief; er blieb nun bis zum Schlusse seines viel bewegten Lebens unangefochten in Alexandria (st. 373). In diesen schweren Zeiten waren es namentlich die drei großen Theologen Cappadociens, desselben Landes,

1) Hieron. adv. Luciferit. dialog.

woher Eunomius stammte, welche durch Talent und Festigkeit ihres Charakters die Führer und Stützen der Nicener wurden: Basilius von Cäsarea, der selbst dem Valens Hochachtung abnöthigte, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Die Einwirkung Valentinians bestimmte Valens, im Jahre 375 gegen die Verfolgungen der Bischöfe dieser Partei offiziell sein Mißfallen zu erklären, und die nun eintretende Ruhe wurde durch Theodosius d. Gr. zum Sieg des nicenischen Bekenntnisses. Ihn hielten nur politische Bedenken zurück, daß er nicht gleich von Anfang gewaltsam gegen die Arianer verfuhr. Im Jahre 380 erklärte er, daß er nur diejenigen im Besitz der Kirchen dulden werde, welche mit dem nicenischen Symbol und den Kirchen von Rom und Alexandria in Einklang seien, und setzte dies Edict noch im selben Jahre in entscheidender Weise zu Constantinopel in Vollzug. Hier hatte der arianische Bischof Demophilus die Hauptkirche inne, und die Masse des Volkes auf seiner Seite; die nicenische Partei dagegen, unterdrückt und zerstreut, hatte einen Mann von Bedeutung für sich zu gewinnen gesucht, um welchen sie sich sammeln könnte. Ihre Hoffnung war auf Gregor von Nazianz gerichtet, welcher nach seines Vaters Tode wieder einen einsamen Ort der Betrachtung aufgesucht hatte; hier traf ihn der Ruf der Gemeinde, der ihn auf den Schauplatz der heftigsten Bewegung, den wichtigsten, aber auch gefährlichsten Platz versetzte. Der Wunsch zu wirken und die Neigung zu glänzen bestimmten ihn, der Aufforderung Folge zu leisten. In einer Vorstadt hatte die Gemeinde ihren Versaal, da, wo später die große Anastasiakirche errichtet ward, und in ihm hielt Gregor die viel bewunderten Predigten über die Gottheit des Sohnes (*Theologia*), welche die Widerstandskraft seiner Gemeinde erhöhten und ihm den Namen des Theologen schafften. Dieser große Mann war vielleicht niemals größer, als da er, von Feinden umgeben, und doch geduldig, im heftigen Streit und doch mäßig und besonnen, nicht nur das Recht seiner Gemeinde vertheidigte, sondern auch ihre Vorurtheile bekämpfte, und der Zuversicht auf die Rechtgläubigkeit gegenüber das Wesen des lebendigen Christenthums einschärfte. Als Theodosius

seinen Einzug in die Hauptstadt gehalten hatte, stellte er dem arianischen Bischof die Wahl, das nicenische Symbol anzunehmen, oder seine Kirche zu räumen. Demophilus, ein würdiger Mann, redlich in seiner Ueberzeugung und charakterfest, zog das letzte vor, und Gregor, an der Seite des Kaisers, zwischen einer Schutzmauer von Soldaten, die ihn von dem höhnnenden Volke trennte, zog in die Kirche ein als Bischof von Constantinopel (380). Um sich einer kirchlichen Autorität von allgemeinerer Bedeutung zu versichern, berief Theodosius ein Concil nach Constantinopel (381). Es hat zwar den Namen eines öcumenischen, bestand aber nicht bloß ausschließlich aus orientalischen, sondern auch nur aus Bischöfen, welche Freunde des nicenischen waren, 150 an der Zahl. Da im Anfang der Verhandlungen Meletius von Antiochia, welcher den Vorsitz führte, starb, so drang Gregor mit Eifer darauf, daß man die Gelegenheit zur Schlichtung des antiochenischen Schismas, welches noch immer den Frieden eines großen Theiles der Kirche störte, nicht vorbei lasse; aber alle Mühe und alle Beredsamkeit scheiterte an der Verbitterung und Rechthaberei seiner Collegen, und die Spaltung blieb unverföhnt, bis sie (413) durch die Selbstüberwindung des ehrwürdigen Bischof Alexander von Antiochia gehoben ward¹⁾. Gregor, voll Schmerz und Verachtung über das kleinliche Treiben der Synodalen, ohne die Anerkennung seiner Verdienste, auf welche er Anspruch machen konnte und ungern verzichtete, endlich von jenen selbst verdächtigt wegen der Uebernahme seines Bisthums, legte seine Stelle nieder und zog sich abermals in die Einsamkeit zurück, von wo er weniger theilhaftig der Entwicklung der Dinge zuschauen konnte (st. 390). Seitdem machte Gregor von Nyssa sein überlegenes speculatives Talent und seine dialektische Geschicklichkeit zum Stimmführer der Versammlung. Bestimmungen über die Wesenseinheit des Vaters und Sohnes, welche in Folge des nicenischen Concils ohne innere Vorbereitung und gewaltsam der Kirche aufgedrungen waren, hatten sich allmählig in Ueberzeugungen verwandelt, und wenn das zweite

1) Theodoret. 5, 35.

öcumenische Concil sie wiederholte, drückte es wirklich die Auffassung der weit überwiegenden Mehrheit aus. Das Dogma vom Vater und Sohn erweiterte man nur durch einige unwesentliche Zusätze, die Hauptveränderung bestand in der Ausführung der Lehre vom heiligen Geist¹⁾. Denn in Bezug auf diese herrschte große Unbestimmtheit²⁾, und fand die Anwendung des Homouiston Widerstand auch bei solchen Semiarianern, die zur Annahme desselben in Betreff des Vaters und Sohnes sich bequemen, weil sie sich von der Vorstellung, daß der heilige Geist ein Geschöpf sei, nicht los machen konnten. Gegen sie, die Pneumatomachen³⁾ genannt, führten Athanasius, Didymus und die kappadocischen Theologen die Consequenzen des nicenischen Symbols durch⁴⁾. Auf der Synode zu Alexandria vom Jahre 362 hatte Athanasius schon entsprechende Bestimmungen durchgesetzt, und im Jahre 375 nahmen eine illyrische⁵⁾ und eine römische unter Damasus⁶⁾ den heiligen Geist in die Formel der Gleichwesenheit auf. Diese wandte zwar das zweite öcumenische Concil nicht ausdrücklich auf ihn an, um nicht neuen Streit zu erregen, gebrauchte aber Ausdrücke, welche die Homouiste desselben voraussetzen. Aber es blieb in der gesammten trinitarischen Anschauung doch eine ungelöste Differenz zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche zurück, welche die

1) Πιστεύομεν εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

2) Gregor. Naz. orat. theol. V. de Sp. S. Τῶν δὲ καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο (τ. π. ἁγ.) ὑπέλαβον, οἱ δὲ τίσιμα, οἱ δὲ θεόν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν ὁπίτερον τούτων, αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὡς φασιν, ὡς οὐδὲν ἕτερον σαφῶς δηλωσάσης cf. Hilar. Pictav. de trinit. 2, 29.

3) Auch Macedonianer, nach dem Bischof Macedonius von Constantinopel, der 360 von den Arianern entsetzt ward. Man nannte die Semiarianer daher Macedonianer und übertrug diese Bezeichnung auf die Pneumatomachen. Vgl. Gieseler I. I. S. 70.

4) Athanas. ad Serapion. Thmuitan. ep. IV. (358—360). Basil. de Spir. S. ad Amphiloichium (374). Gregor. Naz. Orat. 37. 44.

5) Theodoret. IV, 8.

6) Mansi III. p. 482. Spiritum S. cum patre et filio unius potestatis esse atque substantiae.

Reime zu neuen Kämpfen enthielt. Denn wenn das nicenische Concil den Vater als den Einen Gott, an den wir glauben, bezeichnete, und das von Constantinopel ihn als die alleinige Ursache alles Lebens, in welcher auch der heilige Geist den Grund des Daseins habe, vorstellte, den Sohn dagegen als den Vermittler der Schöpfung, so sind darin unverkennbare Reste des alten Subordinationismus¹⁾. Diese finden sich auch noch bei den Occidentalen aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, wie bei Hilarius von Poitiers²⁾. Jedoch je länger, desto mehr, und besonders nach Augustins Vorgang, wurde bei ihnen die vollständige Gleichheit und numerische Einheit der trinitarischen Hypostasen geltend gemacht. Augustin verglich ihr Verhältniß mit dem im menschlichen Geiste abbildlich gegebenen des Seins, Denkens und Wollens³⁾, oder, noch allgemeinere Formen wählend, mit dem allgemeinen und dem besonderen Sein und ihrer Einheit⁴⁾. Die Einheit in der göttlichen Trinität und die Auserzeitlichkeit ihrer Verhältnisse schien ihm ferner eine gleichmäßige Beziehung des Geistes zum Sohn wie zum Vater zu erfordern⁵⁾. Diese Gleichsetzung ward das unterscheidende Merkmal

1) Athanas. ad Serap. 1, 24. Basil. de Sp. S. c. 16: der Vater *μία ἀρχή, δημιουργοῦσα δι' υἱοῦ καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι*.

2) Hilar. de trinit. 3, 12. Et quis non patrem potiozem confitebitur, ut ingenitum a genito, ut patrem a filio, ut eum, qui miserit, ab eo, qui missus sit, ut volentem ab eo qui obediatur. Et ipse nobis erit testis: pater major me est.

3) Confession. XIII, 11. Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et novi et volo; sum sciens et volens, et scio esse me et velle, et volo esse et scire. In his igitur tribus, quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videatur qui potest. — de Trinitat. IX, 18. Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus, et amor tertius et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est, nec minor amor, dum tantum se diligit, quantum novit et quanta est. — X, 18: Haec tria: memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. — Civ. Dei XI, 24 sq.

4) Esse, species rei et ordo. Cf. de vera relig. 13.

5) Tract. in Evg. Joann. 99, 9: Spiritus S. non de patre procedit in

der abendländischen Trinitätslehre, und durch einen Zusatz zu dem Symbol von Constantinopel kirchlich festgestellt¹⁾, als im Jahre 589 auf der (3ten) Synode von Toledo der König Recared mit seinen Westgothen vom Arianismus zur katholischen Kirche übertrat. In solcher Gestalt ging das Trinitätsgogma auch in das sogenannte athanasianische Symbolum über²⁾.

B. Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi.

Baur Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes.
Th. I. II. Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2te Aufl. I. 2. 3.

1. Die Entwicklung bis zum Anfang des nestorianischen Streites.

Nachdem die Untersuchung über die Gottheit des Sohnes und ihr Verhältniß zum Vater zu einem vorläufigen Ruhepunkt gelangt war, trat naturgemäß die Frage nach dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo und ihrer Einheit in den Vordergrund. Wenn das niceanische Concil in seinem Homousion gleichsam das Zeichen aufgesteckt hatte, um welches von verschiedenen Seiten her die Geister sich allmählig vereinigten, so ging nunmehr der Trieb darauf, die Wahrheit der menschlichen Natur des Erlösers zu retten, ihn als wesensgleich mit ihr darzustellen. Die entgegengesetzten Extreme trinitarischer Auffassungen begegneten sich in den dürftigen und äußerlichen Vorstellungen von dem Menschlichen in Christo, indem sie es lediglich in die Leiblichkeit setzten: Arius³⁾ und Marcellus von Ancyra;

filium, et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utraque procedit, quamvis hoc filio pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat.

1) Spiritus S., qui procedit a patre filioque.

2) Auch Symb. Quicumque genannt. Die Vermuthungen über seine Entstehung s. Münscher I. S. 249.

3) Epiph. h. 69, 19: Athan. c. Apollin. 2, 4: "Αρειος σάρκα μόνην πρὸς ἀποκριφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ, ἀπὸ τοῦ ἔσθωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου, τ. ἐ. τῆς ψυχῆς, τὸν λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι, τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, καὶ τὴν ἐξ ἑδου ἀνάστασιν τῇ θεότητι προσέγειν τολμῶν.

jener, weil er dem Logos mit der Geschöpflichkeit auch die Affekte und Leiden zuschreiben zu dürfen glaubte, die eine menschliche Seele in ihm voraussetzen scheinen; dieser, weil es in seiner Art lag, den Blick starr auf den einen Fragepunkt gerichtet zu halten, und er daher, gegen die trinitarische Betrachtung die Christologie vernachlässigend, bei der ungebildetsten Fassung derselben stehen blieb, und weil er gewohnt war, die menschliche Natur nur als Schranke des göttlichen Logos zu betrachten. Er gerieth dann weiter in die Schwierigkeit, daß er diese Menschheit Christi, der er einerseits für die Person Christi und für die Erlösung die größte Bedeutung gab, andererseits als das Gott Fremde ansehen mußte, das nicht mit dem Logos in Gott zurückkehren dürfe, ein Widerspruch, den er nicht zu lösen wagte. Sein Schüler Photinus ward von den Späteren nicht ganz mit Recht für einen Genossen des Paulus von Samosata gehalten, und galt für das nach der ebionitischen Seite hin zu meidende Extrem. Die Dogmatiker der nicenischen Partei beharrten dagegen in dem Interesse, mit der vollen Gottheit des Logos die Vollständigkeit seiner menschlichen Erscheinung zu behaupten. Athanasius, zu dessen stetigen Anschauungen es gehört, den Logos durch die Menschwerdung mit der menschlichen Natur überhaupt geeinigt zu denken, hält zu dem Zweck die Verbindung mit allen wesentlichen Bestandtheilen derselben für nothwendig. Wenn gleich in der früheren Zeit der Streit um die Gottheit Christi seine Aufmerksamkeit so sehr beschäftigte, daß er die andre Seite mehr in allgemeineren und ungenaueren Bezeichnungen berührte ¹⁾, so begriff er doch späterhin die menschliche Seele ausdrücklich mit ein, und brachte dies Dogma zur Anerkennung auf der Synode von Alexandria im Jahre 362 ²⁾. Die Wichtigkeit,

1) Gegen Dr. Baur, welcher in den Bestimmungen aus der Zeit vor Apollinaris Auftreten findet, daß Athanasius damals die Menschwerdung nur in die Annahme des Leibes gesetzt habe, s. Dr. Dokner S. 956 flg.

2) Nach Dr. Baur's Ansicht Lehre von der Dreieinigl. I. S. 582 flg. sind die Festsetzungen der Synode gegen Apollinaris gerichtet. Aber dann wären seine Abgeordneten nicht als Mitglieder der Synode aufgenommen worden (vgl. Walch III. S. 170. 214), und sie hätte ohne Zweifel seine

56
welche in Origenes System die Seele Christi hat, machte, daß die beiden Gregore um so bestimmter auf die Anerkennung derselben zurückkamen. Der göttliche Logos, mit der vollständigen menschlichen Natur geeinigt, durchdringe Seele und Leib in fortschreitender Entwicklung, so daß selbst der Leib, vergeistigt und vergöttlicht, endlich, wie Gregor von Nazianz behauptet, die Materialität verliere, wie Gregor von Nyssa den Gedanken steigert, die Allgegenwart des Logos theile. Es darf mit Grund angenommen werden, daß auch auf die dunkle und gedankenreiche Darstellung des Hilarius von Poitiers, welcher schon vor Apollinaris die Lehre von einer menschlichen Seele Christi in ausgeführterem Zusammenhange darlegt, nicht nur Tertullian, sondern auch Origenes Einfluß geübt habe, da seine Christologie in manchem mit der älteren alexandrinischen verwandt ist¹⁾. Die Menschwerdung ist, nach seiner Vorstellung, eine That der herablassenden Liebe des göttlichen Logos, der sich eine Seele schafft, und sich mit einem menschlichen Leibe umbildet²⁾. Die Gotteskraft und Herrlichkeit, sich in sich zurückziehend, verbirgt sich unter der menschlichen Knechtsgestalt³⁾, um diese zu durchdringen und zu verklären. Seine heilige Leiblichkeit konnte mit der mangelhaften Beschaffenheit, die dem Leibe des gefallen Menschen eigen ist, nicht behaftet sein, sondern sie war an sich dem Bedürfniß, dem Leiden und Tode nicht unterworfen, sie ward es aber durch die freiwillige Uebernahme

Lehre von dem Arianismus geschieden, was in ihren Bestimmungen nicht geschieht.

1) Vgl. Dorner I. III. S. 1036 flg.

2) De trinit. 10, 15. Quod si assumta sibi per se ex virgine carne, ipse sibi et ex se animam concepti per se corporis coaptavit, secundum animae corporisque naturam necesse est et passionum fuisse naturam.

3) De trinit. 11, 48. In forma enim Dei manens, formam servi assumpsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniciens et intra se latens, et intra suam ipse vacuifactus potestatem, dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumptae humilitatis non ferret infirmitas, sed in tantum se virtus incircumscripita moderaretur, in quantum oporteret eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obedire.

des Logos, der seine ursprüngliche Liebesthat in diesen Acten fortsetzt¹⁾.

Ein geistvoller, denkender Mann, Apollinarius der jüngere, der durch vielseitige Bildung mit dem klassischen Alterthum vertraut war, und auch in dem persönlichen Umgang mit gebildeten Heiden sich weniger beschränkt zu haben scheint, ein Mann dennoch von warmem christlichem Interesse, brachte eine lebhaftere Bewegung in die Entwicklung dieses Dogmas, indem er bewußter und genauer, als bisher geschehen, die kirchlichen Bestimmungen über den Logos in Zusammenhang setzte mit der menschlichen Seite Christi, und die Frage nach der Einheit beider ernstlich ins Auge faßte. Es ist noch ein Anhauch des originistischen und antiochenischen Geistes, wenn er Glauben und Wissenschaft, Uebernatürliches und Natürliches, nicht als getrennt und sich ausschließend, sondern als einander bedingend und bestätigend angesehen wissen will²⁾, aber doch sind es gerade Ideen des Origenes und der antiochenischen Lehrer, zu welchen er sich im Gegensatz befindet³⁾. Denn die Auffassung des Origenes und seiner kirchlicheren Nachfolger schien ihm im Wesentlichen doch nur einen von Gott begeisterten Menschen (*ἀνθρώπος ἐνθεος*) zu beschreiben, und nicht verschieden zu sein von der des Paulus von Samosata und Photinus, womit allenfalls auch

1) De trinit. 10, 24. Neque enim tum, quum sitivit, aut esurivit, aut flevit, bibisse dominus aut manducasse, aut doluisse monstratus est, sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturae nostrae consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum. Vel quum et cibum suscepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit. Ueber die Wirklichkeit des Leidens s. Dörner S. 1052 flg. Ähnlich Clemens von Alexandria.

2) Gregor. Nyss. Antirrheticos contr. Apoll. p. 130. 245: οὐ φθείρεται ἡ φύσις ἐπὶ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν.

3) S. Schriften: *περὶ σαρκώσεως λογίδιον· τὸ κατὰ χειράλιον βιβλίον· περὶ ἀναστάσεως· περὶ πίστεως λογίδιον*. Fragmente besonders bei Gregor. Nyssen. *Ἀντιρρητικὸς* ed. Zacagni in Monum. vet. I. p. 123—287. Gregor. Naz. ep. ad Cledon.; ad Nectarium. Athanas. contr. Apollinarias libb. II. (Ueber die zweifelhafte Echtheit des Werkes s. Baur a. a. O. S. 605 flg.) Epiph. h. 62. Theod. h. fab. 4, 8. Dial. 3. A. Maji Collect. nov. VII.

Juden und Heiden zufrieden seien ¹⁾). Der gleiche Irrthum schien ihm überall unvermeidlich, wo man annahm, daß der göttliche Logos mit einer vollständigen, aus Leib, Seele und Vernunft (νοῦς) bestehenden menschlichen Person geeinigt worden sei; es müßte denn sein, daß der menschliche Geist, der Freiheit beraubt, in ein passives Werkzeug des Logos verwandelt werde, was sein Wesen (das αὐτοκίνητον) zerstören hieße. Das Eine oder das Andre sei die nothwendige Konsequenz, weil zwei Willen schlechterdings nicht zur persönlichen Einheit zu verbinden seien ²⁾). Dazu komme ferner das unter dem moralischen Gesichtspunkt erhobene Bedenken, daß durch die Sünde und ihre Folgen in der gegenwärtigen menschlichen Natur die Macht der sinnlichen Begierden, deren Sitz die animalische Seele ist, verstärkt, die Kraft des Nous aber, dessen Bestimmung sei, sie zu leiten (ἡγεμονικόν), geschwächt sei; und daß, wenn nun Christus diese, den Begierden nicht gewachsene Vernunft aufgenommen hätte, die Sünde von seiner menschlichen Natur untrennbar und die Erlösung nichtig gewesen wäre. Um diesen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, stellte er Christus vor als zusammengesetzt aus Leib, Seele (ψυχή) ἄλογος und dem göttlichen Logos, welcher die Stelle der menschlichen Vernunft vertrete, und mit seiner siegreichen Gewalt die sinnlichen Regungen in jedem Moment auf göttliche Weise bestimme ³⁾). Aber auch die Einheit der gottmenschlichen Person sei gewahrt, da beide Seiten unlösbar zusammengefügt seien; denn der Logos bedürfe Seele und Leib zu Organen seiner erlösenden Thätigkeit, diese bedürfen seiner als des Erfassers für den Nous. Wiederum der Logos sei ihnen nicht fremd, denn der Geist oder Nous, welcher das Wesen des Menschen ist, habe an ihm sein ewiges Urbild, so daß in Christo,

1) Antirr. p. 184.

2) *Ἐὶ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, οὐδὲ ἂν ἦσαν.* Antirr. p. 224. Mai l. c. p. 70.

3) Antirr.: *Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὄλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκός, ἣ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι, ἔδειτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ, μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ δι' ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος ἀβιάσιως ἑαυτῷ.*

dem himmlischen Menschen, das Verwandte, nur unendlich Höhere, seine Stelle einnehme¹⁾. So eng sei nun die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in dem Erlöser, daß die Zweiheit der Naturen gänzlich aufgehoben, und was der einen eigen thümlich sei, auch der andern gehöre (*ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων*). Daher wollte Apollinaris den Körper schon auf Erden in die göttliche Verehrung, die dem ganzen Christus gebühre, einschließen²⁾, und andrerseits Geburt, Leiden und Tod auch auf Gott bezogen wissen³⁾. Er gerieth mit dieser Theorie in große Schwierigkeiten, welche sich seinen Gegnern nicht verbar gen. Denn abgesehen davon, daß eine solche mechanische Con-

1) Antir. p. 255. ἐπουράνιος ἄνθρωπος. p. 149. προῦπάρχει, γησὶν, ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τοῦτ' ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ Κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θελοῦ πνεύματος ὄντος. Daher er den Anfang des menschlichen Seins nicht erst in die Geburt durch die Jungfrau setzte; p. 153: ἡ θελο σαρκωσις οὐ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῆς παρθένου ἔσχευ. Dies wird von Gregor von Nyssa auf die Präexistenz der Leiblichkeit gedeutet, ein Mißverständnis und Consequenzmacherei, welche Dr. Baur nicht hätte in Schutz nehmen sollen. Bei diesem Forscher hängt aber die Beschätzung der Deutung mit der weiteren Behauptung zusammen, daß die ganze Ansicht des Apollinaris zu der speculativen Idee hinführe, daß Gott Mensch werde, „aber nicht in der menschlichen Geburt des Einen einzelnen Individuums, sondern in der ewigen Menschwerdung des Geschlechtes, der Gesamtheit der Individuen“. (I. p. 609.) Doch von dieser pantheistischen Auffassung ist Apollinaris, welcher den menschlichen Geist nicht einmal zur sittlichen Einheit mit Gott fähig achtet, so weit entfernt, daß sie ihm wie Heidenthum und Polytheismus vorkommen würde. Antir. p. 237. Vielmehr hat er von Anfang keine andre Absicht, als die Menschwerdung Gottes allein in Christo begreiflich zu machen, und wenn Dr. Baur meint, daß er die Anfänge dieser Speculation gebe, aber sie nicht mit Consequenz durchführe, so ist das selbstgemachte Noth. Dr. Dornier vermuthet, daß Apollinaris bei den Bestimmungen über den Logos als Urbild der Menschheit von platonischen Prinzipien ausgehe; diese aber sind viel weniger gewiß darin, als die Andeutungen der heiligen Schrift, besonders des Paulus; z. B. I Cor. 15.

2) Maji Coll. p. 16: Οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μὲν προσκυνήσει.

3) Mai p. 301: ἡ σὰρξ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικόν, ἐξοικειωθείσα αὐτῷ κατὰ τὸ παιδικὸν ἑαυτῆς καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθέν.

struction Christi kein persönliches Leben abbilden konnte, ist die doppelte Beziehung, die er dem Logos in Christo gab, kaum auf eine Einheit zurückzuführen. Er sollte einmal der Unendliche sein, unbeschränkt in seinem geistigen, göttlichen Wesen und Vermögen, jeder Entwicklung und jedem Wandel fremd; und zugleich, als erniedrigt zur Sinnlichkeit, von dem Sein des Vaters getrennt, in der Wirksamkeit beschränkt, und selbst dem Leiden der sinnlichen Natur unterworfen¹⁾. Aber alle sich aufdrängenden Bedenken stellte er zurück gegen das Genügen, was das fromme Gefühl daran hat, in Christo Gott unmittelbar zu besitzen. Das irdische Dasein des Logos, des nunmehr mit der Menschheit innig geeinigten, ist der Anfang eines neuen Lebens für sie. Der Logos verbindet sich in abgeleiteter Weise mit den Seelen der Gläubigen, hier also von einer vollständigen Menschennatur getragen, welche er, was der hauptsächlichste Erfolg der Erlösung ist, mit erhöhten Kräften zur Heiligung ausrüstet²⁾. Auf jener Versammlung (362) zu Alexandria blieb das Abweichende der Lehre des Apollinaris noch unerkannt, aber 376 verurtheilten ihn abendländische Synoden und 381 die allgemeine von Constan- tinopel, ohne jedoch eine positive Festsetzung dagegen zu machen³⁾.

1) Antirr. 194: (Χριστός) διαιρών μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἐξιῶν δὲ κατὰ πνεῦμα, ὅπερ ἔχει, τὴν ἐν δυνάμει πάλιν ἰσότητα, καὶ τὴν κατὰ σάρκα τῆς ἐνεργείας διατρέσιν· καθ' ἣν, φησιν, οὐ πάντας ἐξωποίησεν, ἀλλὰ τινὰς οὓς ἐθέλησεν. Das Gebet Christi in Gethsemane betrachtete er einmal als Beweis der Beschränkung des Logos; Mai p. 203: *Ἐὶ δὲ ἰσοσθενῆς καὶ κοινωνὸς τῆς πατρικῆς οὐσίας ὁ ἐπὶ τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν ἐρχόμενος ἦν, πῶς ἐν ἀγωνίᾳ γενόμενος προσήχετο παρελθεῖν αὐτὸν τὸ ποτήριον, καὶ μὴ γενέσθαι αὐτοῦ τὸ θέλημα, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τοῦ πατρός; τί δὲ καὶ προσαγορεύειν ἐχρῆν τὸ τοῦ εὐχομένου θέλημα, ἀλλ' ἢ ἀσύμφωνον θεοῦ καὶ ἐνάντιον* — erklärte aber auch den dabei ausgedrückten Willen Christi für den des vom Himmel herabgestiegenen Gottes; Antirr. p. 201: *Ὅτι τὸ θέλημα τοῦτο ἴδιον εἴρηται οὐκ ἀνθρώπου τοῦ ἐκ γῆς, καθὼς αὐτοὶ (die Gegner) νομίζουσι, ἀλλὰ θεοῦ τοῦ καταβάντος ἐξ οὐράνου.*

2) Antirr. p. 220: *Ἐν τῇ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ νοῦ ἐνεργουμένη σαρκὶ τελεῖται τὸ ἔργον, ὃ ἐστι λύσις ἁμαρτίας, μεταλαμβάνει δὲ τῆς λύσεως ὁ ἐν ἡμῖν αὐτοκίνητος νοῦς, καθ' ὅσον οἰκειοῖ ἑαυτὸν Χριστῷ.*

3) Wegen die Ansicht, daß die Lehre von Christi Hinabsteigen in den Ha-

Apollinaris Theorie mit ihren fast doketischen Consequenzen und die entgegengesetzte ebionisirender Art, die samosatensische, oder photinianische, waren die Klippen, zwischen welchen man fortan eine Durchfahrt suchte, bald der einen, bald der andern zusteuern. Die alexandrinische Theologie, in mystischer Ueberschwänglichkeit dem Wunderbaren, Uebernatürlichen (*τὸ ὑπὲρ λόγον*), mit Vorliebe zugewandt, weniger bekümmert um die Entleerung des Menschlichen und um die Denkbarkeit eines Daseins in seinem Bereich, war mehr dem Apollinarismus verwandt; die nüchternern Antiochener dagegen, von der andern Seite ausgehend, verweilten mit ihrem Interesse besonders bei dem Natürlichen, Begreiflichen (*τὸ κατὰ λόγον*). Ihr empirischer, sondernder Verstand, schied die Eigenthümlichkeit des Göttlichen und Menschlichen genauer, und betrachtete dieses als eine Vorstufe, um sich das Verständniß des Uebernatürlichen näher zu bringen. Die Verschiedenheit der Grundrichtungen bedingte die Vorstellungen von der Person Christi. Man war bis dahin unbestimmter gewesen in dem Gebrauch der Begriffe Natur (*φύσις*), eigenthümlicher Bestand (*ὑπόστασις*), Sein und Wesen (*οὐσία*). Athanasius hatte von Einer, dagegen Gregor von Nyssa von zwei Naturen in Christo geredet. Apollinaris richtete dahin seinen Angriff, denn er glaubte die Einheit des Lebens Christi zerstört, wenn man nicht die Eine Natur des menschgewordenen Logos gelten lasse (*μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένον, μία φύσις σεσαρκωμένη*) und in sofern stimmten die späteren Alexandriner mit ihm überein. Den Antiochenern aber schien dies nichts anders, als eine Vermischung zu sein; sie behaupteten, Christus sei Eine Person (*ὑπόστασις, πρῶσωπον*), in ihr aber beide Naturen zu unterscheiden. Sie seien geeinigt, aber nicht zum physischen Einswerden (*ἔνωσις φυσικῆ*) und Aufgehen in einander, sondern zu einer Verbindung, die bei aller Innigkeit die Selbständigkeit beider nicht gefährde (*συνάρπεια*). Daher

des erst durch Erfolg der apollinaristischen Streitigkeiten in das apostolische Symbolum aufgenommen sei, s. Neander S. 834; welcher darauf aufmerksam macht, daß sie schon den Gnostikern entgegenzustellen war, nicht aber dem Apollinaris.

dürften die Prädicate nicht, wie es Apollinaris und die Alexandriner thaten, im vollen Sinne wechselseitig übertragen werden, und Ausdrücke, wie „Gott ist geboren, hat gelitten“, seien nicht nur unbiblisch, sondern auch unwürdig und in sich widersprechend.

Theodorus von Mopsuestia hat die antiochenische Christologie in eigenthümlicher und gedankenreicher Ausführung wiedergegeben. Mit tiefer Würdigung der Erlösung denkt er den Menschen, der ein König der Erde nach Gottes Bilde ist, in den Mittelpunkt der Weltentwicklung nach allen ihren Dimensionen gesetzt¹⁾. Denn ihm dienen die Kräfte der irdischen Natur, und die höheren Geister, welche ihnen vorstehen, sind Boten und Werkzeuge Gottes zu seinem Heil. Zusammengesetzt aus dem unsichtbaren Geist und dem aus den Elementen bestehenden sichtbaren Leibe, ist er das bindende Glied in der Verbrüderung der sichtbaren und unsichtbaren Welt²⁾. In seine Hand ist der einheitliche Bestand der geistigen Welt gelegt, daher die alle Sphären erschütternde Gewalt seines Falles. Die himmlischen Geister, welche an seiner Freude und seinen Schmerzen Theil nehmen, wenden sich zürnend ab, und er bleibt nun den Versuchungen und Verfolgungen der den Luftkreis beherrschenden Dämonen, des Teufels und der verführten Engel, Preis gegeben³⁾. Und dennoch war sein Fall nur halb seine Schuld und halb Nothwendigkeit, denn wie groß immer die Kräfte der Freiheit sind,

1) Joann. Philopon. de creatione 6, 10. 17. Theodoret. quaestion. in Genesin 1, 20.

2) Mai Spicileg. IV. p. 527. in ep. ad Rom. 8, 19: ἐν σῶμα τὴν σὺμπασαν κτίσιν (d. h. die geistige Welt) ἐποίησεν ὁ θεός, ὅθεν καὶ κόσμος λέγεται πάντα, εἴτε ὄρατὰ εἴτε ἀόρατα. — βουλόμενος εἰς ἐν τὰ πάντα συνῆσθαι πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον, ἐξ ὄρατου μὲν συγκεῖμενον τοῦ σώματος, καὶ συγγενοῦς τῇ φαινομένῃ κτίσει, ἐκ' ἧς γὰρ συγκεῖται καὶ ἀέρος καὶ ὕδατος καὶ πυρὸς, ἀοράτου δὲ τῆς ψυχῆς. Καὶ δὴ πεποίηκεν ὥσπερ τι φιλίας ἐνέχυρον τοῖς πᾶσι, χρήσιμα γὰρ αὐτῷ τὰ φαινόμενα, ὡς αὐτῇ τῇ περίῃ μαθηθάνομεν· ἐφεσιᾶσι δὲ αὐτοῖς αἱ νοητὰ φύσεις, πρὸς τὸ ἡμῖν ἀφελίμον αὐτὰ κινουσαι.

3) Καὶ τούτου μάστιγος ὁ ἀπόστολος περὶ τῆς ἐναντίας λέγων δυνάμεως (Eph. 2, 2), ὡς εἶναι δῆλον ἡμῖν, ὅτι πρὸ τῆς παραβίασεως εἰς τοὺς ἐφεσιῶτας τῇ τοῦ ἀέρος κινήσει ὁ διάβολος συνείλει. l. c.

die Gott als unverlierbares Gut ihm verliehen hat, und wie leicht es schien, das Gesetz zu beobachten, doch war die Gewalt der gegen das Gesetz anstürmenden Lust nicht minder groß¹⁾. Diese Macht der Sinnlichkeit, die Versuchbarkeit und sittliche Schwäche, ist göttlicher Plan und Wille, welcher die gesammte Geisterwelt durch eine Periode des Wandels und Kampfes hindurchführt zu einer Periode des festen Beharens im göttlichen Leben²⁾, und die Menschen aus der Zeit der Sinnlichkeit und des Todes zur Unsterblichkeit und Freiheit von den ungöttlichen Trieben der niederen Natur geleitet³⁾. Den Scheidepunkt der beiden großen Abschnitte macht die allgemeine Auferstehung, und der Mensch ist es, an welchem die göttliche Absicht zunächst in Erfüllung geht. Denn der Erlöser, welcher es allein vermag, die Geister zu dem siegreichen Leben in Gott empor zu heben, ward Mensch, um an sich und dem Menschengeschlecht das Werk zu vollziehen. Darin besteht wesentlich die Erlösung, daß er innerhalb der Menschheit das Urbild derselben verwirklicht. Gott wohnt zwar in ihm nicht seinem Wesen nach (*κατ' οὐσίαν*), welches allgegenwärtig ist, auch ist Gottes Kraft nicht in ihm beschlossen (*κατ' ἐνέργειαν*), aber von Anfang an hat seine Gnade und sein Wohlgefallen in höherem Maße, als bei irgend einem andern Menschen, auf ihm geruht⁴⁾. Durch übernatürliche Gotteskraft ist er in der Jungfrau erzeugt, hat durch treue Anwendung der erhabenen göttlichen Kräfte immer neues Wohlgefallen des Vaters auf sich gezogen, erst unter dem Gesetze wandelnd, dann, nachdem die ganze Fülle des heiligen Geistes

1) Mai p. 516. in Rom. 7, 8.

2) Excerpt. Marii Mercator. ed. Garnier. I, p. 100: Quod placuit Deo, hoc erat, in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, quum renovans omnia ad immutabilitatem transferet. Mai Spicil. p. 553 sq. in Rom. 11, 15.

3) Mai Spicil. IV. p. 514. in Rom. 7, 6: *καὶ ἕτεροι μὲν ἀνθ' ἑτέρων γεγονότες, μεταστάντες δὲ εἰς ἀφ' ἑαυτοῦ ζῶν ἀπὸ τοῦ παρόντος βίου, οὐδεμίαν ἁμαρτημάτων ἐνόχλησιν ὑπομένομεν.*

4) Er war in ihm *κατ' εὐδοκίαν* (Luc. 3, 22), *κατὰ χάριν, κατὰ διάθεσιν, καθ' υἰοθεσίαν*, (secundum adoptionem).

über ihn ausgegossen war, das Reich der Gnade eröffnend. Obgleich Theodoros mit den kirchlichen Vorstellungen von dem Logos und seiner Menschwerdung übereinstimmt, pflegt er doch Christus nach seiner Menschheit als den Träger von epochenweis zufließenden Kräften des heiligen Geistes darzustellen¹⁾. Denn wie wohl er ihm mit dem vollkommenen Besitz dessen, was in den höchsten Propheten nur theilweis vorhanden war, spezifische Erhabenheit zuschreibt, so liegt doch der hauptsächlichste Accent, dem Apollinarius und der alexandrinischen Lehre entgegen, darauf, daß er ganz und wahrhaft Mensch und daß keine der wesentlichen menschlichen Bedingungen durch die Vereinigung mit Gott aufgehoben sei²⁾. Er ging ein in die Schwäche und Versuchbarkeit unsrer Natur, er war beschränkt an Macht und Wissen (Agnosticismus), er entwickelte sich, er kämpfte, aber er unterlag nicht, sondern blieb siegreich bei allen Versuchungen, die ihm besonders aus geistigen Erregungen entstanden³⁾. Er litt den Tod, weil der Tod als ein Naturgesetz über alles Menschliche in der Periode der Sterblichkeit (*θνητότης*) waltet, und weil er ihn durch seine Auferstehung vernichten sollte. Mit dieser ist der Wendepunkt für die

1) S. das Glaubensbekenntniß des Theodoros bei Mansi Collect. IV. p. 1347: *Ἐνα τοίνυν τὸν κύριόν φημεν καὶ (nicht vielmehr τὸν?) κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, πρωτοτύπως μὲν τὸν θεὸν λόγον νοοῦντες, τὸν καὶ οὐσίαν υἱὸν θεοῦ καὶ κύριον, συνεπινοοῦντες δὲ τὸ λεηθὲν, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρεθ, ὃν ἔχρισεν ὁ θεὸς πνεύματι καὶ δυνάμει, ὡς ἐν τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον συναφεία υἰότητος τε μετέχοντα καὶ κυριότητος.* S. Neander S. 848.

2) Mai Collect. nov. VI. p. 302: *Τί δέ ἐστιν τὸ ὡς ἐν υἱῷ; ὥστε ἐνοικήσας ὄλον μὲν ἑαυτῷ τὸν λαμβανόμενον ἤνωσεν, παρεσκεύασε δὲ συμμετασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς, ἧς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν φύσει υἱὸς ὧν μετέχει (so ist ohne Zweifel statt μετέχειν zu lesen, nicht aber ein Verbum wie ἠθέλησεν zu ergänzen, wie Dr. Baur vermuthet), ὡς συντελεῖν μὲν εἰς ἓν πρόσωπον κατὰ γε τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνωσιν, πάσης δὲ αὐτῷ κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς· οὕτω δὲ πάντα κατοργάζεσθαι ἐν αὐτῷ, ὡς καὶ τὴν τοῦ παντὸς κρίσιν τε καὶ ἐξέτασιν δι' αὐτοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ παρουσίας ἐπιτελεῖν, τῆς διαφορᾶς ἐν τοῖς κατὰ φύσιν χαρακτηρίζουσι δήλον ὅτι νοουμένης.*

3) Gegen Apollinarius behauptete er: *Plus inquietabatur Dominus et certamen habebat ad animae passiones quam corporis.* Concil. V. Collat. 4. c. 27.

Welt eingetreten, die Unsterblichkeit, die Zeit der Kindschaft, ist angebrochen; er selbst, der zweite Adam, ist der Anfang und das Unterpfand dafür. Mit verklärtem Leibe angethan, ward er in wachsender Beherrschung immer inniger mit dem Vater verbunden, bis Gott ihn, und in ihm die Menschheit, zu sich erhob, und ihm die Herrschaft über alles und die Macht gewährte, den heiligen Geist zu senden. So ist ihm die Glorie zu Theil geworden, welche ihm, in der Voraussicht seines sittlichen Beharens, von Anfang vom Vater bestimmt war. Die Gläubigen, auf alles dieses durch das typische Sterben und Auferstehen in der Taufe vorbereitet, erlangen durch den heiligen Geist die Erkenntniß der Wahrheit, wenn auch ihre sittlichen Kräfte in der Periode der Sterblichkeit das vorgesteckte Ziel nicht erreichen. Wenn sie aber nach der Auferstehung geistig und mit ihrem vergeistigten Leibe Christo eng, wie seine Glieder, angehören, werden sie keines Gesetzes mehr bedürfen, sondern ihr eignes Bewußtsein wird ihnen Leiter sein, keine sündigen Antriebe werden ihre Seligkeit beunruhigen, sondern kampflos, in reiner Entwicklung, wird ihr Wesen immer tiefer in das göttliche Leben eindringen¹⁾. Als Gott den Engeln den Rathschluß der Erlösung mittheilte, nahmen sie hoffnungsvoll wieder Antheil an den Geschicken der Menschen. Als die Verheißung zur That ward, verbreitete sich ihre Wirkung noch mächtiger in ihre Regionen, und viele Myriaden, welche abgefallen waren, bekehrten sich. Die allgemeine Auferstehung der Menschen wird auch für sie den Uebergang aus der Zeit des Wechsels in die Periode der Herrschaft des Göttlichen bezeichnen²⁾,

1) Spicil. IV, p. 511. in Rom. 7, 4. *Ἀρχὴ μὲν γὰρ τῆς παρουσίας ζωῆς ὁ Ἀδὰμ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐγένετο, τῆς δὲ μελλούσης ὁ Χριστός. Ὡς περ οὖν ἐπὶ τοῦ παρόντος βίου τὴν πρὸς τὸν Ἀδὰμ κοινότητα τῆς φύσεως ἔχομεν, οὕτως ἐπὶ τοῦ μέλλοντος τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν ὁμοιότητα λαμβάνομεν, ἐκεῖθεν τὰς ἀφορμὰς τῆς ἀναστάσεως ἔχοντες· μέρος οὖν τοῦ σώματος λεγόμεθα τοῦ κυρίου, ἅτε δὴ τὴν πρὸς αὐτὸν κοινότητα δεχόμενοι.*

2) Illo certo constituto, quo quemadmodum nobis per resurrectionem et corpus incorruptum et immutabilis anima erit, eodem modo et invisibilibus et rationalibus naturis immutabilitatem mereri continget, nunc quidem accipientibus conversionem, sicut versa multoties millia daemonum

und mit den Einzelnen zugleich das Ganze der Geisterwelt die Vollendung erreichen, in welcher die alle umfassende Wiederbringung ihren Abschluß findet¹⁾. Auch der irdischen äußerlichen Natur harrete nach den Grundanschauungen des Systems eine Aufnahme in die Harmonie des göttlichen Lebens, an welcher der auferstandene Leib Antheil hat, wemngleich ein Rest der ascetischen Betrachtung den Theodorus hinderte, den Gedanken nach dieser Seite hin weiter zu verfolgen.

Die systematische Verbindung der Christologie mit der Anthropologie, welche zu dem Bedeutenden in Theodorus gehört, setzt die Richtung seines Denkens zugleich in einen innerlichen Zusammenhang mit den dogmatischen Aufgaben, welche die abendländische Theologie vorzüglich beschäftigten; ja, es läßt sich mit vieler Wahrscheinlichkeit auch die Spur einer äußerlich historischen Einwirkung auf den Occident verfolgen. Denn der südgallische Mönch Leporius hatte in der Lehre von der Verbindung beider Naturen in Christo²⁾, von der Entwicklung und der endlichen Erhöhung desselben³⁾ Vorstellungen von so genauer Verwandtschaft mit jenen, daß sie sich durch die äußerliche Uebertragung am leichtesten erklärt. Der Streit, in welchen er, nach Africa übergegangen, mit Augustinus gerieth, und der mit einem Widerruf voll übertriebener Nachgiebigkeit schloß, war ein Beispiel des Kampfes zwischen der antiochenischen und alexandrini-schen Schule. Wenn Cassianus⁴⁾ und Gennadius⁵⁾ ihn zu einem Pelagianer machen, so haben sie wenigstens die innere

ostendunt, tunc autem in immutabilitate[m] nobiscum futuris. Concil. IV. 4, 60. Mar. Merc. I. p. 100.

1) S. Neander S. 1263.

2) In seinem Widerrufsschreiben bei Mar. Mercat. ed. Garnier. I. p. 224 sq. minime attendentes ad mysterium fidei non ipsum Deum hominem natum, sed perfectum cum Deo natum hominem dicebamus, pertimescentes scilicet, ne divinitati conditionem adsignaremus humanam.

3) Ebendasselbst: Nec quasi per gradus et tempora proficientem in Deum, alterius status ante resurrectionem, alterius post resurrectionem fuisse credamus.

4) De incarn. Christi. I, 4.

5) Vir. illustr. 59.

Anlage seiner Denkweise für sich, und es fragt sich nur, wie weit er in der Ausbildung der anthropologischen Betrachtung und in der äußeren Verbindung mit der pelagianischen Partei gegangen sei, und so angesehen, fehlt jener Beschuldigung allerdings die Bestätigung in der Erklärung des Leporius, wie in dem begleitenden Schreiben der africanischen an die gallischen Bischöfe¹⁾.

2. Der nestorianische Streit.

Die Acten bei Mansi IV. V. VII. Marius Mercat. ed. Garnier. bes. Th. II. Liberatus (Archidiaconus in Carthago um 553): breviarium causae Nestorianor. et Eutychianor. ed. Garnier. Par. 1675 und Mansi IX, p. 659. Socrates VII, 29 sq. Euagrius I, 7 sq. — Walch Reberhistorie V. Vgl. ebendasselbst das Ausführlichere über die Quellen. S. 304 flg. 382 flg. Neander II. II. S. 856 flg. Baur I. S. 693 flg. Dorer Lehre von der Person Chr. Aufl. 1.

In Antiochia, vielleicht unter näherer Einwirkung des Theodoros, war Nestorius gebildet, und verwaltete dort ein Presbyteramt, geachtet wegen seiner mönchischen Askese und seiner durch äußere Mittel unterstützten Beredsamkeit. Als der Bischof sitz von Constantinopel erledigt wurde, und die Parteien der Hauptstadt sich darum drängten, wählte Theodosius II. diesen Presbyter dafür. Aus der Beschränktheit der klösterlichen Zelle sollte er nun auf den schlüpfrigen Boden der Residenz treten, ein redlicher Charakter, aber ein starres, wenig bewegliches Naturell, sich in dem Getreibe der höfischen und kirchlichen Parteien, die ihn zum Theil mit Mißtrauen empfingen, zurecht finden. Das Bewußtsein der neuen großen Aufgabe erregte seinen besangenen Geist zunächst zu heftigem Eifer gegen die Irrgläubigen, und zu Gewaltthaten gegen die Arianer und Novatianer. Aber auch unter dem rechtgläubigen Theil der Bevölkerung von Constantinopel sah er mit Unwillen die abergläubische Verehrung der Maria und fühlte sich in seinen gewohnten dogmatischen Anschauungen verletzt, wenn sie mit dem weit verbreiteten Namen der Mutter Gottes (*θεοτόκος*) bezeichnet ward. Sein Freund, der ihn von Antiochia nach Constantinopel begleitet hatte, der Presbyter

1) In Mar. Mercat. Opp. ed. Garnier. S. Neander N. G. II. 1118 flg.

Anastasius, tadelte in einer Predigt diesen Gebrauch, und Nestorius vertheidigte ihn, als er deshalb angegriffen wurde. Seit dieser Zeit besonders nahm die Aufregung zu, da ängstliche Gemüther die fromm klingenden Formeln nicht lassen wollten, und die Gegner des Patriarchen das Aufsehen benutzten, um ihn als einen Erneuerer der samosatensischen Ketzerei darzustellen. Vergeblich mühte er sich ab, um zu beweisen, daß er die Gottheit Christi nicht beeinträchtigen wolle, daß es aber unchristlich und unvernünftig sei, dem göttlichen, ewigen Logos menschliche Geburt und Leiden zuzuschreiben, was nur dem zur Person mit ihm verbundenen Menschen zukomme¹⁾; vergeblich schlug er zur Einigung vor, die Maria mit der Bibel Mutter Christi (*Χριστοτόκος*) zu nennen²⁾; das dogmatische Fieber ergriff alle, vom Hof bis herab zu den untersten Ständen, aufs neue; die nicht minder zelotische Gegenpartei ward durch seine Feinde unter den Priestern angestachelt, ein Advocat unterbrach ihn in der Predigt mit einer Zurechtweisung³⁾, ein Mönch versuchte sogar, ihn mit Gewalt von der Kanzel zurückzuhalten⁴⁾, und die Kirchen, wo die Zeichen des Mißfallens den Beifall übertönten, wurden durch die ärgerlichsten Auftritte entweiht. Unter den fortwährenden Verdächtigungen, welche namentlich ein Presbyter Proklus, ein Mann von unlauterem Charakter, der selbst nach dem Bisthum der Hauptstadt getrachtet hatte, gegen ihn in Umlauf setzte, kam es bereits zu einer offenen Spaltung zwischen Nestorius und mehreren seiner Kleriker, die er aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschloß. Durch die Gunst des Kaisers gehalten, hätte er sich auch wohl behauptet, wenn nicht neue, mächtigere Gegner aufgestanden wären. Der Bischof Cyrillus von Alexandria, der in der Nachfolgerschaft des Athanasius eine besondere Aufforderung zum Eifer für die Rechtgläubigkeit zu haben meinte, und diese Gesinnung auch übrigens, in der Be-

1) Vgl. die Predigten des Nestorius bei Marius Mercat. Opp. II.

2) Mansi IV. p. 1197.

3) Socr. 7, 32.

4) Die Denkschrift des Abtes Basilius an Theodosius gegen Nestorius, bei Mansi IV. p. 1101 sq.

kämpfung des Kaiser Julian und in der Verfolgung der Juden und Ketzer bewährte, wurde aufmerksam auf die Vorgänge in Constantinopel. Die nicht erloschene Eifersucht des alten alexandrinischen Bisthums gegen das jüngere, bevorzugte erwachte in diesem herrschsüchtigen und reizbaren Menschen ¹⁾ zu hellen Flammen. Dazu kam ein Interesse, welches dem persönlichen näher lag, und ihm von Anfang eine Abneigung gegen Nestorius einflößte, daß es Theophilus, der Oheim und Vorgänger Cyrillus, gewesen war, welcher den Johannes Chrysostomus gestürzt hatte, Nestorius aber dazu that, das besleckte Andenken seines großen Landsmannes wieder herzustellen. So hoch Cyrillus dogmatische Punkte anschlug, so pflegte er doch persönliche Beziehungen noch höher zu halten, und Zwecke, die dahin gehörten, mit allen Mitteln zu verfolgen. Wenn ihm auch der Parteistandpunkt die Erkenntniß der Lehre des Nestorius verrückte, so ist doch nur zu wahrscheinlich, daß er von vorn herein das Richtige nicht kennen wollte, daß er wünschte, ihn als einen Häretiker behandeln zu dürfen. Unter dem Vorwande, der Verbreitung jener Irrlehren steuern zu müssen, bekämpfte er in einem Osterprogramm ²⁾ die von Nestorius vorgetragene Dogmen, und suchte die ägyptischen Mönche dagegen in Eifer zu setzen ³⁾. Noch nannte er ihn nicht mit Namen, knüpfte aber doch durch seinen Geschäftsträger (*ἀποκρισιάρχος*) geheime Verbindungen mit der unzufriedenen Partei in Constantinopel an. In einem Schreiben an Nestorius nahm er den Schein an, als zweifle er, ob Nestorius wirklich das ihm zugeschriebene gelehrt und sich entschuldigend, klagte er ihn an ⁴⁾. Jener verhehlte ihm in der Antwort nicht, wie er sich beleidigt fühle, benahm sich aber aufrichtiger, gemäßigter, überhaupt in allen persönlichen Angelegenheiten würdig. Einen Augenblick noch schienen die Wünsche der Vielen auf beiden Seiten, welche die neuen Erschütterungen der kaum beru-

1) Isidor. Pelus. Ep. I, 370.

2) Opp. ed. Joan. Aubert. Par. 1638. T. VI, II, p. 222. hom. 17. in Pasch.

3) Das Warnungsschreiben an sie Mansi IV. p. 587 sq.; lateinisch V. p. 447.

4) Mansi IV. p. 883. M. Mercat. II. p. 42.

higten Kirche mit Schmerz erfüllten, gehört zu werden, da Nestorius Versöhnungsversuchen nicht abgeneigt war; als Cyrill vernahm, daß einige seiner Geistlichen ihn in Constantinopel schwerer Vergehen beschuldigt und Nestorius um seinen Beistand gebeten hatten. Jetzt war seine Eitelkeit am empfindlichsten Fleck getroffen; sein Groll ging in Rachsucht, seine Falschheit in Tücke über; es handelte sich fortan bei ihm nicht mehr darum, ob Nestorius gestürzt werden solle, sondern nur wie und wann. Noch rieth der Schuz, den er beim Kaiser fand, zur Vorsicht¹⁾, und auf alle Fälle schien es vortheilhaft, den römischen Bischof und mit ihm die occidentalische Kirche zum Rückhalt zu haben. Er übersandte dem Cälestin durch einen geschickten Unterhändler eine Darstellung der Lehre des Nestorius, und fügte dem Römer, der sich nicht aufs Griechische, wohl aber auf die Herrschaft verstand, eine lateinische Uebersetzung und die von vielen Schmeicheleien begleitete Aufforderung bei, selbst das Urtheil zu fällen und weitere Anordnungen zu treffen²⁾. Zwischen Nestorius und Cälestin war schon ein kälteres Verhältniß dadurch eingetreten, daß jener die Pelagianer, welche sich zu ihm begeben hatten, nicht ohne eigene Prüfung nach dem Urtheil, welches die Abendländer über sie gefällt, behandeln wollte; er schrieb in der neuen Streitsache abermals an Cälestin, und gab eine Auseinandersetzung der Irrthümer seiner Gegner; er schrieb weniger ausführlich, nur griechisch; und im Tone eines gleich stehenden Collegen³⁾: durch alles dieses räumte er dem Cyrill die entschiedensten Vorthteile ein. Cälestin verfuhr ganz als oberster Richter und gemäß den Angaben Cyrills, berief eine Synode nach Rom (430), verurtheilte die Lehren des Nestorius, setzte ihm eine kurze Frist zum Widerruf, machte das Urtheil den orientalischen Bischöfen bekannt, und beauftragte den Cyrill mit der Vollstreckung⁴⁾.

1) Mar. Mercat. II. p. 49. 56. Mansi V. p. 521. Brief und Instruction an Cyrills Geschäftsträger zu Constantinopel.

2) Cyrill. ep. 9. Mansi IV. p. 1012.

3) Die drei Briefe des Nestorius an Cälestin bei Constant epist. Pontific. Rom. I. p. 1075. 1147. Mar. Merc. I. p. 66. 69. II, 80.

4) Br. a. Cyrill Mansi IV. p. 1017. Constant I. p. 1101; a. d. Klerus

Der Archidiaconus Leo, welcher wahrscheinlich an Cälestins Maßregeln einen bedeutenden Antheil hatte, veranlaßte zugleich Cassianus zu einer wissenschaftlichen Widerlegung¹⁾, welche den durch die pelagianischen Streitigkeiten nahe gelegten Gesichtspunkt aufnehmend, den Nestorius auch wegen seiner Verwandtschaft mit dem Pelagius angriff. Der Patriarch Johannes von Antiochia, in ähnlicher Weise wie Nestorius gebildet und ihm persönlich befreundet, neigte sich um so mehr auf seine Seite, da auch er früher Erfahrungen von Cyrills Anmaßung gemacht hatte²⁾. Doch bat er Nestorius in würdiger Weise, das Mögliche zur Erhaltung des Friedens zu thun, und nahm dazu die Mitwirkung andrer angesehenen Männer in Anspruch³⁾. Cyrill, jetzt zum entscheidenden Kampfe entschlossen, legte im Tone des stolzeften Richters dem Nestorius zwölf Abschwörungsformeln vor, in welchen er den Grundgedanken der alexandrinischen Christologie, daß nur in abstrakter Betrachtung, nicht an dem lebendigen Christus, zwei Naturen zu unterscheiden seien, in den Hauptsätzen durchführte, worin die gottmenschliche Einheit des Fleisch gewordenen Logos, seine Theilnahme an den Bedingungen der Menschheit, und der Einschuß des Menschlichen in die Verehrung des Logos ausgesagt war⁴⁾. Nestorius empfing die Zu-

und Gemeinde von Constantinopel Mansi IV, 1035. Constant I, 1231; a. b. orientalischen Bischöfe Mansi IV, 1047. Constant. I, 1107.

1) Joan. Cassiani de incarnatione Christi adv. Nestor. libb. VII. (a. 430).

2) Vgl. Nestorius an Johannes Mansi V, 752: De consueta vero Aegyptii praesumptione maxime tua religiositas non debet admirari, dum habes antiqua hujus exempla perplurima. S. Neander S. 886. 887.

3) Mansi IV. p. 1061.

4) Die 12 ἀναθεματισμοὶ Mansi V. p. 1 sq. Münscher I. S. 290 flg.
 1. εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἀγίαν παρθένον· γεγέννησε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ θεοῦ λόγον· ἀνάθ· ἔστ. 2. εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ σαρκὶ καὶ ὑπόστασιν ἠνώσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον, ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς, τὸν αὐτὸν δηλονότι θεὸν τε ὁμοῦ καὶ ἀνθρώπον, ἀ. ξ. 3. εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ διαίρει τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς τῇ συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἥγουν αὐθεντίαν, ἢ δυναστείαν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καὶ ἔνωσιν ἡμισυκὴν, ἀ. ξ. 4. εἴ τις προσώποις δυοῖν, ἥγουν ὑπο-

mutungen mit gebührender Geringschätzung und stellte den Verdammungsätzen zwölf andre in seinem Sinne entgegen, aus welchen die Befangenheit in der gegenseitigen Beurtheilung noch deutlicher erhellt¹⁾. Seinen syrischen Freunden entging es nicht, daß die Sätze des alexandriniſchen Patriarchen auch auf sie gezielt seien, weshalb Theodoret, von Johannes beauftragt, eine wissenschaftlich überlegene, wengleich Entstellungen nicht ganz vermeidende Widerlegung verfaßte²⁾. So war die Kirche bis an ihre fernen Grenzen in den Streit gezogen. Cyrill bemühte sich mit demagogischer Geschäftigkeit, seinen Anhang zu vergrößern; er fanatisirte die Mönche, verschmähte selbst nicht die Auf-

σιάσει τὰς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγραμμάσι διανέμει φωνὰς, ἧ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῶν ἁγίων λεγομένας, καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπων παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ λόγον ἰδιωτῶς τοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγῳ, ἀ. ἔ. 8. εἴ τις τολμᾷ λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ θεῷ λόγῳ, καὶ συνδοξάζεσθαι καὶ συγχρηματίζειν θεόν, ὡς ἕτερον ἑτέρῳ, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μᾶλλον προσκυνήσει τιμᾶ τὸν Ἐμμ., καὶ μίαν αὐτῷ τὴν θεολογίαν ἀναπέμπει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, ἀ. ἔ. 12. εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκί, καὶ ἐσταυρωμένον σαρκί, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί, γεγονότα δὲ πρωτότοκον ἐκ τῶν νεοτῶν, καθὸ ζωὴ τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς, ὡς θεός, ἀ. ἔ. Die Ansicht, daß das Menschliche ein Moment der Gottheit sei, welche Dr. Baur auch dem Cyrill zuschreibt, hat bei diesem noch viel weniger Grund, als bei Apollinaris, und die von Dr. Baur angeführten Stellen beweisen es nicht einmal dem Scheine nach.

1) Mar. Merc. II. p. 116 sq. Mänscher a. a. D.: 1. Si quis eum, qui est Emmanuel, deum verbum esse dixerit, et non potius nobiscum deum, hoc est, inhabitasse eam quae secundum nos est naturam, per id quod unitus est massae nostrae, quam de Maria virgine suscepit; matrem etiam dei verbi, et non potius ejus, qui Emm. est, sanctam virginem nuncupaverit, ipsumque dei verbum in carnem versum esse, quam accepit ad ostentationem deitatis suae, ut habitu inveniretur ut homo (Phil. 2, 7), a. s. 3. Si quis non secundum conjunctionem unum dixerit Christum, qui est etiam Emm., sed secundum naturam, ex utroque etiam natura tam dei verbi quam etiam assumti ab eo hominis unam filii connexionem, quam etiam nunc inconfuse servant, minime confiteatur, a. s. 12. Si quis confitens passiones carnis, has quoque verbo dei et carni simul, in qua factus est, sine discretionem dignitatis naturarum tribuerit, a. s.

2) Theodor. opp. IV. ed. Hal.

wiegelung der Gemeinden gegen die Bischöfe¹⁾); aber alle Anstrengungen waren verloren, wenn es ihm nicht gelang, am Hofe Einfluß zu gewinnen. Hier bot ihm ein Mißverhältniß, was zwischen Nestorius und der mächtigen Augusta, der Schwester des Kaisers, Pulcheria, eingetreten war, und welches sie eine Zeitlang auch mit ihrem Bruder entzweite, eine Handhabe, die er schon früher benutzt hatte, indem er nicht nur dem Kaiser, sondern auch ihr eine Streitschrift gegen Nestorius zustellte. Das hatte ihm aber damals nur den Unwillen des Kaisers eingetragen, den er ihm, über seine Ränke und Uebergriffe entrüstet, auch neuerdings zu erkennen gab. Was er durch Worte nicht erreichte, erreichte er durch glänzende Geschenke (*εὐλογίαι*) an die Prinzessin und die Beamten des Hofes²⁾. Nachdem er sich dort einer Partei versichert, sah er um so zuversichtlicher dem Ausgange eines Concils entgegen, dessen Berufung in der Absicht auch seiner Gegner und des Kaisers lag. Theodosius schrieb es aus unter dem Namen eines ökumenischen auf Pfingsten 431 nach Ephesus³⁾, nicht nach Constantinopel, weil er Cyrills Anhang dort den Berathungen gefährlich achtete. Die beiden am meisten beteiligten Patriarchen erschienen zuerst in Ephesus, die Syrer wurden durch Unfälle in der Heimath und auf der weiten Landreise länger zurückgehalten. Sechszehn Tage hatte man gewartet, als ein Entschuldigungsschreiben vom Patriarchen Johannes einlief, welches die Ankunft in fünf bis sechs Tagen versieß. Jetzt aber war Cyrill, dem es vortheilhaft schien, irgend wie eine Entscheidung in seinem Sinne zu bewerkstelligen, und dabei, als dem Rechte, zu beharren, durchaus gegen die Gewährung der Frist. Ungeachtet der Protestationen des kaiserlichen Bevoll-

1) Galesstins Schreiben an Klerus und Volk von Constantinopel Mansi IV. p. 1035. Coustant I. p. 1231.

2) S. d. Brief seines Archidiaconus und Synkellos Epiphanius an Maximianus, den Nachfolger des Nestorius, Theodoret. T. V. ep. 173. ed. Hal.

3) Eine Sammlung wichtiger Urkunden das Concil und den Streit betreffend, im 6. Jahrh. ins Lateinische übersetzt, im Synodicon ed. Chr. Lupus. 1682, bei Mansi V, 731. und Theodoret. opp. ed. Hal. V, 608.

mächtigten und des Nestorius, den er sogleich als Angeklagten behandelte, eröffnete er die Theilversammlung, aus etwa 200 Bischöfen bestehend, am 22. Juni 431. Die ägyptischen Bischöfe waren unfreier, als irgend andre, gegen ihren Patriarchen, und durch zweckmäßig angewandte Mittel beherrschte dieser die Versammlung so vollständig, daß man mit Prozeß und Verurtheilung des Nestorius in Einem Tage fertig ward, und seine Einwirkung bis in die heuchlerischen Erklärungen der Synode hinein sichtbar ist¹⁾. Die Syrer, unter ihnen der ausgezeichnete Dogmatiker, der gelehrte Presbyter Ibas von Edessa²⁾, langten zu der bestimmten Zeit an, und waren über Cyrills neue Eigenmächtigkeiten höchst erzürnt. Der Patriarch Johannes beging nun selbst die Ungeleslichkeit, sich mit der geringen Zahl seiner Bischöfe einseitig zu versammeln, und das Urtheil über Cyrill und Memnon von Ephesus, welchen die eifersüchtige Opposition gegen Nestorius mit Cyrill verband, auszusprechen. Die römischen Bevollmächtigten trafen kurz darauf ein, benahmen sich, ihren Instructionen gemäß, als Schiedsrichter, bestätigten aber alle Schritte ihres Verbündeten, und ließen es geschehen, daß er über Johannes ebenfalls das vorläufige Absetzungsurtheil fällte. Der Bevollmächtigte des Kaisers, Candidianus, stattete ihm über die Vorgänge einen treuen Bericht ab, in Folge dessen Theodosius die Nichtigkeit aller in den Parteiversammlungen gefaßten Beschlüsse erklärte, und, um die Unruhen nicht zu verstärken, den Bischöfen verbot, von Ephesus nach Constantino-
pel zu kommen. Es lebte hier ein Archimandrit Dalmatius in größter Verehrung³⁾, welchen selbst der Kaiser zu besuchen pflegte, um sich seiner Fürbitte zu empfehlen. An ihn ließ Cyrill heimlich Mittheilungen über die Gefahr, in welcher die Kirche

1) Mansi IV. p. 1212. ὁ βλασφημηθεὶς τοίνυν παρ' αὐτοῦ κύριος ἡμῶν Ἰ. X. ὤρισε διὰ τῆς παρούσης ἀγιωτάτης συνόδου ἀλλότριον εἶναι τὸν αὐτὸν Ν. τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος καὶ παντὸς συλλόγου ἱερατικοῦ.

2) Berühmt sein Brief a. d. Maris, welcher zugleich eine Darstellung des Streit'es enthält; in Concil. Chalcedon. act. X, Mansi T. VII. p. 241.

3) Acta Sct. T. I. August. p. 218. Tillemont Mémoires XIV. p. 322. Mansi IV. p. 1427.

schwebte; gelangen. Acht und vierzig Jahre hatte Dalmatius seine Zelle nicht verlassen, ein Erdbeben, vor dem alles floh, ließ ihn unbewegt, jetzt hieß ihn eine himmlische Stimme aus dem Kloster gehen, von einer unabsehbaren Prozession der Aebte und Mönche der Hauptstadt begleitet, umgeben von den Massen des bestürzten Volkes, zog er unter Kerzenglanz und Psalmgesang vor den Palast, den Zutritt begehrend. Solchen Eindrücken war der gute Wille des Theodosius für parteiloses Recht nicht gewachsen, sondern er gab es nach, daß Cyrill Abgeordnete an den Hof schicken durfte. Seitdem machte seine Partei in den höchsten Kreisen schnelle Fortschritte und die Freunde des Nestorius nahmen ab. Zunächst stimmte Theodosius den Rathgebern bei, welche den Frieden herzustellen meinten, wenn man die vier Absetzungsurtheile, welche die kirchlichen Häupter gegenseitig gesprochen hatten, aufrecht halte. Nestorius, ermüdet durch die Schlechtigkeit des Hofes und die Ränke Cyrills, dem er nicht mit gleichen Waffen begegnen mochte, ohne Hoffnung, bei der Mehrzahl der Bischöfe, deren Charakterlosigkeit noch größer war, als ihre Unfähigkeit, durchzudringen, machte das Anerbieten, sich in sein Kloster, an dessen Frieden er sehnstüchtig zurückdachte, zu begeben, und man nahm es in gnädigen Ausdrücken an. Doch, nachdem er einmal entfernt war, brachten die Feinde dem Kaiser die ungünstigste Meinung über ihn bei, so daß er weitere Bestrafung nur für Recht hielt. Dem antiochenischen Patriarchen, der ihm späterhin die Freundschaft brach, war seine Nähe ein Vorwurf und die Theilnahme, welche er durch sein Schicksal und seine Predigten fand, ein Hinderniß in seinen Plänen, und Cyrills Rachsucht ruhete nicht, bis der Verhaftete 435 aus seinem Kloster nach einer Dase der Wüste verbannt wurde¹⁾. Von hier schleppten ihn räuberische Horden hinweg, gaben ihn aber, durch sein Unglück gerührt, wieder frei²⁾. Der ägyptische Präsekt, an welchen er sich um Schutz wandte, hatte weniger Mitleid, als sie, mit dem Keger, sondern ließ den ermatteten Greis durch

1) Socr. 7, 34.

2) Euagr. 1, 7.

Soldaten von Ort zu Ort schleppen. Vermuthlich nicht lange darauf setzte der Tod seinen Leiden ein Ziel. Er blieb unter allen diesen Mißhandlungen resignirt, aber ungebeugt, und gab sich von dem Erlebten in einer Selbstbiographie Rechenschaft. Wohl konnte er sie eine Tragödie nennen¹⁾.

Anstatt Gerechtigkeit nach allen Seiten walten zu lassen, ließ sich der Schwächling Theodosius bestimmen, die Absetzung der andern Parteihäupter nicht zu vollziehen, sondern suchte einen Vergleich zwischen ihnen zu Stande zu bringen. Lange wehrten sie sich dagegen, endlich, da Johannes sah, daß er den Nestorius nicht retten und Cyrillus, daß er seine dogmatischen Formen nicht bei Hofe zu unumwundener Anerkennung bringen könne, inzwischen aber die Aufforderungen des Kaisers sich wiederholten, gelang es dem Eifer des von syrischer Seite abgeordneten Unterhändlers, Paulus von Emesa (432), einen Vergleich auf Grund eines Symbols zu bewerkstelligen, welches früher schon von Johannes dem Kaiser eingereicht, vermuthlich den Beifall desselben erlangt hatte²⁾. Der Anlage und dem Gedanken-

1) Diesen Namen führte die Schrift nach der Angabe des Nestorianers Ebedjesu (14. Jahrh.). Assemani biblioth. orient. III. I, 36 f. Sie ist in die ebenfalls *τραγωδία* genannte Biographie des Nestorius übergegangen, welche sein Freund, der Comes Zrenäus, später Bischof von Tyrus, verfaßte. Beide sind verloren, von der letztern aber Fragmente in dem Synodicon enthalten.

2) Es findet sich im Br. des Cyrill an Johannes Mansi V, 305; lateinisch im Synodicon c. 17. Mansi V. p. 783. Daß Theodoret der Verfasser sei, wird von Meander S. 921 bezweifelt, von Walsh S. 602, Gieseler S. 150, Baur S. 784 aus dem Brief des Alexander v. Hierapolis an Theodoret Synodic. c. 96. Mansi V. p. 878 jedoch wahrscheinlich gemacht, wiewohl die fremde Art, wie Theodoret später seiner Erwähnung thut, etwas Auffälliges hat. Die Hauptstellen des Symbols sind: — *δύο γὰρ φύσεων ἐνώσις γέγονε, διὸ ἓνα Χριστὸν, ἓνα υἶόν, ἓνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγγίτου ἐνώσεως ἐννοίαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἀγίαν παρθέρον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπήσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς λεγόμενον υἱὸν. τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς, ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας, τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.*

zusammenhänge nach ganz antiochenisch, mildert es doch die Schärfe der Behauptungen, indem es die Gegensätze nicht dazu stellt, und sogar die bei den Alexandrinern beliebten Ausdrücke der Einigung (*Ἐνωσις*) der Naturen und der Gottesmutter aufnimmt. Der syrische Patriarch bequeme sich zur Verdammung des Nestorius und Anerkennung seines Nachfolgers Maximianus, dem ägyptischen dagegen wurde der Widerruf seiner Anathematisirungen erlassen. Die Vergleichsformel, obwohl an sich dem damaligen Bedürfnis des kirchlichen Bewusstseins nicht fern liegend, wurde doch, als ein äußerer Zwang, unwillig von den aufgeregten Parteien aufgenommen. Nicht nur Cyrill erfuhr deshalb harte Beschuldigungen der Inconsequenz und Verleugnung¹⁾, sondern auf der andern Seite war der Widerstand noch weit nachhaltiger, und Johannes, der es für erlaubt gehalten hatte, den Einen Nestorius um des Friedens willen zu opfern, zerrüttete dadurch seinen Sprengel. Denn an jenem selben Symbol hatte sich seit seiner Entstehung ein Unterschied unter den Orientalen bemerkbar gemacht, von welchen die einen, die genauer und eifriger den von Theodoros ausgeprägten antiochenischen Typus behaupteten, gleich Anfangs damit unzufrieden waren. Jetzt wurde aus der Verschiedenheit ein erbitterter Gegensatz, Theodoret und viele der Gemäßigten erklärten sich ebenfalls gegen den Patriarchen, weil sie nicht die Treulosigkeit begehen wollten, den Nestorius zu verdammen. Sobald die Opposition, die auch an anderen Orten theils auf das Dogma,

1) J. B. von Isidorus von Pelusium ep. I, 324 an Cyrill. s. Gieseler S. 150. Gegen dergleichen Vorwürfe vertheidigte sich Cyrill in den Briefen an Neacius v. Melitene, Opp. V, III, 105. Mansi V, 310; an Rufus v. Thessalonich, und den Diaconus Maximus von Antiochia bei Mai Collect. nov. VIII, II, 138. Dr. Baur I S. 786 flg. giebt ihm Recht gegen die herrschende ältere und neuere Beurtheilung; es kann aber nicht in Abrede gestellt werden, daß Cyrill nur auf Kosten des Zusammenhanges und durch Hineintragen seiner Begriffe den Inhalt des Symbols annehmen konnte, und daß er es früher gewiß nicht in Einklang mit seinen Anathematisirungen gesetzt hätte. Die monophysitische Formel, welche er a. 435 im Br. an den Tribunus Aristolaus Synodic. c. 194 vorträgt, scheint in absichtlichem Gegensatz gegen jenes Symbol gehalten und soll es neutralisiren.

theils auf das Verfahren gegen Nestorius zielte, in Syrien einen festen Stützpunkt gefunden hatte, erhielt sie eine drohende Ausdehnung. Denn die Bischöfe des euphratischen Syriens, eines Theils von Cappadocien, Ciliciens, Bithyniens, Thessaliens und Mösens verbanden sich, und suchten den Bischof Sixtus II. von Rom für ihre Sache zu gewinnen¹⁾, und selbst zu Constantinopel forderte nach dem Tode des Marimianus (433) ein großer Theil des Volkes stürmisch die Wiedereinsetzung des Nestorius. Johannes wurde durch die steigende Heftigkeit des Streites zu denselben verwerflichen Mitteln getrieben, wie Cyrill, er bestach, er gebrauchte die geistlichen Aemter für seine Zwecke, er rief die Zwangsgewalt des Staats zu Hülfe. Die einen wichen solchen Wirkungen, noch andre, unter welchen Theodoret, beruhigten sich, als ihnen das Anathema über Nestorius erlassen wurde²⁾, aber die Festigkeit anderer war der vereinten Ueberredungskunst Theodorets und der hierarchischen Härte Johannis gewachsen, und sie, zum Theil von ihren Gemeinden schmerzlich vermisst, wurden aus ihren Sitzen vertrieben. Nachdem so viel erreicht war, schien es der antinestorianischen Partei, die auch weiterhin sichtbar oder unsichtbar hauptsächlich Cyrill regierte, möglich, einen Schritt vorwärts zur gänzlichen Unterdrückung der Gegner zu thun. Im Jahre 435, wo man den Kaiser zu jener neuen Gewaltthat gegen Nestorius veranlaßte, wirkte man bei ihm ein verschärftes Decret gegen seine Lehren und Schriften und deren Anhänger aus³⁾, Nestorianer aber waren nach Cyrills sehr biegsamem Begriff von der Sache schon alle diejenigen, welche nicht unbedingt Nestorius und seine Ansichten verdammen wollten. Um der Kezerei die Wurzel abzuschneiden, gedachte er das Anathema auch auf Diodor und Theodor auszu dehnen, und fand bereitwillige Unterstützung bei dem Bischof Rabulas von Edessa, welcher, ein Verehrer Theodors bei seinem Leben, jetzt mit dem großen Ansehen, das seine

1) Synodicon c. 117.

2) S. die Briefe Theodorets Synodicon c. 160—162.

3) Cyrill. ad Aristolaum ep. 166, Synodic. c. 194. p. 969.

Schriften in der Schule von Edessa genossen, unzufrieden geworden war. Denn diese Anstalt, für Persiens Kirche so wichtig, war ganz mit antiochenisch gebildeten Lehrern besetzt, an ihrer Spitze der Presbyter Ibas, ein gemäßigter Mann, der dem Kirchenfrieden des Johannes beigetreten war. Schon hatte Rabulas das Urtheil an den Schriften Diodors, Theodors und Theodoret's vollstreckt, Ibas vertrieben, die Schule zersprengt, schon war Cyrill wieder in voller Thätigkeit und Proclus, der Patriarch von Constantinopel, begünstigte durch Erklärungen gegen die syrischen Häresien, die er an die armenische Kirche richtete ¹⁾, seine Unternehmungen, als die Syrer, Volk und Klerus, selbst Johannes von Antiochia, sich einstimmig zum Schutze der Männer, die sie als die Herolde ihres Glaubens ehrten, erhoben, und den Cyrill zur Beilegung des Streites nöthigten. Da er für erst nicht mehr thun konnte, schrieb er ein Buch gegen Diodor und Theodor, welches der rüstige Kämpfer Theodoret widerlegte ²⁾. Und dennoch hätte Cyrill aufs neue versucht, seine Pläne gegen die syrische Kirche ins Werk zu setzen, wenn nicht der Tod den streitsüchtigen Greis zur Ruhe gebracht hätte. (a. 444) ³⁾.

Diejenigen unter den Orientalen, welche hartnäckig die Kirchengemeinschaft mit Cyrill verweigerten, sonderten sich in Folge der Angriffe immer bestimmter als selbständige Partei ab. Als die Lehrer von Edessa zerstreut wurden, fanden sie unter den Christen in Persien Aufnahme und Zustimmung. Ibas, nach der Rückkehr Bischof von Edessa (436—457), wirkte für die Gemeinschaft, indem er die Schriften des Theodorus ins Syrische übersetzte, und in seinem Brief an Maris von Hardaschir ihr eine Art symbolischen Buches gab. Ein andrer dieser Lehrer, Barsuma, welcher Bischof von Nisibis wurde (435—489), that

1) Procli tomus ad Armenos de fide; Mansi V. p. 421.

2) Auszüge aus beiden in den Acten des 5. öcumen. Concils zu Constantinopel Mansi IX. Harduin. III.

3) S. d. Br. Theodoret's an Johannes v. Antioch. T. IV. ep. 180. über d. Tod Cyrills. Zur Kritik seiner Authentie vgl. Neander S. 947 flg., welcher sie gegen Tillmont vertheidigt.

noch mehr für die Organisation und kirchliche Befestigung. Er wußte die feindlichen Verhältnisse des persischen Königs Perozes zum oströmischen Reich zu benutzen; dafür zerstörte aber Kaiser Zeno (489) die Schule von Edessa. Dies war ein Grund für die Partei, sich noch tiefer ins persische Gebiet zurückzuziehen. Seleucia Ktesiphon am Euphrat wurde der Sitz ihres Patriarchen, der den Titel *Jacelich* (*Katholikos*) führte. Der Patriarch Babäus, welcher sich ebenfalls um die Organisation der Gemeinschaft Verdienste erwarb, versammelte zu dem Zweck 496 in seiner Hauptstadt eine Synode, auf welcher den Presbyteren und selbst den Bischöfen die Ehe gestattet wurde. Die wissenschaftlichen Kräfte vereinigten sich in der Schule von Nisibis, welche länger als irgend eine andre der Kirche blühte, und in ihrer Gemeinschaft wissenschaftliches Leben noch Jahrhunderte frisch hielt. Ihre Bildung wirkte auf die Araber, und durch sie auf den Occident zurück. Diese Partei, nach ihrer eignen Bezeichnung chaldäische Christen, von den Gegnern Nestorianer genannt, ehrwürdig durch manche Reste des Ursprünglichen, hat im Mittelalter fast ausschließlich die Mission ins fernere Asien besorgt, ist bis nach Indien vorgedrungen, wo ihre Zweiggemeinden Thomaschristen heißen, und erwartet vielleicht nur eine Belebung und Läuterung, um in unsrer Zukunft das Werk wieder aufzunehmen¹⁾.

3. Der eutychanische Streit. Die Synode von Chalcedon. 451.

Die Acten bei Mansi VI. VII. (*Gelasii Papae?*) *breviculus historiae Eutychanistarum sive gesta de nomine Acacii* (bis 486), ed. Sirmond. 1631. Vgl. Walch *Recherhistorie* VI. S. 23 u. 891. *Liberati brevium. Das Synodicon. Euagrius* h. e. I, 9 sq. Walch *Recherhistorie* VI. Neander II. II. S. 949 ff. Baur S. 800 ff.

Der Gegensatz der Parteien, welcher durch den Vergleich nicht ausgeöhnt war, brach nach Cyrills Tode in neue Kämpfe aus, in denen abermals alle Leidenschaften ihre Zwecke verfolg-

1) Ihre Geschichte besonders in J. S. Assemani *de Syris Nestorianis* in *b. biblioth. orient.* III. II.

ten. Die Antiochener hörten nicht auf, die Lehre von Einer Natur mit dem Apollinarismus und Dofetismus zusammen zu werfen, und die Aegypter sahen in der Behauptung der zwei Naturen Nestorianismus. Die Mönche, nicht nur in Aegypten und Constantinopel, sondern auch viele in Syrien, hielten ängstlich an den alexandrinischen Formeln fest. Vielen von ihnen war es eine nothwendige Voraussetzung der Erbauung, die menschliche Natur Christi ganz in die göttliche untergegangen, ohne allen eigenthümlichen Bestand von seiner Geburt an vorzustellen; sie waren empfindlich gegen die Wissenschaft, die ihnen bei ihren grellen Ausdrücken genauer abgewogene Unterscheidungen und Folgerungen zumuthete, und schlugen alle solche Untersuchungen mit den Entgegnungen nieder, daß Gott allmächtig sei, Gott es wisse, daß es die Schrift sage, endlich, daß es göttliches Mysterium sei. Diese Mönche, mächtig durch die allgemeine Ehrerbietung, welche sie genossen, waren fortwährend bei den Bestrebungen gegen die Antiochener theilhaftig, deren Fäden in Alexandria zusammenliefen. Gegen ihre unablässigen Verfeinerungen und Aufreizungen verfaßte Theodoret (447) seinen *Crانىفيس*, in welchem er mit glücklicher Auswahl des Charakteristischen, gemäßigt, doch mit scharfer Dialektik, auf ihren Standpunkt eindringt, und ihm gegenüber die antiochenische Auffassung von zwei in Christo zu einer Person verbundenen, aber unterscheidbaren Naturen dem Bewußtsein der Kirche möglichst nahe zu bringen sucht¹⁾. Dieses Werk, welches auch den Cyrill nicht schonte, und ähnliche Aeußerungen regten dessen Nachfolger Dioskuros, welcher den gleichen Gedanken wie Cyrill, den alexandrinischen Lehrbegriff zur Herrschaft zu bringen, verfolgte, zu neuen Angriffen auf, und Theodoret mußte an einem kaiserlichen

1) Der *ερανιστης* (d. i. Bettler, Conglomerat von Häresien) oder *πολύμοργος* besteht aus drei Dialogen zwischen dem *ερανιστης* und dem Rechtgläubigen: 1) *ἀούγγυιος*. 2) *ἀιρεπιος*. 3) *ἀπαθης*. Opp. Theod. T. IV. Auszüge bei Walch VI. S. 518 flg. Wenn man nicht einen der Entwicklungsstufen seiner Zeit fremden Maßstab anlegt, wird man dem Werke die erwähnten Vorzüge nicht absprechen können. Anders beurtheilt es Dr. Baur S. 806 flg.

Verbot, die Grenzen seines Sprengels zu überschreiten, die Macht des Gegners erfahren. Sie sollte sich bald in noch fühlbarerere Weise geltend machen. Unter den Mönchen zu Constantinopel, welche mit den Alexandrinern im Bunde waren, hatte der alte Archimandrit Eutyches eine Bedeutung. Wohl nichts in seinem Leben hatte ihn in solche Unruhe versetzt, als Nestorius mit seiner Lehre. Sein Eifer dagegen trieb ihn auf das andre Extrem, welches nicht nur Theodoret in jener Schrift bestritten hatte, sondern welches auch entschiedneren Gegnern des Nestorius bedenklich vorkam. Der Bischof Eusebius von Doryleum¹⁾ klagte ihn vor dem Patriarchen Flavianus auf einem Concil (σύνοδος ἐνδημοῦσα) zu Constantinopel an. Flavian, welcher wußte, wie bedenklich es für den Frieden der Kirche und für ihn selber sein würde, mit dieser kampffertigen, weit verzweigten und doch fest zusammen haltenden Mönchspartei anzubinden, welche von der Welt zurückgezogen, und unbeugsam durch weltliche Macht, über alle weltlichen Mittel gebot, bat ihn vergeblich, von der Anklage abzustehen: Eusebius beharrte auf seinem Vorsatz, und Eutyches ward vorgeladen²⁾. Er benahm sich nicht ohne Trotz und mit der hochmüthigen Beschränktheit, welche ein unter seinen Genossen verbreiteter Typus war; seine Aussagen zeigten das Ungeschick eines ungenübten Denkens³⁾, welches zu bessern er wenig Lust äußerte⁴⁾; er berief sich auf die Schrift, und stellte, um den entgegen gehaltenen Autoritäten zu entgehen, sie als Norm der Erkenntniß der in sich gespaltenen Tradition der Kirche voran. Seine Verurtheilung machte bei Hofe einen üblen Eindruck und wurde von Dioskurus gar nicht anerkannt. Das

1) Vgl. über ihn Meander S. 958.

2) Die Acten der Synode Mansi VI. p. 649 flg.

3) Mansi VI. p. 744. Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννηθῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἐνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ. — Ἐπειδὴ γὰρ σῶμα θεοῦ αὐτὸ ὁμολογῶ, οὐκ εἶπον σῶμα ἀνθρώπου τὸ τοῦ θεοῦ σῶμα, ἀνθρώπινον δὲ τὸ σῶμα, καὶ ὅτι ἐκ τῆς παρθένου ἐσαρκώθη ὁ κύριος. Εἰ δὲ δεῖ εἰπεῖν ἐκ τῆς παρθένου καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν, καὶ τοῦτο λέγω.

4) S. 727: μὴ γένοιτο εἰπεῖν με ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστὸν, ἢ φρσιολογεῖν τὸν θεόν μου.

Verhältniß des alexandrinischen Patriarchen zu den politisch kirchlichen Parteien am Hofe hatte neuerlich eine andre Form angenommen. Er hatte sich von der Pulcheria, der Gönnerin des Flavian, abgewandt, und den Oberkammerherrn Chrysa-phius, der den Kaiser gängelte, das Haupt der Gegenpartei, durch reiche Geschenke erkaufte. Es gelang, die Prinzessin zu verbannen, und man konnte nun ungehindert den eutychanischen Prozeß benutzen, der syrischen Partei einen heftigen Stoß zu versetzen. Aus eignem Antrieb und auf die Appellation des Euty-ches berief der Kaiser eine Synode nach Ephesus (449), welche die Entscheidung geben sollte. Das Ausschreiben, welches zum voraus gegen Flavian Partei nahm, merkte ließ, daß er der nestorianischen Ketzerei angehöre, zu deren Ausrottung das Concil bestimmt sei, und welches Theodoret von der Versammlung ausschloß; der Befehl an die kaiserlichen Bevollmächtigten, alle diejenigen zu verhaften, welche Unruhen gegen den rechten Glauben erregen würden, die Uebertragung endlich des Vorsitzes an Dioskur, das alles waren Vorbereitungen, welche die schweren Befürchtungen Flavians und anderer besonnener Leute von der Synode rechtfertigten, und denen sie selbst ganz entsprach, die unter dem Namen der Räubersynode berüchtigt ist¹⁾. In Dioskur war, wie in seinem Vorgänger, neben einem sehr äußerlich dogmatischen Eifer besonders persönlicher Ehrgeiz das Bewegende; nur war er noch jähler in seiner Leidenschaft, rücksichtsloser und drum weniger glücklich in ihrer Befriedigung. Wenn ihn seine eignen Geistlichen später schwerer Vergehen nach allen Hauptrichtungen der Sünde anklagten, so wird aus seinem Benehmen, so weit es offen daliegt, wenigstens der Vorwurf der Treulosigkeit, Habsucht und Gewaltthätigkeit bestätigt. Er erschien auf der Synode, nicht nur von seinen Bischöfen, sondern auch von einer ansehnlichen Schaar streitbarer Parabolanen und Mönche begleitet, und von Seiten des Kaisers durch Soldaten

1) Leo M. ad Pulcheriam ep. 95 ed. Ballerin. 75 Quesn. Ephesinum non iudicium sed latrocinium. Theophanes Chronogr. p. 86 *σύνδος ληστρική*.

verstärkt. Er ließ von Anfang feststellen, daß bei den Bestimmungen des nicenischen Symbols, welches die erste ephesinische Synode bestätigt habe, zu beharren sei, und fügte dann als ausgemacht hinzu, daß Flavian sie verändert und damit das Verdammungsurtheil verdient habe. Vor seiner eignen gewaltigen Stimme, vor dem fanatischen Geschrei, dem Drohen und Toben seines Anhangs würde auch der Widerspruch von Männern von mehr sittlichem Muth, als ein großer Theil dieser Bischöfe besaß, verstummt sein; sie wurden auf empörende Weise gemißbraucht; nur der Abgeordnete Leo von Rom, der Diakonus Hilarus, wagte es zu protestiren. Eutyches ward für rechtgläubig erklärt, allerdings mit mehr Consequenz, als Flavians Synode gehabt hatte, die Cyrill anerkannte und ihn verdamnte. Flavian ward entsetzt, verwiesen, und starb kummervoll bald darauf; dem Patriarchen Domnus von Antiochia half nicht, daß er dem Dioskurus beigestimmt hatte, er wurde verurtheilt, mit ihm andre Orientalen, besonders Ibas und Theodoret, der in ein Kloster geschickt ward¹⁾. So schien die ägyptische Dogmatik den vollständigsten Sieg über die syrische davon getragen zu haben. Aber ehe ein Jahr verging, war Chrysaphius gestürzt, Pulcheria kehrte an den Hof zurück; Theodosius starb (450), und sie, die Thronerbin, vermählte sich mit dem Feldherrn Marcianus, einem Manne, welcher die Zügel der Regierung mit eigner Hand zu führen fähiger war. Der Kaiserin kam es darauf an, das Andenken Flavians herzustellen und sich an ihren gemeinsamen Feinden zu rächen, dem Kaiser, den Frieden unter den Parteien sicherer zu begründen, beiden, und auch dem neuen Patriarchen Anatolius von Constantinopel, die Billigung des römischen Bischofs zu erlangen. Leo dem Großen eröffnete sich dadurch ein Einfluß auf die ganze Kirche, wie ihn nie zuvor ein römischer Bischof gehabt hatte. Er hatte,

1) Dr. Baur sucht die Abscheulichkeiten dieser Synode einigermaßen zu mildern durch den gerechten Widerwillen, welche sie gegen das Udenkbare der antiochenischen Vorstellungen von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen habe empfinden müssen; aber ist in der alexandrinischen Vereinigung des Unendlichen und Endlichen mehr Denkbare?

nachdem er sich über Eutyches Lehre von verschiedenen Seiten her unterrichtet, Flavians Partei ergriffen, und ihm dies in einer brieflichen Auseinandersetzung über die Person Christi ausgedrückt ¹⁾, welche, indem sie besonders bei der Wechselbeziehung der einzelnen Lebensäußerungen Christi verweilt, dem Göttlichen und Menschlichen in ihm gerecht zu werden sucht. Die Vorgänge zu Ephesus, wo man den Forderungen seiner Abgeordneten nicht die mindeste Rechnung getragen, hatten ihn entrüstet, und voll von der Ueberzeugung, daß es ihm zukomme, die Wahrheit und den Frieden der Kirche zu überwachen, stimmte er ganz darin mit dem Kaiser überein, daß ein neues ökumenisches Concil die Revision des Geschehenen übernehmen müsse. Zwar erlangte er nicht, daß es in Italien versammelt wurde, sondern es ward, um dem Kaiser näher zu sein, nach Chalcedon (451) verlegt, aber seine Abgesandten übten einen dominirenden Einfluß ²⁾. Die Verurtheilung des Dioskur, bei welcher man die dogmatischen Gründe unberücksichtigt lassen konnte, war ohne große Schwierigkeit durchzusetzen, aber die Absicht des Kaisers, durch ein neues Symbol die Parteien zu einigen, stieß bei der unglaublichen Erbitterung der Aegyptier und Orientalen auf heftigen Widerstand. Nachdem die Orientalen die Einführung einer nach der andern Seite neigenden Formel vereitelt hatten, drangen die Römer bei Hofe und dann auch im Concil damit durch, daß Leos Brief an Flavian dem Bekenntniß zu Grunde gelegt werde. Es war in jenem Schreiben die Einheit der in ihren Eigenthümlichkeiten beharrenden Naturen in Einer Person, ganz entsprechend der gemäßigten syrischen Formel vom Jahre 431, ausgesagt ³⁾ und daran schloß

mit
Flavian

1) Leon. ep. 24. Quesn. 28. Ballerin. Mansi V. p. 1359 sq.

2) Die Acten Mansi VI. p. 563 sq.

3) Cap. 3: Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili; ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfecta que natura, verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris.

sich das neue Glaubenssymbol völlig an¹⁾. Und dennoch, während man Cyrill als rechtgläubig anerkannte, wollte man Theodoret nicht dafür gelten lassen, er verdamme denn ausdrücklich den Nestorius. Er hatte die Leiden, welche Dioskurus Verfolgungen ihm auflegten, mit christlichem Heldenmuth ertragen, ja willkommen geheißen; die Anfeindungen der Gegner hatten ihm manchen Beweis rührender Liebe eingetragen, aber er fand seinen höchsten Lohn in der Liebe zu Christo selber. Die Hoffnung auf den Sieg der Wahrheit gab er nicht auf, und die Synode von Chalcedon belebte sie höher. Als er eintrat tönte ihm der Beifall der Orientalen entgegen, die ägyptische Partei aber schrie wüthend, wie sie bekannte, durch Frömmigkeit gedrungen²⁾: „Hinaus mit dem Juden, dem Christuslästerer!“ Er sehnte sich nach Frieden und Gemeinschaft mit der Kirche und suchte sich darum späterhin durch Verlesung eines Glaubensbekenntnisses zu rechtfertigen, vor der Versammlung und vor sich selbst, indem er bedingt den Nestorius verdammen wollte. Mehrmals hob er an, aber das wilde Getöse der Bischöfe, die nur das Anathema

4) Mansi VII. p. 116. Es heißt darin: — *ἐκδιδάσκομεν — ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν (I. X.) ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὸν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων (leg. ἐν δύο φύσεσιν) ἀσυγγύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, ὁδοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντηρουμένης.* Die Lesart ἐκ δύο φ., die sich in griechischen Handschriften findet, wird von Baumgarten-Crusius Lehrb. S. 341 und von Baur S. 821 als absichtliche Zweideutigkeit und als Concession an die ägyptische Partei in Schutz genommen. Aber schwerlich würde man gerade die Formel concedirt haben, welche man als die dioekurische in einer früheren Sitzung (Mansi VII. p. 99) verworfen hatte. Die L. N. ἐν δύο φ., in duabus naturis, ist bei den Lateinern die allgemeine, und die Zeugnisse für sie haben sich in neuerer Zeit noch gemehrt. S. Gieseler I. II. S. 161. 349. Daher Walch biblioth. symb. vet. p. 106. Meander S. 988. Gieseler a. a. O. und Niedner S. 369 sie anerkennen.

2) δι' ἐδσέβειαν κράζομεν.

hören wollten, unterdrückte seine Stimme. Er sah um sich; unter den mehr als 600 Bischöfen nur tobende Feinde oder matte Freunde: da sank ihm der Muth, er sprach das Anathema und ging. So schwer war es unter solcher Umgebung rein zu bleiben.

4. Die monophysitischen Streitigkeiten. Der Dreicapitelstreit.

Die Acten Mansi VII. p. 481 sq. IX. p. 700. Breviculus histor. Euty-
chian. etc. Liberati breviarium. Leontii Byzant. (6. Jahrh.) de
sectis liber, actiones X. ed. Leunclavius. Bas. 1578 und Galland. bibl.
patr. XII. p. 621 sq. act. V—X. Ejusd. contr. Euty-chian. et Nesto-
rian. libb. III. latein. Galland. XII. p. 658; griechisch Maji specileg. ro-
man. X, II. Anastasius Sinaita. (Bischof v. Antiochia) ὁδηγὸς adv.
Akephalos (a. 564). Euagrius II, 5 sq. Theophan. chronogr. ed.
Paris. p. 92 sq. — Walch VI. VII. VIII. Baur II. Gieseler de
Monophysitar. de persona Christi opinion. Gottg. II. 1835. 1838.

Die Partei, deren Schiboleth die Eine Natur in Christo war, die monophysitische, kehrte voll Ingrimme über ihre Niederlage von dem Chalcedonischen Concil zurück, dessen Bestimmungen ihr für Nestorianismus galten. Immer mehr wurden vorzüglich von den Mönchen die Massen des Volkes in Bewegung gesetzt, und in Palästina zuerst, dann in Aegypten, wo der größte Theil der Kirche monophysitisch war, kam es zu blutigem Aufruhr. Ja, als 457 Leo dem Marcianus folgte, und die Monophysiten den Regierungswechsel benutzen wollten, brach aufs neue offener Kampf zwischen den Parteien aus, in welchem der Patriarch der Chalcedonischen Partei, Proterius, erschlagen und das Haupt der Gegner, der Presbyter Timotheus Ailuros, an seine Stelle gesetzt ward. Leo (457—474), obwohl einer der kräftigeren Fürsten, benahm sich anfangs gemäßigt in dem Streite, und forderte, um sich von der wirklichen Geltung des Chalcedonischen Concils zu unterrichten, Gutachten von den einzelnen Metropolitanaten darüber ein. Die meisten sprachen für die Aufrechthaltung der Chalcedonischen Beschlüsse; keines einsichtsvoller, als das der Pamphyliischen Bischöfe, welche den allgemein christlichen Werth dieser dogmatischen Differenz geringer anschlügen, und dabei unterschieden, was der Streittheologie und was dem

Christlichen Bedürfniß der Gemeinde angehöre¹). Hierauf entschloß sich Leo, der Zustimmung des Abendlandes ohnehin gewiß, für die Chalcedonische Partei aufzutreten, erlirte (460) den Timotheus Ailuros und machte Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria. Zeno (474—491) fand im Ganzen ruhige Zustände vor, da selbst das monophysitische Volk den friedliebenden Patriarchen ehrte, aber als Basiliskus (476) mit Hilfe der Monophysiten den Zeno verdrängte, mußte auch Timotheus Salophakiolus seinem monophysitischen Vorgänger weichen. Basiliskus erließ ein Rundschreiben (*ἐγκύκλιον*)²), das erste, unmittelbar von einem Kaiser gegebene Glaubensgesetz, welches das Chalcedonische Concil und den Brief Leos d. Gr. verdamnte, dagegen die ephesinischen Bestimmungen einschärfte. Die Verwirrung hatte schon einen hohen Grad erreicht, als sich Zeno (477) wieder auf den Thron schwang. In demselben Jahre starben die Patriarchen beider Parteien in Alexandria, und die Monophysiten wählten einen gewandten und betriebsamen Mann, den Archidiaconus Petrus Mongus, die Dyophysiten den Johannes Salaja. Schon wollte der Kaiser, welcher der Chalcedonischen Partei den Wiederbesitz des Thrones verdankte, sich des Johannes kräftig annehmen, aber da er selbst erfahren hatte, wie bedeutend die monophysitische sei, so war ihm weit erwünschter die Aussicht auf eine Vereinigung beider Parteien, welche sich ihm darbot. Der Plan ging von Petrus aus. Er gewann dafür zuerst den Patriarchen von Constantinopel, Aca-

1) Die Schreiben gesammelt im Codex encyclius Mansi VII, 521 sq. cf. 777; das pamphyllische p. 573; Gieseler S. 354: Nos et Nicaenam synodum debito honore veneramus et Chalcedonensem quoque suscipimus, veluti scutum eam contra haereticos opposentes, et non mathema fidei existentem. Non enim ad populum a Papa Leone et a S. Chalcedonensi concilio scripta est, ut ex hoc debeant scandalum sustinere, sed tantummodo sacerdotibus, ut habeant, quo possint repugnare contrariis. — Nihil enim differt, sive duarum naturarum unitas inconfusa dicatur, sive ex duabus eodem modo referatur. Sed neque si una dicatur verbi natura, inferatur autem incarnata, aliud quid significat, sed idem honestiori sermone declarat.

2) Euagr. 3, 4. Gieseler S. 355.

cius, unschwer, denn Johannes hatte ihn empfindlich beleidigt, und dieser überzeugte den Kaiser von der Trefflichkeit der Einigungsformel. So erließ denn Zeno (482) in Form eines Befehls das Henotikon¹⁾, welches Cyrills Anathematismen anerkannte, dagegen die Synode von Chalcedon mit sehr ungünstigem Seitenblick betrachtete, und die Frage nach den Naturen durch die Weglassung dieses Begriffes zu umgehen suchte. Der natürliche Erfolg dieser Formel, welche durch ihren unfeinen Ausdruck zur Lösung des Problems nichts beitrug, und die Dyophysiten durch Zugeständnisse an die Monophysiten verletzte, welche diesen nicht genügten, war, daß die Spaltungen sich vermehrten. Denn neben denjenigen, welche aus Gründen der Friedensliebe oder der Feigheit sich in die kaiserliche Orthodorie fügten, standen die strengen Monophysiten, welche, da sie sich von den kirchlichen Häuptern trennten, die *Ἀκέρφαλοι* genannt wurden, und ihnen gegenüber, auf der andern Seite, die eifrigen Vertheidiger des chalcedonischen Concils, mit denen die römische Kirche, welche es noch besonders verletzte, daß das Henotikon Leos Brief mit Stillschweigen überging, im Bunde war. Der Kaiser Anastasius (491—518) stellte sich die schwere Aufgabe, unter dem Conflict dieser Parteien eine neutrale Stellung zu behaupten; er wollte das Henotikon aufrecht erhalten, aber auch die andern Parteien gewähren lassen, nur verlangte er um der politischen Ruhe willen, daß sie sich gegenseitig in Frieden ließen. Was er dadurch erreichte, war nicht die Ruhe des Staates, wohl aber der Haß der Parteien, besonders der chalcedonischen. Sie und die strengen Monophysiten standen sich damals um so schroffer gegenüber, als diese, unter der Führung hervorragender Männer, ihre Bedeutung fühlten. Es war Kenajas

1) Euagr. 3, 14. Gieseler S. 356: *ὁμολογοῦμεν — τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ., τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῶν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα — ἓνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο· ἐνὸς γὰρ εἶναι γαμὲν τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη, ἅπερ ἐκουσίως ὑπέμεινε σαρχί· τοὺς γὰρ διαιρουδίας ἢ συγγέοντίας ἢ φανταστικὰν εἰσαγωγίας οὐδὲ ὄλως δεχόμεθα· — πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα, ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν ἢ πώποτε, ἢ ἐν Χαλκηδόνι, ἢ οὔτε δήποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν.*

oder Philoxenus aus Tahal in Persien, ein unermüdlicher Kämpfer gegen den Dyophysitismus, berühmter noch, als durch seine polemischen Schriften, durch die Veranstaltung einer Uebersetzung des neuen Testaments ins Syrische¹). Er war Bischof von Mabug oder Hierapolis (488—518) geworden, durch den Patriarchen von Antiochia, Petrus den Gerber (fullo, *γυαπέδς*), denselben, welcher seine ganze Kraft daran setzte, den Zusatz zu dem Dreimalheilig: „Gott ist gekreuzigt“, in die antiochenische Liturgie einzuführen. Der andre Führer der Partei war Severus²), aus Pisidien stammend, erst heidnischer Advocat, dann Christ und Mönch. Als er, aus Syrien geflüchtet, sich in Constantinopel aufhielt, und dort die Formel des Petrus in Aufnahme zu bringen suchte, gerieth die Bevölkerung, welche meist für das chalcedonische Concil war, in eine gefährliche Aufregung, die sich auch gegen den Kaiser Luft machte, weil man ihn in Verdacht hatte, die monophysitisch klingenden Worte zu begünstigen³). Mit Mühe beschwichtigte Anastasius den Aufbruch, aber Mißtrauen und Widerwille gegen ihn wuchs, und unterstützte die Empörung des Vitalianus (514), welchem der bedrängte Kaiser versprechen mußte, sich mit dem chalcedonischen Concil und Rom wieder in Einklang zu setzen. Die Forderungen des römischen Bischofs waren aber so maßlos, daß Anastasius sie unerfüllt ließ. Desto heftiger drängte das Volk der Hauptstadt seinen Nachfolger Justinus I. (518—527) dazu. Er, ein alter Soldat, aller Bildung fremd, überließ dergleichen Dinge besonders seinem Minister Justinian, einem eifrigen Freunde der chalcedonischen Synode, zu deren Anerkennung er gern die Monophysiten herübergezogen hätte. Er stellte alsbald die Gemeinschaft mit Hormisdas von Rom her, freilich unter der Bedingung, daß die Häupter der Partei des Henotikon und der monophysitischen, lebende und verstorbene, das Anathema traf,

1) Assemani biblioth. oriental. II.

2) Seine Schriften Cave histor. litter. I, 500. Die neu entdeckten Fragmente bei Mai classicor. auctor. T. X, 408. Spicil. rom. III, 722. X, 169. Collect. nov. VII, I. S. Gieseler S. 360.

3) Ueber diese theopaschitischen Streitigkeiten s. Walch VII, 232 flg.

und daß viele Bischöfe aus ihren Aemtern vertrieben wurden, darunter Kenajas, Severus, der sich (513) zum Patriarchen von Antiochia gemacht hatte, und Julius, Bischof von Halicarnas. Aegypten, wo die monophysitische Partei die Macht hatte, bildete den Sammelpunkt für die Flüchtigen. Den höchsten Grad erreichte die Verschiebung und Zerrüttung der kirchlichen Verhältnisse, als Justinian Kaiser ward (527—565), welcher der Große heißt, weil er in politischen Unternehmungen glücklich war; ein Mensch, der die kirchlichen Dinge zu verstehen meinte, wenn er sie nach seinem kleinlichen, engherzigen Urtheil maß, dessen Dünkel und tyrannische Neigung ihn trieb, seine Hände, meist zur Störung, in allen Angelegenheiten zu haben; welcher, von blindem Argwohn oder blinder Vorliebe gefangen, gewöhnlich das Werkzeug andrer war, wo er am selbständigsten zu handeln glaubte. Während er überall die Sache des chalcedonischen Concils zu fördern meinte, arbeitete seine Gemahlin Theodora, die ihre Rolle vortrefflich spielte, unter seinen Augen für den Monophysitismus, bildete Vereine zu dem Zweck, und brachte das Bisthum von Constantinopel (535) an den Monophysiten Anthimus. Als aber der Bischof Agapetus von Rom (536) in die Residenz kam, entlarvte er die wahre Beschaffenheit des Anthimus und verhalf dem Menas, einem Freunde des chalcedonischen Concils, zum Patriarchat. Doch aus der Begleitung des Agapetus selber gewann Theodora den Diakonus Vigilus, indem sie ihm das römische Bisthum versprach, daß er sich verpflichtete, alsdann in ihrem Sinne zu wirken. Agapetus starb, sein Nachfolger Silverius wurde verbannt, und Vigilus an seine Stelle gesetzt (538). In Constantinopel, durch den Hof angezogen, hielten sich damals die Aebte Domitianus und Theodorus Askidas auf, einer Mönchspartei in Palästina angehörig, die mit dem Eifer, mit welchem man einen wieder entdeckten Schatz hebt, sich dem Studium des Origenes hingab¹⁾. Sie schienen das wärmste Interesse für das

1) Ueber diese Episode des Streites s. Cyrillus Scythopolitan. vita S. Sabae, c. 36 sq. in Cotelier monum. eccles. graec. III.

Chalcedonische Concil zu haben, weshalb Justinian ihnen einen Einfluß gestattete, welchen man fürchtete und beneidete. Um sich desselben zu entledigen, wirkten der Patriarch Petrus von Jerusalem, der Archidiaconus Pelagius, Geschäftsträger des römischen Bischofs, beide Gegner des Origenes, und Mennas auf den Kaiser, ihm vorstellend, welcher ein arger Häretiker der von den Vätern längst verdammt Origenes sei. Justinian ergriff mit gewohnter Begier diese Gelegenheit zu einem geistlichen Prozesse, befahl (541) dem Patriarchen Mennas eine Synode zu halten, die den Origenes richte¹⁾, und verlangte die allgemeine Zustimmung zu dem Verdammungsurtheil. Indes die Anstifter des Komplottes hatten sich verrechnet: Domitian und Theodor gaben ihre Unterschrift zum Anathema, blieben in Gunst und schützten ihre Partei. Aber es galt nun, den Kaiser auf eine andre Fährte zu bringen, und dazu entwarfen sie einen Plan, der mit Theodoras Absichten zusammentraf. Vigilius hatte sich ihr verpflichtet müssen, zu gelegener Zeit den Theodorus von Mopsuestia, Ibas und Theodoret zu verdammen; dadurch war den Monophysiten entgegengekommen, die Autorität des Chalcedonischen Concils erschüttert, und dem Kaiser vielleicht auf lange zu thun gegeben. Er war eben damit beschäftigt, unter seinem Namen ein Buch erscheinen zu lassen, welches die Monophysiten mit jenem Concil ausöhnen sollte: jetzt sagten ihm Theodora und die Origenisten, er werde leichter zum Ziele kommen, wenn er die syrischen Theologen verdamme, deren Anerkennung durch das Chalcedonische Concil den Monophysiten den größten Anstoß gebe. Justinian war sogleich bereit dazu, und hiemit entspann sich der sogenannte Dreicapitelstreit²⁾. Er verdammt durch ein Edict (544) die drei Artikel, deren Inhalt sich auf Theodorus, die Schriften des Theodoret, welche gegen Cyrill gerichtet waren, und den Brief des Ibas an Maris bezog. Die

1) Ep. ad Mennam Archiep. adv. impium Origenem. Mansi IX, 487.

2) Facundus Hermian. pro defensione trium capitulorum; und Fulgentius Ferrandus pro trib. capitul. beide Galland. bibl. XI. Walch VIII, von Anfang.

Patriarchen des Orientes fügten sich nach einigem Widerstreben, und ihnen folgten die meisten ihrer Bischöfe nach; dagegen im Abendlande weigerte man sich, und die illyrischen, dalmatischen und besonders die nordafricanischen Bischöfe, in welchen noch etwas vom Geiste Augustins lebte, und deren Character unter den Verfolgungen der Vandalen gestählt war, leisteten tapferen Widerstand. Der gelehrte karthagische Diaconus, Fulgentius Ferrandus, gab auf Vigilius Aufforderung ein Gutachten ab¹⁾, in welchem er freimüthig und besonnen, im Sinne der Besten seiner Kirche, sich gegen das kaiserliche Edict erklärte, weil es die Autorität einer allgemeinen Synode, die Billigkeit gegen die Verstorbenen, und die freie Forschung der Lebenden beeinträchtige. Um die Opposition zu brechen, gedachte Justinian sich des Vigilius zu bemächtigen, und citirte ihn nach Constantinopel (547). Vigilius war ein hochfahrender Schwächling, und da er durch die Lüge ins Amt gekommen war, wurde er immer tiefer in sie verstrickt. Erst sagte er sich von den Bischöfen los, welche in die Verdammung der drei Capitel gewilligt hatten, aber bald eingeschüchtert, gab er eine geheime Zustimmung, dann eine öffentliche, das Judicatum, und bearbeitete die einzelnen Bischöfe, es zu unterschreiben. Als er nun von dem Africaner Facundus von Hermiane, welcher durch wissenschaftliche Tüchtigkeit, mehr noch durch Würde des Characters, durch tiefe Kenntniß der Gebrechen seines Zeitalters und erhabene Auffassung von den Pflichten des geistlichen Berufs hervorragte²⁾, als Vigilius von diesem und andern bedeutenden Männern die entschiedenste Mißbilligung erfuhr, wurde er verlegen, und suchte

1) Pro trib. capitul. ad Pelagium et Anatolium (546). Seine Hauptgründe: Ut concilii Chalcedonensis vel similibus nulla retractatio placeat, sed quae semel statuta sunt, intemerata servantur. Ut pro mortuis fratribus nulla generentur inter vivos scandala. Ut nullus libro suo per subscriptiones plurimorum dare velit auctoritatem, quam solis canonicis libris ecclesia catholica detulit.— Eine andre Schrift: Qualis esse debeat dux religiosus in actibus militaribus. Opp. ed. Chifflet. Divione. 1649. Bibl. Patr. Lugd. IX. © Gieseler S. 370.

2) Pro defensione trium capit. lib. XII. (548); contr. Mocianum scholasticum. Opp. ed. Sirmont. Par. 1629. Galland. bibl. XI, 665.

den Kaiser zur Berufung eines allgemeinen, auch von Abendländern besuchten Concils zu bewegen, hinter welches er sich zu verstecken hoffte. Justinian zeigte sich willig, hielt aber zäh an seinem Plane fest. Das Judicatum gab er dem Vigilius auf seine Bitte zurück, ließ ihn jedoch einen Eid schwören, für seine Absicht zu arbeiten und die Widersetzlichen zu verrathen. Gegen sie wurde dann mit all den Verlockungen und Gewaltthätigkeiten zu Werke gegangen, welche damals zu den Regierungsmitteln gehörten¹⁾. Da dennoch der Zweck hiemit nur unvollkommen erreicht wurde, erließ der Kaiser 551 ein neues dogmatisches Edict²⁾, rechtfertigte darin das Anathema über die drei Artikel, und befahl, daraus nichts zum Nachtheil des Chalcedonischen Concils zu schließen. Somit glaubte er den Monophysiten und ihren Gegnern genug gethan zu haben, und verlangte von den griechischen Bischöfen und dem römischen die Unterzeichnung. Noch einmal nahm Vigilius einen Anlauf zum Widerstande, drohte mit der Excommunication, und flüchtete vor der Wuth des Kaisers in eine Kirche. Dieser unterhandelte mit ihm, und versprach ihm Sicherheit, war aber um so eifriger, mit Zuziehung des Vigilius das allgemeine Concil abzuhalten. Es kam 553 in Constantinopel zusammen³⁾, und entschied nach kaiserlicher Vorschrift gegen Theodorus und die erwähnten Schriften des Ibas und Theodoret⁴⁾. Doch Vigilius wohnte

1) Victor Tununensis: Chronicon ab orbe condito; (vorhanden a. 444 bis 565) in Canisius lectiones antiquae (ed. Basnage) I. und Galland. T. XII, 221.

2) *Ἐπιτομὴ τῆς πίστεως Ἰουστινιανῶν*, im Chronicon Alexandrin. p. 344 ed. du Fresne. Mansi IX, 537.

3) Die Acten Mansi IX, 157 sq. Norisii diss. de synodo V. Patav. 1673. Opp. ed. Ballerin. 1729. I, 437. Dagegen Garnerii diss. de synodo V., in ed. Liberati. Par. 1675 und in Theodoret. opp. V, 512. ed. Schultze. S. Gieseler S. 371.

4) Wiewohl schon Cyrill von Scythopolis vit. Sab. c. 90 und Euagr. 4, 37 berichten, daß die V. Synode auch Origenes verdammt habe, ist doch gewiß, daß sie sich nicht mit ihm beschäftigt hat, und die Nachricht auf der Verwechslung mit der unter Mennas 544 gehaltenen, deren Canones hier eingetragen wurden, beruht. S. Walch VIII, 286 ff. Neander 1306. Gieseler 372.

ihm nicht bei, und erklärte sich in seinem *Constitutum ad Imperatorem* ¹⁾ gegen seine Maßnahmen, wofür der Kaiser ihn zu *excommuniciren* befahl. Er war des Streites und der Trennung von seinem Bisthum überdrüssig, sah auch, daß er in Rom vor der Gewalt des Kaisers nicht mehr sicher sein würde. So wich er denn wiederum, und bestätigte die Synodalbeschlüsse. Jetzt durfte er heimkehren, starb aber, ehe er Rom erreichte (555). Mehrere Theile der abendländischen Kirche sagten sich von dem entehrten Stuhle Petri los; die Bischöfe von Aquileja und Istrien beharrten in der Trennung bis gegen den Schluß des siebenten Jahrhunderts.

Gegen das Ende seines Lebens kam Justinian auf den Gedanken, den sogenannten Apythartodoketismus zur kirchlichen Rechtgläubigkeit zu machen, vermuthlich nicht ohne Zuthun von Monophysiten in seiner Umgebung, welche dieser Lehre anhängen. Schon war Euty chius, Patriarch von Constantinopel, deshalb entsetzt ²⁾ und weitere Verfolgungen eingeleitet, als Justinian starb und diese Störung beseitigt ward ³⁾. Die Bestimmungen des chalcidonischen Concils, welche in der Abwägung und Combination der Begriffe weit mehr genügen, um Grenzlinien gegen die Extreme zu ziehen, als daß sie Ausdruck einer organischen Anschauung des göttlich menschlichen Lebens Christi wären, blieben der Lösung des Problems zu fern, um mit innerer Nothwendigkeit die große monophysitische Partei zu sich herüber zu ziehen; und die Bestrebungen Justinians, welche an dogmatischen Ideen nichts hinzusetzten, dagegen den unwürdigsten Interessen dienten, bewirkten, statt der Union, nur eine noch bestimmtere Abscheidung beider Theile. Die Herrschaft der Araber über die Gegenden der Monophysiten riß sie noch mehr aus dem Zusammenhang mit den Haupttheilen der Kirche.

Die Monophysiten ⁴⁾ hatten ihren Hauptsitz in Aegy-

1) Mansi IX, 61 sq.

2) Eustathius vita Euty chii Act. S. Apr. I. Appd. 59.

3) Euagr. 4, 38—40. Walsh VIII, 578 flg.

4) Michael Le Quien Oriens christianus in 4 patriarchatus digestus. Par. 1740. 3 T. fol.

pten¹⁾, wo sie seit 536 sich dauernd eigne Patriarchen wählten, und Kopten genannt worden sind. Die äthiopische Kirche blieb auch in dieser Hinsicht von der ägyptischen abhängig²⁾. Die armenische Kirche³⁾ nahm aus politischen Rücksichten Zenos Henotikon an, was dem Monophysitismus den Weg zur Herrschaft bahnte. Chosroes von Persien, welcher Armenien eroberte, begünstigte die Trennung von der griechischen Staatskirche, und auf der Synode von Chiven (Tovin)⁴⁾ erklärte man sich für den Monophysitismus. Die Anhänger dieser Richtung, in Syrien und Mesopotamien durch Justinian unterdrückt und der Geistlichen beraubt, wurden durch die unermüdliche Thätigkeit des Jacob al Baradai (Zanzalus), Bischof 545—578, organisiert und gehoben, daher sie von ihm den Namen Jacobiten erhalten haben, welcher auch wohl der ganzen Gemeinschaft beigelegt wird⁵⁾. In den langen Streitigkeiten mit den andern Parteien bildete sich unter den Monophysiten die Polemik und Dialektik aus, und indem man durch eine Wahlverwandtschaft zum Studium des Aristoteles geführt ward, entstand durch die Verschmelzung seiner und der kirchlichen Begriffe eine Form der Theologie, welche mit der späteren Scholastik große Ähnlichkeit hat. Johannes Askusanages, und mit mehr Aufsehen Johannes Philoponus, suchten die Trinitätslehre nach aristotelischen Kategorien zu construiren, und zogen sich dadurch den

1) Taki-eddini Makrizi (st. 1441) *histor. Coptorum Christianor. in Aegypto. arab. et lat. ed. Wetzer. 1828.* Enseb. Renaudot. *hist. patriarchar. Alexandrinor. Jacobitar. Par. 1713.*

2) Job. Ludolf *histor. Aethiopiae. Francf. a. M. 1681.* Appendix 1693. M. V. la Croze *histoire du Christianisme d'Ethiopie et d'Arménie. 1739. 8.*

3) M. Tschamtschean (st. 1823) *Gesch. von Armenien. Vened. 1781. 3. B. 4. Mémoires sur l'Arménie p. St. Martin. T. II. Par. 1828. 29.* *Hist. d'Arménie par le patriarche Jean VI. (st. 925), trad. de l'armén. en franç. pr. St. Martin. 1841.* C. F. Neumann *Gesch. der armen. Literatur. 1836. S. Gieseler S. 375.*

4) Das Jahr derselben ist nach gewöhnlicher Annahme 536; s. Neander S. 1043; nach Gieseler S. 376, welcher Mai Spicil. Rom. X, II. p. 450. not. 3. folgt, 595.

5) Assemani *bibl. Orient. II. Le Quien. II.*

Borwurf des Tritheismus zu. Philoponus bestritt mit denselben auch die Behauptung, daß die Eine Hypostasis Christi in zwei Naturen bestehe, indem er zeigte, daß, da der Begriff der φύσις hier nicht in der allgemeinen (εἶδος ἐνυπόστατον, φύσις κοινή), sondern in der individuellen Beziehung (ἰδιοσύστατος ὑπαρξις, ἄτομον) verstanden werden müsse, er identisch sei mit ὑπόστασις, und mithin zwei Naturen auch zwei Hypostasen darstellen würden¹⁾. Ähnlich der späteren Scholastik ist diese auch darin, daß in ihren Anfängen der ebenfalls als Tritheit bezeichnete Stephanus Gobarus²⁾ es wagte³⁾, durch ein Werk den Zwiespalt der dogmatischen Tradition nachzuweisen. Die monophysitische Partei war darin reicher als die nestorianische, daß in ihr auch die Mystik einen Boden fand, und zwar um so entschiedener, je schärfer andererseits der dialektische Geist sein Gepräge ausdrückte. In einem Kloster zu Odesa lebte (gegen 500) einer ihrer bedeutendsten Vertreter, Bar Sudaïli, einst ein Freund des Xenajas, dann von ihm bekämpft⁴⁾, welcher, vielleicht nicht ohne pantheistische Nuancirung, ein Ausgehen aller vernünftigen Wesen von Gott lehrte, und eine Rückkehr derselben in Gott, durch die Erlösung vermittelt und nach einem tausendjährigen Reiche, auf welches die allgemeine Wiederbringung folge. Zu den Quellen seiner Lehre rechnete er höhere Offenbarungen, die ihm den mystischen Sinn der Schrift verständlich machten.

An dem Dogma, welches die Monophysiten von der herrschenden Kirche schied, spalteten sie selbst sich wieder in Parteien, wobei es auch ihnen begegnete, immer mehr solche begriffliche Spitzfindigkeiten zu Unterscheidungszeichen zu machen, welche für das Lebendige des Glaubens fast keinen Werth mehr hatten. Xenajas und Julianus von Halicarnas führten die Consequenz

1) Fragmente aus *ſ. Διατηρῆς*, Schiedsrichter, bei Johann. Damascen. de haeres. 83.

2) Phot. cod. 232. Walch VIII, 877.

3) Wie im 12. Jahrh. Abälard.

4) Xenaj. ad Abraham. et Orestem Presbb. Asseman. II, 33. Abulpharadsch *ibid.* p. 291.

der Annahme Einer vom göttlichen Logos getragenen Natur Christi dahin durch, daß sie ihn leiblich bedürfnislos dachten, und nur durch die freie Uebernahme der Mängel uns gleichartig (Aphthartodoketen); und Stephanus Riobes (550 bis 600), daß auch die abstracte Scheidung beider Eigenthümlichkeiten in der Einen Natur Christi nicht mehr anzuerkennen sei¹⁾. Er gelangte zu dieser Behauptung im Gegensatz gegen Severus, welcher, indem er in der Einen Natur die unveränderte Eigenthümlichkeit der Eigenschaften behauptete, sich kaum mehr, als im Wortlaut, von den Chalcedonischen Begriffen unterschied, und demgemäß auch die Gleichheit der menschlichen Natur Christi mit unsrer gegen Kenajas aussprach (Aphthartodoketen, Aphthartolatrai). Daher denn von dieser Seite die dem antiochenischen Typus ganz entsprechende Behauptung des alexandrinischen Diakonus Themistius²⁾ kam, daß Christus nach seiner Menschheit manches nicht gewußt habe (Agnosticismus).

C. Die origenistischen Streitigkeiten.

Walch Reherhistorie VII, 427 flg. Neander II. II, 1264 flg.

Diese Streitigkeiten haben, soweit sie sich nicht ganz in das Gebiet persönlicher Interessen verlieren, die allgemeine Bedeutung, daß in ihnen der Gegensatz freier wissenschaftlicher Bestrebung und der Beschränktheit traditionell kirchlicher Wissenschaft oder mönchischer Nothheit wirksam ist. Denn Origenes, der große Repräsentant freier Forschung, zog immer von neuem verwandte Geister seinen Spuren nach, und erfüllte sie mit Bewunderung; während andre, besonders seitdem auch die Arianer sich auf ihn beriefen, ihn als den verderblichsten Verfälscher der überlieferten Rechtgläubigkeit ansahen. In den späteren Zeiten des vierten Jahrhunderts hatte sich in Bethlehem ein Verein von Männern zusammengefunden, welche die Liebe zum ascetischen Leben und zur Wissenschaft verband, und unter denen das Stu-

1) Walch VIII, 778 flg.

2) Maji Collect. VII, I, 73.

dium des Origenes blühte. Die namhaftesten waren der Bischof Johannes von Jerusalem, Rufinus und Hieronymus, welcher bei einer früheren Anwesenheit im Orient auch Gregor von Nazianz in Constantinopel (380) aufgesucht hatte, und von ihm auf die Bedeutung des Origenes aufmerksam gemacht war; und der nun, nachdem er abermals Rom, die neue Babylon, verlassen (384), sich in Bethlehem niedergelassen hatte. Schon manche schöne Früchte hatte der Bund getragen, als (394) der alte Bischof Epiphanius von Salamis (oder Constantin) in Cyprien herüberkam und ihn störte. Epiphanius war im Dorfe Besanduk bei Eleutheropolis in Palästina geboren, und unter ägyptischen Mönchen sehr beschränkter Art gebildet. Er hatte vieles gelesen und gesammelt, auch Häretisches, aber nicht sowohl, um es zu verstehen, als um es zu widerlegen. Fest gewurzelt in der Ueberzeugung von der zweifellosen Richtigkeit dessen, was er für kirchliche Orthodorie hielt, und weit über seinen Werth hinausgehoben durch die Huldigungen, welche seine Zeitgenossen seiner Gelehrsamkeit und seinem Eifer darbrachten, war er stets bereit, wo nur immer eine Irrlehre auftauchte, sich als Wächter der Wahrheit entgegenzuwerfen. Mit Unwillen vernahm er das Gerücht, daß Origenes, den er längst als Vater des Arianismus verdammt hatte, in Palästina in großer Verehrung stehe. Er reiste dahin, und predigte und handelte in Jerusalem und Bethlehem in seiner polternden und rücksichtslosen Art gegen Origenes und die Origenisten. Eine Zeitlang duldete Johannes ihn mit Gelassenheit, da er aber nicht nur die Mönche gegen den Bischof aufhetzte, sondern auch unbefugter Weise für sie einen Presbyter ordinirte, der ihnen den Bischof entbehrlich machte, kam es zwischen ihm und Johannes zum vollständigen Bruch. Rufinus blieb auf Johannes Seite, Hieronymus dagegen ergriff Partei gegen seine bisherigen Freunde, und desto gereizter, weil er den Verdacht, an der Irrlehre Theil zu nehmen, beseitigen wollte¹). Beide Parteien forderten die Bischöfe von Rom und Alexandria zur Theilnahme auf, und diesem, dem

1) Hieron. ad Pammachium adv. Joann. Hieros. ep. 38. ed. Martianay.

Theophilus, gelang es nach manchem Bemühen, den Frieden herzustellen; Hieronymus und Rufinus versöhnten sich am Altar (396). Kurz darauf (397) begab sich Rufinus nach Rom und in seine Heimath zurück, und beging den Fehler, das Buch des Origenes *περὶ ἀρχῶν*, das ungeeignetste von allen, in einer Uebersetzung bekannt zu machen, und den größern, sich in der Vorrede auf den Beifall des Hieronymus zu berufen. Kaum hatte dieser durch seine Freunde in Rom es vernommen, so begann er den schriftlichen Streit mit Rufinus von neuem; in der giftigen Weise und unwürdigen Form, mit welcher er Angriffe zu erwidern pflegte, und der andre gab ihm darin nichts nach¹⁾. Der Bischof Siricius von Rom, dem Hieronymus überhaupt nicht sehr gewogen, nahm Rufinus in Schutz, sein Nachfolger Anastasius (399) aber, der vielleicht bei dieser Gelegenheit zum ersten Mal von Origenes hörte²⁾, ward durch Hieronymus vornehme Bekanntschaft für ihn, und gegen Origenes und Rufinus eingenommen. Er forderte ihn vor sein Tribunal, Rufinus sandte ein Glaubensbekenntniß und Apologie ein, ohne dadurch den römischen Bischof von seinem Argwohn zu befreien.

Je weniger selbständig Anastasius über den Gegenstand zu urtheilen vermochte, um so mehr mußte er bestimmt werden durch die Gestalt, welche die Frage nach der Rechtgläubigkeit des Origenes gleichzeitig in Aegypten angenommen hatte³⁾. Hier fanden sich unter den Mönchen die extremsten Formen der Frömmigkeit: in der sketischen Wüste die, welche auf Gott die größten, sinnlichen Vorstellungen übertrugen, und in den nitrischen

1) Hieron. ad Pammach. et Oceanum de errorib. Origen. ep. 41. Martian. Rufini apologia sive invectivar. c. Hieron. lib. II. Hieronymi apologia adv. Rufin. lib. II. Hieron. responsio.

2) Anastas. ep. ad Joann. Hieros. a. 401. Mar. Mercat. ed. Garnier. Anhang p. 114: Origenes autem, cujus in nostram linguam composita derivavit, antea et qualis fuerit et in quae processerit verba, nostrum propositum nescit.

3) Palladii vit. Chrysost. in ed. Montfauc. T. XIII. Socr. VI, 3—18. Sozom. VIII, 7—20. Neander der h. Chrysost. II, 121 flg.

Bergen litterarisch nicht ungebildete Freunde des idealistischen Origenes. Theophilus von Alexandria gehörte nach seiner Bildung den letzteren näher an, mit welchen er auch in persönlich befreundeten Beziehungen stand, so daß er einige angesehenere unter ihnen, bekannt unter dem Namen der langen Brüder, als Güterverwalter der Kirche in seine Dienste zog. Die Anthropomorphismen der andern widerlegte er in dem gebräuchlichen Osterprogramm des Jahres 399. Dies hatte auf die rohen Gemüther die Wirkung, daß sie ihn für einen Atheisten hielten, in wilder Aufregung nach seinem Wohnsitz stürmten, und unter Todesdrohungen ein Anathema über Origenes erpreßten. Was damals ein Nachgeben gegen die äußere Gewalt war, dabei beharrte dieser ränkevolle Charakter später, als es galt, geheime Vergehen durch öffentliche Gewaltthaten zu verdecken. Jene nitrischen Mönche ertrugen es nicht länger, Zeugen seiner Habsucht und Verschwendung zu sein¹⁾ und ergriffen einen Vorwand, um in die geliebte Zelle zurückzukehren. Wenn Theophilus den eigentlichen Beweggrund nicht gleich merkte, so mußte er ihm näher kommen, als der ehrwürdige Presbyter Isidorus, ein achtzigjähriger Greis, anvertraute Gelder verheimlichte, um sie vor der Vergeudung des Bischofs zu sichern, und nun, durch dessen Nachsucht verfolgt, bei den frommen Bewohnern der nitrischen Wildniß eine Zuflucht suchte. Sein Haß, durch das Bewußtsein der Schuld verbittert, wandte sich jetzt gegen die harmlosen Mönche. Er verband sich mit den Anthropomorphiten, mit Epiphanius und Hieronymus; verdamnte Origenes zu Alexandria (auf einer *σύνodos ἐνδημοῦσα*), und als die Mönche sich weigerten, dies Urtheil anzunehmen, überhäufte er sie mit Beschuldigungen, zersprengte ihre Gemeinschaft durch Truppen, und suchte den Flüchtenden allenthalben ein Unterkommen unmöglich zu machen. Ein Theil von ihnen rettete sich nach Constantinopel, um dort das letzte Mittel zum Rechte zu versuchen.

Hier war um diese Zeit Johannes, welchen die bewun-

1) Isidor. Pelus. I. ep. 152: ὁ χρυσομανῆς, ὁ λιβολάτης; nach Palladius war er berüchtigt als ἀμυλλάς.

dernde Nachwelt Chrysoſtomus genannt hat, Biſchof der Gemeinde. Er ſtamnte aus einer angeſehenen Familie in Antiochia, und verdankte, da er den Vater bald nach ſeiner Geburt verlor, die Erziehung ſeiner Mutter, der frommen, edlen Anthuſa, welche ſich ganz der Aufgabe widmete, ihm die Schätze mannigfacher Bildung, vorzüglich des Evangeliums, zuzuführen. Es ſcheint etwas von dem Sinn der Mutter auf ihn vererbt zu ſein: das warme, leicht bewegliche Gefühl, eine große Kraft der Liebe und die Energie des ſittlichen Entſchlusses. Dieſer Johannes iſt eines von den Gemüthern, in welchen Natur und Gnade unmerklich in einander fließen, welche in ruhigem, ſtetigem Fortſchritt, zwar kampflos nicht, aber ohne den ſchmerzlichen Bruch, der das Leben zerſpaltet, ihre Aufgabe löſen, ſo daß ſie Muſter, weniger der neu ſchaffenden, als der harmoniſch vollendenden Kraft des Evangeliums ſind. Die doppelte Einwirkung des Alterthums und Chriſtenthums bildete den jugendlichen Geiſt in wohlthätigem Wechſel. Das reine Maß der antiken Form lenkte, ungeachtet der Verkünſtelung, welche Libanius an ihm verſchuldete, ſeinen Geiſt auf die Bahn der Einfachheit und Wahrheit, und das göttliche Bild des Erlösers, das ihm ſeine Mutter einprägte, widerſtand dem Zauber der heidniſchen Schönheit und dem Spott des heidniſchen Sophiſten. Da er als Jüngling einen Beruf zu wählen hatte, griff er zum Advocatenſtande; doch die ſittliche Verderbniß in dieſem ganzen Gewerbe ſchreckte ihn ab, und je mehr ein verwandter Geiſt, der milde, ehrwürdige Biſchof Meletius, auf ihn Einfluß gewann, deſto feſter wurde in ihm der Vorſatz, der Welt abzufagen und ſich allein den göttlichen Dingen zu weihen. Gern hätte er ſich ſogleich den Mönchen um Antiochia angeſchloſſen, deren Frieden und ſtille Thätigkeit dicht an dem brandenden Leben der Hauptſtadt, ungeſtört unter den Erſchütterungen der allgemeinen Geſchicke, ſeine innerſte Neigung feſſelte, aber die flehenden Bitten der Mutter, ſie nicht zu verlaſſen, hielten ihn einſtweilen zurück, und ſpäter erſt nahm er ſechs Jahre lang an ihren Uebungen Theil. Deſto eifriger beſchäftigte er ſich inzwiſchen, unter ernſtem Ringen nach Heiligung, mit der Bibel, wobei es zu den glücklichſten Fügungen

gehörte, daß er den großen Lehrer Diodorus als Führer benutzen konnte. Wenn die Methode dieses Mannes durch ihre Schärfe und Nüchternheit, die Zucht, welche er durch strenge Unterwerfung unter die Thatfachen ausübte, dem erregbaren Geiste des Chrysostomus wissenschaftliche Form und Haltung gab, und sein überwältigendes Gefühl unter die Herrschaft verständiger Besonnenheit brachte, und so mit einander die Bibel und ihr Ausleger in gedeihlicher Weise fortbauten auf dem klassischen Fundament, so hat andrerseits Chrysostomus durch sein warmes, reiches Gemüth, durch die Zubereitung der wissenschaftlichen Resultate für die Bedürfnisse der unmittelbaren Frömmigkeit, durch die Befähigung und Hingebung für den praktisch geistlichen Beruf, der antiochenischen Theologie einen allgemeiner ansprechenden Charakter verliehen, und ihr einen breiteren Weg zu den Bedürfnissen der Gemeinde eröffnet. Treffen in großen Männern jedesmal bedeutende Linien mannigfachen geistigen Lebens zusammen, so ward dieser Zeit, wo die dogmatische Entwicklung dem Höhepunkt nahe, aber noch von kräftigem Pulsschlag erwärmt war, wo das Mönchtum in seiner Stille die freudigen Töne des geselligen Daseins auszulöschen strebte, aber grade auch ein Drang zur sittlichen That selbst im Orient sich Geltung schaffte, wo Morgen- und Abendland in die möglichste Wechselwirkung traten, es ward damals der Kirche ein ebenso großartiger als lebenswürdiger Mann geschenkt, der alle diese verschiedenen Richtungen mit tiefer Innerlichkeit in sich auffaßte, sie eigenthümlich und mit christlichem Takt gegen einander temperirte, und darum, wo sie als Bedürfnis ihm entgegentraten, ihnen gerecht zu werden verstand. Als ihn im Jahre 386 der Bischof Flavianus zum Presbyter machte, erhielten seine Talente, besonders seine Beredsamkeit und praktische Begabung, Raum zu ihrer Entfaltung. Lauschend drängten sich die Zuhörer um ihn, daß ihnen kein Wort verloren gehe, und die Aufmerksamkeit, die Bewegung der Gemüther wuchs mit der Dauer der Predigten. Sie zeugen davon, wie angelegentlich er sich um die Bedürfnisse der Gemeinde im Ganzen und ihrer einzelnen Glieder bekümmerte, wie er ein offenes Auge für die verschiedenen Naturen, Stände und Zu-

stände hatte und jeden auf seine Weise, flug, geschickt, herzwinnend zu behandeln wußte, alle aber mit dem Fluge seiner Begeisterung zum Heiland emporzuheben trachtete. Denn daß jeder in das persönliche Verhältniß zu Christo trete, daß er in dieser Selbständigkeit als Gehülfe des Priesters und Seelsorgers auf andre wirke, war ein Hauptziel seiner geistlichen Thätigkeit, weshalb er nicht nur unermüdet auf die Innerlichkeit des Glaubens hinwies, sondern auch das Lesen der Bibel und das christliche Familienleben, deren Segen er aus eigener Erfahrung zu schildern wußte, mit immer neuem Andringen empfahl. Zehn Jahre hatte er so gewirkt, als der Minister Eutropius ihn predigen hörte, und entzückt von seinem Talent, seine Versetzung als Bischof nach Constantinopel bewerkstelligte. Während das Bedürfniß, für sein gesamtes inneres Sein einen festen Punkt zu finden, wo er sich gefast allem Wechsel gegenüber behaupten könne, immer stärker geworden war, wurde er jetzt in das mannigfachste Getriebe hineingestellt. An der Macht seiner Persönlichkeit mußten sich bald die Menschen scheiden; arm und einfach, wie früher, lebte er auch als der erste Bischof der östlichen Kirche; was er besaß, gehörte den Armen, welche, und mehr noch alle empfänglichen Seelen, ihm mit seltner Liebe anhängen. Aber unter den Weltlingen, namentlich im Klerus, mit dessen Pflichten er es streng nahm, und am Hofe, dessen Verderbniß er unerschrocken strafte, bildete sich eine feindliche Partei; und wenn er in sittlicher Entrüstung aufbrausend starke Worte brauchte, durchgreifend verfuhr, ohne sich an gesellschaftliche Formen zu kehren, oder wenn er, wohlwollend und leicht vertrauend, gemißbraucht wurde, so gab das gelegentlich anwendbare Mittel gegen ihn an die Hand. An diese Parteilungen der Hauptstadt knüpften die ägyptischen an.

Die Mönche baten Chrysoström um seinen Schutz. Er nahm sie mit Güte auf, aber nicht sogleich in die Kirchengemeinschaft, sondern suchte Theophilus umzustimmen. Dieser war dazu so wenig geneigt, daß er sie durch Ankläger in Constantinopel verfolgen ließ, worauf sie ihrerseits eine Beschwerdeschrift bei der Kaiserin Eudoria einreichten, mit der Bitte, ein geist-

liches Gericht unter dem Vorsitz des Chrysoström über sie und Theophilus entscheiden zu lassen. Sie, welche auf den Segen von Mönchen in allen Stücken großen Werth legte, und grade auch mit Chrysoström in gutem Vernehmen war, that ihnen den Gefallen. War Theophilus schon verdrießlich, daß sich die Mönche überhaupt nach Constantinopel und an den Bischof gewandt hatten, wurde er noch mehr gereizt durch übertriebene Berichte von der Theilnahme desselben für sie, so erfüllte es ihn mit glühender Nachsicht gegen Chrysoström, als er die kaiserliche Aufforderung erhielt, sich vor einer Synode unter dessen Vorsitz zu verantworten, er, der Patriarch des von Marcus gegründeten Bisthums. Er betrieb es emsig, die morgenländischen Bischöfe zur Einstimmung in die Verurtheilung des Origenes zu bewegen, und lag besonders dem Epiphanius an, der nicht zögerte, sie auf einer cyprischen Synode (401) zu wiederholen. Da Epiphanius hiemit bei Chrysoström, welcher, ohne gegen Origenes Mängel blind zu sein, doch seine Bedeutung würdigte, nicht den erwünschten Anklang fand, so leuchtete ihm um so schneller ein, was ihm Theophilus vorredete, er selbst müsse sich nach Constantinopel begeben, um dort mit rechtgläubigen Bischöfen gemeinsam der vom Patriarchen beschützten Ketzerei entgegen zu arbeiten. So ehrenvoll und freundlich ihn Chrysoström empfing, so abstoßend behandelte er ihn; wie früher in Palästina erregte er durch Aeußerungen, Predigten und unbefugte Handlungen Lärmen und Verwirrung, bis er am Ende etwas davon spürte, daß der Origenismus nur Vorwand und er ein Werkzeug des Theophilus für dessen persönliche Interessen sei. Plump, aber ehrlich, wie er war, machte er sich jetzt plötzlich wieder von dannen, und verließ die Bischöfe mit den Worten: „Ich lasse euch die Hauptstadt, den Hof und die Heuchelei.“ Indes hatte Theophilus dafür gesorgt, daß er auch ohne Epiphanius seine Absichten durchführen konnte, hatte sich mit den Gegnern des Chrysoström in Einverständnis gesetzt, und die Kaiserin, welche, ebenso lasterhaft als abergläubisch, leicht gegen den ernstern Prediger zu erzürnen war, auf seine Seite gebracht. Nun kam er (403), aber um selbst über Chrysoström Gericht

zu halten. Aus Furcht vor der Bevölkerung von Constantinopel wurde die Synode auf einem Landgut in der Nähe von Chalcedon, die Eiche (δρῦς)¹⁾, versammelt, und Chrysostomus vorgeschickt. Die treuen Bischöfe excommunicirten Theophilus und seinen Anhang; er hingegen erklärte sich zur Verantwortung bereit, wenn vier Bischöfe, seine erklärten Feinde, aus der Synode ausscheiden würden. Unter den Klagepunkten war nun nichts mehr von seinem Origenismus, wohl aber empfahl man dem Kaiser, nachdem man ihn verurtheilt, ihn wegen des Majestätsverbrechens zu belangen. Doch war er kaum einige Tagereisen entfernt, um sich in sein Exil zu begeben, als die bedenkliche Gährung im Volke und ein nächtliches Erdbeben, welches das Gewissen der Kaiserin aufregte, sie antrieb, von Arcadius seine schleunige Rückberufung zu verlangen. Er zog wieder ein unter dem lauten Jubel der Gemeinde, doch nur zwei Monate dauerte es, so wurde er ihr wieder entzogen. Denn Eudoxia war bald wieder empfindlich beleidigt durch seinen rücksichtslosen Freimuth, und Theophilus und seine Verbündeten benutzten ihren Haß, um ihn sicherer außer Wirksamkeit zu setzen. Der Gewalt weichend, legte er sein Amt nieder, und wurde nach dem öden Cucusus an der Grenze von Armenien und Isaurien verbannt. Unter den schweren Leiden befestigte sich sein christlicher Stoicismus. Von der Ueberzeugung durchdrungen, daß nichts Außerliches ein Verlust sei, und niemand dem Schaden könne, der sich selbst nicht durch seine Sünde schade, ertrug er heldenmüthig die unsäglichen Beschwerden der Reise, die Last des Klimas, die Gefahren der räuberischen Nachbarschaft, die Entfernung von seiner Gemeinde und seinen Freunden. Ja, er hatte selbst freundlichen Zuspruch für diese, wenn sie von der Trauer über ihn und eignem Leiden niedergedrückt waren. Was er von den Gaben, die ihm begüterte Freunde zuwendeten, erübrigte, gebrauchte er, um die früher gepflegten Missionen unter Persern, Gothen und anderen Nationen in Thätigkeit zu erhalten, und bot selbst denen dazu die Hand, welche sich als seine Feinde bewiesen

1) Die Acten bei Photius cod. 59.

hatten. Durch alles das, und da auch Innocenz I. von Rom sich nachdrücklich seiner anzunehmen begann, wurde Neid und Besorgniß seiner unversöhnlichen Gegner aufs neue erregt, so daß sie ein noch entlegeneres Exil für ihn auswirkten, Pityus in Pontus. Als sein schwacher und kranker Körper in der Nähe von Comana unter den Anstrengungen des Weges zusammenbrach, fühlte er, daß die Stunde seiner Berklärung gekommen sei. Er ließ sich in eine benachbarte Kirche bringen, und neue Kleider anlegen; dann genoß er das heilige Abendmahl, betete mit stiller Freudigkeit, und nachdem er das Lösungswort seines Lebens: „Gott sei gepriesen für alles, Amen!“ gesprochen hatte, ging er heim in Frieden. (407.) Die römische Kirche hob die Gemeinschaft mit Theophilus und dem Nachfolger des Chrysostomus auf, und in der Gemeinde von Constantinopel entstand eine Spaltung, in welche auch auswärtige Bischöfe verflochten wurden. Sie wurde durch die Amnestie, welche der Patriarch Atticus in Gemeinschaft mit Theophilus über die Anhänger des Chrysostomus erließ, in der Hauptsache beigelegt, eine kleine Partei von Johanniten hielt sich indeß in Constantinopel bis 438, wo die Gebeine des großen Märtyrers feierlich zurückgebracht wurden¹⁾.

D. Die Entwicklung der Lehre vom Menschen und von der Heilsökonomie.

(Anthropologie und Soteriologie.)

1. Grundzüge der Entwicklung. Die Zeit vor Augustinus.

J. G. Walch: de Pelagianismo ante Pelagium, Miscellan. sacr. Amstel. 1744. p. 575.

Mit der Geschichte der Anthropologie und der Soteriologie begeben wir uns zu denjenigen Dogmen, durch welche die abendländische Kirche gleichsam ihre wissenschaftliche Ergänzung zu den Erzeugnissen der orientalischen Theologie lieferte. Denn ihr Verdienst ist es, die Bedeutung der Sünde und der Gnade, und

1) Die origenistischen Streitigkeiten unter Justinian s. oben

damit die wesentlichsten Momente des christlichen Bewußtseins, tiefer ergründet, sie begrifflich genauer bestimmt, und die Dogmatik einmal in organischen Zusammenhang mit der Ethik gesetzt, andererseits die Selbständigkeit derselben vorbereitet zu haben. Indem das abendländische Denken dabei einen sehr eigenthümlichen Weg ging, wurde an diesem Punkt der innerlich wichtigste Unterschied eingeführt, der es von der orientalischen Kirchenlehre trennt. In der vorigen Periode ward hier, wie dort, im gemeinsamen Kampf gegen die naturalistische Betrachtung des Heidenthums und der Onofis die Freiheit des vernünftigen Geschöpfes im sittlichen Interesse aufs stärkste betont; die Kraft, mit welcher der Christ sich Sieger fühlte über die Natur, legte er zum großen Theil in diese preiswürdige Gottesgabe. Wenn daher auch eine Verschlechterung der natürlichen und sittlichen Beschaffenheit des Menschen in Folge der Sünde zugegeben wurde, so war man doch darin einig, daß das Vermögen der Freiheit nicht gelitten habe, und ließ sie so bestimmt für die nothwendige Voraussetzung bei der Erlösung des Einzelnen gelten, daß man die Behauptung einer unbedingten Prädestination als einen Rest des heidnischen Fatalismus betrachtet haben würde. Selbst Tertullian, welcher die unklaren und schwankenden Vorstellungen über die Bedeutung und Verbreitung der Sünde zuerst in festere, wenngleich immer noch rohe Formen faßte, wich nicht davon ab. Wenn er die Lehre von der nicht nur leiblichen, sondern auch geistigen Erzeugung des Menschen (Traducianismus), die mit seinem groben Realismus eng zusammenhing, in der Kirche einzubürgern suchte, so leitete ihn dabei vornehmlich auch das ethisch speculative Motiv, die von jeder Erfahrung bestätigte, schon mit der Geburt des Menschen vorhandene Verderbniß zu begreifen. Der Stammvater des Geschlechtes, dessen Leib zur Strafe für die Sünde dem Tode verfallen, dessen Seele aus ihrem einigen und stetigen Leben in Gott gewichen, von einem zweifachen Zuge, nach oben und nach unten, widersprechend bewegt ward, hat diese Beschaffenheit auf das ganze, potentiell in ihm vorhandene Geschlecht übertragen. Aber der jedem von Geburt aus anhaftende sündige Hang hat neben sich die Freiheit

mit dem ungebrochenen Vermögen ihm zu widerstehen; und nur die persönliche, aktuelle Sünde ist es auch, für welche Verantwortlichkeit vor Gott eintritt¹⁾. Tertullians Ideen, nur nicht die Theorie von dem Ursprung der Seele, wo den Ansichten Freiheit gelassen wurde, nahm die spätere abendländische Theologie auf, vermittelt durch Cyprian, Hilarius von Poitiers²⁾ und mit entschiedenstem Ausdruck durch Ambrosius³⁾, welche alle das geistige Verderben und den Tod aus dem natürlichen Zusammenhange mit Adam ableiteten, und sich dafür besonders auf Röm. 5, 12, gemäß der alten lateinischen Uebersetzung beriefen⁴⁾. Aber wenn man wahrnimmt, wie Hilarius in den Irrthum zurückfällt, die Sinnlichkeit an sich für sündig zu halten; in welche Unklarheiten und Widersprüche über das Vermögen der Freiheit, die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung und die Gnade sich selbst dieser bündige Denker verstrickt⁵⁾, so schätzt man den Fortschritt in tieferem Verständniß des Gegenstandes und consequent wissenschaftlicher Behandlung desselben, welcher Augustinus verdankt wird, um so höher. — Die Orientalen knüpften ihrerseits an Origenes Lehre an, ebenfalls mit Uebergehung seiner Philosopheme über die Präexistenz der Seelen. Manche tonangebende Denker, wie Chrysostomus⁶⁾, stellten Adam, nachdem er den paradiesischen, reinen, unsterblichen Leib verloren, mit einem solchen angethan vor, welcher, wie der unfrige, den

1) Vgl. bes. das Buch de anima.

2) Vgl. Comm. in Matth. c. X. §. 23. Ex peccato atque infidelitate primi parentis sequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas; ab his enim ortum per transgressionem primi parentis accepimus.

3) Exposit. Evang. Luc. VII. §. 234: Potest et hic in uno accipi species generis humani. Fuit Adam et in illo fuimus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt. cf. Münscher I. S. 355.

4) Röm. 5, 12. ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον in quo (Adamo) omnes peccaverunt. Ambros. Comm. in Rom. 5, 12. Manifestum itaque in Adam omnes peccasse, quasi in massa, ipse enim per peccatum corruptus quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes.

5) Reander S. 1054.

6) Homil. X. in ep. ad Rom. 5, 19. Opp. T. X. p. 124.

Begierden, dem Leiden und Tode Preis gegeben war; aber was für Adam Strafe war, könne es für uns nicht sein, sondern nur Reizmittel zur Bewährung und zum Wachsthum im Guten. Denn wenngleich durch den natürlichen Zusammenhang dieser sterbliche Leib vererbt sei, so doch nicht die Sünde, und sie könne vermöge der Anstrengungen der Freiheit, welche die Gnade unterstütze, vermieden werden. Niemand unter den Orientalen schlug die Folgen der Ursünde für das Geschlecht geringer an, als Theodorus von Mopsuestia, der Zeitgenos Augustins; alle aber unterscheiden sich von der Richtung, welche dieser verfolgt, dadurch, daß sie, ohne die Nothwendigkeit und innerliche Wirkung der Gnade zu übersehen, doch überall ihr nicht bloß an der Freiheit eine Bedingung setzen, sondern auch in dem Maße ein Vertrauen zur Kraft dieser hegen, als sie oberflächlicher in der Schätzung der Sünde sind.

Die verschiedene Lebensführung, deren ewige Vorbilder die beiden größten Apostel sind, wiederholt sich nicht nur an den beiden ausgezeichnetsten Männern des Orients und Occidents, Chrysostomus und Augustinus, sondern an der Weise dieser beiden Hälften der Kirche überhaupt, und ist begleitet von einer entgegengesetzt scheinenden und dennoch sich ergänzenden Auffassung des allgemeinen Verhältnisses von Natur und Evangelium. Wie die mehr speculativen oder beschaulichen Griechen und Orientalen, einem sanfteren Zuge folgend, weniger mit ihrer Vergangenheit brechen, kürzer gleichsam verweilen bei dem Schmerze der Sünde, und im Christenthum vorzüglich die Offenbarung der Liebe und Gnade sehen, welche die natürlichen Kräfte verklärend vollendet, so erfuhren die Occidentalen, tiefer erschüttert von dem Bewußtsein der Sünde, die Erlösung als eine Umschaffung, als Tilgung der Sünde und Wiederherstellung des gestörten Friedens mit Gott.

Alle diese Differenzen werden markirter in dem pelagianischen Streit, in welchem, wenn auch weniger unmittelbar der Orient, doch die verwandten Principien mit dem von Augustinus gebildeten occidentalischen Geist in Kampf gerathen und eine Ausgleichung erstreben.

2. Der pelagianische Streit.

Die Werke des Augustinus, Pelagius, Marius Mercator. — G. J. Vossii historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt. libb. VII. Lugd. Bat. 1618. auct. ed. G. Vossius. Amst. 1655. Opp. T. VI. H. Norisii hist. Pelagiana. Patav. 1673. Opp. I. Ver. 1729. Garnier dissert. VII. de Pelagianor. histor. in d. Ausg. d. Mar. Merc. Walch Reherhistorie IV, 519. Münscher (v. Cölln) Dogmengeschichte I, 371. Wiggers pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. I. Berl. 1821. Neander Kirchengeschichte II, II, S. 1051.

Aurelius Augustinus war am 13. November 354 zu Tagaste in Numidien geboren¹⁾. Bis zum sechszehnten Jahre erhielt er Unterricht in seiner Vaterstadt und in dem benachbarten Madaura, wobei er zwar in allem, was nach Einzelheiten und gedächtnismäßig aufgefaßt sein will, wenig leistete, aber schon damals hatte er eine Befriedigung an der Erkenntniß der Dinge²⁾, und erregte Erwartungen von seinem Talent durch scharfen Verstand und durch Gefühl und Phantasie, womit er ergriff, was ihn durch Gehalt und Schönheit der Form anzog. Seine Mutter Monica suchte mit zärtlicher Treue, vor welcher der Sohn niemals die Ehrerbietung verloren hat, ihn im Evangelium zu erziehen, was der Vater, obgleich zur Zeit noch Heide, geschehen ließ. Dessen ungeachtet wurden beim Eintritt in das Jünglingsalter die knabenhaften Neigungen, in denen er sich hatte gehen lassen, zu Leidenschaften, welche die christlichen Keime überwucherten; im Verkehr mit wilden Gesellen beging er Rohheiten und Ausschweifungen, erlog sie auch wohl, um nicht zurückzustehen³⁾. Nachdem er sich darauf eine Weile im elterlichen Hause aufgehalten hatte, gewährte ihm die Freigebigkeit eines begüterten Freundes, Romanianus, die Mittel, um in Karthago seine rhetorische Ausbildung zu vollenden. Hier loderte seine Begier zur höchsten Flamme auf; das Theater fesselte ihn und den Becher

1) Für seine Biographie s. Aug. Confessionum libb. XIII. Handausg. v. C. H. Bruder. Lips. 1837. Possidii vit. August. in ed. Bened. T. X. Bindemann d. h. Augustin.

2) Conf. 1, 20: in ipsis parvis parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar.

3) Conf. 2, 3.

der Wollust leerte er bis zu den untersten Hefen, so daß er selbst in der Kirche den Gedanken zu ihrer Befriedigung nachhing. Er warf sich mit einem von Ehrgeiz gestachelten Eifer auf das Studium der Alten, die Schwierigkeit derselben bewältigte er leicht, und erwarb durch eigne Production sich glänzende Anerkennung. Dennoch tönten durch diesen Sturm hindurch auch Stimmen anderer Art in seiner Brust. Er hatte ein Bedürfniß nach inniger Freundschaft, wemgleich er nicht fähig war, sie rein zu bewahren, und aus den Trümmern seines kindlichen Glaubens hatte er eine Ehrfurcht vor dem Namen Christi gerettet, die zugleich von der Macht zeugt, welche die christliche Tradition über die Gemüther übte. Vor der Gemeinheit seiner Genossen hegte er geheimen Abscheu, und von Wollust verzehret, fühlte er sich elend, und betete zu Gott, er möge ihn davon befreien, aber noch nicht sogleich; noch wollte er genießen. Da kam ihm im neunzehnten Jahre Cicero's Hortensius in die Hände, worin er mit hinreißender Sprache das Lob der Philosophie predigt, und, indem er dem Jüngling erhabener Probleme des Denkens vor die Augen rückte, ihn über sein eignes Wesen verständigte, die Sehnsucht nach Wahrheit beflügelte, und ihn in eine Bewegung versetzte, von welcher er erst im Christenthum zur Ruhe kam. „Jenes Buch, sagt er, änderte meine Neigung, änderte meine Bitten zu Dir, Herr, und mein Wünschen und Begehren. Nichts war mir plötzlich alle eitle Hoffnung, und das Unvergängliche der Weisheit wünschte ich mit unglaublicher Gluth der Seele; ich stand auf, um zu Dir zurückzukehren“¹⁾. Er versuchte, ob die heilige Schrift ihm seine Fragen lösen könne, doch vermochte er nicht, sich mit ihrer Einfalt zu befreunden. Diese Unruhe entging den Manichäern in seiner Nähe nicht, und sie wußten sie geschickt durch Erregung neuer Schwierigkeiten zu vermehren. Dieselbe Frage, welche den Mittelpunkt ihrer Speculation bildete, die Ableitung des Bösen, beschäftigte auch ihn vornehmlich. Denn das ist, was ihn von Paulus und Luther unterscheidet, daß bei ihnen die Theorie der Umwandlung der Gesinnung folgt, er

1) Conf. 3, 4.

hingegen die Speculation auf die ethischen Aufgaben wendet, ehe er sie praktisch gelöst hat¹⁾. Daher ließ er sich in die Secte aufnehmen, und gehörte ihr, so lange er Wahrheit in ihren Lehren zu finden glaubte, mit aufrichtigem Eifer an, so daß er seine Mutter und Freunde hineinzuziehen trachtete. Neun Jahre war er Mitglied derselben, wurde aber allmählig kälter gegen sie, weil er bemerkte, daß die übrigen seinen Forschungen und Bedenken nicht gewachsen waren, und daß selbst Faustus, auf dessen Weisheit sie ihn lange vertröstet, nur ein gewandter Redner und Sophist, kein wahrhaft tiefer Denker und Gelehrter sei. Augustinus trat zuerst in Tagaste als Lehrer der Rhetorik auf, ein Wirkungskreis, der seinen Kräften und Wünschen bald zu enge ward. Hier starb ihm ein Freund, den er wie sein halbes Leben liebte, den er glaubte im Manichäismus fest gemacht zu haben, der aber auf dem Todtenbette kirchlich getauft ward, und den Spott Augustins mit Festigkeit zurückwies. Tief bewegt eilte er von Tagaste hinweg, und begab sich nach Karthago. Der Erfolg, den seine Vorträge hatten, konnte ihm genügen, doch es war eine Kasklosigkeit in ihm, die ihn zu Veränderungen trieb; nach Rom, wo er sich mit den ersten messen konnte, lockte ihn höherer Ruhm und größerer Gewinn, und vor allem vertrieb ihn von Karthago die Nothheit der Studirenden, unter welchen in Rom mehr Gesittung und wissenschaftliches Streben war. Da seine Mutter, neue Verirrungen fürchtend, ihn abzuhalten suchte, entfloß er ihr und kam 383 nach Rom. Er begann seinen Unterricht mit wenigen Theilnehmern, aber bald wurden seine Talente auch hier geschätzt, und da zu Mailand die Stelle eines vom Staat besoldeten Lehrers der Rhetorik vacant wurde, so sandte ihn der Präfect Symmachus an diesen Ort (384). Von den Manichäern, welche den letzten Versuch auf ihn gemacht hatten, als sie ihn in einer Krankheit in Rom pflegten, war er jetzt ganz los, ihr System schien ihm sogar unzulänglicher, als manche andre Philosophien, nur die sinnlichen Vorstellungen von Geist und Gott, von der Materialität der Sünde, und viele

1) Conf. 3, 6.

Vorurtheile gegen Schrift und Kirche, namentlich von der Unvereinbarkeit des alten und neuen Testaments, haften ihm noch an. Um so weniger mochte er sich unter den Glauben beugen, den die Kirche forderte; sondern er ließ keine Gewißheit gelten, als die des Verstandes, als die Resultate einer, gleich der Mathematik, zwingenden Demonstration. Da sie in den höchsten Dingen nicht erreichbar war, da er bei jedem neuen Anlauf immer hoffnungsloser zurückgeworfen wurde, so ergriff ihn das bittere Gefühl geistiger Ohnmacht. Durch den sittlichen Zwiespalt zerrissen, ohne Vertrauen auf die Wahrheit, sank er von seinem titanischen Ringen in verzweifelnden Skepticismus zurück¹⁾. In einer Stimmung des Widerwillens gegen das geschäftige Leben machte er den bald wieder aufgegebenen Plan, mit den Freunden eine Gemeinschaft des Lebens und Vermögens zu stiften, in welcher sie der Reihe nach die Sorge für die äußeren Bedürfnisse eine Zeitlang übernähmen, damit während dessen die übrigen sich desto ungestörter ihren Studien hingeben könnten. Indes besuchte er die Predigten des Ambrosius, dessen Beredsamkeit ihm gerühmt war; Anfangs merkte er nur auf die Form, dann flößte ihm die Würde und Gelehrsamkeit des Mannes Achtung ein, den er an persönlicher Bedeutung dem Faustus überlegen fand. Nach und nach wurde er auch von dem Inhalt der Vorträge berührt, zuerst mehr von der Seite des Verstandes, sofern ihm nach der allegorischen Methode des Ambrosius die Widersprüche des alten und neuen Testaments nicht unlösbar, überhaupt die Argumente für die Wahrheit der Kirchenlehre nicht mehr so absurd schienen. Dabei war es für sein immer noch vorwiegend theoretisches Interesse von großer Wichtigkeit, daß er zu der von Victorinus angefertigten lateinischen Uebersetzung einiger Schriften aus der platonischen Schule kam²⁾. Die Begeisterung für die Erkenntniß, die in dieser Philosophie herrscht, belebte sein Vertrauen zu einer objektiven, in Gott gegründeten Wahrheit wieder, und er hörte williger auf

1) Conf. 5, 14.

2) Conf. 7, 9.

die schwachen Klänge christlicher Jugenderinnerungen, und auf die Worte des Ambrosius, ja, er wagte sich an ernstlichere Beschäftigung mit der Bibel, seitdem er glaubte, im Plato verwandte Ideen wieder zu erkennen. Er ahnte, daß besonders Paulus das gebe, was seine Seele bedurfte. Die erschütternde und gesundende Kraft dieses Apostels bewährte sich an ihm darin, daß die Sehnsucht nach Frieden des Herzens endlich den philosophischen Drang überwog. Doch so schmerzlich er die Fesseln fühlte, welche die Wollust ihm anlegte, so war er doch nicht stark genug, sie zu zerbrechen. Er theilte seinen Zustand einem erfahrenen Christen, dem Simplicianus, mit, welcher ihn mit Weisheit zu behandeln wußte. Die christlichen Mahnungen rüttelten immer stärker an seinen Neigungen, bis sie endlich entwurzelt waren. Als einst ein Beamter des Hofes von dem Mönch Antonius erzählte, und wie zwei Männer aus der Umgebung des Kaisers, von Bewunderung für ihn hingerissen, ihren hohen Rang, Vermögen, alle Verbindungen und Genüsse aufgegeben hätten, um sich in der Zurückgezogenheit Gott zu weihen, ging sein ganzes Leben, wie ein Gericht, an seinem inneren Auge vorüber; niedergeschmettert, in krampfhafter Bewegung, rang er im Gebet und machte sich in heißen Thränen Luft. Da war es ihm, als hörte er dreimal die Worte: „Nimm und lies!“ Er erhob sich, griff nach einem Codex der paulinischen Briefe, und sein Blick fiel auf Röm. 13, 13. 14. Plötzlich kehrte ein nie empfundener Friede und Freudigkeit in seine Seele ein, sie war genesen und gründlich geheilt¹⁾. Er zog sich zunächst ganz in die Stille, auf das Landgut eines Freundes zurück, und ward in der Ostervigilie am 25. April 387 von Ambrosius getauft. Seine Mutter war ihm, stark durch Glauben und Liebe, über Meer und Land gefolgt, und durfte Zeugin von der Erfüllung ihrer heißen Gebete sein. Er gab sein Lehramt auf, und kehrte nach einjährigem Aufenthalt in Rom nach Tagaste zurück, wo er auf seinem Erbgut mit Gleichgesinnten in freier Verbrüderung zu ascetischem Leben und theologischen Studien lebte. Im Jahre

1) Conf. 8, 6 flg.

391 wurde er bei einem Aufenthalt in Hippo unerwartet zum Presbyter erwählt, bald darauf dem Bischof Valerius beigeordnet und 395 sein Nachfolger. Je mehr er sich mit seinem geistlichen Beruf und dem Studium der Schrift beschäftigte, desto weiter drang er in dem Verständniß der Heilsordnung vor, desto mehr freilich bildete er auch die Consequenz seiner Grundanschauung einseitig aus. Von allen Bewegungen in der abendländischen Kirche berührt, war er ihr Führer und gewaltigster Kämpfer, fruchtbar in Schriften des verschiedensten Inhalts. So kräftig er sich der allgemeinen Interessen annahm, blieb dennoch die Fürsorge für seinen bischöflichen Sprengel sein stetes Augenmerk, weshalb er ihn häufig nach allen Richtungen durchreiste. Er war ein Muster unausgesetzter Selbstprüfung, aufrichtig und wahrheitsliebend, wohlbekannt mit den Bedürfnissen und rücksichtsvoll gegen die Schwächen der Christen, ernst, doch nicht mürrisch, gerecht, fürsorglich für die Armen, freundlich gegen Niedere und freimüthig, ohne unbescheiden zu sein, gegen Bornehme. Wenn er seine Ansichten und Absichten hie und da mit einer Entschiedenheit zu verfolgen scheint, welche der Billigkeit Eintrag thut, so ist es nicht sowohl Eigensinn, als die Zuversicht der Ueberzeugung, welche ein mit der Person verwachsenes und nach allen Seiten durchdachtes System zu begleiten pflegt. In seinen letzten Tagen hatte er den Schmerz, daß die Vandalen Africa verwüsten, und alle Kirchen bis auf Karthago, Cirta und Hippo in ihre Gewalt fielen. Er litt noch die Drangsale einer Belagerung, denen er durch den Tod entnommen wurde. Umgeben von seinen Freunden starb er unter eifrigem Gebet, am 28. Aug. 430, 76 Jahr alt.

Es darf nicht geleugnet werden, daß die Herrschaft, welche Augustin über seine Zeit ausübte, etwas Drückendes hatte; sie hatte es auch darum, weil das Abendland damals keinen Mann aufwies, der nur von fern dieser imposanten Erscheinung verglichen werden könnte. Aber er hat dafür auch befruchtend gewirkt, wie kein Lehrer der Kirche zwischen der Zeit der Apostel und Reformatoren. Wo er am heilsamsten angeregt hat, da war es, um es mit Einem Wort zu bezeichnen, der Geist des Paulus,

welcher sich neu erhob, um das im Geseß erstarrende Leben der Kirche zu verjüngen. Es ist, nachdem sein irrender Geist den leuchtenden Pol gefunden hat, ein sicheres Gründen in den Tiefen des Lebens, und eine das ursprüngliche Christenthum wieder erkennende Auffassung des christlichen Wesens in seiner Ganzheit. So streng seine Folgerungen zu sein pflegen, so fest er sein System zu schließen sucht, so viel Mittel der Reflexion ihm sein dialektischer Scharfsinn zuführt, so hält er sich doch von leeren Abstractionen fern, und seine dogmatischen Ideen sind, weil sie der Abdruck des selbst Erlebten sind, erfüllt mit kraftvoll auf das Leben wirkenden Motiven.

Sein Tiefsinn wählt zum Gegenstand der Speculation gern den Ort, wo die menschliche Persönlichkeit in dem göttlichen Leben wurzelt. Aber wenn er, mit der Kühnheit des Denkens und der Resignation des Willens, welche ihm überall eigen sind, dies dunkle, von andern nur mit schüchternen Ahnung berührte Gebiet durchmisst, so verwischt sich ihm wohl gerade da, wo er am sichersten zu treten meint, die Grenze, welche dem vernünftigen Geschöpf sein selbständiges Dasein verbürgt. Denn die Aeußerungen der göttlichen Allmacht sind so sehr die Grundlinie, um welche das gesammte Gewinde seines Systems angelegt ist, daß die Tendenz unverkennbar durchblickt, alles Leben nur als Form göttlicher Wirkung darzustellen, eine Richtung, die sein religiöses Denken, wenn nicht von dem sittlichen Bewußtsein aus Reactionen erfolgt wären, dem Pantheismus hätte zuführen können. Der dreieinige Gott ist das höchste, das absolute Sein, in welchem alle Geschöpfe, wie verschiedene Grade des Seins ihnen zugetheilt sein mögen, ihren Bestand haben ¹⁾. Alle seine Eigenschaften sind in ihm auf vollkommene Weise; er ist daher das Gute einfach, schlechtthin und unwandelbar; er hat es nicht bloß, sondern er ist es selbst ²⁾. Den Geschöpfen aber haftet,

1) Civit. Dei 12, 2. Quum Deus summa essentia (*οὐσία*) sit, i. e. summe sit (*ὁ ὄντως ὢν*), et ideo immutabilis sit, rebus quas ex nihilo creavit esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.

2) Ibid. 11, 10.

weil sie aus dem Nichts geschaffen sind, die Wandelbarkeit an, und die mit Vernunft begabten, welchen darin die Ebenbildlichkeit Gottes verliehen ist, haben in ihrem Ursprunge und ihrer Freiheit den Grund der Möglichkeit, sich von Gott abzuwenden, das Gute zu verlieren und sich der Nichtigkeit hinzugeben¹⁾. Es ist Bestimmung ihrer Natur und ihre Seligkeit, ein Gefäß für das ohne Unterlaß einströmende göttliche Leben zu sein, und wie sie ganz Receptivität, ohne Kraft eignen Bestandes sind, so ist es die göttliche Gnade, welche von Anfang ihnen möglich machte, sich über dem allen drohenden Abgrund empor zu halten²⁾. Wenn nun weder alle Engel, noch der erste Mensch, der mit ihnen Bürger des Gottesstaates sein sollte, sich in der Gemeinschaft mit Gott behaupteten, so ist unleugbar, daß sie fielen, nicht nur weil der ungöttliche Wille zu stark, sondern auch, weil die göttliche Unterstüzung zu schwach war³⁾. Dennoch geschieht es im sittlichen Interesse, und im Interesse der Theodice, daß Augustinus in der Ursünde eine freie That anerkannt wissen will. Sie bestehe in dem Entschlus, dessen Wirklichkeit nicht weiter zu erklären sei, Gott ungehorsam und für sich selbst etwas sein zu wollen⁴⁾. Es geschah also doch auch durch eigne Wahl und Schuld, daß Adam dem geistigen Tode, den ihm Gott angedroht, und dem leiblichen, der seine Folge war, anheimfiel. Ausge-

1) Ibid. 12, 6: Quærat — et inveniet, voluntatem malam non ex eo esse incipere, quod natura est, sed ex eo, quod de nihilo natura facta est.

2) Civ. Dei 12, 9: Quum id egit eorum (angelorum) voluntas bona, ut non ad se ipsos, qui minus erant, sed ad illum, qui summe est, converterentur, eique adhaerentes magis essent, ejusque participatione sapientes beateque viverent; quid aliud ostenditur, nisi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram, nisi ille, qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem?

3) Vergl. die Anthropologie des Theodorius von Mopsuestia.

4) Ibid. 12, 6. — ab eo qui summe est aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt, et hoc vitium, quid aliud quam superbia nuncupatur? — Hujus porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid enim est quod facit malam voluntatem, quum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil.

schieden von dem Leben in Gott, welches Freiheit ist, war er nun der Sünde unterworfen, und sein Leib, vorher von sündlichen Begierden frei, allen Regungen höheren Lebens willig folgend, fähig, in schmerzloser Verklärung¹⁾ zu dem vor dem Tode ewig gesicherten, unsterblichen Dasein²⁾ überzugehen, trat mit der Seele in Zwiespalt und ward mit böser Begier (*concupiscentia*) erfüllt und der Raub der Sterblichkeit. In dieser Beschaffenheit ging die Natur des Stammvaters auf seine Nachkommen über. Was seine eigne tiefste Erfahrung ihn lehrte, daß der Mensch sündig sei, so weit die Wahrnehmung am eignen Bewußtsein und am Leben andrer hinaufreiche, das brachte er in eine Theorie, welche, bei Tertullian anknüpfend, doch, wie gewöhnlich, dessen derb sinnlichen Realismus verfeinernd, das platonisch-aristotelische Verhältniß von Gattung und Individuum auf den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Gesamtleben des Geschlechtes anwandte, und demgemäß die Gattung in Adam lebend, sündigend und gestraft vorstellte³⁾. Die nähere Ursach der natürlichen Verderbniß des Einzelnen setzte er in die auch die Zeugung beherrschende *Concupiscenz*⁴⁾, und fand sie bestätigt theils durch die Worte der Bibel⁵⁾, theils durch die Kindertaufe,

1) Das *posse non mori*.

2) Das *non posse mori*.

3) *Civ. Dei* 13, 14. *Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum; sed sponte depravatus justeque damnatus, depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur, quia scilicet propter peccatum vitata et vinculo mortis obstricta, justeque damnata, non alterius conditionis homo ex homine nasceretur.*

4) *De nuptiis et concup.* 1, 27: *Ex carnis concupiscentia, quae licet in regeneratis jam non deputetur in peccatum, tamen naturae non accidit nisi de peccato, ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tamquam filia peccati, et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecunque nascitur proles originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia virgo concepit.*

5) *Röm.* 5, 12. *Eph.* 2, 3.

welche Sünde vor den einzelnen sündigen Acten voraussetze¹⁾. Es giebt also nicht bloß eine Erbsünde (*peccatum originale, hereditarium*), sondern sie ist auch zugleich Erbschuld, und der Zustand der Unfreiheit, der Verdunklung, des geistigen und leiblichen Todes, dieses das ganze Wesen des Menschen erschöpfende Elend, ist verdiente Strafe für alle²⁾. Liefße Gott nur seine Gerechtigkeit walten, so würde er alle der Verdammniß überlassen, da er aber auch barmherzig ist, so wendet er den Frommen des alten und neuen Bundes das Heil zu, um mit ihnen einst die Zahl der gefallenen Engel zu ergänzen. Alle übrigen freilich bleiben im Verderben (*massa perditionis, praesciti*), also die Heiden sämmtlich, sogar, wie er zögernd zugestehet, die edelsten, die ihn dem Evangelium zugeführt, und die vor der Taufe sterbenden Kinder. Daß die andern das ewige Leben erlangen, kann schlechterdings nicht auf einer menschlichen Bedingung beruhen, da hierzu jede Fähigkeit mangelt, und der Begriff der Gnade zerstört werden würde, sobald ihm ein Verdienst entsprechen sollte, sondern dies ist lediglich abhängig von der unbedingten göttlichen Prädestination, dem dunkeln Rathschluß, der uns unerforschlich, aber weise und heilig, den Einzelnen zur Seligkeit bestimmt.

1) De peccatorum meritis et remissione 1, 39. Quia parvulos baptizandos esse concedunt, — concedere oportet, egere eos illis beneficii mediatoris, ut abluti per sacramentum caritatemque fidelium, ac sic incorporati Christi corpori, quod est Ecclesia, reconcilientur Deo, ut in illo vivi, ut salvi, ut liberati, ut redempti, ut illuminati fiant; unde, nisi a morte, vitii, reatu, subjectione, tenebris peccatorum? quae quoniam nulla in ea aetate per suam vitam propriam commiserunt, restat originale peccatum.

2) Da die Betrachtung der Sünde bei Augustin durchaus von dem sittlichen Interesse geleitet ist, und er überdies in der nächsten Zeit nach seiner Befehung in den Schriften *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum, de libero arbitrio* u. a. gegen die Manichäer die Freiheit des Willens vertheidigt, so ist die Ansicht, daß er jene Auffassung aus dem Manichäismus mitgebracht habe, durchaus nicht zu begründen, und würde billig für veraltet gelten können, wenn nicht Dr. Baur sich ihrer annähme, welcher sich „den so tief wurzelnden Haß gegen das Böse“ seinem letzten subjektiven Grunde nach nur aus manichäischer Weltansicht zu erklären weiß. Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 109. Allerdings ist Augustins System in den ethischen Punkten sehr weit von der pantheistischen Ausgleichung des Bösen und Guten entfernt, was sich aber aus seinen sittlichen Lebenserfahrungen erklärt.

Wer in diesen befaßt ist, den ergreift die Gnade mit unwiderstehlicher Gewalt (*gratia irresistibilis*), als die in Form der Gnade wirkende Allmacht. Noch wenn er im Tode des natürlichen Daseins gebunden ist, tritt sie an ihn heran, allen Regungen des eignen Willens zum Guten zuvorkommend (*gratia praeveniens*), berührt ihn, wie ein zündender Blitz, macht ihn lebendig (*gratia operans*) und erzieht ihn zur eignen sittlichen That (*gratia cooperans*)¹). Sie ist also eine sich innerlich bethätigende, nicht bloß Offenbarung der Lehre, sondern vorzüglich Erweckung des Glaubens und Umwandlung des Willens zur Liebe zu Gott und seinen Geboten, welche des Gesetzes Erfüllung ist²). Der Glaube, durch welchen der Einzelne der Erlösung theilhaft wird, ist die Grundlage des subjektiven christlichen Lebens, der Quell aller wahren Tugend, und ohne ihn alle Tugend nur Schein (Röm. 14, 23). In den älteren Schriften, wo Augustin der Freiheit noch eine wirkliche Bedeutung gönnt, faßt er den Begriff des Glaubens oberflächlicher, im Sinne des Autoritätsglaubens, und hält ihn für menschliche That; mit der tieferen Erkenntniß seines Wesens machte er ihn durchaus zu einem göttlichen Act³). Je mehr ihm darauf ankam, die Gnade als eine das Innere des Menschen umgestaltende Kraft darzustellen, desto mehr blieb er dabei, die Rechtfertigung als eine subjektive zu bestimmen, ungeachtet er sie auf den Glauben gründete, und hat diesen, in seiner Zeit verbreiteten Begriff noch

Paul. 23-24

1) De natura et grat. c. 35. Operamur quidem et nos, sed illo operante cooperamur, quia misericordia ejus praevenit nos. Praevenit, ut vocemur, subsequetur, ut glorificemur; praevenit, ut pie vivamus, subsequetur, ut cum illo semper vivamus.

2) De correptione et gratia 3. Intelligenda est gratia Dei per Jesum Christum Dom. nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum; non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt. Hanc quippe inspirationem bonae voluntatis atque operis poscebat Apostolus 2 Cor. 13, 7. S. Münscher I, 389.

3) Die Veränderung fällt zwischen die Jahre 394—397 und zeigt sich zuerst unleugbar de diversis quaestionibus (über den Römerbrief) ad Simplicianum libr. 2. (a. 397). S. Neander S. 1065 flg. 1074.

befestigter der Folgezeit überliefert, nur hin und wieder sich dem objektiven Sinne, in welchem ihn die Reformatoren verstehen, annähernd¹⁾. Er, der erst nach seiner Rückkehr zu Glauben und Kirche sichere Pfade der Erkenntniß wandeln lernte, der mit großem Sinne die staunenswerthe Gewalt wahrnahm, mit welcher die Kirche neues Leben und Erkenntniß über die ersterbenden und verirren Nationen ausbreitete, stellte die innere Befreundung mit dem Christenthum als die Voraussetzung des Erkennens göttlicher Dinge hin, indem er den folgenreichen Satz aussprach, daß der Glaube der Erkenntniß vorangehe²⁾; tiefkönnig und wahr, so weit ihm der Glaube gleichbedeutend mit dem Kern des christlichen Lebens ist; verwirrend und beengend, wo er als Inhalt des Glaubens das traditionelle kirchliche System annimmt. Hierdurch ist er Vater der abendländischen Scholastik geworden, deren Dialektik er durch die Verschmelzung philosophischer und dogmatischer Begriffe ebenfalls vorbereitet hat.

Schon hatte Augustinus seine Ideen ziemlich consequent und unter wachsendem Ruhme seines Namens entwickelt, und die orientalische Theologie, von der sie so weit abwichen, hatte kaum Notiz davon genommen. Der Mann, der zum Streit den Anstoß gab, Pelagius (Morgan), kam von der entlegensten Grenze der westlichen Kirche, aus Britannien, und war dennoch nicht ohne Einfluß der orientalischen Kirche gebildet, mit welcher seine Heimath noch immer in Verbindung gestanden zu haben scheint. Pelagius³⁾ war, obgleich dem beschaulichen Charakter sehr fremd,

1) Dies z. B. de spiritu et littera 26. Certe ita dictum est: justificabuntur, ac si diceretur: justi habebuntur, justi deputabuntur, sicut dictum est de quodam: Ille autem volens se justificare (Luc. 10, 29) i. e. ut justus haberetur et deputaretur. Gewöhnlich ist justificatio ihm identisch mit sanctificatio.

2) Fides praecedit intellectum.

3) Wenn der Mönch Pelagius, dessen Chrysostomus (405) gedenkt, dieselbe Person mit dem brittischen wäre, so würde seine Kenntniß der griechischen Sprache und Theologie aus einem früheren Aufenthalt im Orient erklärt werden können. Aber die Identität (von Wiggers behauptet I. S. 35) ist nicht wahrscheinlich. Pelagius Schriften sind: Expositiones in epistolas Pauli (vor d. J. 410). Epistol. ad Demetriadem (a. 413) ed. Semler. Hal. 1775. Beide Schriften in den Werken des Hieronymus. Libellus fidei ad

von der herrschenden Vorliebe für das Mönchthum ergriffen worden, und hatte sich, angezogen vermuthlich durch das hochgepriesene Ideal christlichen Lebens, ihm mit allem Eifer hingegeben, und mit Gewissenhaftigkeit den beschwerlichen Vorschriften dieser höheren Tugend unterzogen; doch hatten bei ihm diese Anstrengungen nicht den Erfolg einer Vertiefung des religiösen und sittlichen Bewußtseins, sondern er war von der Verdienstlichkeit dessen, was er geleistet, überzeugt, und der Lohn, den er hoffte, war ihm ein steter Sporn zum Gebrauch der sittlichen Kräfte. Hatte er von jeher gegen sittliche Trägheit gekämpft, so kam ihm, als er in Rom, dem Sitz der Genüsse und Laster, todten Glauben und Unsittlichkeit aller Art mit einander verbunden und durch den Mißbrauch der Lehre vom völligen Verderben des Menschen und der alles wirkenden Gnade vertheidigt fand, der Gegensatz seines und des augustinischen Standpunktes in greller Weise zum Bewußtsein. Die Himmelstriche, unter welchen beide Männer geboren sind, sind nicht verschiedener, als sie selber. Augustin, der die härtesten Gegensätze des Lebens in sich zusammenfaßt, dessen speculativer Blick mit Sicherheit ganze Gebiete überschlägt, dessen mystischer Tiefsinn überall nach dem religiösen Grunde strebt, er gegenüber dem Pelagius, einem engen, durchaus empirischen, am Einzelnen haftenden Geist, der eigentlich aufs Praktische gewiesen, sich aufs Sammeln gelehrter Kenntnisse legte, weil das mönchische Leben seinen natürlichen Trieb hemmte, der ohne die großen Versuchungen, ohne die heftigen Erschütterungen Augustins, aber auch ohne dessen volle Resignation, auf der eignen Kraft und Sittlichkeit ruhte, und nüchtern im Denken, wie gefeslich im Handeln, die religiöse und moralische Seite des christlichen Lebens, um deren Zusammenschauung Augustin große Verdienste hat, ganz auseinander fallen läßt. Seine durchaus unsystematische Methode der Darstellung verschuldet zahlreiche In-

Innocentium I. (a. 417) in Wall *Historia baptism. infant.* I. S. 372 sq. Fragmente aus seinen Büchern *de natura, de libero arbitrio* bei Augustin. Vgl. Wiggers *Augustinismus* u. s. w. I. S. 33 flg. Jacobi die Lehre des Pelagius. Epz. 1842. — Ueber die Grundlehren des Augustinus und Pelagius vgl. auch J. Müller die Lehre von der Sünde. 3te Aufl. 1849. Thl. 1.

consequenzen, und wie wenn seine Schriften eine Bestimmung für sie hätten, sind sie in seinen Commentaren durch die katholisirende, aber ebenfalls nicht durchgreifende Uebersetzung, welche Cassiodorus veranstaltet hat, noch vermehrt worden. Sie lassen sich auf zwei Grundelemente zurückführen, über deren Widerspruch er selbst nicht klar ist, einerseits die aus seinem eignen Bewußtsein von der menschlichen Natur und ihren Bedürfnissen entspringende Betrachtung, andererseits die ihm durch Schrift und kirchliche Tradition zugeführten Vorstellungen. Jener anthropologische Standpunkt, das ihm Eigenthümliche, liegt ihm immer zunächst. Wenn nach Augustin die Flamme der göttlichen Liebe mit ihrer verzehrenden Macht den freien Willen nicht nur läutert, sondern auch vernichtet, so läßt Pelagius bei der unbegrenzten Tragweite, welche er der Freiheit zuschreibt, der Gnade nur das Geschäft, von fern her leuchtend das Ziel zu bezeichnen. Es ist im Grunde die deistische Weltanschauung, welche in ihm entschiedener, als in den Arianern zum Vorschein kommt¹). Ihm ergab sich die unmittelbare Ueberzeugung, daß jeder, was er leisten solle und wolle, auch mit den ihm von Natur verliehenen Kräften müsse leisten können, wenn nicht Gott die Schuld dieser Unvollkommenheit tragen solle. Vielmehr aber habe Gott dem Menschen das Können verliehen, und es komme nur auf uns an, zu wollen und zu thun²). Den Begriff der Freiheit bog er durchaus nach der Seite, welche Augustin wenig hervorkehrte; wenn dieser sie als den von der Sünde freien Zustand auffaßt, so nimmt

1) Dies entging den Gegnern, z. B. dem Hieronymus und Innocentius I. von Rom nicht ganz. Vgl. Ep. Innoc. bei Mar. Mercat. ed. Garnier. p. 195. Quid tam iniquum potest esse —, quam huic te negare debere, quidquid in quotidiana gratia consequeris, cui te ipse confiteris debere, quod natus es? Ergo eris tibi in providendo praestantior, quam potest in te esse, qui te ut esses effecit? Si huic putes debere quod vivis, quomodo te non putas debere, quod quotidianam ejus consequendo gratiam taliter vivis?

2) Fragment bei Augustin de gratia Christi. 5. Ut generaliter universa complectar, quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, hoc posse adjuvat, quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitemus, nostrum est, quia haec omnia vertere in malum etiam possumus.

er sie als die formale, als das Vermögen, in jedem Moment sich für das Gute oder das Böse entscheiden zu können¹⁾). Sie ist demnach ein Gleichgewicht des Willens, welcher, an sich gleichgültig, zwischen beiden Seiten steht, und durch den Anreiz von außen zur That veranlaßt, sich sogleich wieder in seine inhaltlosen Indifferenz herstellt. Doch es ist einleuchtend, daß ein solch gleichmäßiges Verhältniß zum Bösen, wie zum Guten sich nicht nur nicht mit der ursprünglichen Uebereinstimmung des menschlichen Wesens mit Gott verträgt, sondern daß auch jede Art von Organismus, Entwicklung, Charakter dadurch ausgeschlossen ist, und es danach nur eine Summe einzelner Entschlüsse und Handlungen geben kann, welche spurlos durch die Seele hindurchgehen, ohne ihre farblose Neutralität zu verändern.

Den Hauptreiz zur Sünde, welche übrigens auf freiem Entschluß beruhe, setzt Pelagius in Folge seines ascetischen Interesses in die sinnliche Lust, welche auch Adam zum Ungehorsam verleitet habe. Da er nach seiner Theorie von der Freiheit geneigt ist, die Sünde nur in ihrer Vereinzelung zu betrachten, so schlägt er überhaupt ihre Bedeutung geringer an, und namentlich die der adamitischen geringer als Augustin, welcher darin das Eintreten eines ungöttlichen Principes erkannte. Pelagius hingegen meinte, daß nicht einmal Adams geistige Beschaffenheit dadurch verändert sei und daß er den Tod als eine allgemeine Naturbedingung erlitten, daß also eine Nachwirkung auf die Nachkommen vermöge der Abstammung noch viel weniger Statt gehabt habe. Ohne Einsicht in die Lebenseinheit des menschlichen Geschlechtes, die Individuen desselben atomistisch betrachtend wie die ethischen Vorgänge in ihnen, hielt er die Annahme einer Erbsünde für eine Ungereimtheit, für eine Beeinträchtigung der göttlichen Gerechtigkeit, und für eine Folge des Traducianismus, dem er den Creatianismus entgegenstellte²⁾). Diese Hypothese

1) Ad Demetr. 8. — quibus liberum est, unum semper ex duobus agere, quum semper utrumque possimus.

2) Comm. ad Rom. 7, 8. Si, quum lex non esset, peccatum mortuum est, insaniunt qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum. — Vri Mar. Mercat. Common.: Quoniam si anima non est ex tra-

benutzte er für die Behauptung, daß jeder Mensch in der reinen Beschaffenheit, wie Adam, in die Welt eintrete, und daß die Späteren nur dadurch gegen ihn im Nachtheil seien, daß, mit seiner Sünde beginnend, Beispiel und Gewohnheit fortgewirkt haben¹). Was hindert also, daß nicht ein Mensch durch kräftigen Gebrauch der Freiheit die Sündlosigkeit sich erhalten oder die verlorne wieder erringen sollte? Wirklich glaubte Pelagius unter den Frommen des neuen und auch des alten Testaments solche zu erkennen, ja, es ist kein innerer Grund vorhanden, weshalb er nicht auch Heiden dasselbe zugestehen sollte, oder wodurch die heidnische Tugend wesentlich verschieden wäre von der christlichen. Es ist unleugbar, daß die Reihe dieser Vorstellungen, welche in der menschlichen Selbstgenügsamkeit endigt, nicht nothwendig zu einer Erlösung führt, und daß sich Pelagius damit weiter von diesem Mittelpunkt des Christenthums verirrt, als irgend einer der Orientalen.

Da nun aber von der entgegengesetzten Seite die christliche Ueberlieferung ihm Begriffe zuführt, so kommt es zu einem merkwürdigen Conflikt. Er läßt den kirchlichen Dogmen von der Dreieinigkeit und der Person Christi ihre Geltung, und nimmt auch die Begriffe der Gnade und Erlösung auf. Jener aber ist bei ihm durch die Einwirkung des Gegensatzes sehr schwankend geworden. Denn einerseits schreibt er der Gnade wohl übernatürlichen Charakter zu, beschränkt sie auf das Christenthum und erklärt ihre Unterstützung für nothwendig zum heiligen Leben²); wiederum verallgemeinert er sie bis zu gänzlicher Entleerung

duce, sicut nec est, sed sola caro habet traducem peccati, sola et poenam meretur; injustum est enim, ut hodie nata anima, non ex massa Adae, tam antiquum peccatum portet alienum; quin et rationabile est, ut Deus, qui propria peccata dimittit, non imputet alienum.

1) Aug. de nat. et grat. 10: in Adam peccasse omnes non propter peccatum nascendi origine attractum, sed propter imitationem dictum est. (Sienach verstand er Röm. 5, 12 *et q' q'* wie Augustin; richtiger sein Schüler Julian = propter quod. Aug. contr. Julian. VI, 75). Ep. ad Demetr. 15. Consuetudo est, quae aut vitia aut virtutes alit.

2) Adjutorium gratiae in solis Christianis cf. Aug. de grat. Chr. 33. 39. 40.

vom spezifisch christlichen Gehalt, so daß er nicht nur das Gesetz, sondern sogar die Verleihung der natürlichen Güter der Vernunft darin einschließt, oder ihr den untergeordneten Werth giebt, zu leichter Erfüllung dessen beizutragen, was auch ohne sie erfüllt werden könne¹). Indem er die Bedeutung der Erlösung erforscht, sucht er ihr in der Oekonomie des Reiches Gottes eine Stelle zu geben. Daher theilt er dessen Dauer in mehrere Perioden, in deren erster nach dem Naturgesetz ein gerechtes Leben bestand, bis die Verdunkelung des sittlichen Bewußtseins durch die Sünde die Offenbarung des geschriebenen Gesetzes, und als auch diese nicht mehr zureichte, die Erscheinung Christi nothwendig machte²). Die hauptsächlichste Bedeutung des Erlösers sei, daß er durch Lehre und Beispiel das höchste Ideal sittlichen Lebens aufstelle, durch seine herablassende Liebe Gegenliebe erwecke, durch die Erhabenheit des Vorbildes und die Hoffnung auf Belohnung zur Nachahmung ansporne³). Der eigenthümliche Werth, welcher der Erlösung beigelegt wird, besteht mehr, der orientalischen Auffassung sich nähernd, in dem positiven Moment, in der Erhöhung des Ursprünglichen, und das negative ist, da der Sünde keine tiefe Einwirkung zugesprochen wird, untergeordnet. Das Neue, was

1) De gestis Pelagii 22. Der Ausspruch des Pelagius: Dixi quidem, proprio labore et Dei gratia posse hominem esse sine peccato; sed quam dicam gratiam optime nostis et legendo recolere potestis, quod ea sit, in qua creati sumus a Deo cum libero arbitrio. — De grat. Chr. 8. Deus — illis quibus imperavit etiam gratiae suae auxilium subministrat, ut quod per liberum homines facere jumentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam.

2) Aug. de peccato originali 30. Non igitur, sicut Pelagius et ejus discipuli, tempora dividamus, dicentes: primum vixisse justos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia. Ex natura scilicet tam longa aetate, qua lex nondum erat data. Tunc enim ajunt duce ratione cognoscatur creator, et quemadmodum esset vivendum scriptum gerebatur in cordibus, non lege litterae sed naturae. Verum vitiatibus moribus, inveniunt, ubi coepit non sufficere natura jam decolor, lex ei addita est, qua velut luna, fulgore pristino detrita rubigine redderetur. Sed postea quam nimia, sicut disputant, peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valeret, Christus advenit, et tamquam morbo desperatissimo non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subvenit.

3) Comm. I Cor. 6, 18.

den Zuwachs ausmacht, ist die Lehre der vollkommenen Heiligkeit, die Offenbarung der höchsten Tugend in den evangelischen Rathschlägen. Aber weder ist der innerliche Zusammenhang, in dem das Gesetz durch seine demüthigende Schwere mit dem Evangelium steht, erkannt, noch der evangelische Standpunkt von dem äußerlich gesetzlichen Charakter befreit, da eine unmittelbar den Willen neu gestaltende Kraft der Gnade nicht anerkannt wird¹⁾, und er vielmehr, sich neu aufraffend, dem ihm gezeigten Ideale in eigener Kraft nachstreben soll. Hieraus ergab sich zugleich ein objektiver, juridischer Sinn des Begriffes der Rechtfertigung, welcher indes durch die Voraussetzung eigener Gerechtigkeit von dem protestantischen weiter entfernt ist, als der augustinische. Der Glaube ist die eine Bedingung der Rechtfertigung, da er die Anerkennung der christlichen Thatfachen und Lehren ist, und mit diesem intellektualen Momente ist das moralische der guten Werke ohne inneren Zusammenhang coordinirt. Da nun der Glaube durchaus freie That des Menschen ist²⁾, so erhellt, wie weit Pelagius von dem Begriff einer absoluten Prädestination entfernt, und wie anstößig ihm diese augustinische Lehre sein mußte. Er konnte sich die göttliche Vorherbestimmung nicht anders vorstellen, als bedingt durch das menschliche Verhalten und das Vorherwissen Gottes, und deutete danach die biblischen Beweisstellen³⁾. Nach seiner Betrachtung der menschlichen Natur müßten die kleinen Kinder, welche ungetauft starben, selig werden; er leugnete ihre Verdammniß, aber da er von der Nothwendig-

1) Aug. grat. Chr. 31. *Istam quippe gratiam, qua justificamur, i. e. qua caritas Dei in cordibus nostris effunditur per Spiritum S., qui datus est nobis, in Pelagii et Coelestii scriptis, quaecunque legere potui, nunquam eos inveni quemadmodum consistenda est confiteri.*

2) Ad I Cor. 1, 1: *Voluntate Dei vocatur quisque ad fidem, sed sua sponte et suo arbitrio credit.*

3) Ad Rom. 9, 30. *Quos praescivit credituros, hos vocavit, vocatio autem volentes colligit, non invitos, aut certe discretio non in personis sed in tempore est. Hoc ideo dicit propter fidei inimicos, ne fortuitam Dei gratiam judicarent. Ergo vocantur per praedicationem ut credant, credentes justificentur per baptismum. Ad 8, 29: Quos praevidit conformes futuros in vita, voluit ut fierent conformes in gloria.*

keit der Taufe überzeugt war, so wies er ihnen eine niedere Stufe der Seligkeit an, indem er erklärte, er wisse wohl, wohin sie nicht gehen, nicht aber, wohin sie gehen. Die Lehre von einem Läuterungsfeuer verwarf er, durch den Mißbrauch dagegen eingenommen.

Die bemerkenswertheften Schüler des Pelagius, der zwar eine Partei, aber keine Secte gründete, sind Cölestius¹⁾ und der Bischof Julianus von Celanum, ein scharfsinniger Mann, welcher consequenter als Pelagius seine Grundsätze entwickelte²⁾. Pelagius, welcher sich mehrere Jahre in Rom aufgehalten hatte, ging 411 mit Cölestius nach Africa über und begab sich von da nach Palästina. Sein Freund bewarb sich um eine Presbyterstelle in Karthago, ward aber deswegen Gegenstand aufmerksamerer Beachtung, und 412 vor einer Versammlung in jener Stadt über 6 (7) Punkte angeklagt, besonders des Inhalts, daß Adams Sünde nur ihm geschadet habe, daß die Menschen rein, wie Adam, geboren werden, und die Kinder der Taufe zur Seligkeit nicht bedürfen³⁾. Obgleich Cölestius die Verantwortung dadurch zu umgehen suchte, daß er die Lehre von der Erbsünde mit der traducianischen Theorie in Zusammenhang brachte und so vom dogmatischen Gebiet hinwegschob, wurde er doch verurtheilt, weil er das Anathema nicht über die Klagsätze fällen wollte. Augustinus, welcher bis dahin die allgemeine Achtung, in der Pelagius wegen seines Wissens und seiner ascetischen Strenge stand, getheilt hatte, wurde in Folge dieses Streites zu genauerer Prüfung seiner Ansichten bewogen, und erklärte sich in mehreren Schriften dagegen⁴⁾, anfänglich jedoch schonungsvoll. Indes

1) Fragmente aus f. libellus fidei (a. 417) bei Augustin de peccat. orig. c. 5. 6. 23. Wiggers I, 38 flg.

2) Fragmente seiner Schriften bei August. c. Julian. und Opus imperf. contr. Julian. Wiggers S. 43 flg.

3) Mar. Merc. Common. I. 1. Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, fuisset moriturus. 2. Quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit, nec genus humanum. 3. Quoniam infantes qui nascerentur in eo statu sunt, in quo Adam ante praevagationem. 5. Quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habeant vitam aeternam. 6. Quoniam lex sic mittit ad regnum coelorum, quomodo et evangelium.

4) Das Verzeichniß aller seiner auf den Streit bezüglichen Werke f. Wiggers S. 52. De peccatorum meritis et remissione et de baptismo

lebte Pelagius in Palästina gern aufgenommen und unangefochten, als 415 Paul Drosius, ein junger Mann, dem Augustinus mit schülerhafter Anhänglichkeit ergeben, ankam, um sich bei Hieronymus weiter zu unterrichten. Er war höchst befremdet, Pelagius in solchem Ansehen zu finden, und Hieronymus, den Pelagius durch einen über seine Schriften ausgesprochenen Tadel geärgert hatte, stimmte ihm eifrig bei und bemühte sich, die Meinungen des Pelagius als Sprößlinge der origenistischen Ketzerei, die er im frischen Andenken hatte, darzustellen. Auf einer Synode zu Jerusalem, unter Vorsitz des Bischof Johannes, klagte Drosius den Pelagius an, doch so ungeschickt, daß die Orientalen, für welche das Urtheil Augustins nichts Entscheidendes hatte, und die mit Pelagius unbestimmten Aeußerungen über den Begriff der Gnade sich begnügten, nur gegen den Kläger eingenommen wurden, Pelagius aber frei sprachen (415)¹⁾. Man kam überein, daß, da die Frage der abendländischen Kirche gehöre, die Entscheidung des Bischof Innocentius I. eingeholt werden solle. Doch die leidenschaftlichen Gegner des Pelagius hatten nicht Geduld, sie abzuwarten. Sie erhoben die Beschuldigung aufs neue auf einer Synode zu Diospolis (Lydda) unter dem Metropolitens Eulogius von Cäsarea. Aber auch hier half dem Angeklagten seine Kenntniß der griechischen Sprache und die Ungenauigkeit der orientalischen Theologie durch (415); auch benahm er sich, bei seinem vorgerückten Alter um so mehr nach Ruhe begierig, nicht völlig aufrichtig. Augustin kritisirte die Verhandlungen der Synode und zeigte, daß sie den eigentlichen Sinn der pelagianischen Ausdrücke nicht getroffen²⁾; schon in dieser Schrift, ebenso in den folgenden, tritt er mit aller Schärfe gegen Pelagius auf³⁾. Zwei africanische Synoden zu

parvulorum und de spiritu et littera, beide ad Marcellinum (412). De natura et gratia (415) gegen Pelagius de natura.

1) Orosii apologeticus c. Pelag. de arbitrii libertate.

2) De gestis Pelagii s. de gestis Palaestinis (416).

3) Contr. Pelag. et Coelest. libb. II. de gratia Christi et de peccato originali (418). de nuptiis et concupiscentia libb. II. (419). Contr. duas epistolas Pelagianor. libb. IV. ad Bonifac. ep. Rom.

Mileve und Karthago, welche durch Augustin geleitet waren, und er noch besonders im Verein mit vier Bischöfen erließen Erklärungen gegen Pelagius und Cölestius, und sandten sie zu Innocenz (416), welcher sich in allem, was sie an diesen Männern als verwerflich bezeichneten, einverstanden erklärte¹⁾. Indes hatten auch die Beklagten sich nach Rom gewandt, Pelagius ein Glaubensbekenntniß überschiedt, Cölestius kam, das eigne selbst zu überreichen. Sie trafen Innocenz nicht mehr am Leben, und es schien eine günstige Zeit für sie zu nahen, da der Bischof Zosimus, ein Grieche vielleicht, sich befriedigt äußerte, und in einer Zuschrift an die Africaner mit hoher Miene ihre Rechtgläubigkeit in Schutz nahm. Die Africaner ließen sich dadurch nicht beirren, bestätigten ihre früheren Beschlüsse auf einem Concil zu Karthago (417) und ließen Zosimus merken, daß er nicht wisse, was die Pelagianer mit ihrem Begriffe von der Gnade sagen wollten. Zosimus fühlte, daß sie in so weit Recht hatten, und erklärte seine Zustimmung. Augustin betrieb auf einer größeren Versammlung zu Karthago (418) die nochmalige Verdammung der Gegner und wirkte beim Honorius ein Staatsedict gegen sie aus²⁾. Jetzt erklärte sich auch Zosimus in einem Circularschreiben (tractoria)³⁾ entschiedener für die augustiniſchen Grundlehren und gegen Pelagius und Cölestius (418). Dies Schreiben wurde den Kirchen des Abendlandes zur Unterschrift vorgelegt, und nicht wenige Geistliche, welche sich weigerten, entsetzt, unter ihnen Julianus von Celanum, welcher durch diese Standhaftigkeit den Ruf seines würdigen Charakters bestätigte, und wahrscheinlich auch der Diaconus Anianus von Celeda, sein Mitkämpfer⁴⁾. Manche der Vertriebenen begaben sich nach dem Orient, in der Hoffnung, dort Beistimmung und Unterstützung zu finden. Julian suchte Theodorus von Mopsuestia auf,

1) Die Schreiben bei Mar. Merc. ed. Garn. I.

1) Aug. Opp. Bend. T. X. Appd. II. p. 105.

1) Ibid. p. 108.

1) Hieron. ep. ad Alypium et Augustinum. Er übersetzte Homilien des Chrysostomus, wovon hom. VIII. in Matth. und hom. VII. de laudib. Pauli Apost. vorhanden sind.

welcher in der That die Lehre vom natürlichen Verderben des Menschen bestritt¹⁾, sich aber doch nicht ganz mit Julian geeinigt zu haben scheint. Nestorius, bei welchem die Pelagianer Schutz suchten, forderte zwar nähere Auskunft über ihre Ansichten von Cölestinus, erklärte sich auch gegen die Lehre, daß Adams Fall keine nachtheiligen Folgen für das menschliche Geschlecht gehabt habe, behandelte aber die Vertriebenen, an welchen er keine Ketzerei entdeckte, wohlwollend. Indesß die Verbindung wurde beiden nachtheilig, zumal ein abendländischer Laie, Marius Mercator, der sich damals in Constantinopel aufhielt, sich viel Mühe gab, die östliche Kirche von der Heterodoxie der Pelagianer zu überzeugen. Wie man in Rom dem Nestorius verdachte, daß er sich ihrer angenommen, so schadete es ihnen im Orient, daß sie sich zu ihm hielten, und die Synode von Ephesus (431), welche Nestorius verurtheilte, verdammete auch sie. Weiter wurde die orientalische Kirche nicht von diesem Streit berührt. Aber im Occident standen die Extreme unveröhnt gegen einander, so daß eine weitere Ausgleichung Bedürfniß war.

3. Der semipelagianische Streit.

Walch Th. V. Wiggers Versuch einer pragmat. Entwicklung des Augustinismus und Pelagianismus Th. II. 1833. Neander II. II. 1168 flg.

Die Lehre von der unbedingten Prädestination war für Augustin ein Ausdruck der innersten und entschiedensten Hingabe seiner Seele an Gott. Darum war sie ihm der Grund der Zuversicht, im Stande des Heils zu sein, welche er nicht, nach den paulinischen Winken, aus dem Objectiven der Rechtfertigung schöpfte. Aber was seine Consequenz forderte, und was ihn mit freudiger Gewißheit erfüllte, hatte für anders geordnete und geleitete Menschen, welche seinen Voraussetzungen nicht beipflichte-

1) S. Buch *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίνει τοὺς ἀνθρώπους*. Phot. Cod. 177. Nach Photius Angabe ist es gegen Hieronymus (den Mönchſtram) gerichtet; Marius Mercator scheint mehr den eigentlichen Urheber der bekämpften Meinung im Auge zu haben, wenn er behauptet, daß Augustin darin angegriffen werde. S. Neander S. 1217 flg.

ten, etwas Seelenbedrückendes, und noch andre wurden dadurch zu sittlicher Erschlaffung geführt. Wie dieser ganze Streit, der sich so viel um ethische Begriffe drehte, die Mönche besonders in Bewegung setzte, so waren es auch Mönche in Augustins Nähe, in einem Kloster bei Aldrumetum, welche durch Bedenken gegen die Prädestinationslehre beunruhigt und parteit wurden. Während die einen sich mit Mäßigung und unbeschadet der Sittlichkeit zu den Lehren Augustins bekannnten, ließen sich andre dadurch in der Thätigkeit der Liebe hemmen; noch andre endlich wollten eine geringe Geltung des menschlichen Verdienstes und Bedingtheit der Gnade, eine der ersten bemerkbaren Regungen der später als Semipelagianer bezeichneten Partei im Abendlande¹⁾. Sie schrieben an ihn und er, auf diese Veranlassung seine Prädestinationslehre und ihr Verhältniß zum Leben ausführlicher entwickelnd, richtete die beiden Werke *de gratia et libero arbitrio* und *de correptione et gratia* (426—427) an sie. Allein in so unterwürfigem Tone die Mönche Augustins Zuschrift erwiderten, ihre Ausstellungen waren durch seine Auseinandersetzung nicht entkräftet, und wurden daher alsbald von andern Seiten wieder aufgenommen. Namentlich hatte sich in dem südlichen Gallien ein Gegensatz zugleich gegen Pelagius und Augustinus vorbereitet. In diesen Gegenden, gleichsam dem Orient der westlichen Kirche, lebte Johannes Cassianus (bis um 432), jener scythische Mönch, welcher, nachdem er die Klöster Palästinas und Aegyptens besucht, in Constantinopel bei Chrysostomus verweilt hatte, von ihm zum Diaconus geweiht war, und ihm stets die größte Liebe und Verehrung bewahrte. Er theilte mit ihm das warme Interesse für die unmittelbaren Beziehungen und das Praktische des Christenthums, ohne den speculativen Drang und die systematische Consequenz Augustins zu besitzen²⁾. Gleich ihm gab er eine Verderbniß des ganzen menschlichen Geschlechts zu, welche, von Adam beginnend, mehr und mehr angewachsen sei, aber doch nicht jedes Gute im Menschen vernichtet

1) Aug. ep. 214—216. *Retractation.* c. 66, 67.

2) S. über ihn Wiggers.

habe. Wir werden mit dem erblichen Verderben behaftet geboren, zerrüttet durch den Zwiespalt des Fleisches und Geistes, aber dieser uns nothwendige Kampf ist zugleich zur Übung unsrer sittlichen Kräfte geordnet. Obwohl krank, sind wir doch nicht todt; obwohl unfähig, aus uns ohne Sünde zu leben, können wir doch die Gnade mit Freiheit zu unserem Eigenthum erwählen. Denn so allgemein die Sünde ist, erstreckt sich auch der Wille Gottes über alle, sie zu beseligen. Den einen ergreift die Gnade, ehe ihr seine Sehnsucht entgegenkommt, dann ist sie zuvorkommende (*gratia praeveniens*), der andre, wie Cassian diese Ideen ganz empirisch behandelt, ergreift sie zuvorkommend, dann ist sie nachfolgende Gnade (*gratia consequens*). Indes auch in diesem Falle ist die menschliche That das Geringste und das Verdienst nicht in Anschlag zu bringen gegen die Größe der Wohlthat. In beiden Fällen aber ist, wie sich von selbst versteht, die Wirkung der Gnade nicht bloß Erleuchtung, sondern neue Belebung des Willens¹⁾. Zu dieser Richtung gehörte auch der merkwürdige Mönch Vincentius von Lerinum²⁾, der von seiner klösterlichen Zelle aus, die er fast nie verließ, durch seine Schriften einen außerordentlichen Einfluß gewonnen hat. Bald nach Augustins Tode verfaßte er seine Denkschrift (434)³⁾, in welcher er, um dem Einfluß erklärter Häretiker, oder auch einzelner bedeutender Kirchenlehrer, wobei ihm besonders Augustin vorschwebte⁴⁾, Grenzen zu setzen, auf die oberste Autorität der

1) Vgl. Cassiani Collationes, besonders coll. 13.

2) S. über ihn Wiggers S. 208. Sein Semipelagianismus erhellt besonders daraus, daß er zwar die Pelagianer, nicht aber die von andern ihnen gleichgeachteten Genossen Cassians unter die Häretiker rechnet. Ueber diesen Streitpunkt s. Neander S. 1190. Wiggers 212.

3) *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haereticorum novitates*. Ed. Calixtus. Helmst. 1629. 1655. Herzog. Vratislav. 1839. Der zweite Theil davon ist bis auf ein kleines Fragment verloren.

4) S. Neander und Wiggers a. D. Jener zeigt die Spur dieses Gegensatzes auch in dem Fragment des zweiten Theiles. Bemerkenswerth ist, daß schon der Jansenist Paschasius Quesnel in beiden Theilen die Polemik gegen Augustin vermuthete, wie aus einem neuerlich herausgegebenen Briefe desselben erhellt. Er befindet sich in *Correspondence inédite de*

kirchlichen Ueberlieferung verwies, und den in der katholischen Kirche angenommenen Canon dafür in den Merkmalen der Ursprünglichkeit (*vetustas*), Allgemeinheit (*universalitas*) und Zusammenstimmung der bedeutendsten Lehrer (*consensus*) feststellte.

In diesen Gegenden hatte aber auch Augustin Freunde. Zwei von ihnen, Hilarius und Prosper von Aquitanien¹⁾, der in Augustins Lehre von der Gnade den Kern des Evangeliums zu haben glaubte, und mit Liebe daran hing, berichteten ihm über die Einwendungen, welche in ihrer Nähe vorgebracht wurden²⁾. Er unterschied sie wohl von den eigentlich pelagianischen, und richtete danach seine Widerlegung ein³⁾. Dem Einwurf, daß hochmüthige Sicherheit aus der Prädestinationslehre folgen werde, begegnete er durch die Hinweisung, daß volle Gewißheit der Erwählung erst der haben könne, welcher beharrt habe bis ans Ende. Die Umgehung der Lehre im Volksunterricht verwarf er, weil sie praktisch wichtig sei. Er wußte mit gewohntem Geschick Anstoß und Gefahr zu beseitigen, gleichwohl wurden die Gegner nicht umgestimmt. Prosper sprach seinen Schmerz und Unwillen darüber in einem Gedicht gegen die Verächter der Gnade aus (*de ingratis*), und reiste, als Augustin über dem Streit hingestorben war, mit Hilarius (431) nach

Maillon et de Montfaucon avec l'Italie, suivie des lettres inédites du P. Quesnel. p. Mr. Valery. Par. 1846. T. III. Da das Buch vielleicht nicht überall zu Gebote steht, so führe ich die Stellen, deren Mittheilung ich Herrn Dr. Meander verdanke, wörtlich an: p. 231. In illam etiam opinionem tuam pedibus eo, Vincentium L. commonitorio suo doctrinam augustinianam petere voluisse. Immo vero non alio fine opusculum istud a V. conscriptum, quam ut maximum illum ecclesiae doctorem novitatis argueret. p. 233: Suspicio, inquam, alteram commonitorii V. partem, quam excidisse dolemus, Gennadius vero suffuratam queritur, apertius Augustini doctrinam impugnasse. Deshalb sei es auf irgend eine Weise vernichtet.

1) Et. gegen 460. Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio. Carmen de ingratis. Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseos. Pro Augustino responsum ad capitula Gallorum. Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum (d. Vinc. v. Lerins). Contra collatorem (Cassian) de gratia Dei et libero arbitrio. Opp. ed. le Brun et Mangeaut. Par. 1711. Rom. 1758. S. Wiggeré.

2) In Aug. Epp. 226. 225. (a. 429).

3) De praedestinatione sanctorum. de dono perseverantiae. (a. 429. 430).

Rom, um sich mit einem Decret des Bischofs Gålestinus gegen die andre Partei zu bewaffnen. Gålestin erließ ein Schreiben an die Gallischen Bischöfe ¹⁾, rügte die Neigung zu unziemlichen Fragen (*indisciplinatae quaestiones*), verbot den Neuerern, die alte Lehre anzugreifen, hütete sich aber, entschieden zu Gunsten der strengen Augustinianer zu sprechen, wozu er selber nicht gehörte. Und so wurde Prosper, da die Gegner, wie z. B. Vincentius, gleich ihm die Ausdrücke des Gålestin für sich geltend machten, genöthigt, wiederum selbst den Kampf zu führen, was er als ein gewandter Schüler seines Meisters that. Er setzte Prädestination und Präscienz einander gleich in den Thaten Gottes, dem Guten, auf das Böse aber bezog er nur die Präscienz. Um den schriftmäßigen Fragen nach der Allgemeinheit der Gnade Gottes zu begegnen, unterschied er einen verborgenen, unbedingten Willen Gottes, und einen offenbaren, bedingten, die Gnade allen zuwendenden, freilich nur zum Schein. An diese Form der Darstellung knüpfte in geistreicherer Weise der Verfasser des Buches über die Berufung der Heiden (*de vocatione gentium*) an ²⁾; indem er den strengen Augustinismus mit einem versöhnlicheren Schein umgab. Ausgehend von der wesentlichen Harmonie der Gnade und des freien Willens, unterscheidet er, nach dem der Mensch gefallen, eine dreifache Stufe des Willens: den sinnlichen, fleischlichen, ins Irdische sich verlierenden (*voluntas sensualis, carnalis*); den verständigen, besonnenen, aber nur auf sich beruhenden, (*voluntas animalis*, dem *ψυχικόν* entsprechend); den geistigen, von Gott regierten (*voluntas spiritalis*). Die Gnade ist eine allgemeine, sofern Gott sich in der Schöpfung

1) Aug. Opp. Bened. T. X. Appdx. 131.

2) Der Verfasser ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Quesnel in der Abhandlung über den Verfasser in seiner Ausgabe der Werke Leo des Gr. Th. II. hält Leo dafür, der es vor seiner bischöflichen Würde geschrieben. Dabei wäre nur auffallend, daß niemand der Zeitgenossen und der nächsten Generation es diesem berühmten Verfasser beilegt. Andere rathen auf Prosper, von dem aber weicht es durch Milderungen des Lehrbegriffs ab, die ihm nicht zuzutrauen sind. Neander vermuthet, daß ein Kenner der Schriften Leos und Prosper's es verfaßt; Wiggers: ein solcher, der Prosper geheißet, daher es unter die Schriften des Aquitaniers gekommen sei.

offenbart, sie ist eine besondere, sofern sie durch Christus wirksam ist¹⁾. Jene würde hinreichen, wenn das Gottesbewußtsein nicht durch die Sünde verdunkelt wäre; diese ist das, was allein das Heil verleihen und den geistigen Willen erzeugen kann. So kommt es denn also doch nur auf sie an, und wenn die Schrift von einer Allgemeinheit der Befeligung redet, so meint sie eine relative Allgemeinheit (*specialis universitas*). Die Folgerungen, welche man hier im sittlichen Interesse zu verdecken strebte, wurden in einer Schrift, *Praedestinatus*, in der vollsten Härte gezogen und vertheidigt, wo Gutes und Böses, Heil und Verdammniß ausschließlich auf Gott zurückgeführt und jede sittliche Anstrengung des Menschen als unnütz dargestellt wurde²⁾. Wenn auch dies ein Gipfel der Uebertreibung ist, der zu Zweifeln berechtigt, ob sie nicht die grelle Fiction eines verfezgernden Gegners des Augustinismus sei³⁾, so trat doch die Prädestinationslehre unter andern bei dem Presbyter Lucidus immerhin in einer Schroffheit auf⁴⁾, die dem Semipelagianismus förderlich war. Der bedeutendste Mann auf dieser Seite war in der späteren Zeit Faustus, im Kloster Verins gebildet und stets ein Freund der Askese, seit 454 Bischof von Reji (Riez) in der Provence, ein frommer, milder, in der Bibel lebender Theolog, der seine bedeutenden praktischen und wissenschaftlichen Gaben in diesen schweren Zeiten der Kirche weihete⁵⁾. Er nöthigte den Lucidus auf einem Concil zu Arles 475 zum Widerruf, ward mit einer Widerlegungs-

1) *Gratia generalis, specialis.*

2) Der *Praedestinatus* ist zuerst von Sirmond 1643 bekannt gemacht. S. Wiggers S. 329. Das ganze Werk besteht aus 3 Büchern, und ist von einem Semipelagianer, der mit dem jüngeren Arnobius große Aehnlichkeit der Ansichten hat, verfaßt. Er führt 90 Häresien auf, die neunzigste nennt er Prädestinarianer und giebt im 2. Buch das erwähnte Document zu ihrer Kenntniß.

3) S. Walch S. 233 folg. Wiggers, Gieseler I, II S. 379. Niedner S. 345; nach Sirmond, Neander u. a. ist es Ausdruck einer wirklichen Ueberzeugung, und daß hier und da einer zu dieser schonungslosen Durchführung der Principien gekommen sein könne, ist wenigstens nicht zu leugnen.

4) *Fausti Rejensis epist. ad Lucidum* und dessen Widerruf Mansi VII, 1007.

5) Wiggers S. 221.

schrift beauftragt¹⁾), und brachte auf dieser Synode und der zu Lyon im selben Jahre seinen Lehrbegriff zu öffentlicher Anerkennung. Ueberhaupt gehörten damals manche angesehenen Theologen des südlichen Galliens, wie Arnobius der jüngere²⁾ und Gennadius³⁾ zu dieser Partei, der eigentliche Pelagianismus aber tritt mit Offenheit am Ende des fünften Jahrhunderts nur noch sehr vereinzelt auf, wie in dem italischen Bischof Seneca.

Sene Streitschrift des Faustus, welche sich durch Mäßigung und gewandte Benutzung der im Buche de vocatione gentium gegebenen Formen auszeichnete, erlangte bedeutenden Einfluß auch über Gallien hinaus, erregte aber um 520 bei den fanatischen scythischen Mönchen in Constantinopel eine leidenschaftliche Unruhe. Sie beauftragten den africanischen in Constantinopel anwesenden Bischof Possessor, Hormisdas von Rom um Auskunft zu ersuchen. Da Hormisdas Antwort, ehrerbietig für Augustin, aber auch achtungsvoll für Faustus lautete⁴⁾, konnten die Mönche das nicht reimen, und forderten den Fulgentius von Ruspe auf, der mit andern africanischen Bischöfen vor den Vandalen nach Sardinien geflüchtet war, sich gegen das Buch und für sie zu erklären. Fulgentius, ein besonnener Anhänger der augustinischen Lehre trat daher als Bestreiter des Semipelagianismus auf⁵⁾. Er und seine Genossen verstärkten äußerlich und geistig die augustinische Partei in Gallien, deren Führer die trefflichen Bischöfe Avitus von Vienne (490—523) und besonders der ebenfalls in Lerins gebildete Casarius von Arles (502—542) waren⁶⁾. Diesem gelang es, auf der in Fortsetzung der Bewegung gehaltenen Synode zu Orange (Arausio) den Semipelagianismus zu besiegen. Hier wurden die von

1) De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio. libb. II. Bibl. Patr. Lugd. VIII, 525.

2) Commtar. in Psalm. Bibl. Patr. Lugd. VIII, 238.

3) De scriptoribus ecclesiast. de fide sive de dogmatib. ecclesiasticis.

4) Mansi VIII. p. 497. 498. Aug. Opp. X. Appd. 149. 150.

5) Adv. Faustum lib. VII. (verloren) de veritate praedestinationis et gratia Dei. Opp. cd. Par. 1684. Bibl. Patr. Lugd. IX, 16.

6) Caesarii Opp. Bibl. Patr. Lugd. VIII, die unter f. Namen bekannten Semilien sind noch kritisch zu sichten. Vita Act. S. Aug. XXVII.

einer sogleich folgenden Synode zu Valence und von Bonifacius II. von Rom bestätigten Grundsätze von der Erbsünde, der gänzlichen Unfähigkeit des menschlichen Willens (c. 8.) und der zuvorkommenden Gnade anerkannt, dagegen die Lehre von der unbedingten Prädestination und unwiderstehlichen Gnade stillschweigend zurückgewiesen¹⁾. Es ist ein sehr gewöhnliches Schicksal des Augustin gewesen, daß man seine Principien annahm, aber die Folgerungen verwarf.

E. Die Secten.

Die Entstehung der kleinen Parteien in der Kirche hatte zuweilen den Grund in einer praktischen Differenz, der sich theoretische Abweichungen angeschlossen, in der Regel aber waren diese die Ursach der Trennung.

1. Das erste gilt von Udo (Aubius) und seiner Partei in Mesopotamien. (4. Jahrh.)²⁾. Er, ein Late, gerieth mit dem Klerus in Zwist, weil er ein strengeres Leben von ihm verlangte, und ward nach der Küste des schwarzen Meeres verbannt, wo er unter den Gothen wirkte. Da er und die Seinen Leute aus dem Volk und von geringerer Bildung waren, hatten sie manche alterthümliche Gebräuche und rohe Begriffe, die jüdische Norm der Passahfeier, anthropomorphische Vorstellungen von Gott, was ihnen nachher zur Kezerei gemacht ward.

1) Die 25 Capitula und ein Glaubensbekenntniß der Synode Mansi VIII, 711. Aug. X. App. 157. Gieseler 381. vertheidigt die Bestimmungen des Concils gegen den Vorwurf der Inconsequenz, weil es im Glaubensbekenntniß heiße: — credimus quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere; „wird in der Taufe allen die zureichende Gnade verliehen, so hängt es vom Menschen ab, dieselbe anzunehmen oder zurückzustoßen, und es giebt keine gratia irresistibilis und kein decretum absolutum.“ Aber nicht nur die Erlangung der Taufe, sondern auch das fideliter laborare wird von dem auxilium gratiae abhängig gedacht. So hätte sich auch Augustin ausdrücken können.

2) Epiph. h. 70. Ancorat. 14. Theodoret h. c. 4, 9. haeret. fab. 4, 10. Waldy III, 300. Neander II, II, 1308.

Aus Syncretismus jüdischer, heidnischer, auch wohl christlicher Elemente, die aber nüchternen Geistes und mit deistischer Tendenz, ohne gnostische Speculation und Phantasie, verbunden wurden, entstanden 2. die Hypsistarien¹⁾ in Cappadocien und 3. die noch mehr jüdisch gearteten Coelicolae (gegen 400) in Nordafrika²⁾.

4. Größere Verwandtschaft mit der Gnosis hatten die Priscillianisten in Spanien³⁾. Möglich, daß die Manichäer, die sich bis hierher verbreitet hatten, zur Entstehung beigetragen haben, möglich auch, daß gnostisirende Einflüsse aus dem Orient noch hinzugekommen sind⁴⁾. Priscillianus, ein talentvoller, nach christlichem Leben und Wissen trachtender Laie, wurde der nähere Urheber der Secte, die von dualistischer Grundanschauung, welche aber durch kirchliche Einwirkung gemildert war und z. B. die Autorität des alten Testaments zuließ, ausging, eine Gefangennehmung der herabsinkenden Geister durch die Materie und Befreiung durch einen immateriell erscheinenden Erlöser, und in Folge dessen strenge Askese lehrte. Da Priscillian⁵⁾ Anklang fand, erweckte ihm dies Verfolgung. Zu Saragossa (Caesaraugusta) 380 verurtheilt, erlangte er durch Bestechung Schutz bei Hofe. Als aber die westlichsten Theile des Reichs in die Gewalt des Kaiser Maximus fielen, wandten sich die Ankläger Ildacius und Ithacius an ihn, und er übertrug einer Synode zu Burdegela (Bordeaux) die Untersuchung (384). Priscillian, der an den Kaiser appellirte, ward hingerichtet, nach ihm andre,

1) Gregor. Naz. or. 18 (19), 5. Greg. Nyss. c. Eunom. 1, 12. Ullmann de Hypsistariis. Hdlb. 1823. (Mischung des Judaismus und Parsismus, cf. Greg. Naz. *τιμῶσι τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα*). Böhmer de Hypsistariis. Berol. 1824. (combinirt sie mit den *θεοσεβείς* des Cyrill v. Alexandr. de adorat. in spiritu et veritate lib. III. ed Aubert I. p. 92, und hält ihre Meinung für einen durch Sabäismus gefälschten Monothetismus). S. Gieseler I, II. S. 16.

2) Cod. Theod. lib. XVI, 5, 43. (a. 408). 8, 19. (a. 409).

3) Leon. M. ep. 93. ad Turibium Asturic. Walch III, 378. Neander S. 1319. Lübker de haeresi Priscillianistarum. Havn. 1840.

4) Sulpic. Sever. 2, 46. Gieseler S. 99.

5) Sulpic. Sever. 2, 46—51.

und nur mit Mühe that der edle und muthige Martinus von Tours größerem Blutvergießen und Rauben Einhalt. Die letzten Spuren der Secte finden sich in den Antithesen der Synode von Braga vom J. 563.

Die Kirche hat im Verlauf dieser Jahrhunderte mit schöpferischer Kraft und bewunderungswürdiger Anstrengung den Grund ihrer Institutionen und Lehren gelegt. Nichts Bedeutendes und wahrhaft Evangelisches taucht in der Folgezeit auf, was nicht bereits hier seine Vorbereitung hätte. Aber da auch der Irrthum mit großer Gewalt und Ausdehnung in sie eingedrungen ist und sich in ihren Organismus eingelebt hat, so ist auch keine Entstellung, die nicht von hier ihren Ausgang nähme. Die Kirche erwartet daher eben sowohl eine Weiterbildung, als eine Reform; aber unter den Formen des antiken Lebens, unter welchen sie sich aufgebaut hatte, war es nicht mehr möglich; sie sollten zerfallen, und schon strömten die Nationen mit frischeren bildsamern Kräften heran, die langsam von ihr vorbereitet wurden, damit sie einst sich unter ihnen in neuer Entwicklung und verklärter Gestalt erhöhe.

R e g i s t e r.

- Abasger 210.
 Abbas 209.
 Abgar, Bar Manu 79. Achomo 79 n.
 Abessinien 211.
 Abendmahl 68. 127. 128. 265.
 Aecius v. Cäsarea 300.
 Achamoth 148. 152. 153.
 Acta Pilati 198.
 Adam, nach d. Clement. Homil. 135.
 Aedesius 211.
 Aelia Capitolina 78.
 Aëtius 273. 297. 300.
 Africa, nördl. 80. 126. 128. 168. 264.
 Agape 68. 127. 264.
 Agapetus 283. 343.
 Agnoetismus 316. 350.
 Agonistici 237.
 Agrippinus 126.
 Aegypten 79.
Azēqaloi 341.
 Akoluthen 95.
 Alexander v. Alexandria 287.
 Alexander v. Antiochia 303.
 Alexander Severus 84. 119.
 Alexandria, Kirche 98. 125. Synoden
 287. 300. 304. 307. Theologie, jüdi-
 sche 40. 137. christl. Schule und
 Theolg. 168. 174. 175. 274. d. spä-
 tere 275. 313. Monophysiten dort
 339 f.
 Allegorie 139. 178.
 Aloger 174. 190.
 Ambrosius, Drigentist 180.
 Ambrosius B. v. Mailand 279. 225.
 und Theodosius 234. geg. d. Heiden
 206. üb. Eheslosigkeit 223. f. Mönchth.
 250. 253. Predigten 261. f. Kirchen-
 lied 262. 263. üb. Märtyrer 269.
 geg. Arianer 301. üb. Anthropolo-
 gie 361. u. Augustin 367.
 Ammonius Saccas 180.
 Amun 248.
 Anastasius, Kaiser 341.
 Anastasius, röm. Bisch. 352.
 Anatolius 336.
 Ancyra Synoden 222. 299.
 Anianus 383.
 Anicetus 121.
 Anomoeer 297.
 Anthimus 343.
 Anthropologie gnostische 139. kirchliche
 359 f.
 Anthusa 244. 354.
 Anthropomorphismus 188. 352 f.
 Antidikomarianiten 268.
 Antiochia in d. apost. Zeit 47. 49. 51.
 Metropole 98. Synoden 294. Schule
 u. Theolog. 276. 313 f.
 Antitakten 159.
 Antoninus Pius 83.
 Antonius, Mönch 246.
 Neonen 140.
 Apelles 158.
 Apythartodoketen 350.
 Apokalypse 174 n.
 Apokatastasis 186. 194. 318.
 Apollinaris, Claud. 83 n. 92.
 Apollinaris, v. Laodicea 272. Christo-
 logie 309. 313.
 Apollonius v. Tyana 30. 89.
 Apollon 71.
 Apologeten 89. 208.
 Apostel 43. f. — convent 51 f.
 Apostelgeschichte 10. Ihre Kritik f. die
 Noten S. 10. 44. 48. 49. 51.
 Apostolische Väter 72 f.

- Aquileja, Bisthum 343.
 Arabien, Christenthum in, 79. 211.
 Arausio, (Oranges), Synode 390.
 Arcadius 206. 358.
 Archelaus v. Kaspar 159 n. 160 n.
 Archidiaconus 227.
 Archimandrit 247.
 Archipresbyter 227.
 Archon 143. 144.
 Ariminum, Synode 299.
 Aristides 90.
 Aristobulus 41 n.
 Aristoteles 190. 273.
 Arianismus d. Deutschen 213.
 Arianischer Streit 285 f.
 Arius, Lehre 285 f. Schicksale 291 bis
 293. Christologie-306.
 Arles, Synod. 236. 297.
 Armagh 214.
 Armenien, Christenthum 210.
 Armenypflege 61. 111. 243.
 Arminianer 17.
 Arnobius 93.
 Arnobius d. j. 390.
 Arnold, G. 17.
 Arrius Antoninus 84 n.
 Artemon 190.
 Ascese 65. 116. 136. 145 f. 245.
 Asterius 256. 295.
 Aspebethos 211.
 Asylrecht 221.
 Athanarich 212.
 Athanasius, Lehre u. Leben 275. 290 f.
 Christologie 307. 313.
 Athen, Schule 203. 207. 274.
 Athenagoras 92.
 Atticus 359.
 Audius 391.
 Augustinus de civitate Dei 208. über
 Eheslosigkeit 223. Mönchthum 250.
 üb. Bildung d. Geistl. 224. üb. Rom
 230. üb. allgem. Concilien 233. geg.
 Donatisten 238. Predigten 262. üb.
 Abendmahl 265 f. üb. Dreieinig-
 keit 305. Leben u. System 363 f.
 Aurelianus 86.
- Ausbreitung d. Christenthums 1. vor-
 bereitet 23. 77. 208. 358.
 Auruma (Arum) 211. 297.
 Avitus v. Vienne 390.
 Babäus 332.
 Barbatianus 253.
 Bardesanes 123. 152.
 Bar Kochba 78.
 Barkeph 144.
 Barnabas 49 f. Brief dess. 75.
 Baronius 15.
 Bar Sudaili 349.
 Bar Suma 331.
 Bartholomäus, Apostel 79.
 Basilides 142.
 Basilidianer 145.
 Basiliscus 216.
 Basilus v. Ancyra 299.
 Basilus v. Cäsarea 228. üb. Mönch-
 thum 248. 276. g. Arianer 301 f.
 Basileias 243.
 Basnage, Sam. 15.
 Beaujobre 17.
 Behram 161.
 Benedictus v. Nursia 250.
 Beryllus v. Bostra 182. 193.
 Biber, Christi 118. v. Heiligen 255 f.
 Bileam 72. n.
 Bischof 62. 94. 226.
 Boëthius 272.
 Bonifacius, röm. Bisch. I. 232. II. 391.
 Bonosus 268.
 Bossuet 16.
 Britanien, Christenth. 80. 214.
 Buddhismus 138. 158. 160.
 Burgunder 213.
 Busordnung 104. 234. montanist. 173.
 Bythos 146.
 Cäcilianus 236.
 Cajus v. Rom 74 n. 142.
 Calixtus, G. 17.
 Candidianus 326.
 CäsarAugusta, (Saragossa) Synod. 392.
 Cäsarius, B. v. Arles 390.

- Caracalla 84.
 Casaubonus 15.
 Cassianus 250. 323.
 Cassiodorus 251. 283. historia tripar-
 tita 13.
 Celsus 88.
 Centurien, magdeburger 14.
 Cerbon 155.
 Cerinth 77. 141.
 Ceylon 210.
 Chalcedonische Synode 337. f.
 Charfreitag 258.
 Charismata, der apost. Zeit 59. bei
 d. Montanisten 172.
 Chiliasmus 133. 173.
 Christen, Name 50. chaldäische 331.
 Christenthum, religio illicita 80. rel.
 licita 84.
 Christologie 306. f. f. auch Logos.
 Christuspartei 71.
 Chrysaphius 335.
 Chrysostomus, Leben 353 f. aus d. an-
 tich. Schule 277. für Mission 213.
 περί ἱερωσύνης 224. üb. Mönch-
 thum 248. üb. Gottesdienst 254.
 259. Anthropolog. 361.
 Circumcelliones 237.
 Claudius, Kaiser 81.
 Clemens v. Alexandr. 178. 92. 117.
 123.
 Clemens v. Rom 54. n. 74. 137.
 Clementinische Homilien 134.
 Cölestinus 322. 388.
 Cölestinus 381.
 Cölibat f. Ehelosigkeit.
 Coelicolae 392.
 Commodianus 114.
 Commodus 83.
 Concilien f. Synoden.
 Conciliensammlungen 4.
 Confessoren 108.
 Consilia evangelica 117.
 Constans 201. 293 f.
 Constantinopel, Patriarch v. 229. Sy-
 nod. 212 f. 296. 303.
 Constantinus d. Gr. 198. Christ 199.
 Verfahren geg. Heiden 200. Gesetze
 für d. Kirche 217. 219. geg. Dona-
 tisten 236. im arian. Streit 288.
 291—293.
 Constantinus d. Jüngere 201. 293.
 Constantius Chlorus 87. 198.
 Constitutionen, apostolische 75 n.
 Cornelius, Centurio 47.
 Cornelius, röm. B. 110.
 Cramer 18.
 Cypern 51.
 Cyprian, Leben 106. Apologet. 93. üb.
 Episkopat. 94. 103. de unitate ec-
 clesiae 100. üb. Rom. 102 n. 230.
 Cyrene, Christenthum 80.
 Cyrillus v. Jerusalem 261. 278. 300.
 Cyrillus v. Alexandr. 320 f. Anathe-
 matism. 323. zu Ephesus 325.
 Schrift geg. Julian 204 n.
 Dalmatius 326.
 Damascius 207.
 Damasus 231. 240. 304.
 Decius Trajanus 85.
 Deismus 285. 376.
 Demetrius v. Alexandr. 180.
 Demiurgus 140. 149. 156.
 Demonar 29.
 Demophilus 302. 303.
 Descensus ad inferos 156. 313 n.
 Diaconen 46. 60. 226.
 Diakonissen 61. 227.
 Didymus 275. 304.
 Diodorus v. Tarsus 277. 330. 355.
 Diokletian 86. 164.
 Diognet, Brief an 75.
 Dionysius v. Alexdr. 111. 173 n. 186.
 195.
 Dionysius Areopagita 274.
 Dionysius v. Corinth 55 n. üb. Petrus
 Reise nach Rom.
 Dionysius Erigenus 233.
 Dionysius v. Halikarnas 25 n. 29.
 Dionysius v. Rom 195.
 Dioskurus 333. 335.
 Diospolis, Synode 382.

- Disciplina s. Kirchengucht.
 Disciplina arcana 124.
 Doketismus d. Gnostiker 71. 145. 154.
 156. Manichäer 163.
 Donnus 336.
 Donatisten 235.
 Donatus v. Casae nigrae 236.
 Donatus d. Große 237.
 Donatus d. Grammatiker 280.
 Dorotheus 277.
 Dreieinigkeitslehre 189. 284. im De-
 cident 304.
 Djunovas 211.
 Ebion 130 n.
 Ebioniten 70. 120. 130.
 Ecclesiae apostolicae 98.
Εὐχαρίσται 155.
 Edessa, Christenthum 78. Schule 274.
 278. 331. 332.
 Ehe 113. zweite verboten 173.
 Ehelosigkeit, der Essener 38. der Mon-
 tanisten 173. der Geistlichen 222.
 Eiche (*Αγύς*), Synode a. d. 358.
Ἐκδιωξ, defensor 227.
 Eleäbaan 211.
 Eleutheros 170 n. 174.
 Elkesai 133 n.
 Elvira, Synode 223.
 Emanation, bei d. Gnostikern 140. bei
 Drigenes 184.
 Engel 38. 151.
 England s. Britannien.
 Enthusiasten 249 n.
 Ephesus, Synode 325. 335.
 Ephraim d. Syrer 263. 278.
 Epikurismus 31.
 Epiphaneus 159.
 Epiphaniensfest 122. 258.
 Epiphanius 11. 357.
 Episkopat s. Bischof.
 Epistolae formatae 96.
 Epoche 3.
 Erastus 333.
 Erbsünde 361. 371. 386. 391.
 Erlaßsünden 105.
 Esoterismus, Exoterismus 27. 178.
 Essäer, (Essener) 37. ihr Canon 37 n.
 Enagrius 12.
 Euchiten 249.
 Eudoxia 356.
 Eudorius 298. 300.
 Eulogius 382.
 Eunapius 208.
 Eunomius 273. 297 f. 300.
 Eusebianer 292.
 Eusebius v. Caesarea, der Kirchenhisto-
 riker 11. Verehrer d. Origenes 187.
 275. üb. Bilder 256. s. Theologie
 u. Wirken im arian. Streit 288.
 289. 291.
 Eusebius v. Doryleum 384.
 Eusebius v. Emesa 278.
 Eusebius v. Nicomedien 288. 291. 292.
 Eusebius v. Rom 240.
 Eusebius v. Vercelli 224. 297.
 Eustathianer 223. 265.
 Eustathius v. Antiochia 300.
 Eustathius v. Sebaste 249. 271.
 Euthymius 211.
 Eutropius 356.
 Eutyches, entychianischer Streit 334 f.
 Euty chius 347.
 Evangelium des Johannes 58 n. des
 Matth. 79. der Ebioniten 132. Mar-
 cions 157. der Aegyptier 195.
 Erarch 229.
 Exorcismus 125.
 Exorcisten 95.
 Fabianus v. Rom 110.
 Fabius v. Antiochia 111.
 Faecundus v. Hermiane 345.
 Fasten 117. 120. 257.
 Faustus, Manichäer 365.
 Felicissimus 106. 107. 109.
 Felix v. Aptungis 236.
 Felix v. Rom 240.
 Feste 67. 119. 257. 268. der Mani-
 chäer 164.
 Firmelung 124. 264.
 Firmilian 103. 126. 181.

- Flacius, M. 14.
 Flavian v. Antiochia 355.
 Flavian v. Constantinopel 334 f. 336.
 Fleury, Cl. 16.
 Frauen, heidnische 26.
 Freitag 120. 257.
 Frumentius 211.
 Fulgentius Ferrandus 345.
 Fulgentius v. Ruspe 390.

 Galerius Maximianus 86. 197.
 Galerius Maximinus 87. 198.
 Gallien, Christenthum 80. Wissenschaft 280.
 Gallienus 86.
 Gallus, Kaiser 85.
 Gallus 202.
 Gamaliel 44.
 Gangra, Synode 223. 265.
 Geist, heiliger 299. 304 f.
 Geistliche s. Klerus.
 Gennadius 390.
 Georgien 210.
 Georgius v. Laodicea 299.
 Germanien, Christenthum 80.
 Gesang, kirchlicher 67. 123. 262.
 Gieseler, Kirchengeschichte 21.
 Glaube, bei Basilides 145. Marcion 157; den Alexandrinern 176.
 Gnosis 72. 138. alexandrinische 176.
 Gnostische Systeme 140 f.
 Goeten 30.
 Gothen, 2. Mission 211.
 Gordianus 85.
 Gottesdienst s. Kultus.
 Gratianus 205. 231.
 Gregorius v. Alexandria 293.
 Gregorius Illuminator 210.
 Gregorius v. Nazianz, Predigten 261. Leben 276. B. v. Constantinopel 302 (ὁ θεόλογος). 308.
 Gregorius v. Nyssa, über Mönchthum 248. 259. Predigten 261. Dogmatiker 275. 302 f. Lehre v. Abendmahl 266. Christologie 308.
 Gregorius I. v. Rom 233.
 Gregorius Thaumaturgus 187.
 Grussen 210.
 Gütergemeinschaft, essenische 39. zu Jerusalem 58.

 Hadrian 81.
 Hamyaren 211.
 Handauslegung 63. 124.
 Harmonius 123. 152.
 Haruspicien, verboten 200.
 Hase 21.
 Hegesippus 10. 165 n.
 Heidenthum, zur Zeit Christi 22 f. gnostifizirendes 158. in Rom 201. Untergang 206. 207.
 Heiligenverehrung 267.
 Helena 198.
 Heliogabalus 84.
 Helvidius 268.
 Henke 19.
 Henotikon 341.
 Heraklas 180. 186.
 Herakleon 151.
 Heraklius 220.
 Hermas 76.
 Hermeneuten 67. 123.
 Hermes Trismegistus 90.
 Hermias 92.
 Hermogenes 196.
 Herodes 35 n.
 Hesychinus 187.
 Herapla 181.
 Hierakas 187.
 Hierarchie 96 f. 100. 216. 226. 228 f.
 Hierokles 89.
 Hieronymus, Leben u. Charakter 280 f. üb. Ehelosigk. 223; Mönchthum 250; Bibelleesen 254. geg. Vigilantius 271.
 Hilarion 211. 248.
 Hilarius v. Arles 232.
 Hilarius v. Pictavium 263. 280. im Arianischen Streit 297. 305. Christologie 308. Anthropologie 361.
 Hilarus, Diaconus 336.
 Himerius 223.
 Himmelfahrt 122.

- Hippolytus 167.
 Homeriten 211.
 Homilien f. Predigten.
 Honorius 206.
 Hormisdas König 159.
 Hormisdas v. Rom 342. 390.
 Horos 147 f.
 Hosius 288. 297. 299.
 Hottinger d. A. 14.
 Hülfswissenschaften 6.
 Hyle f. Materie.
 Hypatia 273.
 Hypistatier 392.
 Hystaspis 90.
 Iacelich 332.
 Jacob Baradai 348.
 Jacobiten 348.
 Jacobus d. ältere 49.
 Jacobus d. jüngere 49. 52. 53. 56.
 69. n. Overbischof 136.
 Jaldabaoth 153.
 Jbas 331. 336.
 Iberien 210.
 Idacius 392.
 Idealismus 165. 168.
 Jerusalem, Zerstörung 56. 78. Patri-
 arch v. 229. Synode 293.
 Jezdegerd I. II. 209.
 Ignatius v. Antiochia 75. 123. ignat.
 Briefe 75 n. 94. 100.
 Illyrische Kirche 345.
 Immunitäten des Klerus 218.
 Indien, Christenthum 79. 210.
 Innocenz I. 232. 376 n. 382.
 Intercession 221.
 Inspiration 150. 151. 172. 184. 277. 281.
 Johannes, d. Apostel 47. in Kl. A.
 56. Evangel. 58 n. 69. n.
 Johannes d. Presbyter 58.
 Johannes d. Täufer 35. 268.
 Johannes v. Antiochia 323 f.
 Johannes v. Jerusalem 382.
 Johannes v. Lykopolis 241. n.
 Johannes Ktesnages 348.
 Johannes Philoponus 273. 348.
 Johannes Scholastikus 233.
 Johannesjünger 71 n. 153 n.
 Johanniten 359.
 Jobianus 205.
 Jobinianus 252. 233.
 Jrenäus, Charakt. 166. üb. Episkopat
 94. 100. üb. Rom. 102. 125. 174.
 Irland, Christenthum in 214.
 Isidorus, Gnostiker 145.
 Isidorus, Neuplatoniker 207.
 Isidorus, alexandr. Presb. 353.
 Isidorus v. Pelusium 248.
 Ithacius 392.
 Judas, Br. des, 72.
 Judas v. Gamala 36.
 Juden 34 f. in. d. Zerstreuung 40. in
 Alexandr. 40. feindlich geg. d. Chri-
 stenth. 78.
 Judenthüm f. Ebioniten.
 Julia Mammäa 84.
 Julianus, Kaiser, 202. Feind d. Chri-
 sten 203. schreibt geg. sie 204. 208.
 238. 300.
 Julianus v. Eclanum 381.
 Julius (Julianus) v. Salkarnaß 343.
 349.
 Julius I. v. Rom 231. 293 f.
 Julius Africanus 12. 181.
 Jungfrauen 117.
 Jurisdiction d. Kirche 219.
 Justificatio 374. 380.
 Justina 301.
 Justinian I. 207. 220. 342 f.
 Justinus I. 210. 342 f.
 Justinus d. Märtyr. 90. 131.
 Kabbala 137.
 Καθαροί 110.
 Kainiten 154.
 Kaiser, Verhältniß z. Kirche 80 f. 215 f.
 Kalliana 210.
 Karpokrates 158.
 Karthago 80. 230. Religionsgespräch
 zu, 238. Synoden 381. 383.
 Katechumenen 124. 264.
 Keßertaufe 125.

- Kindercommunion 128.
 Kindertaufe 68. 125.
 Kirche, Begriff bei d. Donatisten 238.
 bei Jovinian 253. katholische 99.
 morgen- u. abendl. 167. 216. 272. 278.
 Kirchen, Gebäude 119. 254.
 Kirchenämter 60. 61 n. Wahl dazu 63.
 95. 225. 226.
 Kirchengeschichte 1 f. Geschichtschreiber 9 f.
 Kirchenlied 68. 262.
 Kirchenrecht 233.
 Kirchenspaltung s. Schisma.
 Kirchenzucht 63. 103. 234.
 Kleinasien, Kirche v. 51. 57. 71. 125.
 Klerus 94 f. Unterhalt 95. Zutritt er-
 schwert 219. Ehelosigkeit 222. Bil-
 dung 224. Sittlichkeit 243.
 Klöster 247.
 Kolchis 210.
 Kollyridianerinnen 268.
 Kolossä, Irrlehrer zu 71. 133.
 Kopten 227.
 Kopten 348.
 Koraktion 173 n.
 Korinth, Gemeinde 71.
 Kosmas Indikopleustes 210.
 Kreuz 118. 255. 270.
 Kriegsdienst 115.
 Kritik 6.
 Kultus 2. 66. 118. 253.

 Lactantius 278.
 Laien 94.
 Lampetianer 249.
 Landbischöfe 97.
 Landgemeinden 97.
 Lapsi 85. 105.
 Laurentius Balla 14.
 Lazika 210.
 Leben, christlich. 2. 64. 111. 241.
 Lector 95.
 Legio fulminea 83 n.
 Lehre, christl. 4. 69. 130. 165. 272.
 Leo d. Gr. 223. 232. 279. 323.
 Leontius v. Neapolis 256.
 Leporius 318.
 Libanius 187. 277. 354.
 Liberius v. Rom 240. 297. 299.
 Licinius 198. 200.
 Liturgien, Sammlung 5. 260.
 Logos, nach Philo 40. Basilides 142.
 Valentin 146. d. alexandr. Schule
 179. Origenes 185. 189. 191. Arius
 286. Eusebius 289. Athanas. 290.
 Marcell. 295. Photin. 296. Euno-
 mius 298.
 Lucas 10. 53.
 Lucianus, d. Heide, 29. 88.
 Lucianus, Presbyter 187. 277.
 Lucidus 389.
 Lucifer v. Calaris, 297. 300. Schisma
 des Lucif. 301.
 Lucilla 236.
 Lugdunum (Lyon) 80. 83.

 Macedonius 304. n.
 Magier 30.
 Mailand, Synode 297.
 Majorinus 236.
 Makarius d. ältere 248.
 Malabar 210.
 Malchion 191.
 Mami 159. f. System 161. Canon 163.
 Manichäer 164. 365.
 Marcellinus 238.
 Marcellus v. Ancyra 291. 295. 306.
 Marcianus 336.
 Marcianisten 249.
 Marcion 155 f.
 Marcioniten 157.
 Marcus Aurelius 174.
 Marcus, Gnostiker 151.
 Marienverehrung 268. 319.
 Marius Mercator 384.
 Martinus v. Tours 250. 393.
 Märtyrer 114. 128. 268.
 Martyrologien, Samml. 5.
 Maruthas 209.
 Massallianer 249.
 Massuet 138.
 Matthäus, Evangelium 79.
 Marentius 199.

- Maximianus, Bischof, 329.
 Maximianus, Galerius f. Galerius.
 Maximilla 173.
 Maximinus, Galerius f. Galerius.
 Maximinus Thyrar 81.
 Marinus, Kaiser 392.
 Marinus, Neoplatoniker 202.
 Marimus v. Turin 262.
 Melanchthon 14.
 Melchitades 236.
 Meletius v. Lykopolis 240.
 Meletius v. Antiochia 300. 303. 354.
 Melito 92. 174.
 Memnon 326.
 Mendäer f. Johannesjünger, Sabier.
 Mennas 343.
 Mensurius 235.
 Mesopotamien 79. 348.
 Methodius 187.
 Metropolitien 97. 228.
 Miesrob 210.
 Mileve, Synode 383.
 Minucius Felix 93.
 Miltiades 92.
 Miſſa 263.
 Mittwochsfasten 120. 157.
 Monarchianer 190.
 Mönchtum 245. 211.
 Monica 245. 363.
 Monophysitischer Streit 339 f.
 Monophysiten 339 f. in Palästina 339.
 Aegypten 339 f. 348. Aethiopien,
 Armenien, Syrien 349.
 Montanisten 117.
 Montanismus 169 f. 171.
 Montanus 170.
 Moses, nach d. Eiferern 38. u. d. Ele-
 mentin. Homil. 135.
 Mosheim 18. 138.
 Mythologie, orientalische 24. indische
 24. griechische 25. römische 25.
 Natalis (Noël), Alexander 16.
 Natalis, Confessor 190.
 Nazaräer 131.
 Neander, Kirchengeschichte dess. 20.
 Nestarius 234.
 Nemesius 272.
 Neocäsarea, Synod. 212.
 Neoplatonismus 33. 202. 207. 273 f.
 Nero 81.
 Nerva 81.
 Nestorianer 331.
 Nestorianischer Streit 319 f.
 Nestorius 319 f.
 Neujahrsfeier 260.
 Nicäa, Synode 222. 289.
 Nicephorus Callistus 13.
 Nicolaiten 72. 159.
 Niedner 21.
 Nilus 252.
 Nisibis 274. 332.
 Nitria 248.
 Nonna 244.
 Nonnen 249.
 Noëtus 193.
 Novatian 109.
 Novatianer 111.
 Novatus 107. 110.
 Octavius, Dialog 93.
 Okenomos 227. 247.
 Öl, heiliges 226.
 Ὁμοούσιον 289. 294.
 Ὁμοούσιον 195. 196. 285. 290 f.
 Opfer, verboten 201. 205. 207.
 Opfer im Abendmahl f. Abendmahl.
 Ophiomorphos 153.
 Ophiten 152.
 Opatatus 230.
 Ordensregeln 5.
 Origenes 79. 84. 85 u. 88 n. 92. 123.
 Leben 179 f. περὶ αρχῶν 180. in
 Syrien u. Cappadoc. 181. Herapla
 181. Charakteristik 182. System 183.
 Schriften 183 n. Platonismus 274.
 verurtheilt 353.
 Origenisten 343. 351. 353.
 Origenistischer Streit 343. 350 f.
 Orosius 208. 382.
 Orpheus 90. 158.

- Osterfest 120. 257. s. Passah.
 Ostgothen 213.
- Pachomius 247.
 Paganismus 205.
 Pagi 15.
 Palästina, s. politische Lage 35 n.
 Palladius, in Irland 214.
 Palmsonntag 258.
 Pampphilus 187.
 Pantänus 79. 178.
 Paphnutius 222.
 Papias 76.
 Parabolanen 227.
 Παράδοσις ἀποστολική 124.
 Paraklet, Mani 160. Montanus 170.
 Parchor 144.
 Parchie 228.
 Parsismus 24. 138.
 Particularismus des Alterthums 25.
 Passahfeier 120. 257.
 Passahstreit 120. 289.
 Patken 125.
 Patriarchen 229.
 Patricius 214.
 Patripassianer 192.
 Paulinus v. Antiochia 300.
 Paulinus v. Nola 269.
 Paulus, Apostel 48 f erste Missions-
 reise 50. auf d. Apostelconvent 52.
 zweite Missionsreise 52. dritte Mis-
 sionsreise 53. Gefangenschaft 53.
 Universalism. 66. Verhältniß zu Ja-
 cobus 69. 70. bei Ebioniten 132.
 bei Marcion 157. Zeitalter d. P. 47 f.
 Paulus v. Emesa 328.
 Paulus v. Samosata 123. 191.
 Paulus v. Theben 246.
 Pausanias 30.
 Pelagianischer Streit 363. 381.
 Pelagius 374 f. Lehre 376.
 Peregrinus Proteus, 88.
 Periode 3. Perioden 3. 4.
 Persien, Christenthum 79. 178.
 Petilianus 238.
 Petrus, Apostel 44. spätere Wirksam-
 keit 54. ob in Rom 55. Bisch. v. Rom
 101. 102. in d. clement. Homil. 136.
 Petrus v. Alexandria 240.
 Petrus Chrysologus 261.
 Petrus fullo 342.
 Petrus v. Jerusalem 344.
 Petrus Mongus 340.
 Pfingstfest 44. 122.
 Pharisaer 36.
 Pherozes 332.
 Philippopolis, Synode 294.
 Philippus, Apostel 56.
 Philippus Arabs 83.
 Philippus, Diakonus 46.
 Philo 41.
 Philopatris 88.
 Philosophenschulen 31.
 Philosophie in d. Kirche 130. 175. 272.
 Philostorgius 12.
 Philostratus 89.
 Philoreus s. Xenajas.
 Philumene 158 n.
 Photinus 295. 296. 305.
 Phtarthodeketen 350.
 Phtartolatrai 350.
 Planck 14.
 Platonismus 32. 137. 273. 366.
 Plinius d. ä. 28. 29.
 Plinius d. j. 74. s. Brief 81 n.
 Plotinus 33.
 Plutarch 29. 33.
 Pneumatiker 149.
 Pneumatomachen 304. n.
 Polykarp 75. 121.
 Polytheismus 23. 24.
 Porphyrius 89.
 Possessor 390.
 Pothinus 166.
 Prädestination 372. 380. 384 f.
 Prädestinatus 389.
 Pragmatismus 8.
 Praktische Richtung im 2. Jahrh. 166.
 Praxas 170. 174 n. 192.
 Predigt 67. 123. 260.
 Presbyter, d. apost. Zeit 61. πρεσβ.
 = ἐπίσκοπος 62. 94. 226.

- Priesterstand 26. 94.
 Priesterthum, allgemeines 60. 173.
 Primaten, geistliche 98. 229.
 Priscilla 173.
 Privilegien 218.
 Priscillian 392.
 Priscillianisten 392 f.
 Prodicianer 159.
 Proklus, Neoplatoniker 207.
 Proklus, Bischof 320. 331.
 Prophetie, jüdische 34. neutestamentl.
 59. clementin. 135. gnostische 150.
 153. montanist. 172.
 Prosper 387.
 Proterius 339.
 Prudentius 269.
 Psychiker 149. der Montanisten 173.
 Ptolomäus 151.
 Pulcheria 324. 335 f.

 Quadratus 90.
 Quadragesimalfasten 258.
 Quartodecimaner 122. 258.
 Quellen d. Kirchengesch. 4.
 Quesnel, P. 386. n. 388. n.

 Rabulas 330.
 Räubersynode 335.
 Realismus 165. 168.
 Reccared 306.
 Religionsmischung 30. 84.
 Religionsfreiheit 200. 206.
 Reliquien 270.
 Remoboth 249.
 Rom, Gemeinde 71. 125. Metropole
 98. 101. 230.
 Romanianus 363.
 Rufinus 13. 280. 351 f.

 Sabas 213.
 Sabbath 67. 120. 257.
 Sabellius 194.
 Sadducäer 37.
 Salvianus 241.
 Samariter 42. 47.
 Sampfäer 134 n.

 Sänger 95.
 Sarabaiten 249.
 Sardica, Synode 226. 231. 294.
 Sarmatio 253.
 Sarpi, P. 16.
 Saturnin 154.
 Schapur II. 209.
 Schauspiel 115.
 Schisma 106. 109. 235. 300.
 Schleiermacher 20.
 Schmidt, J. E. Ch. 19.
 Schöpfung, nach Valentin 149. Ori-
 genes 185. kirchliche Lehre 196.
 Hermogenes 196. Arius 286.
 Schrift, heilige 67. 123. 255. 260. 356.
 Schröth 19.
 Secundus v. Ptolemais 291.
 Secundus v. Tigisis 236.
 Sedes apostolicae 98.
 Sedulius 263.
 Seele, nach Origenes Lehre 185.
 Seele Christi 185. 307 f.
 Selencia, Synode 299.
 Semiarianer 291. 298.
 Semipelagianer 385 f. S. Streit 384 f.
 Semler 18.
 Semo Sancus 159 n.
 Septimius Severus 84.
 Septuaginta 41. n.
 Serapeion 206.
 Sethianer 154.
 Severus, Monophysit 342. 343.
 Sibyllinen 90.
 Silas 52.
 Silverius 343.
 Simon, d. Magier 47. 134.
 Simonianer 159.
 Simplicianus 367.
 Simplicius 207.
 Siricius 223. 233. 253. 352.
 Sirmium, Synode 296. Symbol 299.
 Sirtus v. Rom Märtyrer 86. III. 330.
 Skepticismus 31.
 Smyrna 83. 129.
 Socrates, Historiker 11.
 Sonntagfeier 67. 74. 120. 164. 257.
 26 *

- σοφία*, n. Basilides 142 n. Valent. Tertullian, Charakteristik 168. 92. 94.
 147. n. d. Diphiten 153. 103. 125. Anthropologie 360.
σωτηρ 148. 150. Thalia 287.
 Soteriologie 359 f. Themistius, Monophysit 350.
 Sozomenos 12. Theodora 343 f.
 Spanheim 15. Theodoret 12. 278. 324. 329. 330.
 Spanien, Kirche 213. 333 f. 336. 338. 346.
 Spittler 19. Theodorich 207.
 Sprachengabe 44. Theodorus Askidas 343.
 Sprengel, kirchliche 97. 228. Theodorus Lector 12.
 Stationes 120. Theodorus v. Mopsuestia 277. System
 Statistik 1. 314. 330. 346. 383.
 Stephanus, Diakon. 46. 66. f. Fest Theodosius d. Gr. 206. 213. 234. 302.
 268. Theodosius II. 207. 222. 325. 327 f.
 Stephanus Gobarus 349. 336.
 Stephanus Niobes 350. Theodotus 190.
 Stephanus v. Rom 103. 125. Theognis 291. 292.
 Stoicismus 32. Theognostus 187.
 Styliten 250. Theonas 291.
 Subdiakonen 95. Theopaschitischer Streit 342.
 Subordination 184. 189. 305. Theophilus v. Alexandria 206. 353 f.
 Suburbicariae ecclesiae 231. Theophilus v. Antiochia 92.
 Sueven 213. Theophilus v. Din 79. 210. 211.
 Sulpicius Severus 13. Theosophie 139.
 Superpositio 120 n. Therapeuten 39. n. 41.
 Symbole, christl. 118. Thomaschriften 332.
 Symbolum, apostol. 124. Theoth 90.
 Symeon v. Jerusal. 73. Liberius 81.
 Symeon, Mönch 211. 250. Lichonius 239.
 Symeon, pers. Bisch. 209. Tillemont 16.
 Symmachus 206. Timotheus, Gehülfe d. Paulus 52.
συσελαστοι 117. Timotheus Mikros 339.
 Synesius 223. 234. 269. 272. Timotheus Salophakiolos 340.
 Synoden 98. ökumenische 233. I. 289. Thiven, Synode 348.
 II. 303. III. 325. IV. 337. V. 346. Tiridates 210.
 Syrische Kirche u. Theologie s. antio- Todesstrafe 221.
 chenische Schule, nestorian. Streit. Todsünden 105.

 Tabernä 247. Toledo, Synode 306.
 Tacitus 28. Traditores 87.
 Tatian 91. 154. Traducianismus 360.
 Tausch, Christi 132. 144. christl. 68. Trajan 81. 82 n.
 123. 263. f. auch Kindertausch. Trinität s. Dreieinigkeit.
 Taustage 264. Tryphon, Dialog mit 91.
 Tempel, v. Jerusal. 56. 204. heidni- Tyrus, Synode 293.
 sche 202. 206. Tzathus 210.

Abtquität 308.
Ado 391.
Alphilas 212.
Arfacius 298.
Arfinus 240.

Valens, Bischof 298.
Valens, Kaiser 205. 301.
Valentinian I. 205. 300. II. 206. 218.
III. 232.
Valentinus, d. Gnostiker 146 f.
Valerianus 85.
Valerius 368.
Vandalen 213. 368.
Varanes V. 209.
Varro 28.
Venema 18.
Verfassung d. Kirche 1. 58 73. 93. 215.
Verfolgungen d. Christ., im röm. Reich
80. 198. in Persien 209.
Victor v. Rom 103. 120. 170 n. 190.
Victorinus 366.
Vienne 80. 83.
Vigilantius 223. 271.
Vigilius 343 f.

Vincentius Lerinensis 233. 386 f.
Vitalianus 342.
De vocatione gentium 388.
Vulgata 281.

Wahl d. Geistl. 63. 95. 225.
Walch, C. W. J. 18.
Wallfahrten 270.
Weihnacht 122. 259.
Weismann 17.
Westgothen 213. 305.
Wissenschaft, kirchliche im 4. 5. 6.
Jahrh. 272 f.
Woche, große 258.
Zenajas 341.

Zabier 152. n.
Zanzalus 348.
Zeloten, jüdische 36.
Zeno, Kaiser 216. 332. 340.
Zephyrinus 191.
Zosimus 208. 232. 383.
Zungenreden 44 n. 59.

Berichtigungen.

- S. 23 Zeile 6 v. oben statt 2 lies I.
" 56 " 19 " " st. Hieropolis I. Hierapolis.
" 275 " 7 " " hinter „kirchlichen“ ergänze „und“.
" 277 " 13 " " st. Tarsus I. Tarsus.
" 330 " 5 " " statt II. lies III.
" 384 " 3 v. unten st. (den Mönch) Aram I. (v. M. Aram).
-







