



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

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

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

Usage guidelines

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

We also ask that you:

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

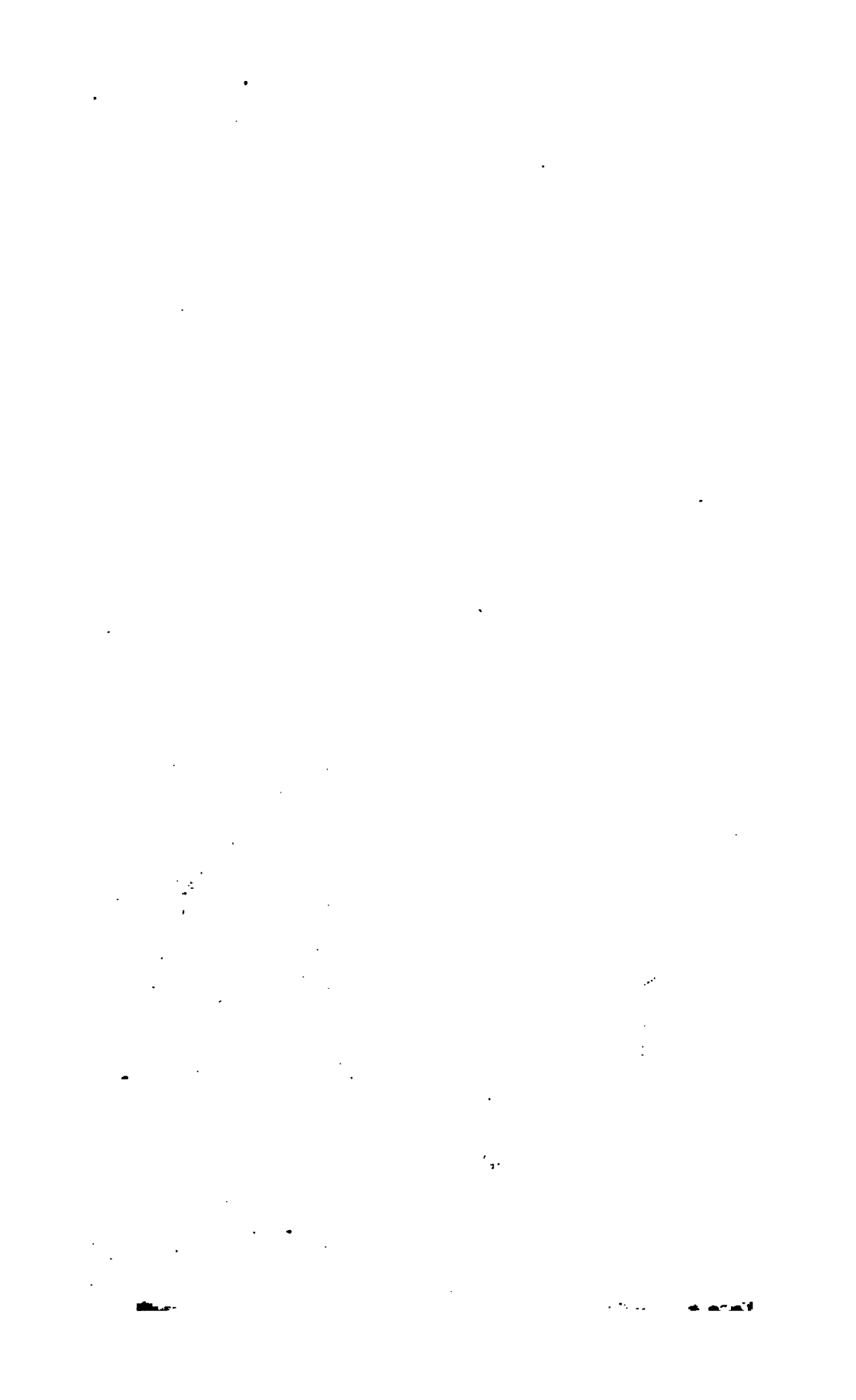
About Google Book Search

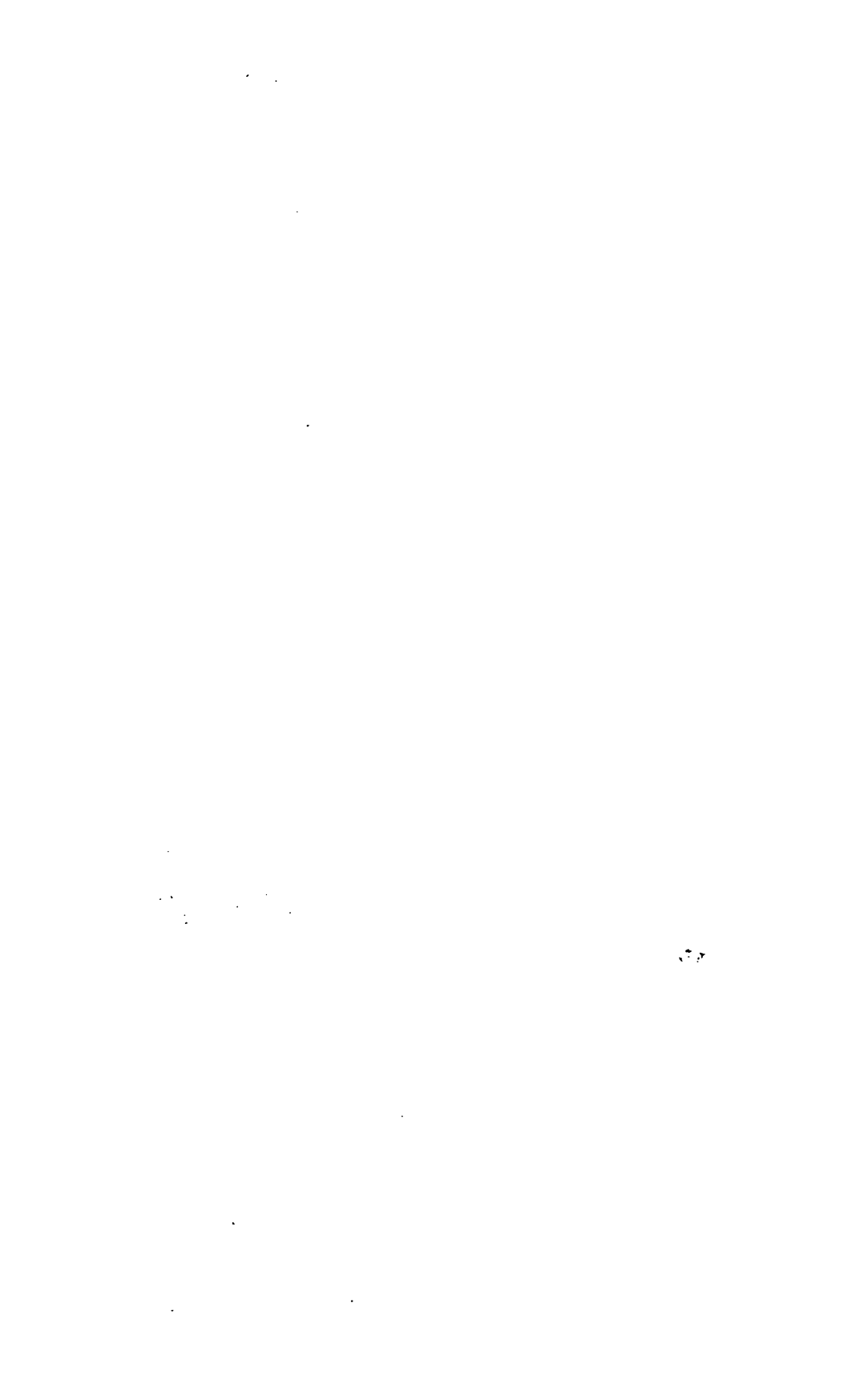
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



37.

977.





Origenes.

Ein

Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts.

Von

Gottfried Thomasius,
Pfarrer an St. Lorenz zu Nürnberg.



Nürnberg,
bey Leonhard Schrag.

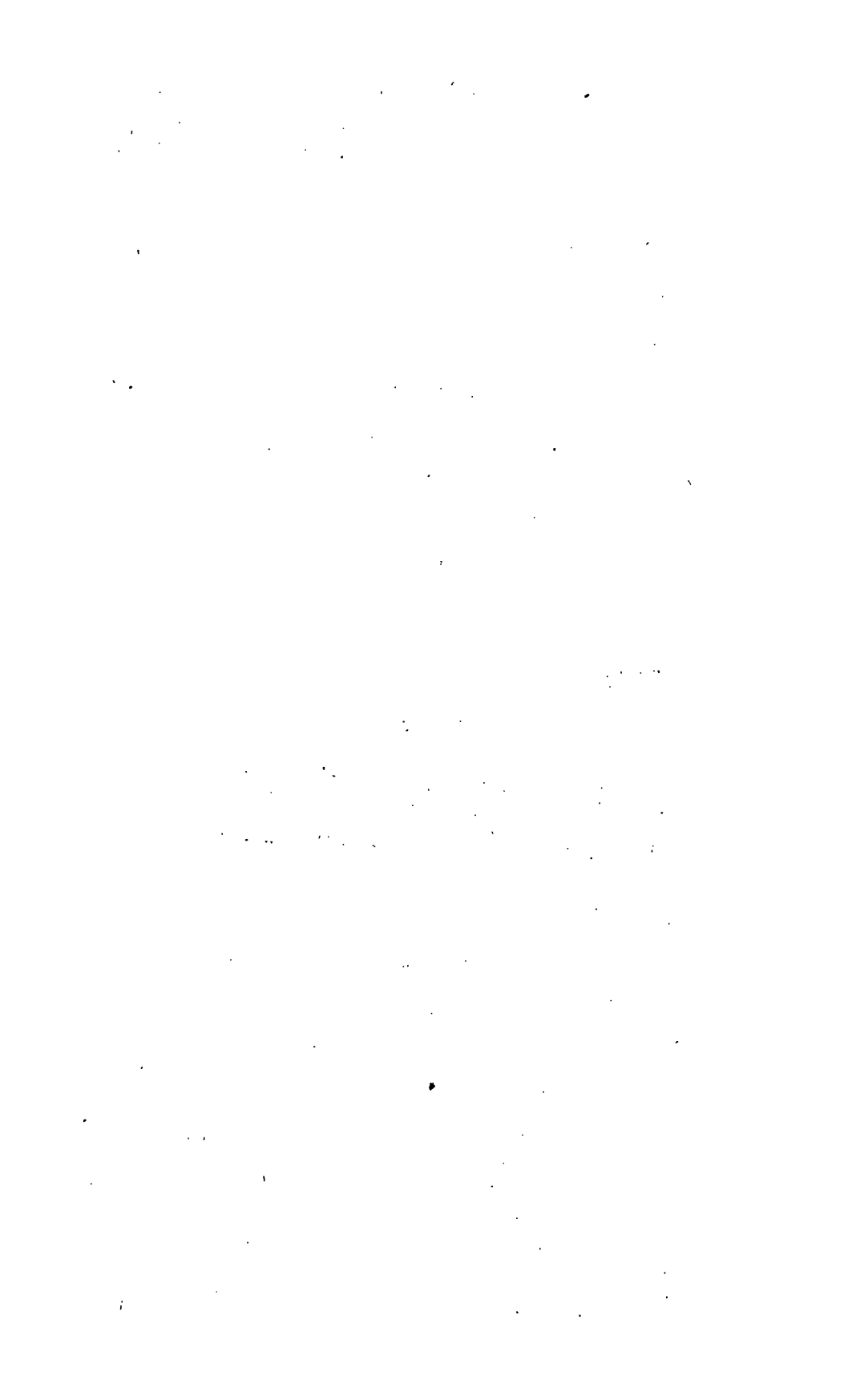
1837.

977.

752

Seinem
innigst geliebten Vater
Herrn
Friedrich Christian Thomasius,
Dekan und Pfarrer zu Poppenreuth
und
seinem
hochverehrten Schwiegervater
Herrn
D. Adam Theod. Alb. Lehmus,
protest. Kirchenrath, Dekan und Stadtpfarrer in Ansbach

gewidmet.



V o r r e d e .

Die Erscheinung einer Monographie über Origenes bedarf keiner Rechtfertigung. — Die Bedeutung dieses Kirchenlehrers für die alte christliche Kirche, der Einfluß, den er auf die Entwicklung der gesammten christlichen Theologie seiner und der folgenden Zeit, auf die Gestaltung der Glaubenswissenschaft, auf die Ausbildung der Dogmen, auf die Exegese, ja fast auf alle theologischen Disciplinen gehabt hat, ist so groß und entscheidend, daß ihm hierin unter den vornicänischen Vätern keiner, unter den späteren nur Athanasius und Augustinus an die Seite gestellt werden kann; die Arbeiten aber, die wir bis jetzt über ihn haben, genügen nicht. Das Beste aus früherer Zeit sind die Origeniana des Bischofs Huet und die Erörterungen Mosheims in seinen Commentaren über die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche; allein was den erstern betrifft, so vermißt man bey aller Gründlichkeit in der Ausführung des Einzelnen und bey dem eminenten Reichthum gelehrter Bemerkungen, welche jenes Werk zieren, doch die zusammenhängende Entwicklung des Origenianischen Systems; Mosheims Erörterungen aber beziehen sich mehr auf den allgemeinen Standpunkt, den Origenes als Dogmatiker und Exeget einnimmt, und lassen ungeachtet ihrer anerkannten Trefflichkeit doch noch Vieles zu wünschen übrig. Bey Schröckh herrscht das patristisch-litterarische Interesse

vor und bey Münscher finden wir auch in Beziehung auf ihn dieselben Mängel, die überhaupt seiner ganzen Dogmengeschichte eigenthümlich sind. Ausgezeichnetes hat allerdings Neander in der Darstellung der wissenschaftlich-dogmatischen und exegetischen Principien des großen Alexandriners geleistet; allein eine vollständige Entwicklung seines theologischen Systems zu geben, lag nicht in seinem Plan. Immer noch erscheint also eine Monographie über Origenes als ein dringendes Bedürfnis und ich habe längst gewünscht, ihn nach seiner ganzen Geistesrichtung von einer geübten Hand gezeichnet zu sehen. Da dieß indessen bis jetzt nicht geschehen ist, so nehme ich keinen Anstand, mit einer Arbeit hervorzutreten, die sich keineswegs anmaßt, diesem Bedürfnisse gründlich abzuhelpfen, sondern nur für einen Versuch gelten will. — Dogmengeschichtliche Studien, denen ich mich neben meinen Berufsgeschäften widme, haben mich schon vor längerer Zeit zu Origenes hingeführt und während einer mehrjährigen Beschäftigung mit seinen Schriften ist, wenn auch nicht die Verehrung für ihn, doch das Interesse an ihm gewachsen. Ich habe dabey vorzugsweise den dogmengeschichtlichen Gesichtspunkt festgehalten und auf diesen beschränkt sich auch gegenwärtige Monographie; sie beabsichtigt lediglich eine Darstellung des Origenianischen Systems nach seinem innern Zusammenhang zu geben und hat deßhalb die Exegese des Origenes nur in so weit berücksichtigt, als es zu diesem Zwecke unumgänglich nothwendig war, alle übrigen Beziehungen, in denen er außerdem betrachtet werden könnte, ganz ausgeschlossen. Aber auch von dem Biographischen habe ich Umgang genommen, nicht nur weil dieß anderwärts bereits

umfassend behandelt ist, sondern weil ich überhaupt der Überzeugung bin, daß damit der Dogmengeschichte nur ein geringer Dienst geschieht. Durch psychologische Bemerkungen, aus Individualität und Subjectivität lassen sich die großen Erscheinungen auf dem Gebiete des Geistes nicht erklären. Dagegen erschien es um so unerlässlicher, den theologischen Standpunkt des Origenes zu bezeichnen und den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem sein System einerseits mit der unmittelbar vorhergehenden Stufe der kirchlich-dogmatischen Entwicklung, andererseits mit den gleichzeitigen Erscheinungen auf dem Felde der heidnischen Philosophie steht; Ersteres habe ich in dem vorangestellten einleitenden Abschnitt, Letzteres in den Beylagen über den Neuplatonismus versucht.

Was ich vor Allem erstrebte, war historische Wahrheit. Deshalb habe ich zuvörderst die Lehre des Origenes aus den Quellen geschöpft *) und die Beziehung, in der die einzelnen Momente derselben zu einander und zu dem Ganzen stehen, zu erkennen, bey der Darstellung selbst aber Alles in die Verbindung zu bringen gesucht, welche es in seinem eigenen Geiste hatte; hinsichtlich der Form war ich bemüht, meine Ausdrucksweise der seinigen zu nähern und des eigenen Dazwischenredens mich gänzlich zu enthalten, um auch so den Charakter der Objectivität zu bewahren. Dieß Bestreben hat jedoch leider der Frische der Darstel-

*) Ich benützte die auf der hiesigen Stadtbibliothek befindliche Pariser Ausgabe: Origenis opera omnia, quae graece vel latine tantum exstant, opera et studio Caroli de la Rue. Parisiis 1733. IV. Tome, der IVte, mit den Anhängen, von Car. Vincent, de la Rue. J. 1759. —

lung Eintrag gethan und manche Wiederholungen unvermeidlich gemacht; denn häufige Wiederholungen charakterisiren den Stil des Origenes. Zugleich ergab sich daraus die Nothwendigkeit über einzelne dunklere oder strittige Punkte besondere Erläuterungen hinzuzufügen und überhaupt einige Anmerkungen anzuhängen. In diesen gedachte ich anfangs den Einfluß, den die Origenianischen Ideen auf die weitere Entwicklung der Dogmen und namentlich auf Gregor von Nyssa geübt haben, anzudeuten, sah aber bald, daß dieß zu weit führen würde und behielt es deshalb einer besondern Arbeit vor. — Zu den unter dem Text abgedruckten griechischen Stellen wurden vorzugsweise solche gewählt, die den lateinischen des *regi alexar* entsprechen; sie drücken den Gedanken des Origenes nicht jedesmal vollständig aus und sind durch die bloß citirten zu ergänzen. Benützt habe ich außer den bereits genannten Schriften Alles, was sich in den mir zugänglichen älteren und neueren kirchen- und dogmengeschichtlichen Werken für meine Zwecke fand, besonders Alexander Natakis, du Pin, Walch, Guerike, wie an den treffenden Orten bemerkt ist. Schweizer's Bearbeitung des *regi alexar* kam mir erst zu Gesicht, als ich bereits das Ganze vollendet hatte; doch fand ich noch Zeit, seine treffliche Übersetzung zu vergleichen und die *meiningo* an manchen Stellen darnach zu berichtigen, was ich hiermit dankbar bekenne. Ich habe mich gefreut, auch in dem Urtheil über die Rufinische Version jenes Werkes an vielen Punkten mit ihm zusammenzutreffen, halte aber die Untersuchung darüber noch keineswegs für geschlossen. — Den Gelehrten, die mich mit freundschaftlichem

Rath und mit Büchern unterstützten, sage ich meinen herzlichsten Dank.

Daß meine Arbeit ihre Mängel hat, bin ich mir lebhaft bewußt; meine beschränkte Zeit und noch mehr das Gefühl der Unzulänglichkeit eigener Gaben und Kräfte hätte mich vielleicht abhalten sollen, an einer so schwierigen Aufgabe, wie die vorliegende mich zu versuchen; doch glaube ich mir das Zeugniß geben zu dürfen, nach meinen geringen Kräften mit redlichem Fleiße gethan zu haben und hoffe deßhalb ein billiges und schonendes Urtheil zu finden. — Auffallen könnte es, daß ich die dogmatischen Leistungen des Origenes beurtheilt habe, ohne meine eigene Überzeugung näher zu begründen; allein dieß war hier keineswegs erforderlich: denn der Maßstab, den ich dabei anlegte, ist kein subjectiver und zufälliger, sondern es ist die Lehre meiner Kirche, welcher ich am Worte diene, es ist der Glaube, welchen der Gemeinde zu verkündigen ich durch Gottes Gnade berufen bin, und welchen ich nicht allein mit dem Munde bekenne, sondern mit voller, freudiger Zustimmung meines Herzens theile; denn ich weiß, daß in ihm die Wahrheit und das Leben ist. Origenes weicht in manchen wichtigen Hauptpunkten von diesem Glauben ab und ich konnte mich deßhalb unmöglich berufen fühlen, sein unbedingter Lobredner zu werden. Ich habe mir zwar die Freiheit des Urtheils über solche Erscheinungen bewahrt und den Gesichtspunkt bezeichnet, von welchem aus sie billig und gerecht gewürdigt werden können; aber ich habe auch nicht unterlassen wollen, die Grundirrhümer seiner Lehre wenigstens anzudeuten; denn nach dem Worte Gottes muß Alles gerichtet werden. In

ihm liegen die Principien, auf welche nicht nur der Glaube und das Leben der Gemeinde, sondern auch die gesammte theologische Wissenschaft mit allen ihren einzelnen Disciplinen sich zu erbauen hat, wenn sie nicht dem Hause gleichen will, das auf Sand gebaut ist. Auch die Dogmengeschichte wird nicht eher aus der Unsicherheit und Unbedeutendheit in der sie sich gegenwärtig noch befindet, herauskommen, als bis sie wieder anfängt sich der Kirche zuzuwenden und auf jene sicheren und ächthistorischen Principien sich zu gründen.

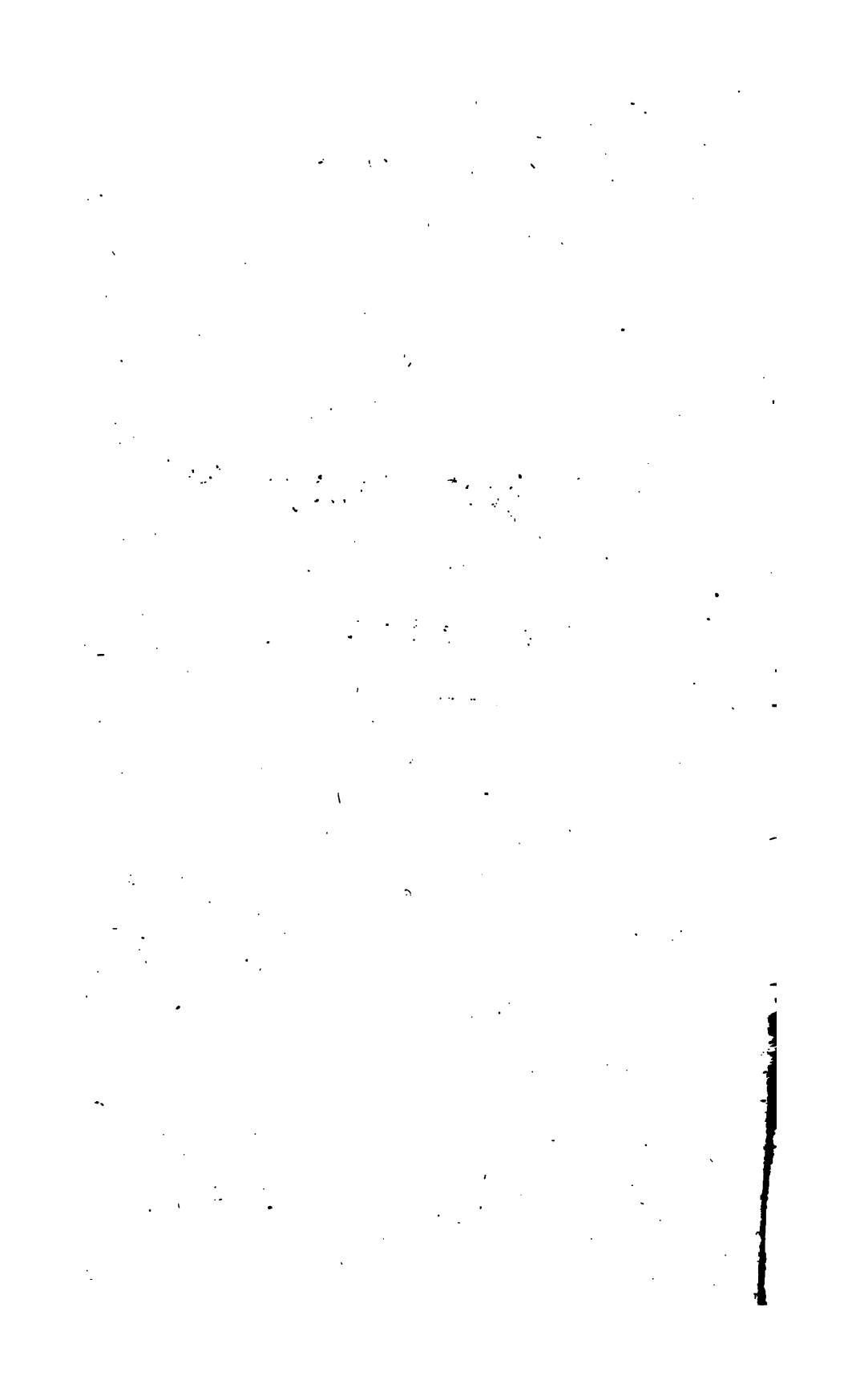
Sollte es mir gelungen seyn, in diesem Sinne Etwas zu ihrer Förderung beygetragen zu haben, so würde ich darin einen reichen Lohn für die Mühe finden, die ich auf diese Arbeit verwendet habe.

Geschrieben den 1sten April 1837.

Dogmatischer Standpunkt

des

Origenes.



Origenes gehört unter diejenigen bedeutenden Individuen, die man als Repräsentanten ihrer Zeit betrachten kann. Er war keineswegs der Anfänger einer neuen Geisteseinrichtung in der Kirche, aber er concentrirte in sich die in ihr vorhandenen Elemente und Bestrebungen des christlichen und wissenschaftlichen Lebens, er nahm das ganze dogmatische Bewußtseyn seiner Zeit in sich auf und bildete es um eine Stufe weiter fort. Die Eigenthümlichkeit seines theologischen Standpunktes und seines dogmatischen Systems, welches darzustellen gegenwärtige Monographie beabsichtigt, kann aber daher auch nur in diesem historischen Zusammenhang begriffen werden, und da sich Origenes selbst desselben klar bewußt ist, auch wiederholt darauf hinweist, so muß das Nothwendigste hierüber vorausgeschickt und zunächst der Stand der theologisch-dogmatischen Entwicklung in der damaligen christlichen, insbesondere in der Alexandrinischen Kirche, welcher Origenes angehörte, kürzlich bezeichnet werden.

Möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, halte ich jedoch für nöthig, mit einigen allgemeinen Bemerkungen zu beginnen. — Wenn hier und im Folgenden von dogmatischer Entwicklung, so mit auch von Veränderung, Bewegung und Fortbildung die Rede ist, so meine ich damit keine solche, die an dem Inhalt und an dem Wesen der geoffenbarten Wahrheit selbst vorgegangen wäre, sondern nur an dem menschlichen Bewußtseyn von derselben. — Das Christenthum ist die vollkommenste Offenbarung Gottes. Indem das ewige Wort im Fleisch erschien, erschien eben damit das ewige Leben und das wahrhaftige Licht persönlich in der Welt und offenbarte sich in ihr als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 1 — 18.) Ich bin die Wahrheit, spricht Christus, nicht diese oder jene Wahrheit, sondern die Wahrheit (ἡ ἀλήθεια), die absolute Wahrheit, und er kann auch, und zwar allein, so sprechen, weil er den allein wahrhaftigen Gott, der als solcher die Wahrheit selber ist, vermöge seiner wesentlichen

Einheit mit ihm, vollkommen erkennt und die ganze Fülle der Gottheit in sich beschließt. Ist nun Christus die absolute Wahrheit, so muß auch sein Wort oder seine Lehre, welche nichts anderes als die Lehre von ihm selbst, von seiner Person, von seinem Leben und von seinem Erlösungswerke (Selbstdarstellung) ist, Wahrheit seyn, sie mag nun unmittelbar von ihm, oder von seinen Jüngern verkündet werden; denn beydes ist hier eins, weil sein Geist in ihnen wohnt und aus ihnen redet. Diese Wahrheit aber ist, weil göttlich, auch ewig und unveränderlich, und darum die Meinung, als könne sie sich im Verlauf der Zeiten verändern, vervollkommen und zu einer höhern Stufe fortbilden, als könne durch eine spätere Entwicklung irgend etwas hinzukommen, was nicht schon ursprünglich in ihr enthalten wäre, oder etwas ausgeschieden werden, was ihr anfangs wesentlich angehörte — ein schlechthin verwerflicher Irrthum. Gäbe es eine solche Fortbildung der christlichen Heilslehre, dann wäre sie selbst entweder nicht Wahrheit, oder doch nur eine mangelhafte und gleichsam vorläufige Erscheinung derselben, also wenigstens nicht die absolute Wahrheit, und Christus nicht mehr, was er wirklich ist: der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. Auch hat die christliche Kirche an ein Fortschreiten in dem angegebenen Sinn niemals gedacht. Zwar stellt noch die neueste Bearbeitung der Dogmengeschichte ¹⁾ die Behauptung auf, daß die Ansicht von einer Perfectibilität der Offenbarung von jeher die gangbare gewesen sey; allein hiebey wird theils die Privatansicht Einzelner mit dem Gesammturtheil der Kirche, theils die menschliche Auffassung und Auslegung der Offenbarung mit ihr selbst verwechselt; wie denn wirklich das Meiste, aus der ältern Zeit dort Angeführte, sich lediglich auf die tiefere Erkenntniß der h. Schrift bezieht. Bekanntlich haben einige Theologen aus der Alexandrinischen Schule hievon eine Ausnahme gemacht, jedoch in einem andern, als in dem modernen Sinn ²⁾, überdies die

1) Baumgarten-Crusius, Lehrbuch d. christl. Dogmengeschichte. Jena 1832. 2te Abth. S. 821 ff.

2) Den auch diese geben von dem Grundsatz aus: *αὐτοτελὴς καὶ ἀποροχθὴς ἢ κατὰ τὸν σωτῆρα διδασκαλία*. Clemens Alexandrinus. Stromata I. c. 20. S. 377 der Potter'schen Ausgabe.

Kirchliche Bestimmung niemals erhalten; die neueren und neuesten Verirrungen der Art aber stehen dem christlichen Bewußtseyn, wie es sich von jeher in der Kirche ausgesprochen hat, so sehr entgegen, daß sie nur mit Unrecht als Ausdruck „der kirchlichen Meinung“ angesehen werden können 3).

Eine ganz andere Frage ist die, ob die objective, in Christo geoffenbarte Wahrheit auch Gegenstand der menschlichen Erkenntniß werden könne und müsse? und darauf kann die Antwort nicht zweifelhaft seyn. Denn könnte sie dieß nicht, so wäre sie für uns gar nicht vorhanden, sie wäre wenigstens nicht geoffenbart; denn das Geoffenbarte muß auch offenbar seyn. Als solche kann sie aber nicht nur, sondern sie muß und soll auch von den Menschen, für welche sie da ist, an und aufgenommen werden, weil sie außerdem ihnen völlig fremd und äußerlich, somit auch völlig nutzlos bliebe. Dieses Aufnehmen der geoffenbarten Heilswahrheit geschieht zunächst durch den Glauben; dieser eignet sich durch einen unmittelbaren Akt die ganze Wahrheit, das ganze, in Christo der Welt erscheinene, Heil zu; er versteht es in sich und befindet sich somit im vollständigen Besiz desselben. Der Gläubige hat Christum und damit das wahrhaftige Licht und das ewige Leben er-

3) So zuerst in der Polemik gegen die Montanisten, dann im arianischen Streit, bey Athanasius Orat. III. contra Ar. c. 85. de Synod. 14, wo die Stetigkeit des kirchl. Glaubens den mannigfaltigen Irrthümern der Häretiker entgegengesetzt wird; bey Gregor von Nazianz, der es sich zum höchsten Ruhme anrechnet, sein Leben lang die göttliche Lehre, die er aus der Schrift gelernt und von den Vätern überkommen, vorgelesen zu haben *ὁ συμμορφούμενος τοῖς καίροις*, Orat. XXXIII. 15; bey Basiliius u. a. späterhin bey Vincentius Lirinensis, *Commonitorium*. Bremæ 1688. p. 306. *Mirari satius nequeo tantam quorundam hominum vesaniam, tam excruciatæ mentis impietatem, tantam postremo errandi libidinem, ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regulæ, sed nova ac nova in diem quaerant semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere; quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terræ institutio, quæ aliter perfici, nisi assidua emendatione immo potius reprehensione non possit.* — Belege dazu gibt auch die neueste Litteratur in Menge.

griffen; wer an mich glaubet, spricht er, der hat das Leben, der wird das Licht des Lebens haben. Nun ist allerdings der Glaube nicht das Wissen selbst; denn alles menschliche Wissen beruht auf der Vermittlung durchs Denken. Der Glaube aber lebt in der unmittelbaren Anschauung der großen Thatsachen und Ideen der göttlichen Offenbarung und hat in dieser seiner Unmittelbarkeit noch nicht das entwickelte Bewußtsein von seinem eigenen vollen Inhalte; allein er besitzt doch in und mit ihm beydes: das vollständige Object und das sichere Princip aller wahren Erkenntniß; das Object — die Eine göttliche Wahrheit, das Princip — den heiligen Geist. Wo der Glaube ist, da ist immer auch der h. Geist, ja der Glaube ist selbst schon eine Wirkung des h. Geistes, und dieser Geist kann niemals todt und unfruchtbar bleiben, sondern muß sich notwendig darin beweisen, daß er die Gläubigen in das Verständniß der geoffenbarten Wahrheit einführt und ihnen die Schätze der Weisheit und Erkenntniß aufschließt, die in Christo verborgen liegen. Eine solche Erkenntniß, ein fortwährendes Wachsthum an Einsicht in das Wesen der Offenbarung fordert die h. Schrift mit großem Nachdruck ¹⁾, sie macht sie allen Christen zur heiligen Pflicht und sie ist auch in der That sowohl dem Einzelnen als insbesondere der Gesamtheit der Gläubigen, der Kirche Christi, ein dringendes Bedürfniß. Denn wie diese einerseits aus der, mit dem Christenthum unmittelbar gegebenen, Idee einer Gemeinschaft der Gläubigen an Christo dem Haupte, aus der Idee eines Reiches Gottes auf Erden ²⁾ — andrerseits im Gegensatz gegen häretische Irrthümer und Partheien sich gebildet hat: so mußte ihr auch gleich von vorn herein die Nothwendigkeit entstehen, ein klares Bewußtseyn von ihrem Glauben zu gewinnen, um ihn als Lehre und Lehrbegriff sich selbst zu objectiviren und jenen Sekten entgegenzustellen; sie mußte sich seines Inhaltes vollständig bemächtigen, den Reichthum der in ihm enthaltenen Momente auseinanderlegen und diese, in die Bestimmtheit des

1) Bg. Philipper 1, 9. Coloss. 1, 9—11 und die Bemerkungen Steigers zu diesen Bg. in seinen „Kleinen Paulin. Briefen. Erlangen 1835“; auch den Gebrauch des *πιστεύω* und *πιστεύωμαι* bey Johannes.

2) Ephes. 4, 1—17 und Harless Comment. zu d. Stelle.

Begriff gefaßt, als Dogmen fixiren. Denn das Dogma ist eben die, in den Begriff gefaßte, Glaubenswahrheit, nicht sie selbst, wie sie an sich ist, sondern die kirchliche Bestimmung derselben, ich möchte sagen, der entsprechende Ausdruck für das Gesamtbewußtsein der Kirche, die Formel, in welcher der Glaube der Gemeinde seine Befriedigung findet. Die Summe aller Dogmen bildet den Lehrbegriff. Diesen zu ermitteln und auszubilden war nothwendig, aber weder einzelnen Individuen noch einem einzelnen Zeitabschnitt zu vollbringen möglich. Es bedurfte dazu der gemeinsamen Thätigkeit vieler Jahrhunderte, einer langen und schweren Arbeit, eines heißen Kampfes gegen mächtige und zahlreiche Irrthümer, gegen gefährliche Feinde, gegen die ganze Masse des Unkrauts, welches der Satan frühzeitig auf den Acker des Reiches Gottes ausgesät hatte; die alte Kirche war berufen, dieses große Geschäft der Dogmenbildung zu vollziehen und sie hat es in einer Periode von etwa sechshundert Jahren mit Ausbietung ihrer besten Lebenskräfte und unter der kräftigsten Mitwirkung ihrer trefflichsten Glieder und Organe, wenn auch nicht vollständig, doch großen Theils zu Stande gebracht, sie hat diese, ihr von dem Herrn zugetheilte, Aufgabe so gelöst, daß der Ertrag ihrer Arbeit ein Gemeingut aller folgenden Zeiten und eine feste Grundlage für die späteren Gestaltungen der Kirche geworden ist ¹⁾.

So wenig nun diese Aufgabe selbst eine zufällige war, so wenig ist es auch die Art und Weise, wie sie dieselbe vollbrachte. Der Gang, den die Entwicklung der Dogmen gewonnen hat, ist vielmehr eine, mit ungerer Nothwendigkeit stufenweis fortschreitende, wahrhaft dialektische Bewegung, eine Bewegung, die vom Allgemeinen zum Besondern, vom Unbestimmten zum Bestimmten vorwärts geht und mit jedem neuen Schritt, den sie thut, den reichen Inhalt des christlichen Bewußtseyns vollständiger aus einanderlegt. Erst wird gleichsam die äußerste Grenze festge-

-
- 1) Eine andere Aufgabe hatte das Mittelalter, eine andere die Evangelische Kirche, die sich auch dadurch als die wahre erweist, daß sie die, mit dem sechsten Jahrhundert abgebrochene, dogmatische Entwicklung in den wichtigsten Punkten wieder aufgenommen und fortgesetzt hat.

stellt und zwischen den äußersten und allgemeinsten Gegensätzen die rechte Mitte für die weitere Entwicklung gewonnen; dann treten die einzelnen Dogmen, jedes an der Stelle, wo es durch das Frühere gehörig vorbereitet ist, in naturgemäßer Reihenfolge hervor und schließen allmählich den Reichthum der in ihnen liegenden Bestimmungen auf, jedoch so, daß auch hier wieder das Allgemeinere dem Besondern vorangeht und der Entwicklungsgang des Ganzen am Einzelnen sich wiederholt. Indem sich aber die objectivte Wahrheit dem Bewußtseyn der Kirche auf diese Weise entfaltet, tritt sie zugleich in Berührung mit der Subjectivität der Individuen oder Zeiten, welche diese Bewegung zu vollziehen berufen sind, und daher auch mit den verschiedenen Bildungsformen, Geistesrichtungen und Irrthümern derselben. Diese wollen sich nun am Dogma geltend machen und, statt sich ihm zu unterwerfen, es zu sich herabziehen, indem sie entweder einzelne Momente desselben einseitig hervorheben und nach den extremen Richtungen hin einseitig fortbilden, oder positive, theoretische und praktische Irrthümer in die Wahrheit hineinragen und diese dadurch entstellen oder völlig alteriren. So entsteht die Häresie. Hat sich diese aber einmal angefest, so kann sie nicht sofort auch wieder sogleich abgethan und ausgeschieden werden, so wenig als die Krankheit, die in den gesunden Organismus des menschlichen Leibes eingedrungen ist; sie muß vielmehr, gleich dieser, ihren Verlauf nehmen und sich nach gewissen Stadien vollständig entwickeln, bis sie endlich ihren ganzen antichristlichen Inhalt zu Tage gebracht und sich selbst auf die Spitze getrieben hat. In dem Maasse als sie dieß thut, tritt ihr die nothwendige Reaction der Wahrheit in der christlichen Kirche entgegen, um sie zu heilen oder zu überwinden und zu vertilgen; daher der dogmenhistorische Kampf, dieser Streit des Lichtes mit der Finsterniß, der zwar zur Entwicklung der Dogmen so wenig an sich nothwendig ist, als überhaupt das Böse zur Entwicklung des Guten, dennoch aber zur festern Begründung und klaren Gestaltung derselben wesentlich beygetragen hat. Erst wenn ein Dogma diesen Kampf durchgekämpft, alle häretischen, von Außen her eingebrungenen Elemente überwunden und seine innern Momente vollständig auseinandergelegt hat, ist es zum symbolischen Abschluß reif geworden; dann tritt es in den kirchlichen Lehrbegriff ein. Und dieß ist der Verlauf,

den die Entwicklung sämtlicher Dogmen nimmt *). Dabei findet nun allerdings ein wirklicher Fortschritt statt, indem das Dogma am Ende seiner Bewegung ausgebildeter, reicher und bestimmter geworden ist, als es am Anfang derselben war; allein dieser Fortschritt geht nicht an dem göttlichen Inhalte des Dogma, nicht an der ewigen Wahrheit selbst, sondern in dem Bewusstsein der Kirche von ihr vor; jene bleibt unwandelbar was und wie sie ist, dieses erweitert sich allmählich, dieses bringt sich eine Seite der christlichen Lehre nach der andern zur Klarheit, dieses geht in Gegensätze auseinander und gelangt endlich zur Ruhe, wenn es den entsprechenden Ausdruck gefunden hat *). Daß die hier entwickelte Ansicht zugleich die der alten Kirche war, erhellt aus vielen Stellen der Väter; so, um aus der frühern und spätern Zeit nur Eine anzuführen, aus den Bemerkungen des Irenäus zur Glaubensregel, und aus dem berühmten *Com-mo-ni-torium* des bereits erwähnten Vincentius, welches das Gesamturtheil des fünften Jahrhunderts ausspricht *). Den Beweis für ihre Richtigkeit könnte freilich nur die durchgeführte

- 1) Die kirchlichen Glaubensregeln sind das Resultat dieser Bewegung und zeigen den jedesmaligen Stand der dogmatischen Entwicklung an.
- 2) Trefflich und hier ganz anwendbar sind Augustins Worte: In *Evang. Johannis* c. 3. *Tract. XIV.* (im IX Tom. Edit. Paris. 1555. S. 27 ff.) zu Vers 30: *Illum oportet crescere, me autem minui. — Quid est hoc? — quomodo crescit Deus? Perfectus non crescit. Deus autem non crescit nec minuitur; si enim crescit perfectus non est, si minuitur, Deus non est. — Crescat ergo Deus, qui semper perfectus est, crescat in te. Quanto enim magis intelligis Deum et quanto magis capis, videtur in te cresceré Deus. Ipse autem non crescit, sed semper perfectus est. Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelliges cras multo amplius; lumen ipsum Dei crescit in te, ita velut Deus crescit, qui semper perfectus manet. Proficit quidem (interior homo) in Deo et Deus in illo videtur crescere.*
- 3) *Iren. cont. Haeres I. c. 10.* Er gibt hier zuerst die allgemeine Kirchenlehre an und setzt dann hinzu: daß Einige mehr oder weniger wissen, besteht nicht darin, daß sie die gemeinsame Grundlage selbst verändern (*οὐκ ἐν τῷ τὴν ὑπέδωκεν αὐτὴν ἀλλάσσειν*), sondern in der tiefern Erforschung des Dunkleren in der Schrift, und in der weitern Entwicklung der göttlichen Heilsordnung.

Dogmengeschichte liefern; wenn sich aber die Sache wirklich so verhält — und ich hoffe dieß seiner Zeit nachzuweisen — so ergibt sich daraus: Erstens, daß das Prinzip der kirchlichen Lehrentwicklung nicht in äußerlichen Verhältnissen und zufälligen Umständen, nicht, wie häufig gesagt wird, im Klima, in der Zeitphilosophie, in dem Bildungsgang einzelner Väter, nicht in menschlichen Leidenschaften, hierarchischen Bestrebungen u. dgl. auch nicht „im Wissen selbst“, wenigstens nicht im menschlichen, liege, sondern daß es, (was übrigens der Theologe schon a priori wissen kann und soll) in dem Geiste Gottes zu suchen sey. Wo sich Ordnung, Zusammenhang und stetiges Fortschreiten zeigt, da müssen wir immer auf eine höhere, vernünftige Ursache schließen, und worauf könnten wir die großartige Erscheinung eines, durch viele Jahrhunderte fortschreitenden, Entwicklungsprocesses der christlichen Lehre zurückführen, als eben auf den Geist, welcher der Kirche verheißen ist und sie in alle Wahrheit leiten soll? Oder wäre es auch nur denkbar, daß dieser zwar an einzelnen Gläubigen als der Geist des Lichtes und der Erkenntniß sich bewiesen, an der Gesamtheit aber unbezeugt gelassen hätte? Zweitens folgt daraus, daß auch das Resultat

Vg. a. a. D. III, 2. gegen die Gnostiker und Rößlers Bibliothek der Kirchen-Väter. 1. B. S. 284 ff.

Vincent. Lirin. a. a. D. S. 308 u. f. Nach vorhergegangener Warnung vor willkürlichen Abweichungen von der kirchlichen Tradition: Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. — Imitetur animarum religio rationem corporum: quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant, permanent. Im Folg. wird dann dieser Vergleich weiter ausgeführt.

der dogmatischen Entwicklung seine Wahrheit habe, daß die Bestimmungen, welche die alte Kirche über ihren Glauben getroffen hat, keineswegs etwas Vergänglichendes und Zufälliges sind, sondern auch für uns fortwährende Bedeutung und Geltung haben, jedoch immer nach der Norm der h. Schrift, als der unmittelbaren und untrüglichen Offenbarung des göttlichen Geistes, beurtheilt und bemessen werden müssen ¹⁾. Drittens, daß die Gestalt der Dogmen am Beginn und in der Mitte ihrer Bewegung unvollkommener, als am Ende derselben ist, daß in einer frühern Zeit Gegensätze friedlich neben einander bestehen konnten, die in einer spätern sich feindlich gegenüberreten mußten, und daß auch ein erleuchteter Lehrer in manchen wichtigen Punkten irren konnte, ohne deshalb schon ein Häretiker zu seyn, so lange es nämlich in dieser Hinsicht noch zu keiner allgemeinen Entscheidung des christlichen Bewußtseyns gekommen war ²⁾. Endlich ergibt sich daraus, was für unsere Aufgabe wichtig ist, daß wir von dem dritten Jahrhundert noch keine durchgängige dogmatische Bestimmtheit erwarten und also auch die Kirchenlehrer dieser Periode nicht nach dem Maasse einer spätern Zeit beurtheilen dürfen.

Neben der bezeichneten dogmenbildenden Thätigkeit findet sich aber in der Kirche noch eine andere, welche sich mit der wissenschaftlichen Betrachtung, Verbindung, Beweisführung und Darstellung der Dogmen beschäftigt, ich möchte sie die reflectirende nennen. Diese mußte der Natur nach auf jene folgen und konnte mit Erfolg erst dann auftreten, nachdem die Kirche ihren Lehrbegriff mit einiger Vollständigkeit entwickelt hatte; wie denn auch wirklich die erste systematische Zusammenstellung desselben erst ins achte Jahrhundert fällt ³⁾.

- 1) Wie darüber die alte Kirche gedacht hat, erhellt u. a. aus Socrates, *Historia Eccles.* I, 9. p. 23 ff. (ed. Vales). Augustinus, *de bapt. cont. Donat.* II, 3. Ep. 118 ad Jan. Vg. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen in der Einleitung*, S. 110 ff., wo jedoch bey allem Reichthum gelehrter Notizen die theologische Einsicht in das Innere der dogmat. Entwicklung fehlt.
- 2) So Augustin; Neander *Kirchen-Geschichte* 2. Bd. 1. Abth. S. 249 der wohlf. Ausg.
- 3) Durch Johannes von Damascus, in seiner *Expositio Augustinae rñe dogmaton nistoria*, die als Anfangspunkt der Scholastik betrachtet werden kann.

Indessen reichen doch die Anfänge dieser Bestrebungen bis in die früheren Zeiten hinauf und schon das dritte Jahrhundert hat das Verdienst, bedeutende Vorarbeiten dazu geliefert und die Idee einer wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehren aufgestellt zu haben; namentlich war es Origenes, der diesen Gedanken zuerst klar aussprach und selbst eine Durchführung desselben versuchte, die aber freilich schon aus dem Grunde misslingen mußte, weil sie zu frühzeitig kam. Eben so wenig konnten die spätern Versuche eines Cyrill von Jerus. und eines Gregorius von Nyssa genügen, weil auch damals das Prinzip einer christlichen Glaubenswissenschaft noch nicht klar ermittelt war, was erst durch Augustinus geschah. Bis dahin lassen sich beyde Richtungen, die dogmenbildende und die über die Dogmen wissenschaftlich reflectirende, nicht scharf von einander scheiden, sie gehen vielmehr vielfach in einander über und bedingen sich gegenseitig. Für unsern Zweck ist es am angemessensten, zunächst die Gestaltung des allgemeinen dogmatischen Bewußtseyns bis auf Origenes zu verfolgen und sodann anzugeben, wie weit sich die einzelnen Lehren bis dahin kirchlich bestimmt und fortgebildet haben.

I.

Werfen wir einen Blick auf das Zeitalter der Apostolischen Väter, so bemerken wir, daß hier das Christenthum fast durchaus Lebens- und Herzenssache ist. Die Kirche des Herrn steht in der jugendlichen Frische des lebendigen Glaubens und der ersten Liebe da; sie ist sich bewußt durch ihren Erlöser und in der Gemeinschaft mit ihm alle Wahrheit, alles Heil und alle Seeligkeit zu besitzen; sie lebt in der Unmittelbarkeit des frommen Gefühls, und hält sich treu und einfach an die, von den Aposteln überlieferte, Lehre, weshalb sie auch mit Recht von Hegesipp eine reine Jungfrau genannt wird (Eusebius Hist. Eccl. IV, 12). Allein damit ist sie noch keineswegs zum vollen Bewußtseyn ihres Glaubensinhaltes gekommen; die einzelnen Momente desselben liegen noch ganz unentwickelt durcheinander, die einzelnen Lehren fließen in einander über, Alles trägt den Charakter der Unbestimmtheit und Allgemeinheit, so daß es schwer fällt, in den wenigen Männern, von deren schriftlichem Nachlaß

uns einige Fragmente geblieben sind, die Schüler und Nachfolger der hohen Apostel zu erkennen ¹⁾). Man hat gestritten, ob die Apostolischen Väter eine bestimmte Lehre gehabt haben oder nicht, was keineswegs ein bloßer Wortstreit war, wie Baumgarten Er. a. a. D. S. 81 will. Wenn man ihnen hiebey einerseits die ausgebildeten dogmatischen Begriffe der späteren Zeit zuschrieb, so war dieß allerdings ein Irrthum, aber ein geringerer, als wenn man andererseits läugnete, daß sie auch die Sache selbst nicht gehabt haben ²⁾); wir finden vielmehr bey ihnen die Keime aller christlichen Dogmen, aber erst ihrer weiteren Entfaltung harrend; wir sehen aus dem apostolischen Symbolum, welches den Stand der dogmatischen Entwicklung zu Anfang des zweiten Jahrhunderts bezeichnet, daß die älteste Kirche sämtliche Grundlehren des Christenthums sehr wohl gekannt hat, ob schon nur in ihrer weitesten Allgemeinheit, wir erfahren selbst von Irenäus, der seiner Gesinnung nach dieser Zeit noch sehr nahe steht, daß manche wichtige Glaubenswahrheiten noch gar nicht als wesentliche Theile des kirchlichen Bekenntnisses angesehen, sondern der freien Ansicht des Einzelnen überlassen wurden (adv. Haer. 1, 10.)

Gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts aber fieng die Kirche an, allmählich aus dieser Unmittelbarkeit herauszutreten und über den Inhalt ihres Glaubens zu reflectiren. Die äußere Veranlassung zu diesem nothwendigen Fortschritt gaben theils die frühzeitig entstandenen Häresen, theils die vielfachen Verührungen, in die das Christenthum mit dem Heidenthum kam, und die Angriffe, die von daher mit Waffen aller Art, nicht nur der rohen Gewalt, sondern auch des Geistes, erfolgten. Dadurch war die Kirche genöthigt, ihre Thätigkeit zuvörderst nach Außen hin zu richten, die ihr gemachten Beschuldigungen abzuweisen, die angegriffenen Lehren zu vertheidigen, die entstellten ins Licht zu setzen und

-
- 1) Was jedoch eher für als wider die Richtigkeit ihrer Schriften spricht.
 - 2) Zu den ersteren gehören Bull: defensio fidei Nic. Ittig: Sel. cap. Hist. Eccl. u. a.; zu den letztern besonders Semler, in der Einleitung zu Baumgartens Untersuchungen theol. Streitig. dem Münscher häufig folgt. Besser schon Petavius in seinen dogmatischen und Rößler a. a. D. Bd. 1. Über die Bfe. des Ignatius und deren doppelte Recens. Studien und Krit. 1836. 2tes Heft.

überhaupt die Erhabenheit und Vortrefflichkeit der christlichen Offenbarung der heidnischen Religion und Weltanschauung gegenüber darzuthun, und dieß konnte auch jetzt um so eher geschehen, als bereits viele gebildete Heiden zum Christenthum übergetreten waren und ihre früher erworbene, gelehrte Bildung zum Dienste desselben gebrauchten (die Apologeten). Die Bewegung, welche der christliche Geist auf diese Weise nach Außen hin nahm, wirkte nun wieder fördernd nach Innen zurück und hatte ein tieferes Eindringen in das Wesen des Christenthums, eine bestimmtere Auffassung seines unterscheidenden Grundcharacters im Gegensatz gegen das Heidenthum, und eine genauere Erörterung einzelner Dogmen zur Folge; es entstand der kirchlich-dogmatische Sinn; es entstand durch die Berührung mit der hellenischen Philosophie der sogenannte Neuplatonismus der Väter (s. davon unten) und jenes wissenschaftliche Streben, das sich von nun an in der Kirche regte, und das sogleich im folgenden dritten Jahrhundert, besonders in der Alexandrinischen Kirche, das begonnene Werk der Dogmenbildung und den Aufbau einer christlichen Glaubenswissenschaft um eine Stufe weiter gefördert hat.

Hier, in Alexandria, waren auch bereits vielfache Mittel zur Lösung einer solchen Aufgabe vorhanden; hier war der Sitz eines regen geistigen Lebens, hier der Mittelpunkt der damaligen Gelehrsamkeit und der Sammelplatz Alles dessen, was das Alterthum auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft zu Tage gefördert hatte. Den ersten Rang und den entscheidenden Einfluß behauptete der große Plato. Seine Ideen, obwohl keineswegs nach ihrer ursprünglichen Tiefe und Geistigkeit, sondern mehr äußerlich und bildlich aufgefaßt, bildeten die Grundlage der herrschenden, philosophischen Anschauungsweise und durchdrangen den ganzen Kreis des geistigen Lebens; damit verband man aber auch die ethischen Grundsätze und die psychologischen Lehren der Stoa, ja fast alle philosophischen Koryphäen, Pythagoras, Aristoteles, fanden dort ihre Repräsentanten, selbst die orientalische Theosophie trat mit ihren dualistischen Systemen und Emanationstheorien hinzu und vermählte sich mit dem griechischen Geiste. So gestaltete sich eine ganz eigenthümliche Geistesrichtung, deren erste Anfänge über hundert Jahre vor Christo hinaufreichen, deren höchste Blüthe aber in das dritte

Säculum n. Ch. fällt ¹⁾. — Eine besondere Modification hatte diese bey den zahlreichen Juden gewonnen, die sich schon seit Alexander und Ptolomäus Lagi in Aegypten aufhielten. Die Gebildeten unter ihnen hatten nämlich frühzeitig an den philosophischen Bestrebungen der dortigen Hellenen Antheil genommen; dabey fühlten sie sich vorzugsweise von den platonischen Ideen, wegen ihrer scheinbaren Verwandtschaft mit manchen Alttestamentlichen, angezogen und versuchten, sie allmählig in die göttlichen Lehren ihrer väterlichen Offenbarung hineinzudeuten, und beyde zu einer Art Religionsphilosophie zu verschmelzen, welche sie dann, dem einfachen Glauben der Menge gegenüber, als einen höhern Standpunkt der Auffassung, als eine Religion der Vollkommener geltend machten. Es konnte nicht fehlen, daß sie damit in einen Widerspruch mit dem klaren Buchstaben des N. Testaments, dessen unbedingte Autorität sie gleichwohl festhalten wollten, und mit der ganzen Parthei ihrer Glaubensgenossen, die bey dem Wortsinne stehen blieben, gerieten. Um diesen zu lösen und die heterogenen, philosophischen und religiösen Elemente zu vermitteln, nahmen sie ihre Zuflucht zu der, bereits im Neuplatonismus vorhandenen, allegorischen Auslegungsweise, welche auf der Annahme eines doppelten Sinnes in den heidnischen Mythologien beruhte, und den Zweck hatte, diesen eine tiefere und geistigere Bedeutung unterzuschieben. Demnach behaupteten sie, daß auch in den h. Schriften ein zweifacher Sinn enthalten sey, ein einfacher, offen da liegender, und ein tieferer, geheimnißvoller, im Buchstaben verschlossener Sinn, zu dessen Erforschung es eben jener besondern Auslegungsweise bedürfe. Vermittelt dieser von ihnen weiter ausgebildeten Allegorie sollten nun die Neuplatonischen Philosopheme als im N. T. bereits enthalten, nachgewiesen, in Wahrheit aber hineingetragen werden. Als Vorübungen empfahl man gelehrte Studien. — Dazu kam noch dieses: entsprechend jenem zwiefachen Standpunkt einer exoterischen und esoterischen Religion setzte man auch einen niedern und höhern ethischen

1) Vg. Neander R. G. I, 1. Aft. Grundriß einer Gesch. d. Philosophie, Landshut 1807. S. 159 ff. Die Litteratur bey Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religions-Philosophie. Halle 1834. 1. B. 1. Buch.

Standpunkt, indem man lehrte, daß die tiefere Erkenntniß zugleich eine vollkommnere Tugend, eine sittlichere Gesinnung und innigere Gemeinschaft mit Gott erzeuge, während die ungebildete Menge nur einer äußerlichen Frömmigkeit und Gerechtigkeit fähig sey. Der Repräsentant dieser jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie ist Philo (etwa zur Zeit Christi), dessen geistreiches System auf die christlichen Lehrer Alexandrias großen Einfluß übte ¹⁾. Ob und wie sich dasselbe in den beyden folgenden Jahrhunderten unter seinen Glaubensgenossen erhalten und fortgebildet habe, darüber ist uns mir wenig bekannt. Spuren davon finden sich bey Josephus, bey Cerinth und in denjenigen gnostischen Systemen, die sich ans Judenthum angeschlossen; daß es aber keine bedeutende Fortbildung erhalten habe, geht schon daraus hervor, daß die christlichen Theologen des zweiten und dritten Säk. nichts davon erwähnen, sondern immer unmittelbar auf Philo zurückgehen. Bey den Hellenen hingegen scheint sich jene alexandrinische Geistesrichtung zuerst als bloßer Eklekticismus gestaltet und auf die Zusammenstellung verschiedener Systeme älterer Philosophen beschränkt zu haben. Wenigstens berichten Longin und Hierokles, daß die Philosophen unmittelbar vor Ammonius Compilatoren gewesen seyen, die, ohne selbst speculativen Geist zu besitzen, nur die Meinungen der Alten gesammelt haben ²⁾. Damit stimmen auch die dürftigen Nachrichten bey Suidas über einen gewissen Potamon überein, der unter, oder bald nach August gelebt und gelehrt haben soll, um die Wahrheit zu finden, müsse man aus allen Sekten das Beste wählen ³⁾; auch verfahren die christlichen Platoniker des zweiten Jahrh. auf dieselbe Weise und bezeichnen die Philosophie, der sie folgen, nicht als die einer bestimmten Schule, sondern als die eklektische. Jedenfalls war es erst Ammonius am Ende des zweiten S., der die zerstreuten Elemente concentrirte und die Lehren der beyden größten Denker des Alters

-
- 1) Deshalb sind hier die Grundzüge seines Systems kürzlich zu entwickeln, was ich jedoch, um die Darstellung nicht zu unterbrechen, in den Anhang verlegt habe. S. Beilage I.
 - 2) Tennemanns Geschichte der Philosophie. Bd. 7. S. 20.
 - 3) Moreheim, in den Notizen zu Eudorthis Systema intellectuale, Jena 1733. S. 642.

thums in Ein System zu verbinden suchte, dessen Grundzüge in den Schriften seines geistreichen Schülers Plotinos aufbehalten sind. Obwohl aber dieses System nur eine Harmonie des Plato und Aristoteles seyn will, so ging es doch über beyde hinaus und wurde, besonders durch Plotin, selbstständig fortgebildet, eine neue Gestaltung der Philosophie, die sich wesentlich von allen früheren unterschied und bald allgemeinen Eingang fand ¹⁾.

Sehr bedeutend war nun der Einfluß, den die Berührung mit der bisher geschilberten Geistesrichtung auf die dogmatische Entwicklung in der christlichen Kirche hatte. Indem nämlich diese in die Mitte des alexandrinischen Lebenskreises hineintrat, so wurde die bereits begonnene Bewegung nicht nur überhaupt weiter fortgetrieben, sondern auch eigenthümlich bestimmt. Angeregt von den sie umgebenden Elementen, schritt die christliche Theologie rasch vorwärts und erhob sich zur freieren Betrachtung über den Inhalt ihres Glaubens; sie begnügt sich jetzt nicht mehr mit dem einfachen Besitz der überlieferten Wahrheit, sie will es auch zum Wissen von ihr bringen; sie versucht in die h. Schrift tiefer einzudringen, ihren reichen Gehalt sorgfältiger zu erforschen und dadurch die Kirchenlehre — die *κατάθεσις* — zu begründen und zu erweitern; es entsteht das Bestreben, die einzelnen Dogmen schärfer zu fassen und weiter zu entwickeln, sie mit den Aussprüchen der hellenischen Weisheit zu vergleichen und ihren innern, gegenseitigen Zusammenhang nachzuweisen und darzustellen. Dieses Bestreben führte dann weiter zur Erwägung des Verhältnisses, in welchem Vernunft und Offenbarung, Christenthum und Philosophie, Glauben und Erkennen stehen und erzeugte die Idee einer christlichen Glaubenswissenschaft. Um aber diese zu realisiren, hatte man kein anderes Mittel, als den ganzen Umfang der damaligen gelehrten und philosophischen Bildung, keine andere Methode, als die der hellenischen Dialektik, keine andern ergetischen Principien, als die der Allegorie; denn das Christenthum hatte noch keine eigene Wissenschaft aus sich herausgeboren. Man stand von dieser

1) Bg. Photii Bibliotheca. Cod. 214. S. 172. Cod. 251. S. 460. der Bekker'schen Ausgabe. Berlin 1834. S. den Abriss des plotinischen Systems. Bepl.

Seite noch auf dem Boden des Heidenthums; das reflectirende Bewußtseyn der Kirchenlehrer, die sich mit der Durchführung jener Idee beschäftigten, war nicht erst durchs Christenthum bestimmt und gebildet, sondern brachte dazu schon einen bestimmten Inhalt mit, nämlich die ganze philosophische Anschauungsweise jener Zeit, den Neuplatonismus, wie er sich eben damals in und um Alexandria gestaltet hatte. Diesen wandten sie nun bei der Auffassung und Darstellung des Christenthums theils unbewußt theils mit Bewußtseyn an, und so erhielt ihre Theologie jene eigenthümliche Gestalt, die wir als den christlichen Platonismus zu bezeichnen pflegen, und deren Blüthenzeit ins dritte Jahrhundert fällt. — Daß die Anwendung der griechischen Philosophie in formeller Hinsicht für die Ausbildung der Theologie mehrfach förderlich war, indem dadurch ein dialektisches Moment, und somit mehr Ordnung und Zusammenhang in die Entwicklung und Verbindung der Dogmen kam, und die Darstellung einen wissenschaftlichern Charakter gewann, leidet keinen Zweifel; ob aber, und welchen materiellen Einfluß dieß auf die Gestaltung der Dogmen selbst gehabt habe, darüber ist bekanntlich viel gestritten worden. Während Einige einen solchen ganz zu läugnen suchten, behaupteten Andere, daß dadurch eine wesentliche Verunstaltung des Christenthums herbeigeführt worden, ja daß selbst ganz neue, ihm ursprünglich fremde, Dogmen in die Kirchenlehre eingedrungen seyen. Wenn ein Souverain, der zuerst diese Meinung aufstellte, zu beweisen sucht, daß die ganze Trinitätslehre aus der Übertragung neuplatonischer Vorstellungen auf die Person Jesu Christi entstanden sey, wenn sein deutscher Übersetzer ¹⁾ — der den Wunsch laut werden läßt, daß der Stifter der wohlthätigen Religion, die von ihm den Namen hat, der Welt für immer unbekannt geblieben seyn möchte — ihm beystimmt, so können wir uns darüber, bey der bekannten Gesinnung dieser Männer, leicht beruhigen; wenn aber noch die neueste Dogmen-Geschichte behauptet, „daß die Lehren der Heidenwelt von einer göttlichen Trias durch den Platonismus vermittelt, das Dogma von der Trinität v e r a n l a s s t

1) Le Platonisme dévoilé übersetzt von F. C. Löffler, 2te Ausg. Züllichau 1792. Die Litteratur über den ganzen Streit findet sich bei C. A. Keil Opusc. Acad. 439 ff.

und auf Form und Geschick desselben den entscheidendsten Einfluß gehabt haben“ (Baumg. Cr. a. a. D. S. 997), so könnte dieß bedenklicher scheinen, um so mehr als schon Mosheim, obwohl in einem andern Sinn, erklärt hatte „neque tot vulnera omnes antiquorum haereticorum familiae, portuosae licet et noxiae, christianae civitati inflixerunt, quot ei sola haec et unica factio (philosophia recentior Platonica) intulit“ 1).

Die Sache verhält sich jedoch anders. Man muß hier nämlich zwischen dem Einfluß unterscheiden, den der N. Platonismus auf die Vorstellungen einzelner Kirchenlehrer und auf die gesammte Kirchenlehre gehabt hat. Daß Einzelne bey der Auffassung der Dogmen sich von ihm bestimmen ließen, ist nicht zu läugnen. Allerdings war auch bey diesen das christliche Element das vorherrschende; sie betrachteten und beurtheilten das Heidenthum von dem Standpunkte ihres Glaubens aus, nicht umgekehrt; sie verwarfen, was sie für widersprechend mit der geoffenbarten Wahrheit hielten; sie eigneten sich aus dem ganzen Umfang der Zeitphilosophie nur dasjenige an, was ihnen Verwandtschaft mit jener zu haben schien und leiteten dieß von demselben göttlichen Logos her, der sich schon vor seiner zeitlichen Erscheinung den Menschen theilweise geoffenbart habe, in seiner Totalität aber erst in Christo erschienen sey. So schon Justin 2). Allein sie vermochten es nicht, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Christenthum und der hellenischen Philosophie zu erkennen, weil sie in letzterer befangen waren; daher begegnete es ihnen nicht selten, daß sie die Verwandtschaft beider überschätzten, daß sie manche christliche Dogmen in dem falschen Lichte ihrer platonischen Vorstellungen betrachteten und häufig da eine Übereinstimmung suchten, wo eine bloße äußere Ähnlichkeit der Worte und Formeln stattfand, wie dieß schon die gewöhnliche Bezeichnung des Christenthums als *ἡ κατ' ἡμᾶς φιλοσοφία* und die auffallenden Äußerungen eines Justin: *οὐκ ἀλλότρια ἐστὶ τὰ πλατωνικοῦ διδάγματα τῷ Χριστῷ* oder eines Minut. Felix: *animadvertitis, philosophos eadem disputare, quae dicimus, be-*

1) Mosheim, de turbata per recentiores Platonicos Ecclesia. §. 13.

2) Wg. Staudenmaier: Joh. Scot. Erigena. 1. Th. S. 238 ff.

weisen 1). — Auf diese Weise drangen manche fremdartige und trübende Elemente in die christliche Theologie ein. Vor Allem hatte das Anschließen an Philo den nachtheiligsten Einfluß sowohl auf die Exegese, als auf die ganze Auffassungsweise des Christenthums, indem es in jene die Allegorie, in diese den oben bezeichneten, zwiefachen religiösen Standpunkt einführte; der Grundgedanke des Eklekticismus, daß das Wahre allenthalben zerstreut liege, begünstigte die Vermischung christlicher Glaubenssätze und hellenischer Philosopheme, und die spätere Gestaltung desselben in der neuplatonischen Metaphysik machte sich unverkennbar in der Fassung mehrerer Dogmen geltend, ja das ganze System der beyden größten Theologen aus der Alexandrinischen Schule ist ein warnendes Beyspiel vor der Vermengung so heterogener Elemente. Noch größer war die Confusion, die dadurch in die Sittenlehre kam, wie sich besonders an Clemens zeigt. — Wenn nun nach dem Bisherigen der störende Einfluß des Platonismus auf einzelne Väter anzuerkennen ist, so muß dennoch andererseits auf das bestimmteste gelängnet werden, daß durch ihn die allgemeine Kirchenlehre gelitten habe. Denn gerade von solchen Bestimmungen, die der damaligen Philosophie eigenthümlich angehören, enthält diese nichts; die Emanationstheorie, der so viele Theologen huldigten, der Unterschied zwischen einem λόγος ἰσθαύετος und ἡγοραζόμενος, den wir bey fast allen Apologeten des zweiten Jahrhunderts finden, ist ihr fern geblieben, die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, wie sie die christlichen Neuplatoniker lehrten, hat sie ausgeschlossen und alle die willkürlichen Speculationen, welche die Alexandriner aus der Schule des Ammonius und Philo herübernahmen, sind allmählich wieder spurlos verschwunden. Die philosophischen Ideen dienten allerdings, um die theologische Forschung anzuregen, um einzelne Seiten der Dogmen hervorzuheben, einzelne Bestimmungen über die vorhandene Wahrheit zu veranlassen, einzelne Momente dem christlichen Bewußtseyn zu vermitteln und überhaupt die Entwicklung zu beschleunigen. Dieß war der Dienst, den sie der Kirche zu leisten hatten; war

1) Noth. a. a. O. S. 5. ganz richtig: externa quadam dogmatum et institutorum similitudine decepti sunt, ut pro christianis haberent, quae ad speciem tantum christiana videbantur etc.

dieser geleistet, dann haben sie ihre Bedeutung verloren und werden im weitern Verlauf der dogmatischen Fortbewegung, alsbald wieder ausgestoßen, abgestreift, wie die dürren Blätter an dem grünen Baume und die Kirche bestimmt ihren Lehrbegriff rein und frei, der objectiven Wahrheit gemäß — ein neuer Beweis, daß sie von einem höhern Principe, von dem h. Geiste, geleitet wird.

Was insbesondere den Einfluß des Platonismus auf das Dogma von der Trinität — denn auf dieses wird er vorzugsweise bezogen, betrifft — so braucht die völlige Grundlosigkeit der noch neuerdings wiederholten Behauptung: daß die Lehre von der Trinität der christl. Religion an sich fremd und erst von Außen her an sie gebracht sey, nicht mehr bewiesen zu werden. Wenn sich aber, was nicht zu läugnen, in frühern und spätern Zeiten Anklänge an diese Lehre finden, so folgt daraus nichts gegen ihre Wahrheit, sondern es bestätigt sich nur, daß der menschliche Geist, selbst ohne besondere Offenbarung, ein Bedürfniß nach ihr, und eine Ahnung von ihr habe; auch ist nicht zu übersehen, daß gerade die Hauptsache, auf die es hier ankommt, die Menschwerdung des Sohnes im Sinne des Christenthums allen philosophischen Trinitätslehren völlig fremd geblieben ist. In Beziehung auf jenen Einwand, daß sich Aehnliches bey den Hellenen und bey den Christen finde, sagt schon Origenes zu Celsus: „Wenn ein Dogma an sich gesund und heilsam ist, so kommt es nicht darauf an, ob es bey den Hellenen von Plato oder einem andern Philosophen ausgesprochen, oder durch Moses, durch Jesus oder dessen Apostel verkündigt worden sey. Was die Juden oder Christen lehren, wird dadurch nicht tadelnswürdig, daß es auch die Griechen sagen, und die Eleganz der hellenischen Darstellung macht das nicht besser, was die Christen in einfacher und schmuckloser Form besitzen,“ nur hätte er dabey zugleich auf die unendliche Erhabenheit und Gotteswürdigkeit, welche die christl. Trinitätslehre vor jenen vorläufigen Versuchen auszeichnet, aufmerksam machen sollen. Bey Plato selbst findet sich übrigens nichts mit der christlichen Analoges, außer etwa die bekannte Stelle im zweiten Briefe an Dionysius, wovon unten. Der spätere Neuplatonismus bietet dagegen mehrfache Anschließungspunkte dar, namentlich enthält Philo Vieles, was ganz Johanneisch zu klingen scheint; allein dieß rührt

zumeist von der Beziehung her, die er der alt orientalischen Idee der Trinität auf das „Wort“ des A. Lts gegeben hatte; dadurch war sie schon viel wesenhafter und der Wahrheit näher gebracht worden; Ammonius aber hatte sie unter dem rückwirkenden Einfluß des Christenthums ausgebildet. Wenn also auch von dieser Seite Manches in die Vorstellungen der Väter überging, so erscheint doch die Gefahr einer Entstellung geringer, weil das von Außen her Eingebroughte schon mit christlichen Elementen versetzt war.

Doch wir kehren zu unserer Aufgabe zurück. Das wissenschaftliche Leben, das sich, wie wir sahen, in der Alexandrinischen Kirche zu gestalten angefangen hatte, rief jene berühmte Katechetenschule hervor, oder gab ihr wenigstens ihre spätere Gestalt, wonach sie eine eigentliche theologische Bildungsanstalt, eine Schule gelehrter Schriftauslegung wurde¹⁾. Unter den Männern, die an ihr arbeiteten, ist für uns **Clement** der wichtigste, weil sich in ihm die alexandrinisch-theologische Geistesrichtung zuerst am bestimmtesten ausgeprägt hat, und weil er der Vorgänger und Lehrer unseres Origenes gewesen ist. Wir müssen daher seinen theologischen Standpunkt näher bezeichnen²⁾.

Clement geht von dem Grundsatz aus, daß die christliche Heilslehre, in sich selbst vollkommen und vollendet, die absolute Wahrheit sey, daher durch das Hinzutreten der hellenischen Philosophie nichts gewinnen könne, vielmehr diese an Umfang der Erkenntniß, an Stärke der Beweisgründe und an gött-

1) *διδασκαλίον τῶν ἱερῶν λόγων*. Euseb. H. Eccl. V, 10. Guericke, Comment. de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. Hal. 1825. Abth. I. wo zugleich die Litteratur. Neander, K. Gesch. 1 Bd. Abth. 3.

2) Ausgabe von Potter. Oxon. 1715. Außer den oben angef. Schr. vgl. Neander: Dissert. de fide gnoseosque idea, soc. ment. Clementis. Mosheim, Com. de rebus ante Const. M. gestis p. 272. sqq. Gueyffe a. a. D. P. II. Staudenmaier a. a. D. S. 244. Baur's Gnösis. Über Elem. Leben u. Schriften, Schröckh Kirch. Gesch. Bd. 3, S. 351. Allgem. Encyclopädie von Ersch und Gruber. Bd. 18. Art. **Clement**, v. Cölln.

licher Kraft weit libertresse ¹⁾). Aufgenommen und angeeignet wird die geoffenbarte Wahrheit zunächst durch den Glauben. Dieser ist, seinem allgemeinsten Begriff nach, ein freies, unmittelbares Ergreifen des göttlichen, eine Bestimmung, die der Mensch der Wahrheit giebt, und geht aller Erkenntniß voran ²⁾); denn die Principien der Dinge, das Einfache, das Absolute liegen über jede Demonstration hinaus und können, eben weil sie Letzte und Erste sind, nicht bewiesen, sondern nur im Glauben erfaßt werden ³⁾); dieser allein giebt eine unmittelbare, zweifellose Gewißheit und steht in so fern über dem Wissen, dessen Grund und Kriterium er ist. „Wenn ihr nicht glaubt, so werdet ihr nicht verstehen,“ (Jes. 7, 9.) ⁴⁾).

Dies findet nun auch auf die christliche Wahrheit seine Anwendung. Denn wenn schon die Schüler des Pythagoras dem Meister auf sein bloßes Wort hin unbedingten Beifall schenken, so müssen noch vielmehr wir dem treuen Zeugen der Wahrheit, dem göttlichen Erlöser, glauben, ohne erst nach Gründen zu fragen ⁵⁾); denn anders ist es nicht möglich die objective Wahrheit aufzunehmen. Der Glaube ist also etwas Unmittelbares, ein in der Seele niedergelegtes Gut, eine Gewißheit, die nicht aus wissenschaftlichen Gründen entsteht, sondern von Oben her dem Menschen eingepflanzt wird, etwas Göttliches ⁶⁾), ein kurzer Inbegriff des Nothwendigen; denn er umfaßt keineswegs die gesammte christliche Lehre, sondern nur die Elemente derselben,

1) Strom. I. c. 20, p. 377. s. oben S. 4 I, 20, p. 376. II, 4. p. 434.

2) Strom. II, 2. *πρόληψις ἰουδαίου, διορθώσεως συγκρατήσεως.* vgl. p. 444.

3) *αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι* II, 4, 435. Wo dies an dem Beispiel mehrerer Philosophen, namentlich des Aristoteles, nachgewiesen wird.

4) a. a. D. 436 *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἢ πίστις, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον.* vgl. II, 445. VII, 10, 864. *πιστεύειν θεμέλιος γνώσις.* Vgl. II, 4. 437.

5) II, 5. 442.

6) a. a. D. VII, 10. *ἰσθιάθειτόν τί ἐστιν ἀγαθόν, καὶ ἀνω τοῦ ζήτειν* sqq. II, 6. 445 *θεῖον τι.*

wie sie in der Kirchlichen Überlieferung, dem *ἐκκλησιαστικῶς κατῶν*, enthalten sind ²⁾).

Allein dieser bloße Glaube, *ὡλλὰ πίστις*, ist eben erst ein unbewusstes Erfassen der Wahrheit; der so aufgenommene Inhalt bleibt dem Subjecte noch ganz äußerlich, er läßt es leer und müßig, und genügt also nicht ³⁾). Daher ist es nothwendig, zu einer tiefern Erkenntniß seines Inhaltes aufzusteigen, seiner Gründe sich bewußt zu werden und ihn zum Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchung zu machen; indem dieß geschieht, entsteht das Wissen, die *Γνωσις* ⁴⁾). Diese ist, nach der allgemeinsten Erklärung, die Elements davon gibt: die Erkenntniß des Seyenden, des Absoluten, die mit der Sache selbst zusammenstimmende Erkenntniß, welche durch die Vernunft vermittelt wird ⁵⁾), näher in Beziehung auf's Christenthum „der starke und sichere Erweis des durch den Glauben Aufgenommenen, vermittelt der Lehre des Herrn auf den Glauben gegründet, wodurch eben der Glaube zu einem unerschütterlichen Erkennen wird.“ (Str. VII, 365.) ein wissenschaftlicher, zum Wissen erhobener, Glaube, ein gläubiges Wissen ⁶⁾). In so fern giebt es also einen doppelten Glauben; der eine ist, wie Plato sagt, ein bloßes Meinen (*ᾄζα*) der andere, eine durch Reflexion vermittelte Erkenntniß. Diese, die *Γνωσις*, ruht auf jenem, sie hat ihn zu ihrer, nothwendigen Voraussetzung, zu ihrer sichern Grundlage, und findet niemals und nirgends ohne ihn statt ⁷⁾), ist aber zugleich die Vollendung desselben, *τελείωσις*

1) VII, 10. *σύντομος τῶν καταπειρόντων γνώσις.*

2) V, 1. *τὴν πίστιν τοίνυν οὐκ ἀργὴν καὶ μόνην* (wie er nämlich als *ὡλλὰ π.* ist) *ἀλλὰ σὺν ζητήσεσι θεῶν προφαίνειν φαμέν.*

3) II, 433. *αὐτίκα ἢ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται.*

4) II, 17. *γνώσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτῆ, ἢ ἐπιστήμη σύμφωνος τοῖς γινομένοις. — διὰ τοῦ λόγου συνίσταται.*

5) II, 11. *ἐπιστημονικὴ πίστις. 436, πιστὴ τοίνυν ἢ γνώσις, γνωστὴ δὲ ἢ πίστις.*

6) VII, 10. *διὰ ταύτης τελειῖται ἢ πίστις. VI, 14. 794. πλέον ἐστὶ τοῦ πιστεῖναι τὸ γινῶναι. II, 4. 436. II, 456. besd. V, 1. 643 ff. Bg. Neander a. a. D. 517; mit dem ich jedoch*

της πλοῦτος, und daher ein höherer Standpunkt als jener einfache Autoritätsglaube — eine esoterische Religionsweise.

Wenn sich nun *Elementis* schon mit dem Bisherigen dem *Philo* nähert, so thut er es noch mehr in der Art, wie er die christliche Gnosis und das christliche Leben verbindet. Die Gnosis umfaßt nämlich nach ihm nicht bloß das Erkennen, sondern auch das Handeln, und verhält sich zu diesem ähnlich, wie zum Glauben. Auf dem Standpunkte des einfachen Glaubens findet nur eine untergeordnete Tugend statt; denn hier ist noch nicht die Liebe das befehlende Princip, sondern es ist die Furcht vor Strafe und die Hoffnung auf künftige Belohnung, welche zum Guten antreibt; es fehlt die rechte Erkenntniß und darum auch die rechte Sittlichkeit. Der bloß Glaubende ist der treue Knecht, der Gnostiker hingegen der wahrhaft Freie und Fromme ¹⁾. Aus seiner tiefen Einsicht entspringt ihm zugleich die wahre Liebe gegen Gott, und diese wird die Wurzel eines neuen Lebens, die fruchtbare Mutter guter Werke. Durch Reinigung von Sünden, durch Befreiung von den Fesseln des Leibes, durch Enthaltbarkeit und Affectlosigkeit (*ἀναδελία*) steigt er allmählich, auf sieben Stufen, zur innigsten Verbindung mit dem göttlichen Logos empor, so daß er diesen zuletzt in sich aufnimmt und selber göttlich wird ²⁾. Er ist daheim bei dem Herrn. Von

davin nicht übereinstimmen kann, daß *El.* in seinen Äußerungen über den Glauben inconsequent sey. Denn wenn er den Glauben erhebt, so meint er entweder den schon zum Wissen gebrachten, oder er thut es gegen die Heiden, wobey dann der oben angegebene Unterschied nicht in Betracht kommt. Interessant ist es, wie er *Stromata* I und VI. seine Ansicht einerseits gegen die pseudonyme Gnosis der Häretiker, andrerseits gegen die Feinde der Wissenschaft vertheidigt. — S. auch *Baur's Gnosis*, Stuttg. 1835. S. 500. ff. — u. *Staudenmaier a. a. D.* 243 ff.

- 1) *Strom.* VII, 1. *μόνον τὸν γνωστικὸν ὄσιον καὶ εὐσεβῆ.* 831. *μόνον ὄσιως θεοσεβῆ.*
- 2) VI, 9. IV, 23. *τούτω δυνατόν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν γινέσθαι θεόν* — (*μοναδικῶς γίνεται*) vgl. überhaupt die Beschreibung des Gnostikers im VII. B. der *Strom.* u. *Neander's* schöne Darstellung: 605 ff.

dieser Seite aus erscheint also die Gnosis als eine höhere Stufe des praktischen Lebens, als die eigentliche sittliche Vollendung des Menschen, während sie auf der andern die intellektuelle Vollendung desselben ist; beyde Seiten sind aber stets unzertrennlich verbunden und bedingen einander gegenseitig ¹⁾).

Welches sind nun die Quellen dieser Gnosis? Erstlich die durch Überlieferung fortgepflanzte Glaubensregel der Kirche, von der sie nicht abweichen kann, ohne zur häretischen zu werden (VII., 855, 888.); sodann die h. Schrift, deren tiefer Sinn ihr durch eine geheime, esoterische Überlieferung aufgeschlossen wird, endlich die hellenische Philosophie. Was die Schrift betrifft, so dient sie dem Gnostiker zur Begründung des, durch den Glauben, Aufgenommenen; aus ihr müssen die Beweise für die Wahrheit hergenommen, die Irrthümer widerlegt und die tieferen Erkenntnisse geschöpft werden ²⁾). Dabey theilt Clemens die Überzeugung Philo's, daß sich durch das ganze A. und N. Testament ein verborgener Sinn hindurchziehe, indem sowohl die Propheten als der Erlöser selbst die göttlichen Mystereien in der Hülle von Gleichnissen und Bildern niedergelegt haben; daher die Nothwendigkeit der Allegorie, deren Hauptzweck ist, die Identität des A. u. N. Testaments nachzuweisen, und aus dem Buchstaben den Geist zu entwickeln. Dieß ist die vornehmste Aufgabe des Gnostikers, und dieser ist auch er allein gewachsen, weil ihm durch seine Gemeinschaft mit dem Logos das rechte Verständniß eingepflanzt wird ³⁾).

1) VII, c. 10.

2) Str. VII. 891.

3) VI. 15. ganz. παραβολικὸς ὁ χαρακτήρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν, und zwar aus dem Grunde, damit die Forschungslust gereizt werde, und der tiefere Sinn den Ungeweihten verschlossen bleibe; denn für diese sey er gefährlich. p. 803. — Beispiele seiner Auslegungsweise, worin er oft wörtlich dem Philo folgt, bey Guerike a. a. D. S. 53. ff. Sie sind eben so monströs und corrupt als die unten anzuf. Proben aus Orig.

VII. 7. 858. 897.

* Welche Bewandniß es mit der erwähnten gnostischen Tradition (wohl zu unterscheiden von der kirchlichen) habe, die, nach Str. I, 2, τὸν ἀπὸρρητον τῆς ὄτιως φιλοσοφίας λόγον enthalten soll, ist schwer zu sagen, indem Cl. sehr geheimnißvoll

Als weiteres Mittel dazu dient der ganze Kreis der (damaligen) gelehrten Kenntnisse, Musik, Astronomie, Dialektik und insbesondere das Studium der Philosophie; dieses ist nothwendig, um den Glauben zur Gnosis zu erheben¹⁾. „So gerne wir zugeben, daß man ohne Wissenschaft gläubig seyn kann, so wenig halten wir es für möglich, den Inhalt des Geglaubten ohne gelehrtete Kenntnisse zu verstehen. Wer dieß ohne Philosophie, ohne Dialektik und Gelehrsamkeit zu erreichen begehrt, der gleicht dem, welcher Trauben ernten will, ohne den Weinstock zu pflügen (I. 9, 341.). Die Apostel und Propheten sprachen allerdings als Jünger des Geistes, was ihnen dieser eingab; aber wir können, um dem verborgenen Sinn ihrer Worte zu entwickeln, nicht auf eine, alle menschliche Bildungsmittel ersetzende Leitung des h. Geistes rechnen. Die wissenschaftliche Bildung soll uns tüchtig machen, den vollen Gehalt ihrer Worte zu entwickeln. Wer durch die Kraft Gottes in seinem Denken erleuchtet werden will, muß schon gewohnt seyn, über geistige Dinge zu philosophiren, muß die Form sich angeeignet haben, welche nun durch einen neuen, höhern Geist beseelt werden soll²⁾).

Clement denkt sich nämlich das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum auf eine ähnliche Weise, wie vor ihm Justin u. A. Er legt zwar den Aussprüchen der verschiedenen Schulen keine unbedingte Geltung bey, er sagt ausdrücklich, man müsse die Weisheit aus der griechischen Philosophie hervorholen, wie die Rosen aus den Dornen, aber er hält sie auch nicht, wie ein Theil seiner Zeitgenossen, für das Werk der Dämonen³⁾; er sieht vielmehr in ihr, besonders in der platonischen (I, 372.), die zerstreuten Strahlen der Einen Wahrheit, und leitet diese, nach dem allgemeinen Grundsatz: πάντων ἀγίως τῶν καλῶν ὁ θεός (I, 331) von Gott ab. — Es giebt, lehrt er, nur Eine Wahr-

davon redet. Nach I, 348 u. V, 679 scheint es, als ob er darunter die Lehrsätze der neuplatonischen Philosophie, von denen sich in den Stromaten manche Spuren finden, verstanden habe. Vg. Dähne, de *γνώσει* Clementis Alex. Lips. 1833. S. 60 ff.

1) VI, 10. p. 780.

2) I, 10. 342, nach Neanders freier Übersetzung. S. 608. f.

3) So Irenaeus adv. Haer. II, 14, 7 u. 26. Tertullian, de anima I, 2 u. 3. de praescr. haeret. 7.

heit, den göttlichen Logos ¹⁾); dieser hat sich aber schon vor seiner zeitlichen Erscheinung nicht nur den Propheten geoffenbart, sondern, als die allgemeine Vernunft, gleich dem Lichte der Sonne, allenthalben hin ergossen ²⁾). Daher finden sich in allen Systemen und Schulen der alten Welt Bruchstücke der Wahrheit, Samenkörner des Logos (*σπαραγμοὶ τοῦ λόγου*) und diese bilden zusammen die Eine Philosophie, welche nicht einer besondern Schule angehört, nicht die Stoische, Platonische, Epikureische, Aristotelische, sondern der Inbegriff des Wahren in allen ist ³⁾. Der christliche Gnostiker aber vermag von seinem höhern Standpunkt aus das Richtige und Falsche in allen jenen Systemen zu unterscheiden und die zerrissnen Glieder (des Pantheus) zum Ganzen zu verbinden ⁴⁾, — daraus folgt, daß die Philosophie ein hohes Gut, ein edles Geschenk der göttlichen Vorsehung ist ⁴⁾. Sie sollte den Hellenen das werden, was das Gesetz den Juden war, sie sollte auf die Erscheinung der

- 1) VII. 3. *λόγος πάντη κεχυμένος*. Bg. Justinus M. Apol. II. τὸ ἐμφυτοῦ παντὶ γίνεαι αἰθ. σπέρμα τ. λόγου pg. 20. 26. 34. *μίσος τοῦ λόγου, λ. σπριματικός.*
- 2) I, 7. 337. VI, 10. 781. In der griech. Philos. ist d. Wahrheit *μερικώς.*
- 3) I, 13. ganz.
Str. V, 12 ff. sucht El. die Übereinstimmung der Philosophie und der christl. Offenbarung durch viele Citate aus den Alten nachzuweisen. Allein diese Übereinstimmung ist größtentheils nur scheinbar. Findet überhaupt einige Verwandtschaft zwischen dem Platonismus und dem Christenthum statt, so besteht sie in dem idealen Charakter, in der allgemeinen, sittlichen Richtung dieser Philosophie, in ihrer Erhebung über das Irdische, Gemeine und Schlechte zu dem Geistigen und Ewigen, obwohl auch dieser Gegensatz von dem christl. Gegensatz zwischen Welt und Gott, zwischen Fleisch und Geist unendlich verschieden ist; in den einzelnen Lehren gehen beyde von vorn herein auseinander.
- 4) I, 5. 331. VI, 17, 820—599. In andern Stellen leitet El. die griech. Philosophie aus dem A. Iste her (*ὁ ἐξ ἑβραίων φιλόσοφος Πλάτων*), zuweilen auch von niederen Engeln (I, 366. VII, 832.), die sie durch Diebstahl an sich gebracht und den Hellenen zugewendet haben sollen (VI, c. 6.). Einen Versuch, diesen Widerspruch zu lösen s. bey Baur, Gnostik, S. 531 ff.

vollkommenen Wahrheit vorbereiten, zu einer vorläufigen Ge-
rechtigkeit hinleiten und so ein Zuchtmeister auf Christum wer-
den ¹⁾; dieser Zweck ist allerdings mit der Menschwerdung des
Logos erreicht, denn damit ist die absolute Wahrheit in ihrer
Totalität — die persönliche Wahrheit — erschienen und das
Alles erleuchtende Licht der Welt aufgegangen ²⁾. Allein des-
halb hat die Philosophie ihre Bedeutung und ihren Nutzen noch
nicht verloren, ob sie wohl zu dem offenbaren Logos in ein Ver-
hältniß tritt, wie die Magd zur Hausfrau, wie Hagar zu Sa-
rah. Sie bahnt jetzt der königlichen Lehre den Weg, indem sie
die Seelen reinigt und zur Annahme des Glaubens vorberei-
tet ³⁾; sie dient zum Eindringen in das tiefere Verständniß der
Schrift, zur Vertheidigung und Befestigung des Glaubens, in-
dem sie einerseits die Gründe für ihn an die Hand giebt, ander-
erseits die Einwürfe dagegen entkräftet und so gleichsam der Zaut
und das Gehege um den Weinberg des Herrn wird. „Die gött-
liche Offenbarung bedarf freilich der menschlichen Wissenschaft
nicht; aber der Gnostiker gebraucht sie auch nicht um ihrer selbst
willen, sondern als Mittel, um das Zusammengehörige und
Fremdartige, das Allgemeine und Besondere zu unterscheiden,
um die Wahrheit sorgfältig vorzutragen, darzustellen und den
Glauben zum Wissen zu erheben (sie ist τὸ συναίτιον αἰτίον) ⁴⁾.
Daher haben auch die Apostel die Philosophie keineswegs ver-
worfen, vielmehr dieselbe in ihren Schriften unter der Hülle des
Buchstabens für die Verständigern niedergelegt und ihre Übung
vielfach empfohlen.

Indessen läßt es Clemens bey diesem, mehr äußerlich
den, Gebrauch der Philosophie nicht bewenden; er nimmt keinen

1) a. a. O. ἐπαιδαγωγῶν καὶ αὐτὴν (ἡ φιλοσοφία) τὸ ἑλληνικὸν
ὡς ὁ νόμος τοῦς Ἰβραήλους εἰς χριστόν. Besonders vgl. VI, 17.
VII, 3. I, 20.

2) I, 9 u. 13. ὁλὴ ἡ ἀλήθεια. VI, 15. ἡ ὄντως ἀλήθεια,
πρῶτον τῆς ἀληθείας ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

3) I, 16. 366. VII. 3. 839. φιλοσοφία ἡ ἑλληνικὴ εἶον προκαθ-
αίρει καὶ προσδίδει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως.
Vgl. VI, 8. 771.

4) Str. I, 20. 375. 377. I, 2. 342. VI, 10. 780. VIII, 838.
Dagegen Tertullian de praesc. haer. 7 cum credimus, nihil
desideramus ultro credere.

Anstand die neuplatonischen Lehren — die ihm eben die Geheimlehren sind — mit dem Christenthum zu verbinden, er zählt da, wo er vom Umfang der Gnosis redet, nicht blos die eigenthümlichen Wahrheiten des Evangeliums, sondern auch Sätze aus der griechischen Metaphysik und Ethik auf, ja er geht so weit, daß er die, der menschlichen Erkenntniß gesetzten, Schranken völlig vergißt und die Behauptung aufstellt, für den Gnostiker gebe es nichts Unbegreifliches mehr, gleichwie dem Sohne Gottes nichts Unbegreiflich ist *).

Es leuchtet von selbst ein, daß diese ganze Auffassung an großen Mängeln leidet, indem sie theils das Wesen und die Kraft des Glaubens völlig verkennt, theils die Philosophie zur Theologie in ein rein äußerliches Verhältniß setzt. Und wie könnte dieß auch anders seyn? Beyde, die heidnische Philosophie, und die christliche Theologie, sind im Princip wesentlich verschieden, in einzelnen Theilen einander geradezu entgegengesetzt; sollen sie gleichwohl verbunden werden, so kann es zu keiner lebendigen Durchbringung, sondern höchstens zu einer Vermischung dieser so heterogenen Elemente kommen, wie denn dieß Element selbst gefühlt und gleich in der Einleitung zu den Stromaten ganz richtig ausgedrückt hat, wenn er sagt, er wolle die Wahrheit vortragen. (*τὴν ἀλήθειαν ἀναμιγμένην τοῖς φιλοσοφίας ὄγμασι, μᾶλλον δὲ ἑγκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην* *). — Auf dieser Stufe konnte daher die christl. Theologie

- 1) VI, 8. 774: *τολμῶμεν φάναι, πάντων ἐπιστήμονα εἶναι καὶ πάντων περιληπτικόν, βίβαία καταλήψει κρημνίσαν, καὶ ἐπὶ τῶν ἡμῶν ἀπόρων καὶ τῷ ὄντι γνωστικῶν* (quae pertinent ad mysticam revelationem. Potter) sc. τὸν γνωστικόν.
- 2) Ganz richtig bemerkt dazu Mosheim, Comment. de rebus christianae Const. M.: Clementem agmen eorum ducere, qui philosophiam — imprudenter prorsus et vitiose ad religionem christianam accomodarunt. Vg. das Urtheil des Photius Cod. 109: *Ὁ. 89. ἐν τισὶ δὲ παντιῶς εἰς ἀσβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκθίβεται — καὶ ἄλλα δὲ μυρία φλυασιῶν καὶ βλασημαῖ.* — Den Gegensatz gegen die Theorien des Element enthält Tertullians Ausspruch: „Christiano quaerere non licet, quam quod inveniri licet, sc. das von Gott in seinem Wort Geoffenbarte.

nicht stehen bleiben, weil sie da noch in einem innern Widerspruch mit sich selbst befangen war; sie mußte die fremdartigen Elemente erst allmählich von sich austossen, und statt wie bisher mit Hilfe einer traditionellen Philosophie ihre Aufgabe lösen zu wollen, eine eigene christliche Glaubenswissenschaft aus dem Worte Gottes erzeugen; und hierin machte sie sogleich durch den Nachfolger und Schüler des Elemenſ durch Origenes einen bedeutenden Fortschritt (geb. 183. zu Alexandria, gest. zu Tyrus 253. oder 54.)

Mit großen Gaben ausgerüstet, war dieser berühmte Kirchenlehrer eben so sehr durch christliche Frömmigkeit, durch hohen, sittlichen Ernst und durch glühenden Eifer für die Sache des Reiches Gottes ausgezeichnet, als durch seine wissenschaftlichen Bestrebungen, durch seltene Ausdauer und einen wahrhaft bewundernswürdigen Fleiß, der ihm den Namen ἀειμαρτινος erwarb. Über seinen theologischen Charakter ist von jeher auf das verschiedenste und widersprechendste geurtheilt worden ¹⁾. Seine zahlreichen Verehrer und Schüler haben kaum Worte finden können, um ihn zu erheben, seine Gegner, um ihn zu verächtigen und zu verkleinern, obwohl selbst diese seinen großen Verdiensten ihre Bewunderung nicht versagen konnten und bekennen mußten, daß seit den Tagen der Apostel die Kirche einen größern Lehrer, als ihn nicht gehabt habe. Hier. praef. in Hom. Orig. Ubi bene, nemo melius, ubi male, nemo pejus war das gewöhnliche Urtheil der Mit- und Nachwelt über diesen Mann, der das Vorbild der größten Theologen in der griechischen Kirche, ja der Lehrer vieler Jahrhunderte gewesen ist, der den entschiedensten Einfluß auf die wissenschaftliche und dogmatische Entwicklung seiner und der folgenden Zeiten ausgeübt hat, der bald als Vertheidiger der Orthodorie gepriesen, bald unter die Keger gerechnet und mit dem Bannfluch belegt ²⁾, und

- 1) So besd. Rosheim. a. a. D. p. 606. Ex contrariis conflatus Orig. sapiens insipiens, acutus hebes, prudens imprudens, superstitionis hostis idemque patronus, christ. religionis acerrimus vindex et simul corruptor. p. 610. vir sine controversia magnus et cum paucis omnium aetatum heroibus comparandus. Vg. Hieronym. an vielen Stellen. Guerike a. a. D. 59.
- 2) über Or. Leben und Charakter s. die Lobrede seines Verehrers Gregorius Thaumaturgus. Vol. IV. bey de la Rue, die Apologie des

vielleicht am treffendsten und richtigsten von einem seiner Gegner, dem obengenannten Vincentius, gewürdigt worden ist. (s. Anm.)

Origenes gehört nicht sowohl unter die schöpferischen Geister, die aus sich selbst ein Neues erzeugen, als unter diejenigen, die das Vorhandene in sich aufnehmen und verarbeiten. Seine Bildung war mehr historisch als eigentlich philosophisch, mehr gelehrt als speculativ. Seine Gelehrsamkeit, die Bewunderung seiner Zeitgenossen, umfaßte den ganzen Kreis dessen, was damals in den Schulen Alexandriens gelehrt und getrieben wurde; seine Bekanntschaft mit der griechischen Litteratur und Sprachwissenschaft machte ihn zu einem der gefeiertsten Lehrer und versammelte viele gebildete Heiden um ihn her, von denen er späterhin manche zum Christenthum herüberführte; denn er gebrauchte seine Gaben und Kenntnisse nur zum Dienst der Wahrheit und legte ihnen auch nur in so weit einen Werth bey, als sie diesem Zwecke dienen konnten²). Insbesondere sollten sie ihm zum tieferen Eindringen in die h. Schrift, zur Erforschung ihres geheimnißvollen Inhaltes (wie er in dem Brief an Gregor Vol. I, p. 30. zeigt), mithin zur umfassenden Ausbildung jener allegorischen Erklärungsweise, die er von Philo und Clemens herübergenommen hatte, behilflich seyn. Was er in dieser Hinsicht geleistet, welche Verdienste er sich als Kritiker und Ereget erworben hat, mit welchem Rechte er nicht nur der Begründer der allegorischen, sondern auch der grammatischen Interpretation genannt worden ist, kann hier nicht näher erörtert

Pamphilus u. das schöne Denkmal, das ihm Eusebius in seiner Kirchengeschichte VI. c. 2. ff. gesetzt hat. Außerdem du Pin: Nova bibl. auct. eccl. I. p. 190. Tillemont, Neander, Guerike a. a. O. Schröckh. Bd. 4.

- 1) Euseb. H. E. VI. 18. 19. Hier. de vir. illustr. 54. Illud de immortalitate ejus ingenio non taceo, quod dialecticam quoque et geometriam et arithmeticam, musicam, grammaticam et rhetoricam omniumque philosophorum sectas ita didicit, ut studiosiores quoque litterarum saecularium sectatores haberet, et interpretaretur eis quotidie concursusque ad eum miri fierent, quos ille propterea recipiebat, ut sub occasione saecularis litteraturae in fide Christi eos institueret. Wg. Epiphani. Haer. 64, 1. Vinc. Lirin. Comm. 33.

werden, weil es außerhalb der Grenzen unserer Aufgabe liegt. Mir scheint jedoch der Ruhm, den er nach dieser Seite hin erlangt hat, weit hinter seinen wirklichen Verdiensten zurückzubleiben. Denn durch den willkürlichen und maaßlosen Gebrauch, den er von der damals beliebten Allegorie machte, hat er die größte Verwirrung in die Schriftauslegung gebracht und dem Aufkommen einer gesunden Exegese für eine lange Zeit entgegen gewirkt; wenn er aber sogar erst neuerdings (von H. v. Ammon und Strauß) als der Vorläufer der mythischen Auffassungsweise erhoben und gepriesen worden ist, so gereicht ihm gerade dieß zum höchsten Tadel, und würde dem Urtheil über ihn noch mehr schaden müssen, wenn nicht die Absicht, die er dabey gehabt, und die Principien, von denen er dabey ausgieng, denen jener Lobredner zum Theil geradezu entgegengesetzt gewesen wären. Denn, wie wundersam er auch mit der h. Schrift verfuhr, so hielt er doch an ihrer Göttlichkeit mit großer Ehrfurcht und heiligem Ernste fest, und die, von ihm behauptete Unmöglichkeit, ihre scheinbaren Widersprüche (denn wirkliche gab auch er nicht zu) auf dem Wege der historisch-grammatischen Auslegung zu lösen, hatte nicht sowohl ihren Grund in seiner Unfähigkeit hiezu, als in der vorgefaßten Meinung, daß in der Allegorie der Schlüssel zur Schrift, das Mittel zur Beseitigung aller Schwierigkeiten gegeben sey. Nur um diese Voraussetzung und seine damit verbundene Ansicht von dem tieferen Schriftsinn und der Verschiedenheit der Offenbarungsstufen zu begründen, sucht er selbst da, wo es sonst Niemanden einfallen würde, Widersprechendes oder Gottes-Unwürdiges aufzuzeigen, niemals aber, um das Ansehen und die Wahrheit des göttlichen Wortes selbst zu erschüttern, welches ihm vielmehr (als das τὸ ἐν ὅμει τῆς ἀληθείας) über jeden Zweifel erhaben stand. — Als Dogmatiker ging sein Hauptbestreben dahin, das Christenthum geistig aufzufassen, die ewigen Ideen, die den historischen Thatsachen der Offenbarung zu Grunde liegen, zu erkennen, das Zeitliche und Geschichtliche als Darstellung und Hülle derselben zu betrachten, und alles Einzelne so zu fassen, und zu ordnen, daß es der wahren Idee von Gott entspricht und als ihre nothwendige Manifestation erscheint. Dieß ist der oberste Grundsatz seiner ganzen Theologie, dieß die Norm, nach welcher er

Origenes.

entscheidet, was in der Schrift buchstäblich zu nehmen und was allegorisch zu deuten sey, dieß das Princip aller seiner dogmatischen Bestimmungen.

Wie jedoch dieses Princip bey vielem Wahren dennoch manche irrige Voraussetzungen in sich schließt, so konnte auch die Anwendung desselben der christl. Theologie nur theilweise förderlich seyn und ich muß namentlich gegen das, was H. v. Ammon in dieser Beziehung gesagt hat ¹⁾ aufs entschiedenste protestiren. Der Fortschritt, den die Theologie durch Orig. gemacht hat, besteht vielmehr darin, daß er erstlich, obschon im Ganzen an Clemens sich anschließend, doch die sittliche Bedeutung des einfachen Glaubens stärker, als dieser, hervorhob, und die Gnosis in eine weit engere Verbindung mit der Person des Erlösers setzte, so daß sie eigentlich nur die Erkenntniß des Göttlichen in ihm seyn sollte; sodann — und dieß ist sein Hauptverdienst — darin, daß er die Idee einer christlichen Glaubenswissenschaft sich zum vollständigen Bewußtseyn gebracht und nicht nur zuerst klar und bestimmt ausgesprochen, sondern auch durchzuführen versucht hat; endlich in den wesentlichen Bestimmungen, durch die er einzelne Dogmen weiter fortgebildet hat. S. Absch. II.

Origenes geht mit Clemens von der Überzeugung aus, daß das Christenthum die Offenbarung der absoluten Wahrheit und darum über jede frühere Offenbarungsstufe unvergleichbar erhoben sey. Er erkennt als den eigentlichen Zweck desselben die sittliche Umgestaltung, Erneuerung und Zurückführung der sündigen Welt zu Gott, er nennt die christliche Lehre eine *διδακκαλία, παντός ἀριστάσα γωνιού, προσαγαγούσα δὲ δι' ἰμα-
φόου καὶ ζώντος λόγου τῷ ἐπὶ πᾶσιν θεῷ* (c. Cels. III, 81.) er findet in den großen sittlichen Wirkungen, die sie hervor- gebracht hat, ein vollgültiges Argument, wie für die Göttlichkeit ihres Stifters, so für die Wahrheit ihres Inhaltes und weist die heidnischen Gegner wiederholt auf dieses schlagende Zeugniß hin. Die göttliche Kraft unseres Jesu, sagt er zu Celsus, ist offenbar in der ganzen Welt; allenthalben stehen seine Gemeinden da und leuchten wie Sterne in der Finsterniß des allgemeinen

1) Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion 2 Hft. 1 Abth. S. 80 ff.

Verberbens. Tausende verlassen die Laster, denen sie im Heidenthum dienten, und sammeln sich um den Erlöser her zu einem auserwählten und heiligen Volk. Seine Lehre flößt denen, die das aufrichtig glauben, was sie über Gott, über den Heiland und über das künftige Gericht verkündigt, eine wunderbare Sanftmuth und Geduld, eine Liebe zur Zucht und Ordnung ein, wie man sie vorher nicht gesehen hat und rechtfertigt dadurch ihren göttlichen Ursprung; denn wenn überhaupt alles wahrhaft Gute von Oben kommt, (οὐδὲν γενετὸν ἐν ἀνθρώποις ἀπὸ γυναικῶν a. a. D. I, 9. II, 79) wie sollte dieß nicht ganz vorzüglich von einer Lehre gelten, die so viele Seelen von der Gewalt der Sünde befehrt und zur Tugend, zur Gerechtigkeit, ja zur Gottähnlichkeit hingeführt hat ¹⁾ ? Dasselbe beweist die schnelle Ausbreitung dieser Lehre über so viele Länder, ihr Sieg über die die erbittertesten Feinde, über die blutigsten Verfolgungen, über die vereinten Bemühungen der irdischen Machthaber und der bösen Geister unter dem Himmel ²⁾. Daneben beruft sich Origenes auf den Beweis des Geistes und der Kraft, d. h. auf die Wunder und Weissagungen Jesu und seiner Apostel — deren Wahrheit er gegen die Einwendungen des Celsus zu rechtfertigen bemüht ist — und auf die Spuren der Wundergabe, die sich noch späterhin, in einzelnen Erscheinungen, selbst bis zu seiner Zeit, in der christlichen Kirche zeigen ³⁾.

Was das Verhältniß dieser Lehre zur menschlichen Vernunft betrifft, so kann Or. einen absoluten Gegensatz schon deshalb nicht annehmen, weil er beyde aus derselben Quelle, aus der göttlichen Urvernunft, dem λόγος, ableitet. Dabey erkennt er allerdings an, daß die menschliche in ihrem gegenwärtigen Zustande durch die Sünde getrübt sey und weist eben daraus die Nothwendigkeit einer besondern Offenbarung nach, behauptet aber ausdrücklich, daß auch jetzt noch wenigstens eine theil-

1) c. Cels. I, 9. 43. 64. II, 79. III, 27. 29. de Principiis IV. 5. in Matth. XII, 2.

2) a. a. D. I, 26. 27. IV, 32.

3) Bg. c. Cels. I, 6. 67. VII, 4. 8. Comment. in Evang. Johannis Tom. XX, 28. S. auch Neanders: Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenthums 1 Bd. S. 155 ff. Ouerife a. a. D. p. 271.

weise Verwandtschaft zwischen ihnen stattfinden, indem der Inhalt des christl. Glaubens mit den allgemeinen Ideen, die dem Menschen ursprünglich eingepflanzt sind, mit dem Gottesbewußtseyn und dem Sittengesetz, das Alle in sich tragen, übereinstimme ¹⁾. Er läugnet daher keineswegs, daß auch die Heiden einige Erkenntniß von Gott besitzen, wohl aber, daß diese — wie Celsus will — auf dem Wege der Synthesis oder Analysis, durch Verbindung und Zusammensetzung der Begriffe, oder durch Abstraktion von dem Vorhandenen gewonnen werde ²⁾; denn die menschliche Natur sey für sich durchaus nicht im Stande, Gott zu suchen und richtig zu erkennen, ohne die Hilfe von Oben ³⁾. Den Vater kennt Niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will; deshalb ist alle Gottes-Erkentniß unmittelbare Offenbarung, ein göttliches Licht im Menschen, ein Geschenk seiner Gnade und Liebe ⁴⁾. Eben so verhält es sich mit den sittlichen Ideen; auch diese werden nicht erst durch Reflexion gefunden, sondern sind dem Menschen durch Gottes Finger ins Herz geschrieben ⁵⁾, ein inneres Gesetz sagt ihm, was Gut und Böse ist, und straft ihn, wenn er es übertritt; weshalb auch diejenigen, welche keine positive Offenbarung haben, zurechnungsfähig und für ihre Handlungen verantwortlich sind ⁶⁾. Durch diese primitiven Offenbarungen, die alle ihre

1) c. Cels. III, 40. τὰ τῆς πλειοῦς ἡμῶν ταῖς κοιναῖς ἐνοαῖαις ἀρχῆθαι συμαγορεύοντα. I, 4.

2) c. Cels. I, 5. VII, 44.

3) VII, 42. οὐκ ἀντάρκης ἢ ἀνθρώπινῃ φύσει ὁπωσποτανοῦν ζητῆσαι τὸν θεὸν καὶ εὐρεῖν αὐτὸν κατὰ φύσιν, μὴ βοηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζήτουμένου.

4) VII, 44. θεὸς τινὶ χάριτι, οὐκ ἀδελφί, ἐγγυμένη τῇ ψυχῇ ἀλλὰ μετὰ τινος ἐνδουσιασμοῦ γινώσκουσαι τὸν θεόν, erhellt aus Matth. 11, 27.

5) I, 4. Dies ist bildlich dargestellt 2. Mos. 31, 18. durch die ersten Tafeln, die Gottes Finger beschrieben und dem Moses übergeben hat, während die spätern, die nach der Zerbrechung jener (d. h. nachdem das innere Gesetz durch die Sünde verwischt war) gegeben wurden, das positive Gesetz bedeuten.

6) Homil. in Numeros X, Tom. II, 303. Quis autem scripsit legem in cordibus eorum, nisi Deus digito suo? — Logem

Quelle in dem göttlichen Logos haben, war es nun auch schon vor dessen Menschwerdung möglich, zu einer partiellen Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, und daher theilt Origenes die Überzeugung seines Lehrers, daß die hellenische Philosophie, die übrigens auch aus dem A. Testamente geschöpft habe, der Offenbarung weder in allen Stücken entgegen, noch auch durchgängig mit ihr conform sey. „Viele Philosophen, sagt er ¹⁾, schreiben, daß Ein Gott sey, der Alles erschaffen habe, Einige fügen auch das hinzu, daß Gott Alles durch sein Wort gemacht habe und regiere, und daß es eben dieses Wort sey, wodurch Alles verwaltet werde, und darin stimmen sie nicht nur mit dem Gesetz (dem A. Teste) überein, sondern auch mit den Evangelien; die sogenannte ethische und physische Philosophie enthält fast durchgehends dasselbe, was unsere Lehre. Aber sie weichen von uns ab, wenn sie lehren, daß die Materie gleich ewig mit Gott sey, daß sich Gott nicht um die Angelegenheiten der Sterblichen bekümmere, sondern seine Borsehung gleichsam hinter die Wolken zurückgezogen habe; sie weichen ferner darin von uns ab, daß sie den Gestirnen einen Einfluß auf unsere Geburt und Schicksale zuschreiben, daß sie die Welt für anfangslos und ewig erklären, und so giebt es noch sehr viele andere Punkte, in denen sie mit uns einstimmen oder differiren. Deshalb — bemerkt er zu 2. Mos. 18 — sollen auch wir, wenn wir etwas Richtiges und Wahres bey einem Heiden finden, nicht sofort mit dem Namen des Schriftstellers auch die Sache selbst verachten, noch im Bewußtseyn des Besizes göttlicher Offenbarung hochmüthig verwerfen, sondern nach dem apostolischen Befehl, Alles prüfen und das Gute behalten; — denn was die Heiden an Wahrheit besitzen, das haben sie auch von Gott, theils unmittelbar, theils mittelbar aus Mose und den Propheten ²⁾.

utique naturalem, quam dedit Deus humano generi et in cunctorum mentibus scripsit, unde et initia sumimus ac semina quaedam ad perscrutandam veritatem. *Wg. Comment. in Epist. ad Romanos III, 6. II, 9. (Tom. IV, p. 486 u. 509.) Homil. in Genesin XVII, 2. (Tom. II, 106.)*

- 1) Homil. in Genes. XIV, 3. p. 98. — VI, 2. de Principiis I, 3, 1.
- 2) c. Cels. VII, 46. Homil. in Exod. XI, 6.

Vergleichen wir mit diesen Äußerungen des Origenes seine Erklärungen gegen Celsus, so ergibt sich deutlich, daß er den Unterschied zwischen Christenthum und Philosophie weniger, obwohl theilweise, in den Inhalt, als in die Form, und in die, dadurch bedingte, Verschiedenheit ihrer Wirkungen setze. So sagt er c. Cels. VII, 46: die Jünger Jesu betrachteten auch die gewordenen und zeitlichen Dinge, um dadurch gleich als auf einer Leiter, zur Erkenntniß der Natur des Geistigen (τῶν νοητῶν, der intelligibeln Dinge) aufzusteigen (Röm. I, 20.); sie bleiben jedoch, hiebey nicht stehen, sondern, sobald sie es hinlänglich durchforscht und erkannt haben, erheben sie sich zu der ewigen Kraft Gottes und weiter zu seiner göttlichen Wesenheit; sie wissen, daß der gütige Gott seine Wahrheit und was an ihm erkennbar ist, nicht nur denen, die ihm anhängen, sondern auch Einigen von denen, die noch außerhalb der wahren Religion stehen, geoffenbart habe; allein Mehrere von diesen, die durch Gottes Leitung zur Erkenntniß so hoher Dinge aufgestiegen sind, verläugnen ihre Erkenntniß durch die That und halten die Wahrheit in Ungerechtigkeit auf. Ebendasselbst V, 1 ff. redet er von den tief sinnigen und wahren Erörterungen der hellenischen Weisen über das höchste Gut, von der Erhabenheit und Göttlichkeit der Platonischen Gedanken, und wenn Celsus die Behauptung aufstellt und durch Citate aus den Philosophen zu beweisen sucht: daß, was bey den Christen wahr und schön gesagt sey, sich noch besser und deutlicher in der hellenischen Weisheit finde, so erhebt Origenes dagegen keinen entschiedenen Widerspruch, legt nicht, wie etwa zu vermuthen, sogleich offenen Protest ein, sondern erinnert nur daran, daß die Form der hellenischen Philosophie, die schöne und kunstreiche Darstellung Plato's, die griechische Wohlredenheit und dialektische Feinheit lediglich den Hochgebildeten und Wissenschaftlichen zugänglich gewesen sey, daher auch nur einigen Wenigen genügt habe, während der einfache, schmuck- und kunstlose Stil Christ und seiner Apostel für Alle, auch für die ungebildeten und einfachsten Menschen berechnet sey, weil das Christenthum Allen Alles seyn wolle. Und dieß ist eben sein großer Vorzug vor der Philosophie. — „Ein Gleichniß mag dieß veranschaulichen (VII, 59. 60.). Man denke sich dieselbe gute und gesunde Speise, aber auf doppelte Weise zugerichtet; kunstreich und leckerhaft bereitet, wird sie bloß den Rei-

den und Feinschmeckern munden, einfach und kräftig — wird sie Allen, den Armen, den gemeinen Leuten, ja ganzen Völkern zur Stärkung und Gesundheit dienen. Zugegeben nun, daß beyde gleich gesund und nahrhaft seyen, so ist doch unleugbar, daß derjenige Arzt gemeinnütziger und menschenfreundlicher ist, welcher für die Gesundheit der Menge, als der, welcher nur für das Wohlbefinden einiger Wenigen sorgt. So gleichen Plato und die übrigen hellenischen Weisen mit ihrer schönen Sprache den Ärzten, die bloß für die Bornehmen sorgen, die Menge aber verachten; hingegen die Propheten und Apostel, welche jene kunstreiche und zugleich dunkle Darstellungsweise (die Weisheit der Menschen oder des Fleisches, wie sie die Schrift nennt) verschmähen, gleichen denen, die denselben Nahrungsstoff zur Gesundheit Aller zubereiten, indem sie sich einer Form bedienen, die sich der Ausdrucks- und Fassungsweise der Menge anschließt.“ — Daraus ergibt sich zugleich die Differenz in den Wirkungen des Christenthums und der Philosophie. Auch diese vermag eine sittliche Umgestaltung in den Menschen hervorzubringen, wie einzelne Beispiele aus allen Zeiten und Schulen derselben, namentlich die eines Herakles, Odysseus, Sokrates und Musonius, ja selbst eines Phädon und Polemon beweisen (c. Cels. III, 66. 67. *). Indessen sind diese Wirkungen nur selten; selbst die Mehrzahl der Philosophen hat sich, ohnerachtet ihrer bessern Erkenntniß, der gemeinsten Unstillichkeit hingegeben (VI, 4.), die Menge des Volkes aber mußte von den heilsamen Einflüssen der Weltweisheit ganz unberührt, und darum auch in den Tiefen der Sünde und des Wahnes versunken bleiben. — Ganz anders das Christenthum. Wie dieses in seiner einfachen Form Allen zugänglich ist, so wirkt es auch heilend, bessernd und heiligend auf Alle (VII, 59. S. oben). Dazu kommt, daß nach der h. Schrift (Ps. 78,

1) εἰσι γὰρ καὶ κατὰ πᾶσαν φιλοσοφίας αἰρεσίν — οἱ τοσούτου μεταβληθέντες ἱστορούμενοι, ἅσπερ αὐτοῦ ἐγκρίσθαι παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου. Man staunt billig über die Schwach, die D. besonders durch einige der oben angeführten Jugendmuster dem Christenthum anthat, und über den gänzlichen Mangel an Einsicht in das Wesen der christlichen Heiligung, der sich hier verräth.

12) das Gesagte, wenn es auch an und für sich wahr und überzeugend ist, doch nicht hinreicht, um die Herzen der Menschen zu gewinnen, wofern nicht dem Redenden auch eine göttliche Kraft verliehen wird und seinen Aussprüchen eine besondere Eindringlichkeit beywohnt, die nur von Oben kommen kann. Sollten daher auch manche Lehren der Hellenen dem Inhalt nach mit den unsrigen völlig identisch seyn, so haben sie doch nicht dieselbe Kraft, die Seelen zu ergreifen und zum Gehorsam zu bewegen; es fehlt ihnen die Hauptsache, die göttliche, umbildende, heiligende und beseligende Gewalt“ (VI, 2. III, 81).

Vorsichtiger, jedoch nur scheinbar richtiger, (s. unt.) drückt sich Origenes über den Gebrauch, den die Theologie von der Philosophie zu machen habe, aus. In dem Brief an Gregorius Thaumaturgus, Vol. I, p. 30, weist er dieser ausdrücklich dasselbe Verhältniß zur christl. Dogmatik und Erregese an, welches die propädeutischen Wissenschaften der Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik und Astronomie zu ihr, der Philosophie, haben, und c. Cels. VI, 13. sagter: die menschliche Weisheit, die Weisheit dieser Welt, ist eine Schule für die Seele, eine Propädeutik, wodurch der Geist tüchtig wird, die göttliche Weisheit zu erlangen. Diese, die σοφία, ist das Ziel und das Ende, die erste von den Gnadengaben, deren Paulus 1 Kor. 12, 8 u. 9 erwähnt, der höchste Standpunkt, auf dem der Glaube zum Wissen, die Erkenntniß zur Anschauung wird; das Mittel dazu ist die γνῶσις, die Wissenschaft der heil. Schrift, die unterste Stufe aber ist der Glaube (Vg. III, 46.). Über das Verhältniß dieses dreysachen Standpunkts erklärt er sich nun in folgender Weise:

Der Glaube, im Gegensatz gegen die höhere Erkenntniß, der einfache bloße Glaube, *ψιλὸν πιστικ*, ist im weitesten Sinne die Aufnahme eines Gegebenen, eine Zustimmung ohne Gründe. „Alle menschlichen Dinge beruhen auf dem Glauben; selbst die Geschäfte des täglichen Lebens werden meistens auf Hoffnung eines günstigen Erfolgs begonnen, man pflanzt und säet, man schiffet und freit, man unternimmt selbst zweifelhafte Dinge, weil man glaubt, daß sie zum Besten ausschlagen werden“); eben so ist es auf dem Gebiete des Geistigen. Denn

1) c. Cels. I, 11.

warum wählen die, welche sich der Weltweisheit ergeben, gerade diesen oder jenen Lehrer, diese oder jene Schule, als deshalb weil sie glauben, daß sie vor den übrigen den Vorzug haben? Wer gibt sich die Mühe, die Principien aller Partheien, die Beweise für ihre Meinungen und die Gegengründe anzuhören und zu prüfen, bevor er sich entschließt, ein Stoiker, ein Platoniker, ein Peripatetiker oder Epikuräer zu werden, oder sonst einer Schule sich zuzuwenden? Der Grund, wodurch sich die Meisten bewegen lassen, z. B. zu den Stoikern zu treten und die übrigen zu verachten, liegt nicht in einer vorhergehenden Prüfung der Gründe und Gegengründe, sondern in einem innern unbewußten Zuge, in einem Unmittelbaren, über den Begriff Erhabenen ¹⁾. Ist es also nicht auch der Vernunft angemessen, Gotte zu glauben und dem, welchen er gesendet hat? Kann man es also der Menge der Christen verdenken, wenn sie statt aller Beweise mit der einfachen Versicherung des Herrn sich begnügen? Und so ist der Glaube der Meisten beschaffen; er ist ein Fürwahrhalten ohne Gründe, ein *ἀλόγως πιστεύειν*, das aber von Gott unmittelbar in den Herzen gewirkt wird.“ Das Nähere über Ursprung, Wesen und Inhalt dieses Glaubens hängt bey Origenes so eng mit der Lehre von dem Erlöser zusammen, daß es erst dort entwickelt werden kann, und gerade dieß ist ein bedeutender Vorzug des Origen. Systems vor dem des Elenens, der diese innige Beziehung des Glaubens auf Christum verkennt und ihn meistens ganz allgemein gefaßt hat.

Außerdem unterscheidet sich Origenes auch darin von seinem Vorgänger, daß er die praktische Wichtigkeit des einfachen Glaubens, zwar nicht genügend, doch stärker hervorhebt. Auch der einfache Glaube, lehrt er, ist hinreichend zur Seligkeit; er besitzt die Kraft, die Menschen von der Sünde zu bekehren und zu bessern, seine Wirkung ist überall ein frisches kräftiges Leben ²⁾, wie dieß die allgemeine Erfahrung lehrt;

-
- 1) I, 10. *ἀλόγως τινὶ ποιεῖ* — wenn man dieß anders mit Hjort in seinem J. Scot. Origena (Kopenhagen 1823) so übersetzen darf — Vg. I, 11. III, 38.
- 2) c. C. I, 9. V, 57. *ἐπισημειώσας βίος*. Comment. in Johannem Tom. X, 28. Die Gläubigen sind die, so auf dem engen Wege wandeln.

denn während sich die sogenannten Weisen unter den Hellenen den unnatürlichsten Lastern ergeben, so zeigen selbst solche Christen, die entweder durch ihre natürliche Beschränktheit, oder durch Mangel an höherem Unterricht der gründlichen Einsicht entbehren, aber einfach an Gott und seinen Eingeborenen glauben, dennoch in ihrem ganzen Wandel eine Würde, eine Sittenreinheit und Offenheit, die besser ist, als alles Wissen ¹⁾. Daß aber dieser Glaube auch in seiner einfachen Gestalt so viel wirkt, ist eine sehr weise und wohlthätige Veranstaltung Gottes, da ja auch die Ungebildeten selig werden sollen, und nur die Wenigsten Zeit oder Talent zum tiefen Eindringen haben. — Indessen ist es doch weit besser die christliche Lehre wissenschaftlich zu behandeln; dieß ist nicht nur möglich, sondern sogar Pflicht für Alle, die durch ihre Individualität dazu berufen sind, und wird von der Schrift ausdrücklich geboten ²⁾. Der Inhalt unseres Glaubens ist so beschaffen, daß er der Erforschung einen eben so reichen und wohl noch reichern Stoff darbietet, als die Philosophie; er ist, als die Offenbarung der absoluten Vernunft, durchaus vernünftig und kann daher auch ins Wissen aufgenommen, und nach der Weise der hellenischen Dialektik (*ὡς πρὸς ἑλληνικὴν ἀπολυξίαν*) vernunftmäßig erhärtet, entwickelt und dargestellt werden ³⁾, ja die heil. Schrift trägt selbst die Aufforderung dazu in sich; denn sie enthält vieles Dunkle und Räthselhafte, um den Forschungsgeist anzuregen und zu üben, sie verbirgt in ihrem Buchstaben einen tiefen,

1) c. Cels. VII, 49. I, 9 u. 10.

Homil. in Numer. XXII, 1. Innocentiores quique, etiamsi sensu deficient, habent tamen bona opera, non excluduntur a haereditate sanctorum.

2) I, 9. 13. διαφέρει μετὰ λόγου καὶ σοφίας συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασιν, ἢ πρὸς μετὰ φιλοῦ πίστεως. III, 44 — 48. Wo Dr. den Gegnern der Wissenschaft kaum den Namen der Christen gönnt und die Stellen der Schrift, welche die Weisheit dieser Welt verwerfen, bloß auf eine falsche, materialistische Weltansicht bezogen wissen will.

3) I, 2. III, 38, wo deshalb der christl. Glaube *πίστις βεβαιωσμένη* heißt. de Princ. IV, 1. *λόγῳ κρατύνει τὴν πίστιν*.

innern Sinn, sie schließt, wie der Leib den Geist, ein ewiges geistiges Evangelium ein, und stellt die höheren Wahrheiten in Gleichnissen und Bildern, die ewigen Ideen in der Form einer zeitlichen und geschichtlichen Offenbarung dar ¹⁾; dieses für die Ungebildeten und fleischlich Gesinnten, jenes für die Geistigen (*πνευματικοί*).

Der Wissenschaft liegt somit eine doppelte Aufgabe vor: erstlich, ihres Objectes, der christlichen Wahrheit, sich vollständig zu bemächtigen, zweytens, diese systematisch zu construiren und darzustellen. Um das Erstere zu vollbringen hat sie zunächst mit Hilfe der allegorischen Auslegung den tiefern Sinn aus der h. Schrift zu entwickeln, den Geist aus seiner Hülle, den Kern aus der Schale zu befreyen und so die Wahrheit in ihrer reinen Gestalt zu gewinnen; sie muß das sinnliche Evangelium in das geistige übertragen, die, den historischen Thatfachen und Gleichnißreden zu Grunde liegenden, allgemeinen Ideen ermitteln, in der zeitlichen Erscheinung des göttlichen Logos sein inneres göttliches Wesen, in seinen irdischen Handlungen seine ewige Wirksamkeit anschauen lernen ²⁾; sie muß selbst noch über die Schrift, die nur die ersten Elemente der höhern Erkenntniß und gleichsam nur eine kurze Einleitung in sie enthält, hinausgehen und sich zu dem Urquell derselben, dem absoluten Logos, erheben ³⁾. Dieß ist die Aufgabe der Exegese,

- 1) Comm. in Johannem Tom. I, c. 8, 9, 10. (Vol. IV, S. 10.). Daher der Unterschied zwischen einer exoterischen und esoterischen Lehrart (s. c. Cels. I, 9. III, 79.) zwischen einem fleischlichen und geistigen Christenthum, Comm. in Joh. a. a. D.
- 2) a. a. D. *εις τα βάθη τοῦ εὐαγγελικοῦ νοῦ φθάσαι καὶ ἐρευνῆσαι τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν ἀλήθειαν* — τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον μεταλαβὴν εἰς πνευματικὸν ff. — (Es fragt sich: τίνα τὰ ἀληθινὰ τοῦ Μωϋσείως νόμου, ὧν ἀποδείγματα καὶ σκιαῖ ἐλάτρευον οἱ πάλαι, καὶ τίς ἡ ἀλήθεια τῶν ἐν ταῖς ἱστορίαις πραγμάτων, ἀτινα τυπικῶς συνέβαινον ἐκείνοις. ἐγράφη δὲ δι' ἡμᾶς, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰῶνων κατήντησι. Bg. Neander K. Gesch. Bd. 1. Abth. 3. S. 624—633.
- 3) Comm. in Joh. T. XIII. 5. 6.

und dazu bedarf es nicht nur der Beyhilfe vielfacher grammatischer, historischer und anderer profanen Kenntnisse, sondern ganz besonders des h. Geistes, der Gnadengabe der Weisheit. — Um die andere Seite der vorliegenden Aufgabe, die logische Verbindung und systematische Darstellung der christlichen Lehre, zu vollbringen, hat jedoch die Wissenschaft nicht sowohl von der h. Schrift selbst, als von der allgemeinen, kirchlichen und apostolischen Tradition ausgehen; denn da sich bereits unter den Bekennern des Evangeliums eine große Meinungsverschiedenheit über die wichtigsten und wesentlichsten Artikel des Glaubens erhoben hat, so wird es nothwendig, zuvörderst hierüber sichere Grenzlinien zu bestimmen und einen festen Kanon aufzustellen; und einen solchen bietet eben die kirchliche und apostolische Verkündigung (Lehre), die durch die Ordnung der Nachfolge von den Aposteln her überliefert ist und noch gegenwärtig in den Kirchen gilt, dar: nur was in keinem Stücke von ihr abweicht, ist für Wahrheit zu halten ¹⁾. Indessen reicht diese Glaubensregel nicht aus; denn sie enthält nur das Allgemeinste, ohne selbst dafür Weise anzuführen, sie läßt viele wichtige Punkte ganz unentschieden, und muß also theils aus der Schrift, theils durch weitere Forschung ergänzt, erweitert und näher bestimmt werden. „Die Apostel haben nämlich bey der Verkündigung der Heilslehre über manche Gegenstände das Nothwendige

1) De Principiis praef. n. 2. (Vol. I. p. 47.). Quoniam multi — non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis — propter hoc necessarium videtur prius de his singulis certam lineam manifestamque ponere regulam, tum deinde etiam de caeteris quaerere. — Cum nonnulli diversa sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Comm. in Matth. ser. 64. Nos illis (den Häretikern) credere non debemus, nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere, nisi quemadmodum per successionem ecclesiae Dei tradiderunt nobis. Vol. III. 864. 852. publica et manifesta capitula. Über den Inhalt dieser Glaubensregel s. unten.

Allen, auch denen, die sich gegen das tiefere, wissenschaftliche Erkennen gleichgiltig verhalten, mitgetheilt; die Erforschung der Gründe ihrer Lehren und des Zusammenhangs derselben aber denen überlassen, welchen die höheren Gaben des Geistes verliehen wurden (und dieß fällt noch mit in die Aufgabe des Eregeten). Von anderen dagegen haben sie nur ganz einfach gesagt, daß sie seyen, das Wie und Woher aber verschwiegen, ohne Zweifel, um den Freunden der Wissenschaft unter ihren Schülern einen Stoff zu geben, an dem sie sich üben und die Früchte ihres Geistes zeigen könnten 2).“ Hier gilt es nun, durch eigenes Nachdenken das Wahre zu finden, durch innere, aus dem Wesen der Dinge hergeleitete Gründe das Gegebene zu beweisen, durch logische Schlüsse und Deductionen das Fehlende zu ergänzen und das Unbestimmte zu bestimmen, und so ist es denn die eigentliche Aufgabe der christlichen Theologie: auf der Grundlage der allgemeinen Kirchenlehre ein Gebäude der Wissenschaft zu errichten, aus den einzelnen Lehren u. Sätzen eine zusammenhängende Reihe zu bilden, das Wahre an jedem durch klare, bündige Beweise theils aus der Schrift, theils aus eigener Speculation zu ermitteln, und Alles in ein systematisches Ganze, — gleichsam zu Einem Körper — zu verbinden 2).“

1) de Pr. a. a. D.: S. Apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quacunq̄ue necessaria crediderunt omnibus — manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui spiritus dona excellentia mererentur — — de aliis vero dixerunt quidem quia sint: quomodo autem aut unde sint, siluerunt profecto ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent.

2) a. a. D. n. 10. Oportet igitur velut elementis ac fundamentis hujusmodi (sc. dem Inhalt der ecclesiastica praedicatio) uti secundum mandatum, quod dicit: Illuminate vobis lumen scientiae — Osea 10, 12. — omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque, quid sit in vero, rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus vel his, quas in sanctis scrip-

Diese Aufgabe zuerst klar aufgefaßt und ausgesprochen zu haben, ist das große Verdienst des Origenes. Hiernach hätte also die Wissenschaft nicht erst mit der Entwicklung der einzelnen Dogmen aus der Schrift zu beginnen, sondern diese wären als bereits bekannte und anerkannte Wahrheiten vor- auszusetzen. Dagegen soll das Gemeinsame des christlichen Glaubens, wie es in der kirchlichen Überlieferung enthalten ist, den Stoff und die Unterlage bilden und mit Hilfe der Schriftforschung begründet und erweitert werden; daneben bleibt aber auch der freien Thätigkeit des speculativen Geistes noch ein weites Feld überlassen, nicht nur zur Verknüpfung und Darstellung des gegebenen Inhaltes, sondern auch zur Ergänzung des Fehlenden, und hier ist der Punkt, wo Origenes seinen eigenen Principien untreu wird und zahllosen Irrthümern die Thüre öffnet¹⁾. Da er nämlich, den Zweck der göttlichen Offenbarung verkennend, die h. Schrift nicht für die voll-

turis invenit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit. (Vg. über diese Stelle die gründliche Erörterung bey Mosheim Comm. de reb. chr. a. C. M. p. 618 ff.) c. Cels. III, 37. Die Gebildeten wissen von ihrem Glauben und Wandel Rechenschaft zu geben μετ' οὐκ ὑκαταφορητῶν λόγων ἀλλὰ καὶ βαθυτέρων καὶ, ὡς αὐτοὶ ἴπποι τις ἑλλην, ἰσωτερικῶν καὶ ἰποπτικῶν. — Welches die Dogmen sind, auf die sich diese tiefern Untersuchungen vorzugsweise beziehen, erhellt aus der angef. Stelle c. Cels. und aus dem IV. B. de Princip. 14. p. 172. Es sind die Lehren von Gott und seinem Eingebornen, welcher Natur dieser sey und in welchem Sinne er der Sohn Gottes sey, welches die Ursache davon ist, daß er bis zur menschlichen Natur herabgestiegen und diese vollständig angenommen habe, was die Wirkung davon sey und wie weit und auf welche Zeit sie sich erstrecke; ferner die Lehren von den höhern vernünftigen Wesen, sowohl den göttlichen als dem, aus dem Stande der Seligkeit, gefallenem, und von den Ursachen ihres Falls, von der Verschiedenheit der Seelen und woher diese Verschiedenheit entstanden — was die Welt sey und warum sie erschaffen worden, woher die Menge des Bösen auf Erden, und ob dieses auch außerhalb der Erde zu finden sey.

1) So späterhin die meisten Theologen des IV. Jahrhunderts, die sich an und nach D. gebildet haben. 3. B. Die beyden Gregore-

ständige und ausreichende Quelle der Wahrheit ansah, so hielt er sich berechtigt, fast den ganzen Umfang der, die Zeit und auch ihn beherrschenden, philosophischen Ideen ins Christenthum herüberzutragen und damit zu amalgamiren. Er that dieß freylich in der Voraussetzung, daß sie mit diesem vollkommen übereinstimmten, er wählte sogar, sie in dem göttlichen Worte angedeutet zu finden und versuchte es auch, mittelst der allegorischen Interpretation, sie aus ihm herauszuentwickeln; allein eben diese Voraussetzung hinderte ihn, den innern Unterschied beyder zu erkennen und die heilige Schrift als oberstes Princip und höchste Norm für die Dogmatik anzuwenden, wie es doch seinen eigenen Grundsätzen angemessen gewesen wäre. Statt dessen muß sie das mißliche Geschäft übernehmen, die bereits anderswoher bekannten Lehren einer, dem Christenthum fremden, Religionsphilosophie, so gut es eben gehen will, zu beweisen, oder vielmehr als schriftgemäß nachzuweisen; daher sie denn überall hinten nach kommt und auf die Gestaltung seines dogmatischen Systems nur geringen Einfluß hat²).

Wir sehen aus dem Bisherigen, daß das dogmatische System des Origenes verschiedenartige Elemente in sich befaßt, ein christliches — die kirchliche Lehre, so weit sie zu seiner Zeit symbolisch festgestellt war, sammt den Ergänzungen und Erläuterungen aus der h. Schrift — und ein ethnisches, die platonischen Ideen, wie sie sich eben damals im Neoplatonismus gestaltet hatten: die Philosopheme über das Absolute, über das Seyende und Werden, über den *νοῦς* und die Ideenwelt, die Präeristenz und den Fall der Seelen, über das Wesen und die Entstehung der endlichen materiellen Welt

-
- 1) Guerike a. a. D. S. 169 irrt, wenn er sagt, daß D. *pauca tantum* aus dem System des Neoplatonism. in seine Theologie übergetragen habe; richtiger schon Hieronymus: *Or. Platonis sententiae nostrum dogma componit. Apol. I. cont. Rufinum.* — Huetius in den *Origenianis II. c. 4. 10.* (Opp. O. Tom. IV. p. 105). — und Mosheim a. a. D. p. 622. *Omnium ejus vitiorum caput est, quod nil dubitat, illa de Deo, mundo, animis, daemoniibus aliisque rebus philosophia, quam ex Ammonio acceperat, nihil certius fieri versusque posse, Christique propterea disciplinam ad ejus normam instruit.*

und die Rückkehr des Endlichen ins Absolute. Diese Ideen finden wir fast sämmtlich schon bey *Elementis* angedeutet, und *Origenes* hat sie theils von ihm, theils aus *Philo*, theils, und wohl noch mehr, unmittelbar aus der Schule des *Ammonius* herübergenommen¹⁾; aber während sie bey *Elementis* noch ordnungslos neben und durch einander liegen, haben sie sich in seinem Bewußtseyn zu einem innern Zusammenhang, sowohl untereinander als mit den christlichen Dogmen verbunden, und bilden mit ihnen das Ganze eines theologisch-philosophischen Systems, das sich mit großer Consequenz aus einem einfachen Grundgedanken entwickelt. Nicht als ob ihm alle einzelnen Lehrsätze immer erst als Folgerungen aus einem obersten Princip entstünden; dieß war schon deßhalb nicht möglich, weil er von einem gegebenen Inhalte ausging — aber es ist dennoch *Eine* Idee, die den eigentlichen Mittelpunkt jenes Systems ausmacht, und diese ist nicht, wie *Müncher* angibt, der gedoppelte Lehrsatz, daß Gott das vollkommenste Wesen sey, und daß alle vernünftige Creaturen vollkommene Freiheit des Willens besitzen (letzteres ist allerdings ein wichtiges Moment in der Dogmatik des *Dr.*, aber nicht das Alles bestimmende) auch nicht, wie *Gieseler* (*R. Gesch.* 1. S. 235) als das dritte hinzufügt: daß die Zustände aller sittlichen Wesen reine Ergebnisse ihres Handelns seyen (dieß ist bey *Origenes* ein bloßer Folgesatz) noch endlich wie *Mosheim* richtiger sagt: *omnia ex divina natura, rerum omnium fonte, ab aeterno manasse* — sondern es ist die Idee von Gott, die Idee des absolut Seyenden, der, als solcher der *Eine*, *Gute* und *Gerechte* ist. Ausgehend von dem Gedanken, daß das Höchste und Erste auch das allein Reale, das

1) Daß *D.* den *Philo* gekannt und sehr hoch gestellt habe, erhellet aus *c. Cels.* IV, 51. in *Math.* XV, 3; daß er ein Schüler des *Ammonius* gewesen sey, aus *Eusebius H. Eccl.* VI. 19 u. *Porphyrius vita Plotini.* Bg. *Tennemann* VII, 21 u. *Neander* R. G. 3, S. 789. Mit Recht leitet daher *Mosheim* seine *Relig. Philosophie* von jenem *Neuplatoniker* her und gibt auch einen kurzen Abriss davon a. a. D. Allein dieser genügt nicht, und es bedarf noch immer einer genauern Nachweisung des Einflusses, den der *Neuplat.* auf *D.* gehabt hat. Dieß ist *Beyl.* II. versucht.

wahrhaft Seyende und deßhalb der Urgrund alles Andern seyn müsse, entfernt er von ihm alle Beschränkungen, alle Prädikate und Merkmale, die dem Gewordenen adhäriren, und kommt so zu dem Begriff der reinen (abstrakten) Einheit, des einfachen Seyns. — Dieses faßt er nun seinem innern Wesen nach als das Gute, Vollkommenste, — in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Endlichen als das Gerechte, als das absolut sich selber Gleiche in seinem Verhalten gegen das Ungleiche und Verschiedene als das ewige, sittliche Gesetz, das über der Welt waltet und jedem einzelnen Wesen seine Stelle nach Würdigkeit bestimmt. Beyde, das Gute und Gerechte, sind daher wesentlich eins, sie sind dasselbe *in*, wie es in sich und wie es nach außen hin ist. — Diese Auffassung des göttlichen Wesens hat unverkennbar die abstrakten Vorstellungen des Neuplatonismus über das *ὄν* — wie sie sich bey Philo und noch ausgebildeter bey Plotin finden — zu seiner Grundlage und ist nichts anders als ein Versuch, sie mit der christlichen Idee eines lebendigen und heiligen Gottes zu vereinigen. Wir begegnen ihr schon häufig bey Justinus und Athenagoras (Vg. Pet. dogm. II, 1. 3.), besonders aber bey Clemens, der sie aus der Schule des Ammonius herübergewonnen, und ziemlich vollständig entwickelt hat. Da seine Ideen ein helles Licht auf die unseres Dr. werfen, so können wir sie hier nicht übergehen. „Wenn es überhaupt schwer ist,“ sagt Clemens (Stromata V, 12. p. 695 ff.), „das Princip eines jeden Dings zu finden, so ist es doppelt schwer, das oberste und älteste, die ἀρχή zu finden, welche für Alles, was existirt, Grund des Werdens und des Daseyns ist. Denn wie wölte man das aussprechen, was weder Gattung noch Unterschied, weder Art noch Individuum ²⁾, noch Zahl noch ein Accidens ist, noch etwas, dem ein Accidens zukommt. Auch könnte man es nicht das Ganze nennen; denn das Ganze fällt unter den Begriff der Größe und Er ist der Urheber des Ganzen (des Alls); eben so wenig kann man von Theilen desselben reden; denn das Eine ist untheilbar, und er ist deßhalb das

1) πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητόν, ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος, μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμὸς· ἀλλὰ μήτε συμβιβητός τι, μηδὲ ὃ συμβιβηθήν τι. —

Unendliche, τὸ ἀπειρον, nicht als ob er dem Gedanken unersassbar wäre, sondern in so fern er ohne Dimension und ohne Größe ist; er ist somit gestalt- und namenlos, und wenn wir ihn gleichwohl das Eine oder das Gute, oder die Vernunft (νοῦς) oder das Absolute (τὸ αὐτὸ ὄν) oder Vater oder Schöpfer oder Herr nennen, so meynen wir damit nicht seinen eigentlichen Namen auszusprechen, sondern wir wollen mit diesen schönen Bezeichnungen nur dem Denken einen Haltpunkt geben, damit es nicht anders wohin abirre. Denn nicht das Einzelne von diesen bezeichnet Gott, sondern Alles zusammen zeigt auf die Macht des Allmächtigen hin. Denn was überhaupt von irgend einem Gegenstand prädicirt wird, das bezieht sich entweder auf seine innern Eigenschaften, oder auf sein Verhältniß zu Anderem; Alles dieß läßt sich aber bey Gott nicht annehmen. — Dieser ist, selbst im Gegensatz zu dem Sohne, ἀτεχῶς ἰν (IV, 25. S. 635), nach Plato über das Wesen, ja sogar über das Eine, über die Monas, erhaben (ἰν δὲ ὁ Θεός, καὶ ἰπέκιστα τοῦ ἑνός καὶ ὑπὲρ αὐτῶν μονάδα Paedag. I, 8. p. 140) weshalb er auch kein Object der Erkenntniß werden kann (οὐκ ἐπιστημονικός IV, 635.)¹⁾ Besonders wichtig für unsern Zweck ist die Stelle Str. V, 11. p. 689. „Um Gott zu finden, müsse man zuerst alle körperlichen Qualitäten, dann Größe und Ausdehnung, Raum und Zeit, Bewegung und Ruhe, Individualität u. s. w. (vg. II, p. 431) entfernen, was dann noch übrig bleibe, sey ein Punkt, eine Monas, die eine Bestimmtheit hat (τὸ ὑποληφθὲν ἔστιν σημείον μονάς ὡς εἶπεν, Δίσις ἔχουσα²⁾); nimmt man auch noch diese Thesis hinweg, so hat man den Begriff der reinen Monas, die durchaus selbstgenügsam und unbedürftig, daher auch völlig ἀπαθὴς ist, ohne innere Bewegung, und ohne Begehren nach außen, — der Grund von Allem, das Princip der Einheit, durch welches Alles eins ist²⁾.“ Von diesem abstract Einem sagt nun Cl. weiter, daß er seiner Natur nach und um sein selbstwillen der Gute, um unfertwillen der Gerechte sey. (ἀγαθός μὲν ὁ Θεός δι' ἑαυτόν, δίκαιος δὲ δι' ἡμᾶς, καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός Paed. I, 9. 150.) Das Gute — oder auch die Güte, denn beyde Begriffe fließen bey Cl. ge-

1) Diese Δίσις ist der Sohn. Strom. V, 11. 689.

2) Paedag. III, 311. πάντα τῶ ἰνί — ἰν ᾧ καὶ δι' ὄν τὰ πάντα ἰν.

wöhnlich in einander — ist sein Wesen und muß sich so nothwendig offenbaren, als das Feuer wärmen und das Licht leuchten muß. (Str. I, 369.) „weil Gott der *ἀγαθός* ist, so wollte er auch Vater und Schöpfer seyn; das Letztere ist durch das Erstere bedingt ¹). — In seiner Güte liegt aber zugleich der nothwendige Grund für seine Gerechtigkeit. Gott liebt nämlich Alles, was er gemacht hat und kann nichts hassen, was da ist ²); (denn dieß wäre ein Widerspruch) insbesondere liebt er die Menschen und sucht ihr Bestes: aber bey ihrem gegenwärtigen, sündlichen Zustand kann dieses häufig nur durch strenge Mittel bewirkt werden, und eben die Anwendung derselben, die erziehende Liebe Gottes, ist seine Gerechtigkeit. Alle Züchtigungen haben die Besserung, alle Strafen die Seligkeit der Geschöpfe zum Zweck, gleichwie oft schmerzliche Operationen die Genesung des Kranken. Strafe ist daher immer Wohlthat, und die göttliche Gerechtigkeit und Güte, obwohl in ihren Äußerungen verschieden, doch dem Wesen nach eins ³); einen Zorn Gottes gibt es nicht ⁴).

Indem nun Origenes diese Ideen, in der oben angegebenen Einfachheit gefaßt, zum Princip seines Systems erhob, so waren ihm damit zugleich die wesentlichsten Grundzüge desselben gegeben. Aus dem obersten Grundsatz, daß Gott das absolute Seyn und als solches der Inbegriff aller Vollkommenheit, aller Realität und alles wahren Lebens sey, leitete er einerseits die Nothwendigkeit einer, unter keine Zeit fallenden, Entwicklung des göttlichen Wesens — einer ewigen Emanation — andererseits die Folgerung her, daß alles, aus dem Urgrunde hervorgegangene, Seyn auch göttlichen Wesens sey, und daß sich somit in dem Gewordenen die Einheit und Vollkommenheit des Absoluten abspiegeln müsse. Daraus ergab sich ihm die Wesensidentität des kreatürlichen Seyns mit dem ursprünglichen, aber auch die Unterordnung jenes unter dieses, die Verschiedenheit des Mittheilenden (wie er sich ausdrückt) von dem Mitgetheilten, des Unendlichen von dem Endlichen. Den Widers

1) Paedag. I, 9. 150. Strom. VI, p. 812.

2) a. a. D. p. 139 — 50. und die schöne Stelle: *Quis dives salvus.* 37. p. 956.

3) Paedag. I, 9 u. 10. u. sonst an zahllosen Stellen.

4) a. a. D. 139. *οὐκ ἔστι ζῆλος τῷ θεῷ.*

spruch, den das Daseyn der erscheinenden, materiellen Welt mit ihrer Mangelhaftigkeit und Mannigfaltigkeit gegen diese Vorhersäge zu enthalten schien, suchte er durch die Annahme eines vorzeitlichen Abfalls der Geschöpfe von Gott zu lösen. Die Möglichkeit eines solchen fand er in ihrer Freyheit. Indem diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wurde und die Creaturen aus ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott herausstraten, entstand eine sittliche Differenz unter ihnen; und nun mußte sich die göttliche Einheit als Gerechtigkeit erweisen, sie mußte die Abgefallenen je nach ihrer verschiedenen Würdigkeit oder Unwürdigkeit behandeln, und schuf deshalb diese sichtbare, mannigfache Welt zum Strafort für die sündig gewordenen Wesen. Da aber die Gerechtigkeit Gottes mit seiner Güte identisch ist, so wird die Weltordnung zugleich zur Heilsordnung und es tritt die Nothwendigkeit einer Erlösung, einer Zurückführung der Abgefallenen zu ihrem Urquell ein; um diese zu vollbringen, bedarf es einer Menschwerdung des göttlichen Logos und eines, von ihm geleiteten, fortwährenden Reinigungsprocesses in den Geschöpfen.

Mit diesen, zum Theil dem Neuplatonismus entnommenen Prämissen, schließt sich Origenes an die Kirchenlehre an, und wir haben deshalb noch anzudeuten, wie er dieß gethan, und wie er dadurch die einzelnen Dogmen motivirt oder fortgebildet hat. Hiebey können wir jedoch kurz seyn, weil er uns selbst in der Vorrede zu dem Werk *Περὶ ἀρχῶν* einen Abriss der kirchlichen Glaubensregel aufbehalten hat, aus dem sich deutlich ergibt, wie weit die einzelnen Lehren bis zu seiner Zeit symbolisch geworden waren ²). Nur wo diese noch unbestimmt

1) Eine kürzere Andeutung ihres wesentlichen Inhaltes findet sich auch Comm. in Joh. XXXII, 9. in Matth. Comm. Ser. 34 p. 852. — Für ein eigentliches kirchliches Symbol sehe ich jene Glaubensregel nicht an; doch liegt ihr ohne Zweifel ein solches zu Grunde, wie die Ausdrücke *manifesta regula, ecclesiastica traditio* und die scharfe Scheidung dessen, was dieser *manif. praedicatio* und der Privatansicht angehört. Vg. übrigens *Waleh, Biblioth. symbol. vetus, Lemg. 1770.*, wo sich auch die im *Hg. angef. Glaubensregeln des Irenäus und Tertullian* finden. Von den Recensionen bey letzterem, halte ich die, *de virg.*

ist, wird es nothwendig seyn, die Privatmeinungen der Theologen, namentlich die des Clemens, als seines Vorgängers, zu berücksichtigen. —

II.

Wie wir bereits oben bemerkten, läßt sich von dem dritten Jahrhundert noch keine durchgängige dogmatische Bestimmtheit erwarten, weil hier die dogmatische Entwicklung noch in ihren Anfängen begriffen ist. Für das Allgemeine war allerdings schon sehr Bedeutendes geleistet; im Streit mit Ebioniten, Doketen und Gnostikern hatte sich die Kirche consolidirt und ein klares Bewußtseyn von dem eigenthümlichen und unterscheidenden Wesen des Christenthums gewonnen; von den einzelnen Dogmen aber war erst das von Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, mit dem dazu gehörigen, von der Erhaltung und Regierung, zum völligen Abschluß gekommen. Dieses mußte auch nothwendiger Weise als die allgemeine, schon im A. Tste. geoffenbarte Grundlage der wahren Religion, den übrigen vorangehen, und bedurfte eben deshalb nur nach der Seite des Polytheismus hin, einiger weniger Bestimmungen; die übrigen Dogmen befanden sich theils erst auf dem Wege zu ihrer vollständigen Ausbildung, theils noch unentwickelt in derselben Gestalt, die sie schon in den ältesten Symbolen hatten.

Die Lehre von dem Daseyn Eines Gottes wurde von der Kirchenlehre als die oberste Glaubenswahrheit vorausgesetzt und vorangestellt: *Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt: Primo, quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit: de Principiis, praef. 4.*, und so legte es auch Origenes, ohne erst einen Beweis dafür zu suchen, seinem System zu Grunde. Hinsichtlich der Einheit des höchsten Wesens hatte jedoch einerseits der Polytheismus, andererseits der gnostische Dualismus schon frühzeitig einige Zusätze nöthig gemacht, insbesondere war der Gegensatz gegen die Irrlehre Marcions, der die Identität d. A. Tstl. Gottes mit

vel. c. 1. vorkommende für die ältere, für die jüngere, die do praesc. haer. c. 13.

dem Vater unseres Herrn Jesu Christi läugnete, bereits so scharf ausgebildet, daß die Glaubensregel den Satz aufstellte: *Deus omnium justorum Deus, Adam, Abel etc., Patriarcharum. Moysis et Prophetarum. Hic Deus justus et bonus. pater Domini nostri Jesu Christi, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et Apostolorum Deus est, et veteris et novi Testamenti a. a. D.*; auch hieran schloß sich Origenes mit voller Überzeugung an, und setzte die Polemik gegen Marcion in der Art fort, daß er den, von jenem behaupteten, Widerspruch zwischen der strafenden Gerechtigkeit und der Güte Gottes zu lösen suchte, dabey aber auf das entgegen gesetzte eben so falsche Extrem verfiel, indem er — seinem Princip gemäß — auch den wesentlichen Unterschied beyder aufgehob und die Gerechtigkeit in der Güte untergehen ließ.

Über das Wesen Gottes enthielt die kirchliche Überlieferung keine nähern Bestimmungen; ja sie ließ es unentschieden, ob Gott seiner Natur nach materiell sey oder nicht. *Deus quoque quomodo intelligi debeat inquirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae, quam corpora sunt, quod utique in praedicatione nostra manifeste non designatur: 9.* Die griechischen Väter hatten fast einmüthig die reine Geistigkeit der göttlichen Natur gelehrt und die fleischlichen anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungen einer beschränktern Partei, die sich zu dem Gedanken eines rein-körperlosen Wesens nicht erheben konnten, bekämpft. Origenes theilte die Bestrebungen dieser Theologen und führte den Kampf gegen jene fleischliche Richtung mit so großem Nachdruck und so glücklichem Erfolge, daß er die reine Immaterialität des göttlichen Wesens zur allgemeinen Anerkennung brachte, was eines seiner Hauptverdienste um die Entwicklung der kirchlichen Lehre ist. Indessen gerieth er auch hier auf einen Abweg; er suchte nämlich nicht nur den Begriff der Unkörperlichkeit zu erläutern und zu rechtfertigen, sondern auch denselben, wie sein Princip erforderte, zu dem höhern Begriff der absoluten Einheit, Einfachheit und Geistigkeit hinaufzubilden; faste aber letztern weit mehr von seiner negativen als positiven Seite und konnte es daher, statt zu der Idee eines lebendigen Gottes, nur zu einer ziemlich abstrakten Vorstellung von ihm bringen.

Lehre von der Schöpfung. Während die ältesten Symbole ganz einfach den Glauben an einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde aussprachen, hatten die späteren den Lehrsatz von einer Schöpfung aus Nichts aufgestellt, um den herrschenden heidnischen und dualistischen Irrthümern gegenüber das Eigenthümliche der wahren Schöpfungslehre desto schärfer zu bezeichnen. So fand es schon Drigenes in der Gl. Regel vor: Deus — qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa (*ὁ ποιησας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα* Comm. in Joh. XXXII. 9.) und nahm es mit voller Überzeugung in sein System herüber; denn auch er leitete, seinen Principien gemäß, alles Gewordene unmittelbar oder mittelbar von dem einigen Urquell des Lebens ab. — Allein diese Fassung des Dogmas ließ noch Raum für mancherley Modificationen übrig. Einmal, hinsichtlich der Zeit der Schöpfung; — es war nämlich in der kirchlichen Überlieferung zwar ausgesprochen: quod mundus iste factus sit, et a certo tempore coeperit, et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, jam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in eccles. praedicatione sermo profertur (a. a. D. 7.). Irenäus hatte gerathen, diese Frage auf sich beruhen zu lassen; allein schon Tertullian sah sich in der Polemik gegen Hermogenes veranlaßt, mit der Irrlehre von einer ewigen Materie zugleich die von einer ewigen Schöpfung (denn Herm. lehrte beydes) zu verwerfen. Er hatte hier den Satz durchzuführen gesucht, daß Gott nicht immer Herr gewesen, sondern dieß erst mit der Schöpfung geworden sey; denn die Herrschaft gehöre nicht zu den wesentlichen Eigenschaften Gottes, sondern sey ein bloßes Accidens, das erst mit der Entstehung einer Welt, an der sich seine Macht beweisen konnte, zur Wirklichkeit kam. (Adversus Hermogenem c. 2 u. 3). Gerade diese Vorstellung erklärte nun Clemens für durchaus irrig und behauptete im Gegentheil, daß Gott niemals als ruhend und unthätig gedacht werden dürfe, daß sich seine Macht und Güte nothwendig offenbaren müsse, daher auch von jeher in der Hervorbringung der Materie geoffenbart habe¹⁾. Auch Drigenes leitete, wie be-

1) Dieß erhellt, wenn man die Stelle Strom. V, 812. οὐ τοῖσιν

merkt, aus der Idee Gottes die Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung her, schloß sich jedoch der Kirchenlehre in so fern an, als er der gegenwärtigen Welt einen bestimmten Anfang in der Zeit zuschrieb; den Widerspruch aber, der ihm auf diese Weise entstand, suchte er durch die Annahme einer ununterbrochenen Reihenfolge von Welten zu lösen, eine Vorstellung, die sich übrigens auch bey den Stoikern, nach Photius, selbst bey Clemens findet, die aber keine weitere kirchliche Geltung gewinnen konnte, weil sie der h. Schrift widerspricht.

Zweytens, die symbolisch gewordene Formel *ἐκ μὲν ὄντων* war zunächst dem Irrthum entgegengesetzt, der die Dinge aus einer präexistirenden, selbstständigen Materie entstehen ließ, und sagte nur aus, daß die Welt sowohl der Form als dem Stoffe nach von Gott herrühre, ohne über das Verhältniß beyder etwas Näheres zu bestimmen. Die griechischen Väter waren nun so sehr an die platonische Formel, daß Gott das Seyende aus der *ἄλ᾽* gebildet habe, gewöhnt, daß sie dieselbe auch hier anzuwenden und mit der kirchlichen Lehre zu vereinigen suchten, indem sie zwischen der Hervorbringung der Materie und einer — erst später erfolgten — Bildung derselben unterschieden, beydes aber auf den Einen Gott zurückführten, den sie daher als Weltbildner und Welterschöpfer zugleich betrachteten. So Justinus, Apolog. I, 10. Lätian, Athenagoras, Legat. 10. und Clemens, der von einer alten Verwirrung, (Chaos, *παλαιὰ ἀταξία*) aus welcher erst die fortlaufende Ordnung gebildet worden sey, redet. Origenes, dem nur das Geistige, Vernünftige ein wahres Seyn hatte (S 51), das Materielle und Körperliche aber eine bloß vorübergehende Erscheinung, eine schlechtere Art des Daseyns und eine Schranke für den Geist war — konnte sich mit dieser Ansicht nicht befreundeten; er mußte vielmehr jenes zuerst und ursprünglich aus Gott hervorgehen lassen, für die Existenz des letztern aber erst eine

*ἄσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι, τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ Θεοῦ πε-
παυται ποιωὶν ὁ Θεὸς ἀγαθὸς γὰρ ἄν, εἰ παύσεται ποτε
ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ Θεοῦ εἶναι παύσεται — mit der Aufse-
rung des Photius Cod. CIX, p. 80. vergleicht, wo er von Ele-
mens sagt, ὕλην ἀχρονον δοξάζει.*

Rechtfertigung suchen ¹⁾). Er verwarf deshalb die Präeristenz der Materie und setzte an ihre Stelle eine ewige, geistige Welt, einen *κόσμος πνεύματος*, wie die Neuplatoniker, nur mit dem Unterschied, daß er sie nicht mit Ideen, sondern mit vernünftigen Geistern erfüllte. Die materielle Welt aber ließ er um der Sünde willen, und zwar nach Form und Materie zumal entstehen. Vg. Baumg. Cruf. S. 968. 975.

Die göttliche Welterhaltung betrachtete Origenes als eine fortgesetzte Schöpfung und zugleich als Weltregierung. Es ließ es sich hier angelegen seyn, nach dem Vorgang des Clemens, die ordnende Weisheit und die erziehende Liebe Gottes in allen Verhältnissen des Lebens und in allen Reichen der vernünftigen Wesen aufzuzeigen, und nachzuweisen, wie die Erlösung der Abgefallenen das Endziel aller göttlichen Veranstellungen, die ganze Weltregierung nichts Anderes, als eine Heilsordnung sey ²⁾, und wie in dieser hinwiederum die Einheit der göttlichen Gerechtigkeit mit der göttlichen Liebe sich realisiere. Ferner versuchte er hiebey die göttliche Präscienz und Providenz mit der menschlichen Freiheit in Einklang zu bringen; letzteres besonders im Gegensatz gegen die gnostische Lehre von einer ursprünglichen, wesentlichen Verschiedenheit der vernünftigen Geschöpfe (*ἀναπόγει φύσεις*) und der damit verbundenen Längnung ihrer sittlichen Freiheit. In der Polemik gegen diese Irrthümer entwickelte er aber das Dogma nur nach Einer Seite hin und verlor darüber die andere so sehr aus dem Auge, daß er die Spontaneität der Geschöpfe auf Kosten der göttlichen Gnadenwirkungen erhob, und in Widerspruch mit dem christlichen Bewußtseyn gerieth. Doch darf dabey nicht übersehen werden, daß er sich da, wo er jenen Gegensatz nicht berücksichtigt, richtiger ausdrückt, und daß die Principien seiner Dogmatik dem Pelagianismus, dessen ihn schon Hieronymus beschuldigt, geradezu entgegen sind. — Ganz eigenthümlich ist seine Theodicee; ein sinnreicher Versuch, die Einheit, Gerechtigkeit und Güte Got-

1) du Pin Nov. bibl. p. 209 irrt, wenn er sagt: Origenes videtur credidisse, Deum ab aeterno condidisse materiam.

2) So schon Clemens Strom. VII, 2. Zur Erlösung des Ganzen ist von dem Herrn der Welt Alles geordnet, sowohl das Allgemeine als das Einzelnste.

tes gegen die Mannigfaltigkeit und Mangelhaftigkeit der gegenwärtigen Welt zu rechtfertigen und beyde mit einander auszugleichen. Sie bildet einen der wesentlichsten Bestandtheile seiner Religionsphilosophie, weicht aber von der christlichen Wahrheit vielfach ab; weshalb sie auch keine weitere Bedeutung für die Kirche gewinnen konnte.

Nachdem das Nothwendigste über die allgemeine Gotteslehre festgestellt war, mußte nun sogleich jenes Dogma an die Reihe kommen, welches das Eigenthümliche und Unterscheidende des christlichen Gottesbewußtseyns in seinem Verhältniß zum Judenthum und Heidenthum am Bestimmtesten ausdrückt und zugleich der Mittelpunkt ist, um den sich die sämmtlichen übrigen christlichen Lehren herreihen, das Dogma von der Trinität; wir sehen es daher jetzt in den Gang der Entwicklung eintreten und bis tief in das vierte Jahrhundert hinein, den vornehmsten Gegenstand aller theologischen Bestrebungen, Verhandlungen und Streitigkeiten bilden. — Der Glaube an die Trinität ist so alt und noch älter als die christliche Kirche; denn diese ist auf ihn gebaut, Matth. 28, 19. 20. Wir finden ihn auch, wenn schon das Wort noch fehlt, in den frühesten kirchlichen Denkmalen, in dem apostolischen Symbolum, in den Glaubensregeln bey Irenäus und Tertullian, in den ältesten Gebeten, Doxologien, liturgischen Formeln und bey den apostolischen Vätern als allgemeines Bekenntniß der orthodoxen Kirche ausgesprochen, und zwar eher, als sich die Begriffe über Sohn und Geist ausgebildet haben ¹⁾. Dieser Glaube war indessen anfangs mehr

1) Bey Irenaeus c. Haer. I, 10 ganz einfach: ἡ ἐκκλησία, παρὰ τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβούσα τὴν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν ποιητικώτα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν — πιστίν^ο καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας^ο καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεικρυχὸς τὰς οἰκονομίας etc. Bey Tertullian adv. Prax. 2. Nos — unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus, ut unicus Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit — qui deinde miserit a patre spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei eo-

allgemeiner Natur und konnte nur dadurch bestimmter und klarer werden, daß das christliche Bewußtseyn die einzelnen Momente des Dogma auseinander legte und näher betrachtete, wobey naturgemäß die Lehre vom Sohne der vom heil. Geiste vorangehen mußte, weil diese in jener wurzelt. Wirklich richtet sich auch von der Mitte des zweyten Jahrhunderts an das Hauptbestreben der Väter auf die Erkenntniß des göttlichen Logos, und alle Kräfte werden in Bewegung gesetzt, um sein Wesen, sein Verhältniß zum Vater und seine Wirksamkeit auf die Welt zu erkennen und zu begreifen. Von der Glaubensregel dürfen wir jedoch, eben weil die Entwicklung erst beginnt, in dieser Zeit noch keine genauen symbolischen Bestimmungen erwarten; sie lehrt ganz kurz: *traditur quia Jesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex patre est. Qui quum in omnium conditione patri ministrasset, per ipsum enim omnia facta sunt, novissimis temporibus se ipsum exinaniens, homo factus, mansit quod erat, Deus.* de Princ. praef. Indessen hatten sich doch schon bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts zwey entgegengesetzte, von der Wahrheit gleichweit abweichende, Richtungen herausgestellt; die eine läugnete aus Furcht, der Einheit Gottes zu nahe zu treten und zwey Götter einzuführen, das selbstständige persönliche Daseyn des Sohnes, die andere, mit Festhaltung seiner Persönlichkeit, die Gottheit desselben und würdigte ihn zum Geschöpfe herab. Die letztere Verirrung

rum, qui oredunt in patrem et fil. et sp. s. Hanc regulam ab initio Evangelii decucurrise — probabit — ipsa posteritas omnium haereticorum. Vg. Euseb. H. E. V, 28. u. den Brief des Plinius: *Carmen Christo, quasi Deo canunt*, das Gebet Polykarpus Euseb. IV, 15. Dagegen finde ich von der Voraussetzung Baumg. Cr. D. G. S. 1030, daß nämlich der Ursprung des Glaubens an die Gottheit Christi weit weniger in vorhandenen Zeugnissen (also auch nicht in der Schrift und der apostolischen Ueberlieferung?) oder Meinungen, als in einem tiefen Gefühle gelegen habe, und von desselben Behauptung, daß man damals ungewiß gewesen sey, ob das Göttliche in Christo als eine selbstständige Natur oder als eine Erhöhung der Menschheit anzusehen sey — davon finde ich in den ältesten kirchl. Zeugnissen nicht nur keine Spur, sondern das gerade Gegentheil.

zeigte sich schon frühzeitig in den Ebionitischen Sekten, (deren Lehrsatz *ψιλὸν ἀνθρώπων γενέσθαι τὸν σωτῆρα*), und pflanzte sich hernach im Abendland in den Schulen eines Theodoret, Artemon u. A. fort; die erstere entwickelte sich durch Praxeas, Noëtus, Beryll von Bostra, späterhin durch Sabellius und fand großen Eingang im Morgenland. Beyde wurden jedoch sogleich bey ihrem Entstehen von der Kirche als gefährliche Grundirrhümer erkannt und mit Entschiedenheit verworfen, (so von Justin Dial. c. Tryph. c. 48. 128., von Tertullian de praesc. haeret. 33. adv. Prax., von Irenäus u. A.); das Dogma selbst aber in der Mitte zwischen diesen häretischen Extremen und im Gegensatz gegen dieselben ausgebildet. — Dieß geschah in fortschreitender Bewegung also: Die Apostolischen Väter drücken sich auch hierüber mit der ihnen eigenen Unbestimmtheit und Kürze aus, erkennen jedoch die göttliche Natur des Sohnes, und seine unvergleichliche Erhabenheit über alle Kreaturen an, nennen ihn Herr und Gott (*ὁ θεὸς ἡμεῶν, ἐν ἀνθρώπῳ θεός. λόγος αἰῶνος θεοῦ*) schreiben ihm ein vorweltliches Daseyn zu und beten ihn als Schöpfer und Erlöser an, erklären sich aber über sein Verhältniß zum Vater nicht näher¹⁾; denn daß sie ihn diesem subordinirt hätten, wie Semler, Souverain und viele Neuere annehmen, ist unerweislich. In den Stellen, die man dafür anführt, wird der Sohn nicht ausschließlich nach seiner göttlichen, sondern zugleich nach seiner menschlichen Natur betrachtet, daher auch nicht als *ὄν* oder *λόγος*, sondern als Christus bezeichnet; so z. B. die häufig citirte aus Ignatius, Magnes. 13. *ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ*.

Die ersten Versuche das Dogma näher zu bestimmen, finden wir bey den Apologeten. Um sich selbst und ihren heidnischen Gegnern den Begriff des Logos anschaulicher zu machen, wenden diese die neuplatonische Idee eines göttlichen *νοῦς* auf ihn an und betrachten ihn demgemäß als die göttliche Vernunft, als die erste und oberste Kraft Gottes (*ἡ πρώτη δύναμις, ε. λογική*), die von Anfang her im Vater gelegen,

1) Vgl. Möhler, Athanasius d. Große. Bd. 1. Abschn. 1. Semler, zu Baumgartens theol. Streitigk. B. 2. S. 3 ff. Über Ignatius, Studien und Kritiken. Jahrg. 1836. Sft. 2.

vor der Schöpfung aber aus ihrem Urgrunde, der als solcher allein ungezeugt ist, hervorgegangen und zum selbstständigen Daseyn emanirt sey ¹). Dazu berufen sie sich gewöhnlich auf Psalm 45, 1. und nennen den Sohn die erste Erzeugung, die Offenbarung des Vaters (πρῶτον γένημα), auch den ausgesprochenen Weltgedanken. Seine Zeugung, lehren sie weiter, werde durch den Willen des Vaters bewirkt; es habe aber dabey keine Zertheilung oder Ausleerung des göttlichen Wesens statt gefunden, so daß etwa der Vater um das Wesen des Sohnes verringert oder ἀλογος geworden wäre, sie sey vielmehr als Mittheilung des göttlichen Wesens zu fassen und nach der Analogie eines ausgesprochenen Wortes, oder wie das Anzünden eines Feuers an dem andern zu denken. Der so gezeugte Logos ist göttlicher Natur, Gott und Herr, dem Vater zunächst stehend, jedoch seiner persönlichen Subsistenz nach von ihm verschieden, der Zahl, nicht aber der Gesinnung nach ein anderer, und jenem in so fern untergeordnet, als er seinen Ursprung, sein Wesen aus ihm hat und dem väterlichen Rath und Willen dient. Denn wie er die erste Offenbarung des Vaters ist, so ist er auch das Medium aller weitem Offenbarung des göttlichen Lichtes und Lebens, Schöpfer und Regent der Welt, Quelle der Weisheit für alle Wesen, die allgemeine Vernunft, die jedem vernünftigen Wesen, je nach dessen Empfänglichkeit in verschiedenem Maasse inwohnt, zugleich der Leiter und Träger der Alt. Testam. Theokratie. Daneben erklären sie es, nach einer seltsamen Inconsequenz, für einen Vorzug des Vaters, daß er unbeschränkt und unermesslich (ἀχρόντος, ἀπρότος) sey, und darum nicht in der Welt erscheinen könne, während der Sohn als der durch ihn Gewordene und somit Geringere in die Beschränkung des Raumes und der Zeit eingetreten und dadurch selbst beschränkt geworden sey. Dieß im Allgemeinen die Ansicht der Apologeten vom Logos ²).

- 1) Es kommen jedoch auch Stellen vor, in denen die Apolog. die ewige Persönlichkeit des Logos zu lehren scheinen. Vg. Mühlh.
- 2) Man sieht aus diesen Andeutungen, daß ihre Vorstellungen vom Sohne noch mangelhaft und unklar sind, daß sie ihn aber als eine hypostasirte Eigenschaft Gottes gedacht hätten, wie nach dem

Einen bedeutenden Fortschritt machte die Entwicklung des Dogma durch Clemens. Dieser stimmte mit den Genannten darin überein, daß er den Logos als die göttliche Vernunft und Weisheit (λόγος, νοῦς, σοφία) als die Offenbarung

Vorgänge vieler Andern noch zuletzt Baumg. - Cruf. a. a. O. S. 1006 will, ist eine grundlose Behauptung. Denn einmal sprechen die deutlichsten Stellen dagegen: z. B. bey Justin. Dial. c. Tryph. c. 56. *ἑτερός ἐστι ὁ λόγος τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος Θεοῦ, ἀριθμῆ λίγα ἀλλὰ οὐ γνώμη*, bey Tatian Orat. c. gent. 5. *ὁ λόγος — ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς*; selbst Athanasgoras, der die Einheit beyder am stärksten hervorhebt, geht doch nicht so weit, daß — wie ihm Petav. dogm. T. II. p. 13. Schuld giebt — a Sabelliano dogmate non multum illius abhorret oratio; denn auch er lehrt neben der „Einheit und Kraft des Geistes“ die zwischen dem Vater und dem Sohne Statt finde, eine *διαίρεσις ἐν τῇ τάξει*, wodurch sie sich unterscheiden und nennt den Logos, wie Justin, *πρωτον γέννημα τοῦ πατρὸς* Leg. pr. Chr. c. 10.; sodann stimmt aber jene Behauptung übel zusammen mit der andern eben daselbst ausgesprochenen, daß die Apologeten eine Subordination des Sohnes unter den Vater gelehrt hätten. Dieß ist allerdings richtig und was Petav. von Justin sagt: *inferioris cujusdam conditionis esse putavit filium, etiam antequam homo fieret, ac minorem esse Deum, qui nec ubique esset et spatio circumscriberetur aliquo et paternae voluntati serviret* findet auch auf die übrigen seine Anwendung; aber keineswegs im arianischen Sinne. Denn die Lehre, daß der Sohn in der Zeit und *ἐξ οὐκ ὄντων* geschaffen sey, war ihnen fremd; dagegen sagen sie nicht nur deutlich *Θεὸς καλεῖται καὶ Θεὸς ἐστι υἱὸς, καὶ ἐκ Θεοῦ πεφυκός*; sondern es folgt auch aus ihrer ganzen Emanationstheorie, daß der Sohn an der wesentlichen Gottheit theilnehme. Man würde deshalb richtiger sagen, die Apologeten haben nicht eine Subordination des Wesens, wohl aber eine Abhängigkeit und Rangverschiedenheit des Sohnes vom Vater gelehrt; mehr liegt auch in den von Pet. angef. Stellen, in denen der Sohn ein Diener des Vaters genannt wird, nicht. Treffliche Bemerkungen über den Logos haben Irenäus, der bereits die Ewigkeit und Tertullian, der die Wesensidentität stark hervorhebt; wir können sie jedoch hier nicht weiter berücksichtigen, da sie keinen nähern Einfluß auf Origenes geübt haben.

des Vaters, als das Ebenbild, den vollkommensten Ausdruck der Gottheit und deshalb auch als Repräsentanten derselben ansah (*ὁ φανερώτατος ὄντως Θεός* Coh. 1, 10. *πρόσωπον* J. Paed. 1, 7.); ferner darin, daß er ihn als das Organ der gesammten göttlichen Wirksamkeit betrachtete, als das erste Glied in der Kette der Wesen, als das Princip der Bewegung, als den Schöpfer der Welt, den Herrn und Verwalter des ganzen Geisterreichs, der sich im Judenthum und Heidenthum geoffenbart habe, dazu als die absolute Wahrheit, als die Quelle des Lichtes und Lebens, als den Urheber des Guten und als die allgemeine Vernunft, die in Alle ergossen sey ¹⁾). „Die vollkommenste, heiligste, hegemonische Kraft, die königliche und wirksamste Natur, die dem allein Allmächtigen am nächsten steht, sagt er, ist die des Sohnes; das erhabenste Princip, das Alles nach dem Willen des Vaters regiert und das Steuerruder des Ganzen führt, mit nie ermüdender, unzerstörbarer Kraft Alles wirkend. Strom. VII, 2. p. 831. Er setzt Alles mit dem Vater in Verbindung, indem er die ganze Reihenfolge der Wesen, von den obersten Ordnungen an bis zu den untersten herab durchbringt und alle Kräfte in sich concentrirt.“ Strom. VII, 2, p. 83. Endlich schloß sich Clemens auch darin an seine Vorgänger an, daß er die Zeugung des Sohnes von dem Willen des Vaters ableitet und ihn diesem unterordnet; er geht aber zugleich weit über sie hinaus, dadurch daß er a) die Gottheit des Sohnes und dessen wesentliche Einheit mit dem Vater stärker hervorhebt, b) die bisher übliche Vergleichung mit dem innerlichen

- 1) Str. VI, 7. τὸ προγεννηθέν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο — ὁ πρωτόγονος υἱὸς - τὸ πρῶτον VII, 3. δεύτερον αἴτιον. 2. πρωτογενὲς κινήσιως. ἀρχὴ πάντων. VI. 7 u. 1. τούτῳ πᾶσα ὑποτάσσεται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ Θεῶν, τῷ λόγῳ τῷ πατρικῷ, τὴν ἀρχὴν οἰκονομίαν ἀνασθεῖν διὰ τὸν ὑποτάξαντα. — ib. 2. λόγος πάντη κεχυμένος vgl. p. 831. 832. — Θεοῦ διάκονος Paedag. I, 1. Ebenso *ἄριστος* (τὸ ἀρχέτοπον φῶς).
- 2) Str. V, 1. ὁ λόγος — δύναμις παγκρατὴς καὶ τῷ ὄντι Θεῷ Str. VII, 2. Coh. I, 10. Θεός. ὁ Θεὸς λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως Θεός, ὁ τῷ Δεσπότη τῶν ὅλων ἐξισωθεὶς.

und ausgesprochenen Wort verwirft und dagegen (platonisch) den Sohn als die Idee, als den Selbstgedanken Gottes, die Zeugung aber als das Hervorgehen (Objectivierung) dieses Gedankens betrachtet ²); c) dadurch, daß er die Vorstellung von einem Entstehen des Logos in der Zeit verwirft und ihn dagegen für das Zeit- und Anfangslose Princip der Dinge erklärt, so daß zwar der Vater allein ungezeugt, dem Begriffe — nicht der Zeit nach früher ist, aber doch niemals ohne den Sohn, sondern als Vater immer und von jeher auch Vater des Sohnes ist ²); denn die Waterschaft schließt die Offenbarung in dem Sohne mit ein; d) dadurch, daß er alle räumlichen Beschränkungen von dem Begriffe des Sohnes entfernt und dagegen seine reine Alles durchbringende überall in ihrer Totalität gegenwärtige Geistigkeit aus Licht stellt. „Denn niemals — sagt er — weicht der Sohn Gottes von seiner Warte, nicht getheilt, nicht getrennt, nicht von einem Ort in den andern übergehend, überall allezeit gegenwärtig, über alle Schranken erhaben, ganz Geist, ganz väterliches Licht, ganz Auge, Alles sehend, Alles hörend, Alles wissend mit Macht die Mächte und Gewalten durchforschend.“ Strom. VII, 2. Photius Cod. 109. — — Außer diesen Bestimmungen, auf welche die philonischen Ideen einigen Einfluß gehabt haben, hat Clemens noch das Eigenthümliche, daß er die Vorstellungen vom göttlichen *νῦς* und von

Paedag. III, 12. Ἰλαθὶ τοῖς σῶς, παιδαγωγί, παιδίοις, πατὴρ, ἠύλοχῃ Ἰσραήλ, οὐδὲ καὶ πατὴρ, ἐν ἅμφω, κύριε ff. Diese und andere Stellen widerlegen die Meinung Petav's videtur filium Dei diversae a patre esse naturae putasse Clemens, so wie die Souverains S. 185, daß El. die Persönlichkeit des Logos läugne. Vg. Münscher. Handb. d. Dogmengesch. Bd. 1. S. 421 ff. und besonders du Pin a. a. D. S. 127.

- 1) Str. V, 1. 3. ἐν τῷ φαίσεσσι περὶ ἀληθείας ὡς ἰδέαι λέγον ὁ Πλάτων δηλοῖσσι — ἢ δὲ ἰδέαι ἐννόημα τοῦ Θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασσι τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ.
- 2) VI, 7. ἐν μὲν τὸ ἀγέννητον, ὁ παρτοκράτωρ Θεός. ἐν δὲ καὶ τὸ προγεννηθέν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο VII, 1. nennt er den Sohn ἄχρονον καὶ ἀναρχον ἀρχὴν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων. Str. V, 1. οὐ μὲν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἀνευ υἱοῦ. ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατὴρ.

dessen Verhältniß zu dem Einen (Absoluten), wie sie sich bey den spätern Neuplatonikern, namentlich bey Ammonius und Plotin ausgebildet finden, auf den Sohn Gottes überträgt und demgemäß lehrt: der Höchste ist das absolut Eine, der Sohn aber ist nicht in derselben Weise Eins, wie das Eine, d. h. nicht abstrakt eins, noch auch Vieles; wie die Theile, sondern er befaßt in seiner Einheit Alles; weshalb er Alles ist (Einheit und Vielheit zugleich). Alle Kräfte laufen in ihm wie in einem Kreis zusammen; und deshalb heißt er das A und das D; denn in ihm geht der Anfang wieder ins Ende zurück.“ — „Der Vater ist die absolute Monas, der Sohn aber die μονάς, ὡς εἰπεῖν, Ἰβρίν. Ἰχουσα.“ —

Wenn sich nun, wie aus dem Bisherigen erhellt, in den Erklärungen der Kirchenlehrer über den Sohn Gottes noch vieles Schwankende und Mangelhafte findet, so gilt dieß noch vielmehr vom heiligen Geist. Nicht als ob sie denselben für ein unpersönliches Wesen gehalten und häufig mit dem Sohne verwechselt hätten; — dieser Irrthum ist bereits hinlänglich durch Keil und selbst durch Baumg. (Crusius widerlegt²⁾) — alle Schriften der ältern Kirchenväter ertönen vom Lobe des

1) St. IV, 25. οὐ γίνεταί ἀτεχνῶς ἐν, ὡς ἐν; οὐδὲ πολλα, ὡς μίση, ὁ υἱός. ἀλλ' ὡς πάντα ἐν. ἐνθ' ἐν καὶ πάντα, πύλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων ἐς ἐν εἰλουμίτων ff. Paed. III, 12. ἰσχυριστῶν -- τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ, πάντα τῷ ἐνί (qui unus est omnia) ἐν τῷ πάντα, ἃ ὄν τὰ πάντα ἐν. ἃ ὄν τὸ αἰί. Bg. St. V, 11. und St. V. 689.¹

2) Keil in Flatts Magazin der chr. Dogm. u. Mor. 48 St. Baumg. - E. a. a. D. S. 1051; wo er sagt, daß die Kirche niemals eine andere Deutung der Taufformel für statthaft gehalten habe, als eine solche, in der die Persönlichkeit des heil. Geistes ausgesprochen sey, seinerseits aber dieses Urtheil der ganzen alten Kirche für irrig und diese Deutung für falsch erklärt (!) — Auch möchte ich nicht mit Neander a. a. D. 693 sagen, daß die Anschauungsweise jener Zeit die Segner vermocht habe, den heil. Geist als persönlich zu denken. Denn diese Anschauungsweise, besonders die neuplaton. Lehre von der Weltseele hätte sie eher zum Gegentheil hingeleitet.

heil. Geistes und stellen ihn als die dritte Person in der Trinität dar; aber sie haben noch keine ausgebildeten, dogmatischen Begriffe, keine scharfen, kirchlichen Bestimmungen und schwanken daher häufig im Ausdruck. Und dieß läßt sich auch gar nicht anders erwarten; denn das Dogma vom Geist konnte unmöglich eine feste, klare Gestalt gewinnen, bevor das vom Sohne vollständig entwickelt und symbolisch abgeschlossen war. Während die ältesten Symbole den heil. Geist nur kurz erwähnen, sagt die Glaubensregel bey Origenes: *tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum*, läßt es aber unentschieden *utrum natus an innatus, vel filius etiam Dei ipse habendus sit, nec ne*. Die platonisirenden Väter betrachteten ihn häufig — nach ihrem Emanationismus — als einen Ausfluß (*ἀπόρροια*) aus der Gottheit, weisen ihn die dritte Stelle (*ὡς τρίτη τάξις*) an und ordneten ihn in derselben Weise dem Sohne unter, wie diesen dem Vater. Clemens erklärt sich nur unbestimmt, hat aber mehrere schöne Bekenntnisse der ganzen Trias, besonders Paed. III, 12 u. Str. V, 14, wo er zu der bekannten Stelle aus dem zweyten Briefe des Plato an Dionysius hinzusetzt: Ich fasse diese Worte als eine Andeutung der heiligen Trias und verstehe unter dem dritten den heiligen Geist, unter dem zweyten aber den Sohn, durch welchen, nach des Vaters Willen, Alles gemacht ist ²⁾.

Dieß war im Allgemeinen der Stand des Dogma von der Trinität, wie ihn Origenes vorfand. — Er selbst ging bey der Entwicklung desselben von den oben (S. 60) bezeichneten Gegensätzen aus, faßte den Widerspruch, in welchem beyde zur Wahrheit stehen, in seiner ganzen Schärfe auf, und bezeichnete es als die Aufgabe der Theologie, das Dogma so zu bestimmen, daß beyde Extreme gleichweit vermieden werden ²⁾. Da ihn jedoch die monarchianische Richtung näher

1) *περὶ τῶν πάντων βασιλεία πάντα ἐστὶ, καὶ κείνου ἕρκεν τὰ πάντα· καὶ κείνο αἴτιον πάντων καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα· καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.* Sg. Mars. Ficini Opp. Tom. II. p. 485. edit. Paris. 1641.

2) Comment. in Joh. Tom. II, 2. Man müsse hier berücksichtigen πολλοὺς φιλοθροῦς εἶναι ὑποχρημένους — εὐλαβουμένους δὲ

berührte, so richtete er sein Bestreben vorzugsweise dahin, die persönliche Selbstständigkeit des Logos recht stark hervorzuheben und gegen die Bestreiter derselben nachdrücklich zu vertheidigen; und diese Bestimmung zur allgemeinen Anerkennung gebracht zu haben, ist eines seiner größten Verdienste um die Kirchenlehre, ein wesentlicher Fortschritt, den das Dogma durch ihn gemacht hat ²⁾. Aus dieser polemischen Rücksicht erklärt es sich zugleich, warum er häufig die andere Seite des Dogma zurücktreten läßt, ja zuweilen sich so ausdrückt, als ob er die Wesens-Einheit des Vaters und des Sohnes läugne, was jedoch weder seine Absicht ist, noch in dem Zusammenhang seines Systems liegt ²⁾. Es sind daher diejenigen Stellen, in welchen die Beziehung auf die monarchianischen Gegner vorherrscht, nicht zu sehr zu urgiren, sondern durch solche zu berichtigen und zu ergänzen, in denen er sich unbefangener ausdrückt, sonst geräth man in Gefahr, seine ganze Auffassungsweise zu verkennen, wie dieß so häufig geschehen ist ³⁾. —

ἀντιγορεύσαι Θεὸς καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδοὶ καὶ ἀσεβεῖς ὁγμασιν, ἧτοι ἀρνούμενους ἰδιότητα υἱοῦ ἰτεῖραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογῶντας θιὸν εἶναι τὸν υἱόν, — μέχρι ὀνόματος — ἢ ἀρνούμενους τὴν θιότητα τοῦ υἱοῦ, τιθίντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἰτεῖραν τοῦ πατρὸς.

- 1) Beryll von Bostra (dessen Lehre τὸν σωτῆρα μὴ προσωριστᾶναι κατ' ἰδίαν οὐσίαν περιγραφὴν) war persönlich von Origenes widerlegt und zur Wahrheit zurückgeführt worden. Euseb. H. E. VI, 33.
- 2) Daß Origenes den Subordinationismus weiter ausgebildet habe, wie Baumg. - Crusius S. 1008. sagt, ist irrig. Elenens und Origenes haben vielmehr das Verdienst, zu seiner Überwindung mitgewirkt zu haben.
- 3) Ganz richtig bemerkt der ungenannte Vertheidiger des Origenes bey Photius Cod. 117 von ihm: *μηδὲν αὐτὸν κατὰ ἕξιν ἀπαλλάξαι περὶ τῆς τριάδος, ἀντιφρεβόμενον δὲ τῇ αἰρέσει Σαβελλίου* (ein offener Anachronismus statt Beryll oder Noëtus) *εἰς μέγα κακὸν ἤρμην τότε, καὶ τὴν τῶν προσώπων τριάδα, ἐναρξιστάτην καὶ πολλοῖς τρόποις διαφείρουσαν ἀγωνιζόμενον, παραστήσαι, πέρα τοῦ προσέκοντος, καὶ εἰς τὸναντίον*

Was das innere Verhältniß des Sohnes zum Vater und zu den Geschöpfen betrifft, so nahm er die Ideen des Clemens auf und bildete sie nach seinen Prinzipien weiter fort. Indem er aus der Idee des Absoluten die Nothwendigkeit einer Selbstoffenbarung Gottes, und zwar einer ewigen, herleitete und diese auf den Sohn anwandte, erhob er den Begriff der Anfangslosigkeit (s. Clemens) zu dem eines zeitlosen Werdens, faßte sodann die Zeugung selbst als Lebens- und Wesensmittheilung aus Gott (Emanation), und folgerte daraus einerseits die Wesensidentität, andererseits die Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Indem er ferner, wie Clemens, den Sohn als das Medium aller weitem Entwicklung des göttlichen Lebens ansah, und auch diese wiederum als Emanation betrachtete, hob er den wesentlichen Unterschied zwischen ihm und den übrigen Vernunftwesen auf und stellte ihn auf gleiche Stufe mit ihnen, oder wenigstens an die Spitze derselben. Der Sohn sollte sich auf ähnliche Weise zu den λογικῶν verhalten, wie sich der Vater zu ihm verhält, die λογικῶν auf ähnliche Weise zum Sohn, wie dieser zum Vater; und hier ist der Punkt, wo sich Origenes am weitesten von der Wahrheit entfernt, und einem feinen Pantheismus den Eingang gestattet, der sich von da aus durch sein ganzes System hindurchzieht und den Schlüssel zu den auffallendsten Seiten desselben darbietet¹⁾; hier wird es klar, wie sich späterhin Arianer und Rechtgläubige auf ihn berufen konnten, wie man ihn bald als Vorläufer der Homousie bezeichnen, bald der Herabwürdigung des Sohnes zu den Kreaturen beschuldigen, wie man überhaupt die günstigsten und ungünstigsten Urtheile über seine Lehre fällen konnte — beides mit gleichem Recht und Unrecht; denn alle diese Widersprüche finden sich wirklich in seinen Schriften; aber sie sind es nicht für sein System, weil sie in dem Zusammenhang desselben aufgelöst sind.

ἀποκρίθῃς ἔσθ' ἄρα καὶ τῶν ἁρματιῶν ἁριστιματὶ προ-
 τολωμένα. Cave Hist. lit.: multa praeservido Origenis,
 haereticos oppugnantis, ingenio sunt condonanda. B3. Du
 Pin Nov. Bibl. I. p. 210.

- 1) Welchen Einfluß der Neuplatonismus hierauf gehabt, zeigt Beilage II.

Was endlich das Wesen des Sohnes betrifft, so schließt sich Dr. auch hier Clemens an. Er trägt nämlich gleich ihm die neuplaton. Lehre vom $\nu\omicron\tilde{\nu}$ auf den Logos über, verbindet aber damit auf eine geistreiche Weise die Prädikate, die ihm in der Schrift beygelegt werden, und bringt so tiefer als irgend einer seiner Vorgänger in die Natur und in die Wirksamkeit des ewigen Wortes ein. — Den heiligen Geist betrachtet er als ein persönliches Wesen und setzt ihn in dasselbe Verhältniß zum Sohne, wie diesen zum Vater, ordnet ihn aber eben damit beyden unter. —

Die Vorzüge der Origenianischen Trinitätslehre bestehen sonach darin, daß sie den Begriff einer ewigen Zeugung aus dem Wesen des Vaters, die Persönlichkeit des Sohnes und des Geistes, und ihre Einheit mit dem Vater genauer bestimmt, und diese Bestimmungen sind, als das Wahre an ihr, in die Kirchenlehre übergegangen. Dabey leidet sie jedoch auch an großen Mängeln; das Verhältniß der Persönlichkeit des Sohnes zu seiner Wesensgleichheit mit dem Vater ist durchaus ungenügend entwickelt; das letztere Moment tritt gegen das erstere viel zu weit zurück, es findet noch eine Ungleichheit zwischen den drey Personen der Trias statt, es wird selbst der Unterschied zwischen der Gottheit und zwischen den Kreaturen verkannt, und darum kann das Dogma auf dieser Stufe seiner Entwicklung noch lange nicht zum symbolischen Abschluß kommen, sondern muß erst neue Bahnen durchlaufen, um das Falsche, das ihm noch adhärirt, abzustreifen und für den kirchlichen Lehrbegriff reif zu werden.

War die Lehre von der Trinität in der Mitte des dritten Jahrhunderts noch nicht völlig ausgebildet, so konnte es die von der Menschwerdung des Sohnes und von dem Verhältniß beyder Naturen in Christo noch weniger seyn, weil sie jene zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat. Doch finden wir auch hier bereits die äußersten Umrisse festgestellt, und die Grenzen der künftigen Entwicklung vorgezeichnet. Veranlassung dazu gaben die frühzeitig entstandenen Häresen des Ebionitismus und Doketismus, an die sich der Gnosticismus anschloß. Im Gegensatz gegen die erstere Parthei, welche nicht nur die Gottheit des Erlösers, sondern auch — wenigstens theilweise — seine

Geburt von der Jungfrau läugnete ¹⁾), hatte man gleich anfangs die Bestimmung einer *χριστις* in *παρθένου* als ein wichtiges Moment in die Glaubensregeln aufgenommen (so bey *Trenäus* und *Tertullian*); im Gegensatz gegen die andere aber, welche eine bloße Scheingestalt an die Stelle der wahren Menschheit des Erlösers setzte, hatte man die Realität seiner menschlichen Natur und die große Bedeutung derselben für sein ganzes Erlösungswerk gelehrt, somit die rechte Mitte für die weitere Ausbildung dieses Dogma gewonnen ²⁾). Selbst *Clemens*, der sich hier seinen neuplatonischen Vorstellungen, nach welchen die höchste Vollkommenheit in der *ἀπαθμία* bestand, überließ, und die menschliche Natur Jesu Christi durch ihre Verbindung mit der göttlichen über alle sinnlichen Bedürfnisse und Eindrücke erhaben, allen Bewegungen des Gemüthes für unzugänglich hielt (*Str.* V, 9. 775.), und somit allerdings ihre völlige Conformität mit der unsrigen verkannte, läugnete doch ihre Wirklichkeit nicht (wie ihm *Photius* *Cod.* 109 Schuld gibt); denn er verwirft ausdrücklich den *Doketismus* (*Str.* VII, 17. 900.) und nennt den *Λογὸς τὸν δι' ἡμᾶς ἀνθρώπων γινόμενον, κατὰ πάντα ἡμῖν ἀπεικάζουσαι βουλόμενον* (*Paed.* III, 1.) *θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ*. — Überhaupt hatte sich das Gesamtbewußtseyn der Kirche hierüber in der Mitte des dritten Jahrhunderts bereits so bestimmt ausgesprochen und die Verwerflichkeit jener Irrthümer so klar erkannt, daß die kirchliche Tradition die Sätze enthielt: *Jesus Christus, cum in omnium conditione patri ministrasset, novissimis temporibus se ipsum exinaniens, homo factus, incarnatus, mansit, quod erat, Deus. Corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu s. est. — Hic Jesus natus et passus est in veritate et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit; vere mortuus, vere enim a mortuis resurrexit et post resurrectionem — assumtus est. — De Princ. praef.*

-
- 1) *χριστόν, ἀνθρώπων ἐξ ἀνθρώπων γινόμενον ἀποφανόμενα*, *Just.* *Dial.* c. *Tryph.* 48. Daß sich die Ebioniten in zwey Richtungen theilten, erhellt aus *Orig.* c. *Cels.* V, 61. *Comm.* in *Joh.* T. XX, 24. X, 4. vgl. *Eusebius H. Ecc.* III, 27.
- 2) Die *Polemik* gegen diese Häresie beschäftigte von *Ignatius ad Smyrn.* 2—5.) an fast alle Kirchenlehrer.

4. — Auf dem Grunde dieser Bestimmungen, und innerhalb dieser Gegensätze bildete Origenes das Dogma weiter fort, und machte die ersten Versuche das gegenseitige Verhältniß beyder Naturen genauer zu erörtern; denn hierin war noch wenig geschehen. Zwar ist die Meinung, als ob die Kirchenlehrer bis auf Origenes die Menschwerdung als eine Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Körper Jesu gedacht, und diesem die vernünftige Seele abgesprochen hätten, wenigstens in dem Sinne, in welchem sie gewöhnlich aufgestellt wird unrichtig; denn daß der Erlöser die vollständige menschliche Natur an sich genommen habe, wurde in der Kirche nie geläugnet²⁾. Gleichwohl aber war diese Seite des Dogma noch nicht

- 1) Es fragt sich hier, was denn eigentlich als wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur angesehen wurde? — Diejenigen Väter, welche drey Theile annehmen, wie Just in u. A., lehrten allerdings, daß der Logos dasjenige in dem Erlöser gewesen sey, was wir den Geist oder die Vernunft nennen; allein sie behaupteten etwas Ähnliches (s. unten) von allen übrigen Menschen, sie sprachen ihm nichts ab, was sie diesem zuschrieben; sie legten ihm vielmehr im höchsten Grade bey, was sie den andern nur theilweise beylegte; lassen übrigens häufig jene dreifache Eintheilung ganz aus den Augen und begreifen dann unter *ψυχή* das gesammte geistige Vermögen des Menschen. Was man sonst für die oben erwähnte Meinung anführt, bedeutet wenig. Wenn z. B. Frey aus sagt: „Der Erlöser vereinigte den Menschen mit Gott; denn wenn nicht ein Mensch den Feind des Menschen überwunden hätte, so wäre der Gegner nicht rechtmäßig besiegt; dagegen wenn nicht Gott das Heil geschenkt hätte, so würden wir es nicht mit Sicherheit besitzen“ — so liegt darin nicht, wie Müncher D. G. 2. 1. S. 184 will, daß Frey aus den Begriff des Menschen auf den Körper einschränke; denn wie sollte ein Mensch, der eigentlich kein Mensch, sondern bloß Körper ist, doch als Mensch den Satan bekämpfen und überwinden? — Eben so wenig liegt dieß in dem, bey den P. P. gewöhnlichen, Ausdruck *ἀναλαμβάνων σαρκά*; denn *σάρξ* bedeutet im kirchl. Sprachgebrauch häufig die ganze menschl. Natur im Gegensatz zur göttlichen. Wie sehr man sich überhaupt hüten müsse, einzelne Ausdrücke zu urgiren, erhellt am schlagendsten aus Tertullian. Von diesem wissen wir bestimmt, daß er gegen Valentinianische Gnostiker die Lehre von der menschlichen Seele des Erlösers ver-

nach ihrer großen Bedeutung erkannt: sie lag noch unentwickelt in dem christlichen Bewußtseyn, denn ihre Zeit war noch nicht gekommen; man beschränkte sich darauf, den Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Natur im Allgemeinen festzuhalten und die Wahrheit beyder den Irrlehrern entgegenzustellen, ohne auf das Wesen und den Begriff der letztern näher einzugehen. Selbst bey Clemens findet sich diese Unbestimmtheit, Origenes aber hat die Lehre von einer vollständigen, menschlichen Natur, insbesondere von einer vernünftigen, jeder andern Menschenseele dem Wesen nach gleichen Seele des Erlösers zuerst klar ausgesprochen und so überzeugend entwickelt, daß die gesammte Kirche den Ausdruck ihres eigenen Glaubens darin erkannte und seine Bestimmungen zur symbolischen Geltung erhob. Auf der Synode zu Bostra wurde der Origenianische Lehrsatz: *ἕμψυχον τὸν ἱεραυτοποίησάντα*, bestätigt ¹⁾. Das Eigenthümliche, was sich außerdem in seiner Christologie findet, besteht darin, daß er a) die neuplatonische Lehre von der Präexistenz der Seelen auch auf die Seele Christi anwendet, b) daß er das ganze Dogma von der Person des Erlösers in die innigste Verbindung mit der göttlichen Gerechtigkeit, welche als das Princip der sittlichen Weltordnung jedes Geschöpf nach dessen Würdigkeit behandelt, setzt: c) daß er, um den Einwendungen der Hellenen zu begegnen, beyde Naturen in Christo, dem Begriffe nach, sorgfältig scheidet, in der Wirklichkeit hingegen sie völlig in einander übergehen und die menschliche in der göttlichen untergehen läßt. Es fehlt also auch hier noch die rechte Vermittlung der beyden Seiten, es liegt ein Widerspruch in der Art, wie ihr gegenseitiges Verhältniß gefaßt wird, indem sie theils als getrennt, theils als vermischt erscheinen; daher auch die Nothwendigkeit einer weitem Fortbewegung des

scheidet hat, und doch redet er da, wo diese polemische Beziehung vorherrscht, gerade so wie diejenigen Väter, welche man jenes Irrthums beschuldigt. Vg. Socrates Hist. Eccl. III, 7.

- 1) Socrates Hist. Eccl. III, 7. — *οὐ πρῶτον Ὀργάνῳ ἐπὶ ταύτην τὴν πραγματείαν ἰλθεῖν (φασὶν Eusebius u. Pamphilus) ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικῆν ἑρμηνεύσαι παράδοσιν.*
Vg. Eusebius H. E. VI, 33.

Dogma, wodurch die Gegensätze, die hier noch zusammengeschlossen sind, auseinandergetrieben und bis zum völligen Extrem ausgebildet werden, damit dann in der Mitte zwischen beyden Abwegen das Wahre erkannt und zur symbolischen Geltung erhoben werde (was erst im Nestorianischen und Monophysitischen Streit geschah).

In der Anthropologie war zur Zeit des Origenes nur soviel allgemein anerkannt, daß die Seele, ihrer Natur und Abstammung nach, in allen Menschen gleich sey, daß sie ein eigenes, selbstständiges, vom Körper verschiedenes Wesen und Leben habe, (*anima substantiam habens vitamque propriam* praef. 5.) daß sie das Vermögen der freien Selbstbestimmung und mit diesem völlige Zurechnungsfähigkeit für ihre Handlungen besitze, daß sie keiner äußern, zwingenden Nothwendigkeit, keinem Fatum, keinem Einfluß der Gestirne unterworfen sey, den Einwirkungen der feindlichen Gewalten und Geister widerstehen könne (*est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis etc. a. a. D. 5.*; dieß gegen die Gnostiker, welche die Willensfreiheit läugneten und zwey grundverschiedene Arten menschlicher Seelen lehrten), und daß sie dereinst, ihrem Verdienste gemäß, mit der ewigen Seligkeit belohnt oder der ewigen Verdammniß übergeben werde ib. Über das Wesen der Seele, und ob man nur Eine, oder eine doppelte, eine höhere und. niedere, anzunehmen habe, schwankten die Kirchenlehrer. De Princ. III, 4. 1. Baumg. = Crus. S. 1067 ff. — Diejenigen, welche der letztern, platonischen Ansicht folgen, nennen den oberen Theil des geistigen Vermögens λόγος oder πνεῦμα, auch Bild des Logos, und betrachten ihn nicht als selbstständigen Bestandtheil der menschlichen Natur, sondern als Ausfluß des göttlichen Logos, oder — was hier dasselbe — als den göttlichen Geist, den der Mensch durch Theilnahme an dem absoluten Geiste besitze und den er deshalb auch wieder verlieren könne. So Justin, der die menschliche Vernunft als Theil der göttlichen Gesamtvernunft ansieht (τὸ ἑμφοῦτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου· Χριστὸς δὲ τοῦ παντὸς λόγος — (Xr.) γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ λόγος, ὁ ἐν παντὶ ὢν. Apol. I, p. 48., Χριστ. λόγος οὐ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. Apol. II, p. 85.) so Lactian, der

ausdrücklich sagt, daß der Mensch das $\pi\nu\acute{\nu}\mu\alpha$ gleichbedeutend mit $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, ursprünglich besessen, durch den Sündenfall aber verloren habe (Orat. c. Gr. §. 7. 12. 15.) u. Frenäus, anima et spiritus pars hominis esse possunt; homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumptis spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. — Si autem defuerit animae spiritus etc. V. c. 6, I, c. 8, 2. Vg. Möhler, Athanasius d. Gr. 1. S. 64 ff. Dieser höhern Seele, der Vernunft oder logischen Seele, schreiben sie einstimmig ein rein geistiges, ewiges Wesen zu, unter der niedern Seele, der $\psi\upsilon\chi\eta$ hingegen, verstehen sie die physische Lebenskraft, die, ihrer Natur nach sterblich, nur durch die Verbindung mit jener unsterblich werde ¹⁾. Ähnlicher Ansicht ist Elemen s (S. 63), der gleichfalls zwischen der $\psi\upsilon\chi\eta$ $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$ und $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\acute{\eta}$ oder $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ unterscheidet; letztere ist ihm ein fein materielles, ($\pi\nu\acute{\nu}\mu\alpha$ $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\acute{o}\nu$ Str. VII, 12. 880.) von Gott erschaffenes Wesen, erstere, der Geist ($\rho\acute{o}\upsilon\varsigma$, $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\acute{\theta}\eta\tau\alpha$ $\Delta\upsilon\mu\acute{\alpha}$), ist dem Menschen von Gott eingehaucht, denn sie hat aus der ewigen Heimath ihren Ursprung; sie besitzt vollkommene Freyheit, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, hat die Bestimmung, über die Triebe und Begierden der niedern Seele zu wachen, und so allmählich zur Gottähnlichkeit zu gelangen — nach dem gewöhnlichen Unterschied von $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu$ und $\delta\upsilon\mu\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ ²⁾. — An diese Vorstellungen, besonders in der Form, wie wir sie bey Justin finden, schließt sich auch Origenes, weil sie allein seiner Idee vom Logos entsprechen, an, ohne sie jedoch consequent durchzuführen; denn häufig sieht er ganz von jener Trichotomie ab, und versteht dann unter $\psi\upsilon\chi\eta$ das gesammte geistige Vermögen, zuweilen nähert er sich auch der stoischen Psychologie und an mehreren Stellen läßt er nicht undeutlich merken, daß er hierüber selbst noch keine feste Ansicht gewonnen habe (Comm. in Joh. VI, 7.). — Eben so wenig hatte sich über den Ursprung der Seele ein bestimmter Lehrtypus gebildet,

-
- 1) Dagegen verwarfen die Lat. P. P. diese ganze Trichotomie und lehrten nur Eine ungetheilte menschliche Seele.
 - 2) Doch bleibt sich Elemen s in seinen Äußerungen hierüber so wenig gleich, daß er zuweilen in offene Widersprüche geräth.

de anima vero, utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est, aut non genitum; vel certe si extrinsecus corpori inditur, nec ne: non satis manifesta praedicatione distinguitur: de Princ. praef. 5. (Cf. Pamphili Apologia pro Orig. Opp. Vol. IV. Append. p. 43.) Während sich die Abendländischen Theologen meist für die erstere Ansicht, den Traducianismus, entschieden, erklärte sich Eusebius für die platonische Präexistenz (wenigstens an mehreren Stellen Strom. V, 698. 703. VI, 808. IV, 640. οὐρανὸν καταπέμπεται λόγος ἐνὶ τῷ ἕρτι ψυχῇ), welche der Zusammenhang des Origen. Systems gleichfalls erforderte. — In der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vereinigte dieses die beyden bisher, wie es scheint, neben einander stehenden Ansichten, indem es mit den griechischen Apologeten die Fortdauer der vernünftigen Seele aus ihrer Gemeinschaft mit der göttlichen Urvernunft, dem Logos, folgerte, zugleich aber, wie Tertullian, ihr Wesen selbst als unvergänglich ansah.

Auch hinsichtlich der Lehre vom Urstande des Menschen und vom Stande unter der Sünde enthielt die Glaubensregel noch keine Bestimmungen. Im Allgemeinen wurde jedoch der Unterschied zwischen der ursprünglich reinen und der durch den Fall verderbten Menschennatur von dem kirchlichen Bewußtseyn festgehalten, jene, als nach dem Bilde Gottes, dem Logos, geschaffen und in der Gemeinschaft mit Gott stehend, diese, als von Gott entfremdet und dem geistigen Tode anheimgefallen betrachtet, die That aber, welche diese Entzweyung herbeigeführt, aus der freyen Selbstbestimmung des Menschen — unter göttlicher Zulassung — hergeleitet, somit als Schuld, und die Folge davon als Strafe dargestellt, hingegen die Ansicht, nach welcher das Böse seinen Grund in Gott haben sollte, entschieden verworfen. Origenes suchte hier die herrschende Ansicht mit seinen Principien von der absoluten Einheit und Gerechtigkeit des höchsten Wesens, mit seiner Schöpfungstheorie und der, damit zusammenhängenden Lehre von einer ewigen Geisterwelt in Einklang zu bringen und nahm deshalb einen vorgeschichtlichen Abfall der vernünftigen Geschöpfe an, woraus er dann weiter die Entstehung und die gegenwärtige

Beschaffenheit der Menschenseele erklärte; dabey entfernte er sich aber so weit von der christlichen Wahrheit, daß er von dieser Seite her auf die kirchliche Fortbildung des Dogma keinen bedeutenden Einfluß haben konnte.

Die Folgen der ersten Sünde betreffend lehrten die Väter fast einstimmig, daß zwischen der Sünde Adams und der Sündhaftigkeit aller seiner Nachkommen ein Zusammenhang stattfinde, indem jene den Verlust des wahren göttlichen Lebens für das ganze Geschlecht, damit zugleich die Sterblichkeit des Leibes herbeigeführt und die Menschheit der Herrschaft des Satans unterworfen habe. So in den bekannten Stellen bey Justin Dial. c. Tryph. 88. 100. Apolog. I, c. 61. *τινα ἀνάγκη*. Tatian c. Graec. Orat. c. 12 u. 13. *ᾠδοῦ*. Irenäus adv. Haer. III, c. 23. IV, 12. V, 1. 6. ¹⁾. Nur Clemens scheint an mehrern Stellen diesen Zusammenhang ganz zu verkennen ²⁾; Origenes hingegen erkennt ihn in so fern an, als er die gegenwärtige Sündhaftigkeit der Geschöpfe mit jenem vorzeitlichen Abfall in Verbindung setzt, nicht aber im Sinne der h. Schrift, deren einfache und großartige Erzählung Genes. 3. er nur als bildliche Darstellung gelten läßt. — — Eben so einstimmig lehren die Väter die Größe und Allgemeinheit des sittlichen Verderbens sammt der dadurch begründeten

-
- 1) Müncher a. a. D. S. 138, ist allerdings entgegengesetzter Meinung; allein dieß hat seinen Grund einmal in dessen oberflächlicher Auffassung des Begriffs *ἄνατος*, den er nur vom leiblichen Tod versteht, während ihn die P. P. vorzugsweise auf den geistigen, mit Einschluß des leiblichen, beziehen; sodann in seiner seltsamen Voraussetzung, daß die Erbsünde die Selbstbestimmung des Menschen ausschliesse, daher er überall, wo letztere von den K. Lehrern behauptet wird, auch auf die Negation der erstern schließt. So mißversteht er ganz die oben angeführte Stelle Justins, deren Sinn ist: daß die allgemeine Depravation durch freye Theilnahme und Einwilligung zugleich Sünde und Schuld des Einzelnen werde.
 - 2) Selbst du Pin, der sonst sehr günstig über Clemens's Orthodorie urtheilt, sagt p. 127: *Adae lapsum agnoscit, et ejus peccati poenam, in quam omnes incurrerunt. Verum originale peccatum non videtur probe novisse etc.* Strom. III, c. 16. und Potlor zu d. Stelle.

Nothwendigkeit einer Erlösung. Dial. c. Tryph. 95. Epist. ad Diogn. 9. Lattian: a. D. 13. Selbst Baumg. = Cruf. S. 1095. bekennet „daß Alles sündhaft und im Elend gewesen sey, bevor Christus erschten, ja daß diese Zeit seiner Erscheinung das Böse in gesteigerter Macht gesehen habe, und daß dieser Zustand fort dauern würde bis zur Rückkehr Christi: dieß lehrte die Kirche von Anfang an, und dabey nahm Keiner sich selbst und seines Gleichen aus.“ Gleichwohl schrieb man auch dem gefallenem, sündigen Menschen das Vermögen der freyen Selbstbestimmung, τὸ αὐτεξούσιον, im umfassendsten Maaße zu, und bemerkte ausdrücklich, daß er sich für das Gute wie für das Böse frey entscheiden und den Reizungen der Dämonen widerstehen können müsse, weil er außerdem nicht mehr verantwortlich wäre (praef. 5.); besserungsfähig sey jeder, auch der Tiefgestuulenste, aber dazu bedürfe es der göttlichen Hilfe. So Clemens Paedag. III, 12. τὸ ἀμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν. Strom. II, 15. ἡ ἀμαρτία ἐκούσιος ἀδικία. ἡ δὲ ἀδικία ἐκούσιος κακία. vgl. IV, 13. V, 1. VI, 12: p. 788. ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται εὐχέσθαι (ὁ Θεός) II, 15. p. 462. ἐφ' ἡμῖν ἢ πρὸς τὴν παιδείαν ἡμῶν παράστασις, ἢ τε πρὸς τὰς ἐντολάς ὑπακοή. So auch Origenes; nur mit dem Unterschied, daß er einerseits die Willensfreyheit noch stärker hervorhebt und noch weiter ausdehnt, andrerseits jedoch, durch den großen Einfluß, welchen er den Mächten der Finsterniß auf den Menschen zuschreibt, sie wieder mehr beschränkt, daß er ferner die Hilfsbedürftigkeit der Gefallenen gründlicher nachweist und die absolute Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeystandes zum Guten entschiedener ausspricht. — Es läßt sich nicht läugnen, daß die ganze Fassung dieser Lehre sowohl bey ihm als bey seinen Vorgängern noch sehr mangelhaft und von den Einflüssen der, dem natürlichen Menschen eigenen, heidnischen Anschauungsweise jener Zeit inficirt ist. Doch darf man deßhalb der alten Kirche noch nicht den Vorwurf des Pelagianismus machen; sie hat die Lehre von der menschlichen Freyheit zwar einseitig und im Gegensatz gegen die gnostischen Lügner der Willensfreyheit, aber nicht im Gegensatz oder Widerspruch gegen die von der Gnade entwickelt; das rechte Verhältniß beyder genauer und bestimmter festzusetzen, blieb einer spätern Zeit vorbehalten ²).

1) S. die schönen Bemerkungen in Marheinecke's Ottomar S. 41 ff.

Eine große Bedeutung legte die alte Kirche mit Recht der Angelologie und Dämonologie bey, und stellte deßhalb über das Wesen der Engel, über den Fall des Satans, über die Klassen und die Wirkungen der guten wie der bösen Geister vielfache Theorien auf, die Kirchenlehre selbst aber hatte: *De diabolo et angelis: ejus contrariisque virtutibus* nur so viel entschieden *quoniam (quod) sunt quidem haec; quae autem sint, aut quomodo sint, non satis clare exposuit; praef. 9.*

Erlösungswerk. Hier wurde von den Kirchenlehrern im Allgemeinen der Gedanke festgehalten, daß die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch, die Menschwerdung selbst, das Hauptmoment in dem ganzen Erlösungswerke sey. Wie in der Person Jesu Christi der alte, durch den Abfall entstandene, Zwiespalt als aufgehoben und die Gottheit und Menschheit als wieder vereinigt erschiene, so sey sie auch der Anfangspunkt, von welchem aus die Wiedervereinigung auf Me., die sich im Glauben an ihn anschließen, übergehe und ein neues, göttliches, unvergängliches Leben (*ζωή, ἀφθαρσία*) in die erstorbenen Glieder der Menschheit ausströme²⁾. Daneben sind ihnen auch die einzelnen Momente seiner Erlösungsthätigkeit, insbesondere die Bedeutung seines Todes, wohl bekannt, nur haben sich hierüber noch keine kirchlichen Lehrbestimmungen gebildet, wie denn nach Irenäus die Frage: *Ἡ ἀ τὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ σὰρξ ἐγένετο;* dazumal noch außerhalb der Glaubensregel lag; und gewiß, wer den stufenweis fortschreitenden Entwicklungsgang der Dogmen betrachtet, dem kann es nicht auffallen, daß gerade das von der Erlösung erst weit später zum symbolischen Abschluß kommen konnte, weil es alle übrigen zu seiner Voraussetzung hat. Indessen ist damit nicht gesagt, daß auch der wesentliche Inhalt dieser großen

1) So schon die App. Väter „Gott wurde Mensch *sic καὶ ἄνθρωπος ἀπὸ τοῦ Θεοῦ*. Iren. V, 1. Der Logos wurde aus Liebe was wir sind, damit wir würden, was er ist: Tert. de monog. 8. Gott habe beschlossen: *ad caput i. e. ad initium recipere universa in Christo.* Clem. Coh. I, 6., Faed. III, 1. 12. — Zum vollständigen Abschluß kam dieses Dogment erst in der Evangel. Kirche.

Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten unbekannt gewesen sey. Fragt man freylich die neueren Dogmenhistoriker, so gewinnt es den Anschein „als ob sich die alten Christen hinsichtlich des Todes Jesu in völliger Ungewißheit befunden hätten und ihre desfalligen Meinungen gar nicht mehr auszumitteln seyen“¹⁾. Allein dieß ist ein Irthum, der ganz jenem andern gleicht, nach welchem die Homousie erst zu Nicäa erfunden worden seyn soll, weil das Wort selbst nicht schon früher zur Bezeichnung der Sache gebräuchlich war. Gab es auch noch keinen kirchlichen Lehrbegriff hierüber, so gab es doch schon eine übereinstimmende Lehre der Kirchenväter. Diese schrieben nämlich fast sämmtlich dem Tode Jesu eine doppelte Wirkung, eine erlösende und eine versöhnende Kraft zu; eine erlösende: — insofern durch ihn die Macht des Satans überwunden, das Reich der Finsterniß zerstört und so der, in den Banden des Teufels gefangenen, Menschheit die Rückkehr zu Gott und zum unvergänglichen Leben wieder eröffnet worden²⁾, eine versöhnende — in so fern er das für die Sünden der Welt dargebrachte Opfer sey, welches die Schuld getilgt, die Vergebung und die Gnade erworben habe; dieses Opfer fassen sie dann weiter als stellvertretend, und legen ihm theilweise neben der versöhnenden auch eine reinigende und heiligende Kraft bey. Außerdem behaupten sie einstimmig die Fortdauer des hohenpriesterlichen Geschäftes im Himmel³⁾. (Die Entwicklung der Lehre von der Rechtfertigung hingegen blieb einer weit spätern Zeit vorbehalten; in unserer Periode findet sich darüber wenig). Origenes schloß sich nun an

1) So Müncher D. G. Bd. 2. S. 204. Augusti Lehrb. der D. G. 324. Vgl. dagegen nur Irenäus III, 18. 19. Epist. ad Diogn. u. Wöhler, a. a. D. S. 32.

2) Baumg. - Eruf. S. 1156 nennt dieß „eine fast mythische Lehre.“ und doch ist sie 1 Joh. 3, 8. Luc. 11, 21. 22. Coloss. 1, 13. Hebr. 2, 14. klar ausgesprochen.

3) Die hieher gehörigen Stellen sind ziemlich vollständig gesammelt in Bähr's Abhandlung: die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drey ersten Jahrhunderten, Sulzb. 1832; ich kann ihr jedoch nicht durchgehends bestimmen, wie in Beziehung auf Origenes unten nachgewiesen ist. Vgl. die treffl. Recens. in der Evangel. Kirchen-Zeitung 1833. Nr. 36. ff.

diese Auffassungsweise an und betrachtete demnach, gleich seinen Vorgängern, den Tod Jesu in dreysacher Beziehung als erlösend, versöhnend und heiligend, nur mit dem Unterschied, daß er die Wirkungen des Todes Jesu nicht nur auf die Menschheit, sondern auf die ganze Geisterwelt bezog (so schon Elem. Str. VII, 2.), und eine der irdischen Erlösungsthätigkeit des Herrn völlig analoge im Himmel annahm, womit er sich aber freylich von der Schriftlehre entfernte.

Sehr wichtig war endlich nach der alten Kirche die Eschatologie. Schon die ältesten Symbole sprechen die Lehre von der Wiederkunft des Erlösers zum Gericht über Lebendige und Tode, von der damit verbundenen Auferstehung der Leiber und der, darauf folgenden, endlichen Scheidung der Guten und Bösen aus (Irenäus in der Oreg, Origenes de Princ. praef. 5.) Zwischen den Tod und die Auferstehung setzen die meisten B. V. einen Zwischenzustand, der für die Gläubigen eine Vorschule für den Himmel sey, mit der Zukunft Christi aber lassen sie das tausendjährige Reich eintreten, wo dann auch die Natur verherrlicht und mit ihrer ganzen Lieblichkeit den Kindern Gottes dienstbar werden werde (nach Jesaj. 11, 6. 65, 25. Matth. 19, 29. 26, 25). Die sinnlichen Vorstellungen, welche sich eine Partei der Christen von diesem Reiche machte, veranlaßten die alexandrischen Theologen geistigere Ideen über den Zustand dieses Reiches und über die Seligkeit überhaupt aufzustellen, namentlich war es Origenes, der den gröbern Chiliasmus mit Erfolg bekämpfte und die Idee der ewigen Seligkeit am reinsten und würdigsten auffasste, dabey jedoch nach der andern Seite hin sich verirrete, indem er seine philosophischen Voraussetzungen auch hier in Anwendung brachte und demnach die Zukunft Christi als eine innerliche, rein geistige dachte, indem er ferner zwar nicht die Auferstehung, aber die ewige Fortdauer der auferstandenen Leiber (wie überhaupt des materiellen Seyns) läugnete, und die Ewigkeit der Höllestrafen, als unvereinbar mit dem Wesen Gottes, in welchem die Gerechtigkeit mit der Liebe identisch sey, verwarf. — Die Lehre von den Sacramenten war im dritten Jahrhundert noch nicht symbolisch geworden.

Dies sind die Hauptpunkte, in denen sich Origenes mit seinen Principien an die herrschende Kirchenlehre angeschlossen

und sie entweder weiter fortbildete oder eigenthümlich bestimmte. Alles Weitere und Einzelne findet seine Stelle in dem Zusammenhang seines dogmatischen Systems.

III.

Einen Versuch dieses darzustellen, enthält seine berühmte Schrift $\Pi\epsilon\pi\iota\ \alpha\epsilon\chi\acute{\alpha}\nu$. Die Überschrift dieses Werkes wird verschieden gedeutet. Ködler, Neander und Baumg. Crus. behaupten, $\pi. \alpha.$ heiße nicht von den Grundprincipien des christlichen Glaubens, sondern „von den Grundprincipien alles Daseyns“ (des Seyenden); Andere, wie Huet (Origen. III, 2. 1.) Schröckh (K. G. IV. p. 111.), von Cölln, Schweizer übersetzen: „von den ersten Gründen, von den Principien des christlichen Glaubens.“ Letztere Erklärung soll dem Inhalte des Buches mehr entsprechen. Allein dieß ist nicht der Fall, denn es handelt nicht, wie demnach zu erwarten wäre, von den ersten Elementen und Grundlagen des christl. Glaubens, nicht von den $\sigma\tau\omicron\chi\iota\omega\iota\varsigma$ oder elementis — diese setzt und stellt es als bereits anerkannt und bekannt in der Vorrede voraus — es enthält vielmehr die wissenschaftliche Entwicklung derselben, die tieferen esoterischen Lehren; es ist kein Compendium, wie Ködler bemerkt, sondern eine Darstellung der Origenianischen Religionsphilosophie; es will die, der Wissenschaft gestellte, Aufgabe durchführen und auf der Grundlage der Kirchenlehre (dieß wären eilsich die $\alpha\epsilon\chi\acute{\alpha}\iota$ - fundamenta, principalia capitula) ein dogmatisches System erbauen, und dazu scheint mir der Titel $\pi. \alpha.$, in dem angegebenen Sinne nicht zu passen. Auch glaube ich nicht, daß $\alpha\epsilon\chi\acute{\alpha}\iota$ ohne weitem Zusatz, so gebraucht werden können, wenigstens wäre es sehr undeutlich und ungenau ausgedrückt. Dagegen hat die erstere Deutung den Sprachgebrauch jener Zeit für sich; so schrieb Longin ein Buch $\pi\epsilon\pi\iota\ \alpha\epsilon\chi\acute{\alpha}\nu$, so haben wir von dem Neuplatoniker Damascius ein Werk über das Urprincip aller Dinge unter dem Titel: $\pi\epsilon\pi\iota\ \pi\epsilon\sigma\omega\tau\omega\upsilon\ \alpha\epsilon\chi\acute{\alpha}\nu$ *), so kommt überhaupt $\alpha\epsilon\chi\acute{\alpha}\iota$ bey den da

1) Vollständig edirt von Ropp. Frankf. 1826. Vgl. Tennemann. Bd. 7. S. 363.

maligen Philosophen gewöhnlich vor, und damit stimmt auch der Inhalt der Origenianischen Schrift wohl zusammen; denn sie behandelt vorzugsweise die speculativen Fragen über das Verhältniß Gottes zur Welt, über Ursprung und Wesen der vernünftigen Geschöpfe, über das Eine u. Mannigfaltige u. s. w. wobey sie allerdings vom christlichen Standpunkt ausgeht und von diesem aus jene Fragen beleuchtet, wie ganz richtig Rufinus (in der Vorrede zu seiner Übersetzung) angiebt: *De rebus talibus ibi disputat (Origenes), in quibus philosophi, omni aetate sua consumta, invenire poterunt nihil. Hic vero noster, quantum potuit, id egit, ut creatoris fidem et creaturarum rationem, quam illi ad impietatem traxerant, ad pietatem converteret.* Vgl. *Marcellus vs Ancyra* bey Euseb. cont. Marc. I, p. 23. *ἔτι τῶν τοῦ Πλάτωνος μνησθέντων θεμάτων καὶ τῆς τῶν ἀρχῶν παρ' αὐτῷ διαφορᾶς περὶ ἀρχῶν γέγραφε βιβλίον (Ωρ.) καὶ ταύτην τῷ συγγράμματι τῆν ἐπιγραφὴν ἔθετο.* — Das Werk selbst ist in vier Bücher getheilt, deren erstes von dem Göttlichen, von Gottes Wesen, von der Trinität und von dem Geistesreiche, so fern es aus Gott stammt, das zweyte von der Welt, ihrem Ursprung, ihren Geschöpfen und dem Wirken Gottes in der Welt und zum Heil der Welt, das dritte von dem Menschen, als sittlich freyem Wesen und von dem Verhältniß des göttlichen Gnadenbestandes zu seiner Freiheit, das vierte von der heiligen Schrift und ihrer Auslegung handelt; dieß vielleicht nach dem Vorbilde der Platoniker, die häufig zuerst von dem Inhalte und dann von der Form der Philosophie reden (Baumg. = Crusius S. 214), oder weil Origenes die Lehre von der Schrift und ihrer Auslegung selbst unter die Glaubensartikel rechnet (praef. 8.). Die Überschriften der einzelnen Capitel sind diese: 1. Buch, Cap. 1. von Gott, 2. von Christo, 3. vom heil. Geiste, 4. vom Abfall, 5. von den vernünftigen Wesen, 6. vom Ende und der Wiederbringung, 7. vom Körperlichen und Unkörperlichen, 8. von den Engeln. 2. Buch Cap. 1. Von der Welt, 2. von der Fortdauer der Körperlichen Natur, 3. vom Anfang der Welt und von den Ursachen derselben, 4. daß der Gott des Gesetzes und der Propheten und der Vater des Herrn Jesu Christi derselbe sey, 5. von dem Gerechten und Guten, 6. von der Mensch-

werbung Christi, 7. vom heil. Geiste, 8. von der Seele, 9. von der Welt und den Willensrichtungen der vernünftigen Kreaturen, 10. von der Auferstehung und dem Gericht, 11. von den Verheißungen. 3 Buch Cap. 1. Von dem freyen Willen, 2. von den feindseligen Mächten, 3. von der dreyfachen Weisheit, 4. von den menschlichen Versuchungen, 5. daß die Welt in der Zeit angefangen habe, 6. von der Zerstörung der Welt. 4. Buch Cap. 1. Von der Inspiration der heil. Schrift, 2. von der allegorischen Auslegung. Kurze Wiederholung des Vorigen *).

Bey der Behandlung der einzelnen Artikel verfährt Drigenes so, daß er im Allgemeinen die fraglichen Dogmen zuerst auseinandersetzt, mit Vernunftgründen beweist, gegen etwaige Einwendungen vertheidigt, und dann erst Zeugnisse aus der Schrift hinzufügt, um das bereits Gefundene zu begründen, so besonders da, wo er Lehrsätze aus der Philosophie einmischt; wobey man deutlich sieht, daß ihm diese Lehren nicht aus der Schrift selbst entstanden, sondern schon anders woher bekannt sind.

Es könnte nun scheinen, als ob es zur Darstellung des origen. Systems nur eines Auszugs oder einer Übersetzung aus dem genannten Werke bedürfe; allein, davon noch abgesehen, daß wir es nur in einer lateinischen Übertragung besitzen, so zeigt schon die angegebene Reihenfolge der Kapitel, daß ihm die dazu nöthige Ordnung und Einheit fehle. Die einzelnen Lehren sind keineswegs nach dem innern Zusammenhang, den sie im Geiste des Verf. haben, entwickelt; ihre Verbindung ist häufig eine ganz äußerliche und willkürliche; Übergänge, wie diese: nachdem wir oben — nämlich 4 bis 6 Cap. vorher — von dieser Materie gehandelt haben, so wollen wir jetzt noch einige Bemerkungen hinzufügen, kommen nicht selten vor; selbst die, in der Einleitung angegebene, ohnehin sehr lose Folge der Dogmen ist nicht eingehalten, und wenn schon nicht zu läugnen, daß ein innerer

1) Eine etwas veränderte Cap. Eintheilung gibt Photius Cod. 8. indem er E. 4. 5. 6. 7. 8. des ersten Buchs unter der Überschrift: *περὶ λογικῶν φύσεων*, E. 1. 2 u. 3 des 2ten B. unter der Überschr.: *περὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ πτισμάτων* zusammenfaßt, und E. 2. 3. 4. des 3ten B. in eins begreift. — Nach den Bemerkungen des franz. Herausgebers scheint sie die ursprüngliche zu seyn, und die Mss. für sich zu haben.

Zusammenhang durch das Ganze hindurchgeht, vermißt man doch, wie überhaupt in jener Zeit, so auch an diesem Werke das Logische sehr, und muß gestehen, daß es ihm wenigstens in formeller Hinsicht nicht gelungen sey, die Aufgabe, die es sich gesetzt hat, zu lösen; ein systematisches Ganzes bildet es nicht. — Dazu fehlt ihm ferner die erforderliche Vollständigkeit. Denn, da es sich vorzugsweise mit philosophischen Lehren beschäftigt, so sind manche der wichtigsten, eigenthümlich christlichen, wie die von der Erlösungsthätigkeit, von dem Versöhnungstode Christi, vom Glauben, von den Sakramenten — ganz übergangen, andere, wie die Lehren vom Logos, vom Bösen, von der Sündhaftigkeit der Menschen u. s. w. nur mangelhaft behandelt, und wir sehen uns schon deshalb genöthigt, die reichen Schätze dogmatischer Erörterungen aus den übrigen origenianischen Schriften zu benützen, wenn wir eine Übersicht seines ganzen Systems gewinnen wollen.

Weniger Gewicht lege ich auf zwey andere Bedenken, die man gegen die Brauchbarkeit jenes Werkes erhoben hat, nämlich, daß es eine Jugendarbeit sey, die Vieles enthalte, was der Verfasser selbst späterhin zurückgenommen habe, und daß sein griechischer Text von Häretikern verfälscht worden sey. — Was das erstere betrifft, so hat schon Lillie mont in seinen trefflichen *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique* Tom. III. p. 374. 551. die Zeugnisse gesammelt, aus denen hervorgeht, daß Origenes erst in gereiftern Jahren seine schriftstellerische Thätigkeit begonnen habe. Nun gehört ohne Zweifel das Buch *π. α.* unter die frühesten; es ist vor seiner Reise nach Palästina im Jahre 230 (Euseb. H. Ec. VI, 24.), aber später als der Commentar zu Genesis, oder doch, als die ersten Tome desselben — denn Origenes beruft sich *de Princ.* I, 3, 3. ausdrücklich auf diese Arbeit — später als die verloren gegangenen Bücher von der Auferstehung (*de Princ.* II, 10, 1.) und später als die ersten Theile der Auslegung des Evangeliums Johannis geschrieben. Denn diese Arbeit war sein erster exegetischer Versuch, wie er *Comment. in Joh.* Tom. I. c. 4. andeutet, somit auch früher als die Erklärung der Genesis verfaßt ¹⁾. Da nun der Commentar zum Johannes unmittelbar

1) Huet. *Origen.* I, c. 2. p. 88. ff.

nach seiner Rückkehr von Antiochien ²⁾ also ins Jahr 219 fällt, so kann die Schrift *π. α.* nicht vor den Jahren 220—224 entstanden seyn; damals war aber Origenes (geb. 185) mindestens 36 bis 38 Jahre alt, und somit darf sie nicht mehr als eine Jugendarbeit betrachtet werden. Sie ist allerdings mit jugendlicher Frische und Lebendigkeit geschrieben, sie spricht seine kühnen Speculationen mit mehr Profusion und weit offener und freyer aus, als seine Schriften aus späterer Zeit, wo ihn manche Erfahrungen vorsichtiger gemacht hatten; dennoch finden wir auch in diesen spätern Schriften ganz dieselben Ideen, die nämlichen Prinzipien, die nämlichen Irrthümer, die dort entwickelt sind, ja es wird in dem Buch *π. α.* kaum Eine Lehre vorkommen, die nicht auch in den Commentaren zum Matthäus und zu dem Römerbrief oder in den Büchern gegen Celsus (die in die Jahre 245—49 fallen) wenigstens angedeutet wäre.

Was das andere Bedenken betrifft, so ist es wahr, daß sich Origenes selbst in einem Briefe an Freunde (*Oper. O. Tom. I. p. 5 u. 6.*) beklagt, ein Kezer, mit dem er in Gegenwart vieler Zeugen eine Unterredung gehabt, habe die Abschrift des dabey verfaßten Protokolls genommen, und nach Willkühr hinzugefügt, ausgethan oder verändert, diese entstellte Abschrift sodann verbreitet und für Origenes eigenes Werk ausgegeben; und so hätten noch Einige gethan. Allein diese einzelnen Fälle, die sich nur auf jene Protokolle beziehen, beweisen nichts für die Verfälschung der übrigen schriftstellerischen Arbeiten unseres Origenes, wie schon Alexander Natalis (*Hist. Eccl. III. Dissert. XVI de fide Orig.*) richtig erkannte. — Späterhin hat sein Übersetzer Rufinus dieselbe Klage wiederholt, erweitert und ein Schriftchen verfaßt, in quo, (wie er selbst sagt) *evidentibus, ut arbitror, probamentis, corruptos esse in quamplurimis ab haereticis et malevolis libros ejus, ostendimus, et praecipue istos, πρὸ ἀρχῶν;* (*Prologus Rufini in lib. π. α.* Bgl. desselben Apologie an Anastasius in Hieron. *Opp.*

2) wohn er zur Mutter des Kaisers Alexander Severus, Mamäa, gerufen worden war. Euseb. a. a. D. 21. Ganz irrig ist es, wenn Ammon (*Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. 2te Hälfte, 1. Abth. S. 85.*) sagt, daß Origenes nach seinem fünfzigsten Lebensjahre die Bücher von den Grundsätzen geschrieben habe.

ed. Vallarsi T. II.), was dann Huet. Origen. III. p. 289. und p. 254, Cave Hist. litt. p. 115. ff. und viele Andere nachsagten. Dagegen bemerkte jedoch schon Hieronymus mit Recht, „daß weder Eusebius noch Didymus, diese ältesten Vertheidiger des Origenes, von solchen Verfälschungen etwas gewußt, vielmehr die Stellen, in denen man dergleichen finden wollte, für ächt gehalten, nur aber anders gedeutet hätten; daß einzelne, bey Origenes vorkommende Widersprüche noch gar nicht berechtigen, auf eine Depravation seiner Schriften zu schließen, da Ähnliches bey den meisten Kirchenlehrern vorkomme“ (Apol. II. adv. Rufin. c. 4 u. 5). Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Rufin jenen Verdacht nur deshalb erhoben hat, um die Orthodorie seines verehrten Origenes, die damals schon in üblem Rufe stand ¹⁾, zu retten; wirklich zeigt auch eine genaue Vergleichung, daß sämtliche Irrthümer, die ihm Schuld gegeben werden, noch heute in seinen Werken, insbesondere in dem $\pi. \alpha.$ stehen, und mit seinem ganzen System aufs innigste zusammenhängen. Trefflich sagt hierüber, de la Rue in der Praef. zu Vol. I. p. 3: *Quaecunque a veteribus in Origenianis scriptis reprehensione et censura digna visa sunt, ea non uno duobusve enunciatis continentur, quae e solis $\pi. \alpha'$. libris excerpta sint, et ab Origenianoq. proposito disjunctissima. Corpus ipsum est Origenianae doctrinae, argumentum operis $\pi. \alpha'$ ἀρχῶν, fundamenta, quibus integrum nititur Origenis systema, columnae, quarum una eversa totum ruere necesse est aedificium. — Denique quae veteribus vitiata visa sunt in libris $\pi. \alpha'$. eadem videas in aliis hujus scriptoriorum operibus dispersa; doctrina ubique eadem, eadem singularia ubique sunt opinamenta.*

Von dieser Seite schiene somit die Integrität des Buches nicht gefährdet; aber wir besitzen es, mit Ausnahme weniger Fragmente, gar nicht mehr in der Urschrift, sondern in der La-

1) Während die größten Theologen des 4ten Jahrhunderts ihn verehrten und von ihm lernten, hatte der heil. Pachomius erklärt, daß, wer seine Schriften lese und seine Irrthümer annehme, zuverlässig in die Hölle gestürzt werden solle; darnach hatte Epiphanius wider ihn geschrieben (Haeres. 6, 4.) und gepredigt, ja noch ganz kürzlich (S. 394) seine Lehren öffentlich verdammt. Hieron. Ep. ad Pammachium.

teinischen Übersetzung, welche der Presbyter Rufin im im Jahre 397 zu Rom verfaßt hat, und diese Übersetzung unterliegt dem Verdachte großer Untreue. Der Verfasser beschreibt selbst in der Vorrede das Verfahren, welches er dabey angewendet hat. Er folge hierin, sagt er, dem Beyspiele seines Collegen (des Hieronymus), der bereits über 70 Homilien des Origenes übersetzt und, wenn er im griechischen Text etwas Anstößiges gefunden, *ita elimavit omnia interpretando atque purgavit, ut nihil in illis, quod a fide nostra discrepet, latinus lector inveniat.* An diese Grundsätze seines verehrten Vorgängers schließe er sich um so mehr an, als die Schriften des Origenes und namentlich die *π. α.* vielfach von Kettern gelitten hätten; *Sicubi ergo nos in libris ejus aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in caeteris locis pie de trinitate fuerat definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermissimus, aut secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus affirmatam.* Außerdem habe er zur Aufhellung und Ergänzung kürzerer und dunklerer Stellen ausführlichere, aus dessen übrigen Schriften beygezogen, jedoch nichts von dem Seinigen hinzugethan, sondern den Origenes überall selbst reden lassen, *licet in aliis locis dicta, tamen sua sibi reddidimus.* — Als Hieronymus diese Übersetzung zu Gesicht bekam, gerieth er darüber in den heftigsten Unwillen, beschuldigte sie vielfacher Irrthümer und setzte ihr eine eigene wortgetreue Übertragung entgegen, die jedoch, bis auf wenige Bruchstücke, verloren gegangen ist *) (*Ep. ad Pammach. et Ocean. Martianay p. 41*). In einer spätern Schrift (*Apolog. adv. Rufinum I.*) erklärt er sich noch bestimmter: *Quum contulisset cum Graeco, illico animadverti, quae Origenes de Patre et Filio et Spiritu s. impie dixerat et quae Romanae aures ferre non poterant, in meliorem partem ab interprete commutata. Caetera autem dogmata, de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis praestigiis, de mundo vel intermundiis Epicuri, de restitutione omnium in aequalem statum et multo his deteriora, quae*

1) Den Streit, in welchen Hieronymus mit Rufin darüber gerieth, hat Huët im 2. Buch seiner *Origen. c. 4.* und Walsh im 7. Th. der *Hist. der Ketzerien* mit gewohnter Gründlichkeit erzählt. *Neander R. G. II. Abtheilung 3. S. 960.*

longum esset retexere, vel ita vertisse, ut in Graeco inveniatur, vel de commentariolis Didymi — qui Origenis apertissimus propugnator est, exaggerata et firmiora posuisse. Vgl. Epist. 94. ad Avitum: quae insania est, paucis de Filio et Spiritu s. commutatis, quae apertam blasphemiam praeferebant, caetera ita ut scripta sunt protulisse in medium. — Wir haben also hier ein doppeltes Urtheil, eins von Rufin, wornach seine Übersetzung eine völlige Umarbeitung des Originals wäre, eins von Hieronymus, wornach sie nur wenige Veränderungen in dem Artikel von der Trinität erfahren hätte, und diese Verschiedenheit des Urtheils finden wir auch bey den spätern Kirchenhistorikern wieder, indem die einen das Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt für ganz unbrauchbar zur Ermittlung des Origen. Lehrbegriffs halten, andere dem Hieronymus beystimmen. Die erstere Ansicht ist die herrschende geworden; ihr folgen Huet (Origeniana p. 254. 289.) Alexander Natalis (pessimae fidei interpretes Rufinus); Cave (Origenis sententia — vix ac ne vix quidem deprehendi potest) Walch, u. A.; — die letztere findet sich bey de la Rue in der Vorrede zu den Werken des Origenes p. 4. paucula additamenta, quae in illa interpretatione de suo contulit Rufinus nullibi (si modo forte aliquot de Trinitate loca exceperis) veram Origenis mentem adulterant, und dieser Ansicht trete ich aus folgenden Gründen bey:

- a) Warum sich Rufin einer größern Untreue, als er wirklich begangen hat, schuldig giebt, ist leicht erklärlich; hatte er einmal eine Verfälschung der Origen. Schriften durch Ketzler behauptet, so mußte er sich auch bey der Übersetzung den Anschein geben, als ob es vieler Verbesserungen und Berichtigungen bedürfe, um den ursprünglichen Text wieder herzustellen;
- b) dagegen läßt sich kein Grund denken, warum Hieronymus die Änderungen auf das Dogma von der Trinität beschränkt haben sollte, wenn er auch an andern Artikeln ähnliche Verfälschungen entdeckt hätte. In seinem Interesse lag es, die Übersetzung als ganz untreu darzustellen, und sein Haß gegen Rufin ließ ihn gewiß nichts übersehen.
- c) Auch wird sein Urtheil an andern Orten von letzterem selbst bestätigt; so sagt er (Invectiv. adv. Hieron. 1.) er habe

nicht versprochen, Alles, was irrig sey oder mit seinem eigenen Lehrbegriff streite, zu ändern, sondern nur solche Stellen, welche andern Stellen des Origenes widersprächen; und noch bestimmter in der Vorrede zum 3ten Buch *π. α.* „*illud — commoneo, quod sicut in prioribus libris fecimus, etiam in istis (III et IV.) observavimus, ne ea, quae reliquis ejus sententiis et nostrae fidei contraria videbantur, interpretarer, sed velut inserta ab aliis praeterirem. De creaturis vero et rationabilibus, si quid novi dixisse visus est, quia non in hoc est summa fidei — neque in his libellis neque in superioribus (I et II.) praetermisi.* Nimmt man dazu, daß dieselben Irrthümer, die dem Origenes in den letztgenannten Artikeln von Hieronymus und andern spätern Gegnern Schuld gegeben werden, ganz so im lateinischen Texte stehen, so kann man nicht mehr zweifeln, daß sich die Rufinischen Interpolationen fast ausschließlich auf die Trinität beziehen;

- d) und selbst diese scheinen mir nicht sehr erheblich zu seyn, da die Lehre vom Logos, wie sie sich gegenwärtig im Lateinischen findet, große formelle und materielle Ähnlichkeit mit der gleichzeitig im I. Tom. des Comment. zum Johannes gegebenen Entwicklung (s. unten) hat. Außerdem ist noch zu bemerken, daß uns ein bedeutendes griechisches Fragment aus dem III. B. *π. α.* in der Philokalie erhalten ist. Vergleicht man damit die lateinische Übersetzung, so sieht man, daß sie zwar nicht wortgetreu, sondern umschreibend und ungenau ist, doch aber im Allgemeinen den Sinn des Grundtextes wiedergiebt. — Ferner finden sich bey Rufin häufig wörtliche Wiederholungen und gleichlautende Wendungen an verschiedenen Orten, was ebenfalls auf ein Anschließen ans Original hinweist; wie denn auch die Merkmale der Origen. Schreibart ²⁾, die Menge

1) Huet. Orig. p. 288. Redundat stilus Origenis et diffluit. Quam ob rem ipsius *ἀμετρον φλυαρίαν καὶ ταυτολογίαν* carpit Eustathius, Antiochus et Epiphanius cumque seminarium loquacitatis appellat Theophilus. Eustathius sagt sogar *ἀνω καὶ κάτω ταυτολογία γραφῆς*. — Das Gegentheil davon

der Clarte aus der heil. Schrift, die Fülle und Breite des Stils, die schon die Alten tabelten, in der Übersetzung nicht zu verkennen ist.

Aus diesen Gründen halte ich das $\Pi\epsilon\rho\iota\ \text{'}\text{Αρχ}\omega\text{'}$ auch in seiner gegenwärtigen Gestalt noch immer für brauchbar und zweifle nicht, daß es im Allgemeinen den Sinn des Verfassers ausdrücke, mit Ausnahme einzelner Stellen über den Sohn, über die Trinität, über die Materie und deren Fortdauer, wobey wir jedoch dem Übersetzer leicht nachkommen können, wenn wir die Fragmente vergleichen, die uns Hieronymus in seinem Brief an den Spanier Avitus (Ep. 94.), zum Theil in wortgetreuer lat. Übertragung, und Justinian, am Ende seines berühmten Erlasses, an den Patriarchen von Konstantinopel (Epist. Justin. ad Mennam bey Mansi: Sacrorum Conciliorum nova Coll. T.IX) im Original aufbehalten hat.

Der überzeugendste Beweis für die Richtigkeit der aufgestellten Ansicht bleibt indessen immer die genaue Vergleichung mit den übrigen griechischen Schriften des Origenes, und eine solche beabsichtige ich mit der folgenden Darstellung seines Systems zu verbinden. — Ich habe sie deshalb vorzugsweise auf die noch im Original vorhandenen theologischen Schriften, namentlich auf die acht Bücher gegen Celsus, auf die Abhandlungen über das Gebet und das Martyrthum, und auf die beyden, für diesen Zweck besonders wichtigen, Commentare zum Johannes und Matthäus gegründet. Nächst diesen habe ich die verschiedenen griechischen Fragmente, die noch von den Büchern $\pi\epsilon\rho\iota\ \text{'}\text{Αρχ}\omega\text{'}$ und mehreren exegetischen Arbeiten übrig sind, sodann die griechischen Homilien, letztere jedoch, so wie die Scholien (aus den Catenen), mit Vorsicht gebraucht, seltener die lateinischen Überreste, und auch hier wieder die Homilien am seltensten und meist nur vergleichungsweise, weil diese am meisten verdächtig sind. Am wenigsten aber wagte ich den Commentar zu den Römern zu benutzen, der nach der Peroratio Rufini in explanationem Origenis super Epist. Pauli ad Rom. Vol. IV. eine gänzliche Umgestaltung durch den Übersetzer erfahren zu haben scheint. —

hauptet Erasmus, dessen Lobrede auf den Stil des Origenes in den Centuriis Magd. C. III. wiederholt ist. Das Richtige liegt in der Mitte. Cave a. a. D.: Stilo usus est perspicuo et facili sed diffuso nimis et redundant.

Dazu habe ich dann die wichtigsten Parallelstellen aus dem π. α. beygesetzt oder doch citirt und diese selbst als Quelle nur da gebraucht, wo die Treue der Übersetzung keinem Zweifel unterliegt oder wo die griechischen Schriften ohne Auskunst lassen. — Durch dieses Verfahren wird sich meine Ansicht über jenes wichtige Buch, wie ich hoffe, als richtig ausweisen, und überhaupt die ganze Darstellung an Sicherheit gewinnen.

Zum Schlusse noch ein Verzeichniß der uns bekannten Schriften des Origenes ¹⁾. Bekanntlich wurden sie schon von den Alten in zwey Klassen, in theologische Abhandlungen, *συντάγματα*, und in biblische Erklärungsschriften, *ἑρμηνείαι* eingetheilt. Sie sind nach der Zeitfolge diese:

Zu Alexandria bis zum Jahre 230.	Theolog. Abhandlungen.	Exegetische.
<i>Περὶ ἀναστάσεως</i> 2 B. in wenigen griech. Fragm.		V Τόμοι zum Evangelium Johannis.
<i>Περὶ ἀρχῶν</i> 4 B.		XII T. zur Genesis lat. Fragm. Erklärung der ersten 25 Psalmen und
<i>Στοματεὺς</i> 10 B. verloren.		V T. zu den Klagliedern; beydes in wenigen unsichern Fragm.
Vom Jahr 230 bis zur Regierung des Philippus (244.)		
<i>Περὶ μαρτυρίου</i>		XXX Τόμ. zum Jesaja's. Wenige lat. Fragmente.
<i>Περὶ εὐχῆς</i>		XXV T. zum Ezechiel. Ganz verloren. Die übrigen Τόμ. zum Evang. Johannis; wovon noch T. 6. 10. 13. 19. 20. 28. 32 ganz u. 4. 5. in einigen Fragmenten vorhanden sind.
		X T. zum Hohenlied. zum Theil in lat. Fragm.

1) C. Eusebius. Hist. Eccl. VI. und die fleißigen Abhandlungen in Huets Origen. L. III. und in den Einleitungen bey de la Rue; ferner bey Tillemont a. a. D. 553. 775.

Unter der Regierung Philipps v. J. 244 — 249.

Κατὰ Κελεοῦ 8 B. *)

XXV T. zu den zwölf Propheten; bis auf einen kleinen Rest verloren.

XXV T. zum Matthäus wovon T. X — XVII. noch im Original u. einige Fragm. auch eine alte lat. Übersetzung vorhanden.

Der Commentar zu den Römern; nur noch in der lat. Überarb. Rufins. Bruchstücke aus and. Apost. Briefen.

In diese Periode fallen auch die zahlreichen Homilien über einzelne Abschnitte des Pentateuchs, über die B. B. Josua, Richter, Könige, die Psalmen, die Propheten und Evangelien, — welche von Origenes meist aus dem Stegreif gehalten, von Tachygraphen nachgeschrieben wurden und zum Theil in den lateinischen Übersetzungen und Überarbeitungen von Rufin und Hieronymus vorhanden sind. Von zweifelhafter Aechtheit sind die *σημειώσεις* oder kurzen Randbemerkungen des Origenes, welche de la Rue aus den Catenen der Väter gesammelt hat; erwiesen unächt und später ist der Dialog: *περὶ τῆς εἰς Διδὸν ἰερέως πίστεως*.

Zur Erklärung Origenianischer Ideen könnte Manches aus den Schriften seiner Vertheidiger und Verehrer, namentlich des Pamphilus, Eusebius, Basilus und der beyden Gregore, besonders des von Nyssa, beygebracht werden. Letzteren, nebst den vorhandenen Nachrichten über spätere Origenisten habe ich hin und wieder in den Anmerkungen benützt, die weitere Geschichte der Fortbildung der Origen. Ideen einer besondern Arbeit vorbehalten. Dagegen zog ich die Gegenschriften, beson-

*) Vgl. darüber: Mosheim's Übersetzung, Hamburg 1745. Vorrede. Neander: Kirchen-Gesch. 1 Bd. 1 Abth. S. 166. ff. u. Philippi, de Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere. Berl. 1836, wo mit siegreichen Gründen erwiesen wird, daß Celsus ein eklektischer Epikuräer gewesen sey.

ders die Verzeichnisse Origenianischer Irrthümer, überall zu Rath; die wichtigsten derselben sind die von Methodius bey Photius Cod. 234 u. 235.) wie überhaupt viele Bemerkungen von Photius selbst; bey Pamphilus, in der Apologie (Opp. Orig. Tom. IV.); bey Photius von einem Ungenannten Cod. 117; von Epiphanius die 64ste Häresie; von Hieronymus, Epist. ad Pammach. J. 397., Apol. in Rufinum II. u. Epist. ad Avitum; von Theophilus, in einem Synodalschreiben (bei Mansi Tom. III.) und im zweyten Ostersbrief (gewöhnlich bey Hieronymus) von Justinian Epist. ad Mennam, nebst den Akten der Synode zu Konstantinopel vom Jahre 545. — Vgl. Ch. W. Franz Walch Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzeren. Thl. 7.

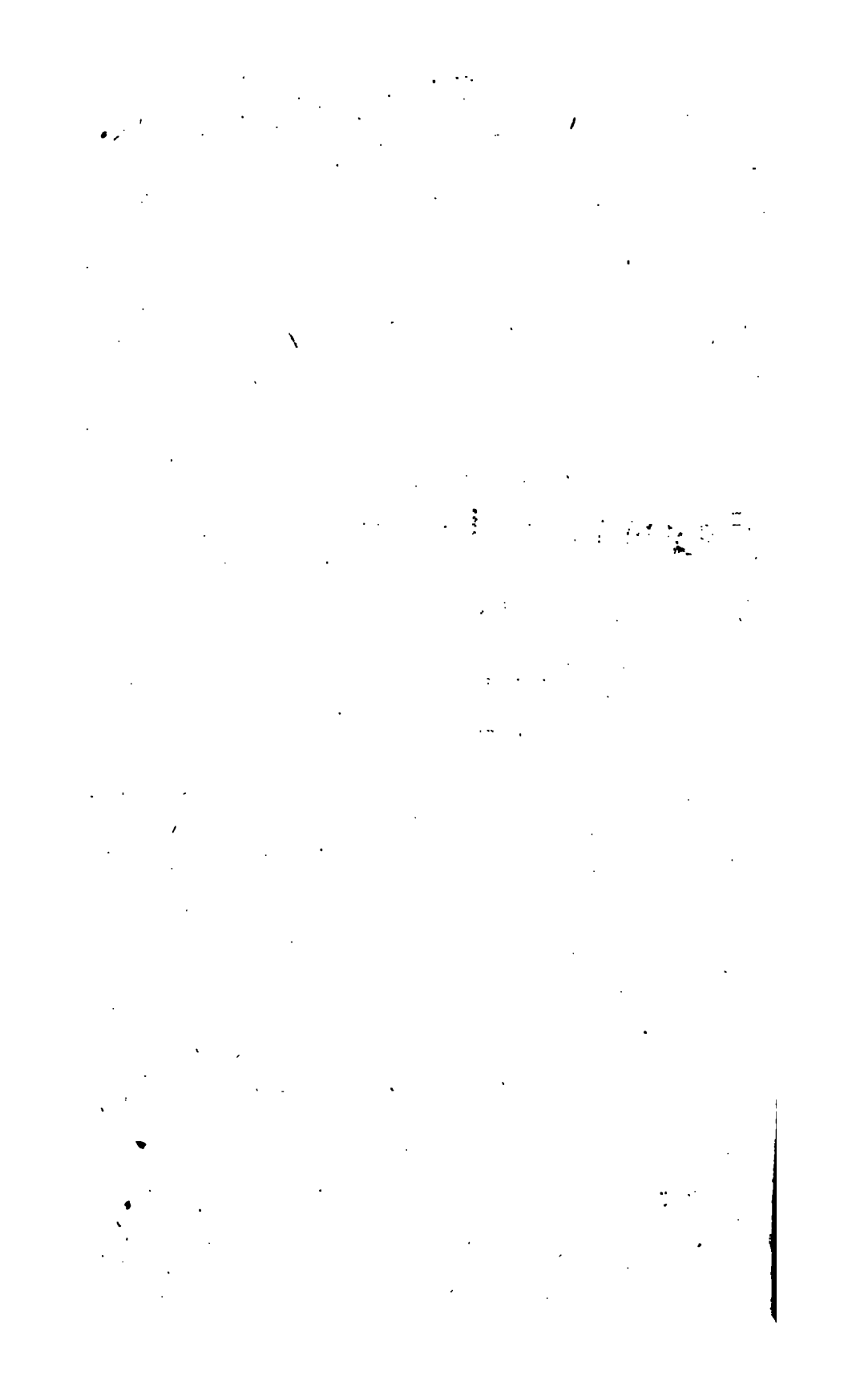
A n h a n g.

Das oben Seite 32 erwähnte Urtheil des Vinc. Lirin. Commonit. p. 300. lautet also: Je gelehrter und geistreicher ein Irrlehrer ist, desto größer die Versuchung, die von daher der Kirche droht, sed ego ita arbitror, quod cum multos in hoc tentandi genere proferre valeamus, nemo paene sit, qui *Origenis* tentationi valeat comparari, in quo plura adeo praecelara, adeo singularia, adeo mira extiterunt, ut inter initia habendam cunctis adsertionibus ejus fidem quivis facile judicaret. Nam si vita facit auctoritatem, magna illi industria; magna pudicitia, patientia, tolerantia. Si genus vel eruditio: quid eo nobilius, qui primum in ea domo natus est, quae est inlustrata matyrio, deinde pro Christo non solum patre sed omni quoque facultate privatus, tantum inter sanctae paupertatis profecit angustias, ut pro nomine dominicae confessionis saepius, ut ferunt, adfligaretur. Neque vere haec in illo sola erant, quae cuncta postea tentationi forent; sed tanta etiam vis ingenii, tam profundi, tam acris, tam elegantis, ut omnes paene multum longeque superaret: tanta doctrinae ac totius eruditionis magnificentia, ut pauca forent divinae, paene fortasse nulla humanae philosophiae, quae non penitus adsequeretur: cujus scientiae cum Graeca concederent, Hebraea quoque elaborata sunt. Eloquentiam vero quid memorem cujus fuit tam amoena, tam lactea, tam dulcis (?) oratio, ut mihi ex ore ipsius non tam verba quam mella quaedam fluxisse videantur? Quae non ille persuasum difficilia disputandi viribus elimpidavit? Quae factu ardua non ut facillima viderentur effecit? Sed forsitan argumentorum tantummodo nexibus adsertiones suas texuit? Immo plane nemo unquam magistrorum fuit, qui pluribus divinae legis uteretur exemplis. Sed, credo, pauca conscripsit? Nemo mortalium plura; ut mihi sua omnia non solum non perlegi, sed ne

inveniri quidem posse videantur. Cui ne quidquam ad scientiae instrumenta deesset, etiam plenitudo exabundavit aetatis. Sed forsán discipulis parum felix? Quis unquam felicior? Nempe innumeri ex suo sinu doctores, innumeri sacerdotes, confessores et martyres exstiterunt. Jam vero quanta apud omnes illius admiratio, quanta gloria, quanta gratia fuerit, quis exsequi valeat? Quis non ad eum paullo religiosior ex ultimis mundi partibus advolavit? Quis christianorum non paene ut prophetam, quis philosophorum non ut magistrum veneratus est? — — De cujus incredibili quadam sciéntia si quis referentibus nobis christianum non accipit testimonium saltem testificantibus philosophis gentilem recipiat confessionem. Ait namque Porphyrius, exitum se fama illius Alexandriam fere puerum perrexisse ibique eum vidisse jam senem, sed plane talem tantumque, qui arcem totius scientiae condidisset. Dies me citius defecerit, quam ea, quae in illo viro praeclará extiterunt vel ex minima saltem parte perstringam: quae tamen omnia non solum ad religionis gloriam, sed etiam ad tentationis magnitudinem pertinebant. Quotus enim quisque tanti ingenii, tantae doctrinae, tantae gratiae virum a se facile deponeret ac non illa potius uteretur sententia, se cum Origene errare malle, quam cum aliis vera sentire? Et quid plura? Eo res decidit, ut tantae personae, tanti doctoris, tanti prophetae non humana aliqua, sed, ut exitus docuit, nimium periculosa tentatio plurimos a fidei integritate deduceret. Quam ob rem hic Origenes, tantus ac talis, dum gratia Dei insolentius (?) abutitur, dum ingenio suo nimium indulget sibi que satis credit, cum parvi pendet antiquam christianae religionis simplicitatem, dum se plus cunctis sapere praesumit, dum ecclesiasticas traditiones et veterum magisteria contemnens quaedam scripturarum capitula novo modo interpretatur, meruit, ut de se quoque ecclesiae Dei diceretur: Si surrexit in medio tui

Propheta, non audies verba prophetae illius, et item: qui tentas vos, inquit, dominus, Deus vester utrum diligatis eum an non. Vere non solum tentatio, sed etiam magna tentatio, deditam sibi atque in se pendentem ecclesiam admiratione ingenii, scientiae, eloquentiae, conversationis et gratiae, nihil de se suspicantem, nihil verentem, subito a veteri religione in novam prophanitatem sensim paulatimque traducere (?).

Dogmatisches System
des
Origenes.



Erster Abschnitt.

Von der Gottheit.

I.

Gott der Vater;

sein Wesen und seine Offenbarung.

Um einen richtigen Begriff von Gott zu gewinnen muß man zuvörderst alle Vorstellungen von Körperlichkeit, von materieller Größe oder räumlicher Beschränkung entfernen und ihn als ein durchaus übersinnliches, immaterielles, rein geistiges Wesen denken ^{a)}. Nichts ist seiner unwürdiger, nichts ist irriger, als die entgegengesetzte, anthropomorphische Ansicht. Zwar schreibt ihm die Schrift häufig menschliche Gestalt, menschliche Glieder und Geberden zu, ja sie gibt ihm die Namen und Prädicate von Thieren und andern Dingen, allein dieß geschieht nur vermöge einer hebräischen Herablassung zu den Menschen. Sie verfährt darin wie ein weiser Erzieher, der sich an die Fassungskraft der Schwachen anbequemt und mit den Kindern kindlich — zuweilen kindisch — redet, damit er von ihnen verstanden werde. Die Wenigsten vermögen die Idee Gottes in ihrer Reinheit und Erhabenheit zu fassen; darum redet er wie ein Mensch mit den Menschen, wird

a) Comment. in Johannem. Tom. XIII. c. 21. (Opp. Vol. IV. p. 230.) *Οὐσία Θεοῦ τὸ πνεῦμα.* 23. *ἀνάγκη αὐτὸν νοετὸν τυχεῖν καὶ ἀβρατὸν καὶ ἀσώματον.* De Principiis, I, i, 6. Deus, intellectualis natura simplex — nat. simplex et tota mens — incorporeus — corporeae admixtionis alienus. (Vol. I, p. 50. 51.) Vgl. ober S. 54.

gewissermaßen selbst ein Mensch und bringt ihnen die Wahrheit in derjenigen Form nahe, in welcher sie Alle aufzunehmen fähig sind; wobey es dann den Verständigern überlassen bleibt, den geistigen Sinn solcher Ausdrücke zu finden b). Es sind dieß gleichsam vorläufige Bilder und Gestaltungen Gottes, welche er aufhören wird zu seyn, wenn wir zur Anschauung seines Wesens herangereift sind, symbolische Bezeichnungen seiner göttlichen Eigenschaften und geistigen Thätigkeiten, wie die heilige Schrift selbst andeutet c). Auf ähnliche Weise verhält es sich mit andern Ausdrücken, die etwas Materielles von Gott auszusagen scheinen, wie mit dem Ausdruck Licht und Feuer oder verzehrendes Feuer; auch diese sind nicht buchstäblich zu nehmen, sondern als Symbole seines übersinnlichen Wesens, seiner geistigen Natur zu fassen. Licht bedeutet die Kraft Gottes (den Sohn), durch welche er den endlichen Geist erleuchtet, verzehrendes Feuer heißt er, nicht weil er körperlichen und brennbaren Stoff, sondern weil er das Schlechte, Sündliche, durch sein Einwohnen in den Seelen vertilgt d). Eben so ist es mit der Stelle Evang. Joh. 4, 24: Gott ist ein Geist. Durch πνεῦμα wird zwar im gewöhnlichen Sprachgebrauch Alles, was der größeren Masse entgegengesetzt ist, z. B. Hauch, Lebenskraft, ätherischer Leib, bezeichnet, weshalb sich diejenigen, die Gott für ein körperliches Wesen halten, darauf berufen; daß aber πνεῦμα auch im Gegensatz gegen Alles, auch sein Materielles, vom rein Intellektuellen gebraucht werde, erhellt aus 1. Korinth. 5, 5. 6. 16, und der Zusammenhang, in dem die angeführte Stelle des Johannes steht, zeigt deutlich, daß dort jeder Gedanke an Körperlichkeit auszuschließen ist; denn sie soll die irrige Vorstellung der Sama-

b) Contra Celsum IV, 71. Comment. in Matth. Tom. XVII, 18 u. 20, (Opp. Vol. III. p. 797.) Homil. in Genesis III, 2. (Vol. II, 67.) Homil. in Jeremiam XVIII, 6. (ib. III, p. 248.)

c) a. a. O. und Fragmenta in Luc. (Vol. III, p. 952 ff.) Selecta in L. Regum Vol. II, p. 479.

d) in Joh. T. XIII, 23. Bgl. de Princ. I, 1, 1. — Contr. Cels. IV, 13. VI, 70. 72. de Princ. I, 1, 2. — Comment. in Matth. XVII, 19, Homil. in Ezech. I, 3. (Vol. III. p. 356.) Selecta in Psalmos (Vol. II.) p. 572. Die erleuchtende und verzehrende Thätigkeit Gottes ist dieselbe.

riterin, die sich Gott durch Raum und Ort eingeschränkt dachte e), berichtigen. Wäre Gott körperlich, so müßte er auch veränderlich und vergänglich seyn; denn jeder Körper besteht aus der Materie, und diese ist, obwohl an sich ohne Qualität, doch unendlich wandelbar, aller möglichen Beschaffenheiten fähig und verweßlich f): so müßte er ferner theilbar seyn; denn alles Körperliche ist theilbar, und daraus würde weiter folgen, daß die Elemente (Grundstoffe), aus welchen jedes Zusammengesetzte zusammengesetzt ist, früher da seyen, als ihr Schöpfer und Urgrund selbst. Beyde Meinungen aber sind gleich verwerflich und gottlos g). — Auf die Geistigkeit der göttlichen Natur weist auch die Analogie des menschlichen Geistes hin; denn ist dieser, wie nicht bezweifelt wird, über das Materielle erhaben, weil er das Vermögen besitzt, das Übersinnliche zu betrachten, das Göttliche zu erkennen und zu schauen: so muß dieß noch vielmehr von dem absoluten Geiste gelten, da zwischen beyden eine nahe Verwandtschaft stattfindet. Der menschliche ist das Abbild des göttlichen und gleich ihm geistiger und übersinnlicher Natur; sobald er sich seiner selbst bewußt wird, erkennt er auch diese Verwandtschaft und damit die Geistigkeit Gottes. Die Vorstellung von einem körperlichen Gott widerspricht daher schon dem allgemeinen religiösen Bewußtseyn, der *κοινὴ ἐννοία* h).

e) in Joh. XIII, 23. c. Cels. VI, 70. Bg. de Princ. I, 1, 4.

f) in Joh. XIII, 21. Bg. de Princ. II, 4, 3. in Ep. ad Rom. III, 1. (Vol. IV. p. 503.)

g) de Oratione 23. (Vol. I. p. 234.) Man darf nicht sagen: *ἐν σωματικῷ τόπῳ εἶναι τὸν Θεόν ἰπὲρ τοῦτῳ ἀκόλουθόν ἐστι καὶ σῶμα αὐτὸν εἶναι λέγειν ὃ ἔπεται ἄσπιβίστατα, τὸ θαιρίτον καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι.* de Princip. I, 1, 6. Deum vero, qui omnium est principium, compositum esse non est putandum, ne forte priora ipso inveniantur elementa esse, ex quibus compositum est omne, quidquid illud est, quod compositum dicitur. c. Cels. IV, 14. am Ende.

h) Exhortatio ad Martyrium 47. (Vol. I. p. 306.) *φιλοζωῆ ἀνθρώπου, πῆγμα λαβὼν περὶ οὐσίας λογικῆς ψυχῆς, ὡς ἐχούσης, τι συγγενὲς Θεῷ. ποιεῖ γὰρ ἐκάτερον καὶ ἀάρατα.* de Princip. I. 1. Nolunt (die Gegner dieser Lehre) hoc intelligi, quod propinquitas quaedam sit menti ad Deum, cujus et ipsa mens intellectualis inago sit, et per haec possit ali-

Wie nun Gottes Wesen von aller körperlichen Beymischung frey ist, so ist es auch über alle räumliche Beschränkung erhaben. Die Vernunft (auch die unsrige), bedarf überhaupt zu ihrer Thätigkeit keines Ortes, sie ist mit ihrem Denken und mit ihrer Bewegung nicht an räumliche Verhältnisse gebunden, also auch die höchste Vernunft, der absolute Geist, nicht. Dieser ist weder in sich noch von außen her begrenzt, wird durch Nichts umschlossen, sondern erfüllt, durchdringt und umfaßt das All der Dinge mit seiner göttlichen Kraft, nicht in räumlicher Ausdehnung, nicht wie ein Körper den andern in sich schließt, sondern vermöge seiner Vorsehung und Heilsordnung ¹⁾. Raume und Größe ist für ihn gar nicht vorhanden: er ist kein Theil des Ganzen, denn der Theil ist etwas Unvollkommenes; aber auch nicht das Ganze, denn das Ganze besteht aus Theilen ²⁾: er ist vielmehr ein durch aus einfaches Wesen, in welchem keine Vielheit, keine Mannigfaltigkeit, keine Bewegung, kein Mehr oder Minder stattfindet; er ist das schlechthin Eine, die absolute Einheit ³⁾, und dieß nicht nur der Zahl nach — denn er ist über jeder Zahl — sondern auch seiner innersten Natur nach, denn er wird niemals anders, er verändert sich in seinem Wesen

quid de divinitatis sentire natura. c. Cels. III, 40. VII. 38. VIII, 49.

- i) de Oratione 23. Vgl. de Princ. I, 1. 6. II, 1, 3. c. Cels. IV, 5. VII, 35. VI, 71. IV, 12. Wenn die Schrift sagt, daß Gott zu den Propheten herabfahre, so ist dieß nicht von einer Ortsveränderung, sondern von seiner Herablassung zur menschlichen Schwachheit zu verstehen. IV, 14.
- k) Sel. in Psalm. p. 764. οὐ τόπου ὁ Θεός. c. Cels. I, 23. de Princ. a. a. D.
- l) c. Cels. VII, 38. ἀπλοῦς, in Joh. I, 22. ὁ Θεὸς μὲν οὐκ ἅπαντι ἐν ἑστὶ καὶ ἀπλοῦν, im Gegensatz zu dem Erlöser, welcher πολλὰ ist (s. Unt.). Select. in Psalm. p. 821. τὸ ἐν. de Princ. a. a. D. 6: Non ergo aut corpus aliquod aut in corpore putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens: uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut ait ex omni parte μονὰς et, ut ita dicam ἐνάς, et mens ac fons, — — — Natura illa simplex et tota mens nihil dilationis ac cunctationis habere potest, ne per hujusmodi adjunctio-

nicht, sondern bleibt, sich ewig selber gleich, unwandelbar und unveränderlich was er ist, und wie er ist. Dieß deutet er selbst an in den Worten des Erodus 3, 14. „Ich bin der ich bin,“ vgl. Psalm 102, 28. m).

An sich betrachtet, kommt ihm Nichts von Alle dem, was wir an den Geschöpfen bemerken n), überhaupt kein Prädikat und keine Eigenschaft zu. Erst in dem Sohne hat sich das göttliche Wesen näher bestimmt und seinen verborgenen Reichtum entfaltet; dieser ist das absolute Leben, die absolute Wahrheit, das Licht und die Kraft Gottes (s. unten); Gott aber, als Vater oder Urgrund, ist nicht selbst das Licht, nicht selbst das Leben und die Wahrheit, auch vielleicht nicht der Geist, sondern etwas noch Höheres und Einfacheres: das reine, absolute Seyn, ja wohl noch über das Wesen, über das Seyende und über den Geist erhaben, wie Plato in der Republik lehrt o). Daher ist er auch, seinem innern Wesen nach, dem Menschen unbegreiflich und nur aus seiner Offenbarung nach Außen, aus den Geschöpfen, welche gleichsam Strahlen sei-

nem circumscribi vel inhiberi aliquatenus videatur divinae naturae simplicitas, uti ne quod est principium omnium compositum inveniat et diversum et sit multa non unum.

m) c. Cels. I, 21. IV, 14. Τῆ οὐσία ἀτριπτος — τὸ ἀναλλοίωτον τοῦ Θεοῦ. Homil. in Reg. I, 4.

n) c. Cels. VI, 62. οὐδὲν ἐστὶ τῷ Θεῷ ὧν ἡμεῖς ἴσμεν. Worte des Cels., die Orig., mit einiger Einschränkung, sich aneignet.

o) in Joh. II, 18. ὁ πατὴρ τῆς ἀληθείας Θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἢ ἀλήθεια, καὶ ὁ πατὴρ ὧν σοφίας κρείττων καὶ διαφώρων ἢ σοφία — ὑπερέχει τοῦ εἶναι φῶς ἀληθινόν ἰδ. μείζων τῆς ζωῆς, welches Christus ist. — Vg. ob. S. 49—51.

c. Cels. VII, 38. πάντων τοίνυν, ἢ ἐπέκεινα τοῦ καὶ οὐσίας (ἀγομεν) εἶναι ἀπλῶν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον, — τὸν πάντων ὄλων Θεόν. Daß hier und im Folgenden nur vom rein geistigen Seyn, als dem allein wesentlichen die Rede ist, versteht sich von selbst. c. Cels. VI, 64. de Princ. I, 3, 5. Fragment aus der Epistola Justiniani ad Mennam ὧν γὰρ ἐστὶ (ὁ Θεός). Vgl. Plato de Republ. VI. c. 19. und Stallbaum zu d. Stelle.

ner göttlichen Herrlichkeit sind, aus den Werken seiner Vorsehung, aus der Schönheit und Ordnung des Weltalls, in dem sich seine geistige und übersinnliche Natur, wie in einem Bilde spiegelt, besonders aber in seinem Sohne erkennbar p). Eben deshalb kann aber seine eigenthümliche Beschaffenheit durch keine Worte und Begriffe genügend ausgesprochen werden; und der einzige, zur Bezeichnung seines Wesens angemessene Name ist der, den er sich selber gegeben hat: der Seyende $\delta\ \acute{\alpha}\nu\ \tau\iota$).

Als solcher ist Gott der Inbegriff aller Realität — denn sein Wesen, das absolute, rein geistige Seyn, ist allein das wahre Seyn, das Seyn im prägnanten Sinn r); er nimmt nicht, wie die Geschöpfe an dem Seyn Antheil, er bedarf zu seiner Existenz keines Andern, er ist völlig selbstgenugsam, allein ungezeugt, das Princip seiner selbst s), und zugleich Grund und Urquell des Seyns für alle

p) de Princ. I, 5, Ita ergo quasi radii quidam sunt Dei naturae opera div. providentiae sq. — in Joh. XXXII. *μερικά ἀπαυράσματα τῆς δόξης αὐτοῦ.* — Sel. in Ezech. (Vol. III.) p. 407. *ὁ θεὸς τὴν ἀόρατον καὶ νοτήν φύσιν ἐν τῇ ὄρατῇ καὶ αἰσθητῇ φύσει ἰζωγράφησεν, ἵν' οἱ ὑπὸ αἰσθησὶν γυμνασθῶσιν ἐν αὐτῇ εἰς θεωρίαν τῆς νοτήs.*

q) c. Cels. VI, 65. de Orat. 24. In einem Fragment (bey Athanasius de decretis Nic. Synodi) nennt Origenes den Logos: *ἢ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου καὶ ἀφθίγκτου ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς εἰκῶν.*

r) c. Cels. VI, 64. Anm.

s) a a. D. *οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεὸς μετέχεται γὰρ μάλλον ἢ μετέχει.* 65. — In Joh. II, 6. p. 61. *ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνομεν, τὸν πατέρα κ. τὸν υἱὸν κ. τ. ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες κ. τ. λ. — ἀγέννητος τῶν ὅλων αἴτιος — ἀναρχος ἀρχὴ — μόνος ἀνεσθῆς καὶ αὐτάρχης ἑαυτοῦ.* — In Joh. XIII, 34. de Princ. I, 2, 6. Nihil ingenitum, id est innatum praeter solum Deum. Homil. in Reg. I, 12. Zu dem Ausdruch Gottes „ich bin der ich bin“ soichbat enim se solum esse, creaturas vero a se accepisse, ut essent; solus Deus est — qui quod est semper habuit, et non accepit ut esset.

brigen Wesen *τ*). Diese besitzen das Seyn nicht als ein, nen wesentliches Eigenthum, nicht als eigene Substanz, sondern er durch die Theilnahme an dem Einen göttlichen Seyn, das durch Alles hindurchgeht, das in Allem ist und durch welches Les ist *υ*). Diese Theilnahme aber wird durch den Sohn ver- mittelt. *Σ* unten.

Das Seyn ist nun zugleich das Gute; Gott *Ι*so, als der absolut Seyende, der absolut Gute,

t) in Joh. I, 17. ἀρχὴ υἱοῦ, ἀρχὴ δημιουργμάτων καὶ ἀπαξ- πλῶς ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ Θεός. de Princ. I, 1, 6. Deus, — mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis uaturae vel mentis est — principium omnium.

υ) in Joh. II, 7. Gott — αὐτόθεος — ἴσθι ὁ ἄν' πάντες μὲν οὖν μετέχοντες τοῦ ὄντος εὐλόγως ἂν ὄντες σχηματίζουσιν. de Princ. I, 3, 5. (Fragm. aus der Epist. Justiniani ad Mennam) ὁ μὲν Θεός καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάσει εἰς ἑαστον τῶν ὄντων, μεταδίδους ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι (dieses ἴδιον. ist aber eben das absolute Seyn) ἂν γὰρ ἴσθιν. Vgl. Photius Cod. 8. de Princ. a. a. D. 8. Deus pater praestat omnibus ut sint. 6. Ex eo autem, qui vere est, qui dixit: „Ego sum qui sum“ omnia quaecunque sunt participant, quae participatio Dei patris pervenit in omnes, tam justos quam peccatores et rationabiles atque irrationabiles, et in omnia omnino quae sunt. — Participatione Dei sunt — Deus pater esse praestat omnibus. Daher besitzt Er das Seyn urwesentlich, substantialiter, die Creaturen hingegen, pro eo quod non naturaliter id est substantialiter inest eis, sed accidens, sunt convertibiles et mutabiles. Daraus folgt dann von selbst, was Origenes de Princ. IV, 36. sagt: Deum et haec (sc. angelos, homines, potestates) quodam modo unius esse essentialis. Dieses geistige Seyn nennt Origenes *θεότης*, *θεότης* intellectualis natura, divina nat. *ουσία*; den Vater, *αὐτόθεος*, *πῆγη θεότητος*; den Sohn, der es den übrigen Wesen mittheilt, *διάκονος τῆς θεότητος*, und die durch die Theilnahme daran entstandenen geistigen Wesen *θεοὶ μετέχοντες θεοῦ*. Vgl. das Fragm. Ex libro primo Origenis in Jesaiam (Vol. III, p. 105.) Ab uno Deo multi Dii dicuntur. — Nobis unus est Deus, ex quo omnia; unus est ergo verus Deus, qui, ut ita dixerim, praestator est deitatis. *Σ*. das Nähere unten.

ber Inbegriff des Guten und der Grund alles Guten in den Geschöpfen v). Wie diese dadurch sind, daß sie an dem Seyenden participiren, so sind sie gut, dadurch daß, und in so weit als sie an dem Guten theilnehmen; denn beydes ist dasselbe w). Wenn daher daher andern Wesen das Prädikat gut beygelegt wird, so geschieht dieß nur uneigentlicher und mißbräuchlicher Weise; im eigentlichen Sinn kommt es nur Gott zu, der der Urgute, der Alleinvollkommene ist, weshalb es in der Schrift heißt: Niemand ist gut, denn der einige Gott x). Jene, die Geschöpfe, können das Gute, weil sie es empfangen haben, auch wieder verlieren, für ihn findet weder die Möglichkeit des Verlustes, noch die eines Ab- oder Zunehmens, noch eines Wechsels von Gut und Böß statt. (Freiheit und Nothwendigkeit ist in ihm eins) Er kann nichts wollen, als was seiner absoluten Vollkommenheit gemäß ist, nichts thun, was widersprechend, unvernünftig und unwürdig wäre; könnte oder thäte er's, so hörte er auf Gott zu seyn. Das Böse ist seinem Wesen gerade zu entgegen und ihm daher so wenig möglich, als dem Süssern möglich ist bitter, oder dem Lichte dunkel zu machen, das Vermögen,

v) in Joh. II, 7. Es spricht der Herr zu Mose: „ὅ ὦν τοῦτό μοι ἔστι τὸ ὄνομα“ καθ' ἑμας ἰὲ (im Gegensatz zu Marcion) ὁ ἀγαθὸς θεὸς ταῦτα φησιν' Marc. 10, 18. οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτὸς ἔστιν (idem cum existente). So wird auch de Princ. II, 9. durchgehends das Seyn und das Gute für gleichbedeutend gebraucht.

w) c. Cels. VI, 44. τὸ οὐσιωθῶς ἀγαθόν. in Matth. XV, 11. θεὸς ἀληθῶς, κυρίως ἀγαθὸς ἔστιν. de Princ. I, 2, 13. (Epist. ad Men.) θεὸς — τὸ αὐτὸ ἀγαθόν — ἀπλῶς ἀγαθός — ἀπαρἀλλάντως ἀγαθός. c. Cels. V, 24. ἀρχηγέτης παντὸς καλοῦ. de Princ. á. a. D. principalis bonitas in Deo sentienda est. I. 6, 2. In hac (deitate) sola bonitas substanti- liter inest, caeteri eam accidentem et decidentem habent.

x) in Matth. XV. 10 u. 11. Vgl. de Princ. I. 2, 13. wörtlich übereinstimmend.

y) c. Cels. V, 23. Wenn wir sehren, Gott kann Alles, so bezieht sich dieses πᾶν οὐκ ἐπὶ τῶν ἀνυπάρκτων οὐδ' ἐπὶ τῶν ἀδι- ῶντων — φημεν δὲ καὶ ὅτι οὐ δύναται αἰσχρὰ ὁ θεός, ἐπὶ ἵσταται ὁ θεός. δυνατόν μὴ εἶναι θεός — θεός οὐ βούλεται

unrecht zu handeln, höbe seine Gottheit und Allmacht auf ^{z)}; und dieß ist keineswegs als eine Beschränkung seiner Natur anzusehen, da es vielmehr ihr eigenthümlicher Vorzug ist, das Gute wesentlich und unwandelbar zu besitzen und es andern zu verleihen.

In so fern nun Gott dieß thut, insofern er seine Vollkommenheit an den Geschöpfen offenbart und diesen das Gute mittheilt, heißt er der Gütige, die Liebe, oder die Güte ^{aa)}; in Beziehung auf die sittliche Verschiedenheit derselben aber ist er der Gerechte. Obwohl nämlich in sich selber unwandelbar und, wie in seinem Wesen, so auch in seiner Liebe zu den Kreaturen völlig unveränderlich, verhält er sich doch zu jedem Einzelnen genau nach dessen Würdigkeit; behandelt jedes, je nachdem es sich weiter von ihm entfernt hat, oder näher in seiner Gemeinschaft steht, mit strenger Unpartheiligkeit, und giebt Allen gerade das, was sie mit ihrem Verhalten gegen ihn verdienen. Und darin besteht eben seine Gerechtigkeit ^{bb)}; sie ist das Gesetz, das gebietend über der Mann-

τὰ παρὰ φύσιν, οὔτε τὰ ἀπὸ κακίας οὔτε τὰ ἀλόγως γινόμενα.

z) III, 50. ganz. de Princ. I, 8, 3. Natura Dei (sola) non recipit bonum vel malum. Select. in Numer. Gott kann nicht Unrecht thun; οὐ γὰρ κατ' ἕξιν μόνον ἀλλὰ καὶ κατ' οὐσίαν ἀγαθός ἐστιν. (Vol. III, p. 271.).

aa) Nach dem griechischen Sprachgebrauch braucht Origenes ἀγαθός für gut und gütig; letzteres auch ἀγαθότης. Prol. in Cantic. Cant. die Stelle 1 Joh. 4, 8. ostendit, ipsum Deum charitatem esse.

bb) in Joh. XXXII, 3. wird δικαιοσύνη Θεοῦ durch den Zusatz τὸ κατ' ἀξίαν ἑκαστον οἰκονομεῖν erläutert. — I, 40. Δίκαιος θεὸς ἂν δίκαιος τὰ πάντα δέποι; de Princ. II, 9, 7. Verbo enim Dei — creata sunt universa et per ipsius ordinata sunt sapientiam. Der Sohn ist das Organ, durch welches der Vater seine Gerechtigkeit ausübt, daher kann — recht verstanden, — der gnostische Unterschied zwischen dem guten und gerechten Gott auf das Verhältniß des Vaters zum Sohne angewandt werden, in so fern dieser läuternd, ordnend und erziehend die gefallenen Wesen fähig macht πρὸς τὸ χωρῆσαι ἐπὶ τέλει τὴν τοῦ πατρὸς ἀγαθότητα, der in so fern der ἀγαθός heißt, während der Sohn die δικαιοσύνη ist. in Joh. 1, 40.

nigfaltigkeit des Irdischen waltet, das Princip der Weltordnung, das Maas, das jedem Wesen seine Stelle im Ganzen anweist, der Schlüssel zum Verständniß der zeitlichen Räthsel. Ihre Erweisung in der Welt ruft nothwendig eine große Verschiedenheit hervor; aber diese liegt lediglich auf der Seite der Creaturen und bezeichnet eigentlich nur ihre verschiedene Stellung gegen ihn, der sich gleicherweise zu Allen verhält.

Mit Unrecht werden „gütig und gerecht“ als zwei verschiedene oder entgegengesetzte Eigenschaften Gottes betrachtet; sie sind nur verschiedene Offenbarungsweisen derselben göttlichen Güte und darum wesentlich eins *cc*). Zwar erfordert es der gegenwärtige Zustand der (abgefallenen) Wesen, daß sich die Gerechtigkeit durch Strafen und Züchtigungen äußere; aber diese beabsichtigen nichts Anderes, als ihre Besserung und Errettung, als ihre wahre Wohlfahrt, und sind also weise Erziehungsmittel in der Hand der göttlichen Liebe, Gnadenerweisungen, nicht wider, sondern für die, an denen sie angewendet werden müssen *dd*). Gott verfährt dabey wie ein weiser Arzt, der oft schmerzliche Operationen vornimmt, tiefe Wunden schlägt, schneidet und brennt, um das Übel gründlich zu heilen, ja zuweilen eine künstliche Krankheit erzeugen muß, um den verborgenen Krankheitsstoff zum Ausbruch zu bringen. Was er thut, geschieht aus Liebe *cc*). Wenn Gott also eifert, wenn er hinreißt, wenn er strast und schlägt, so ist dem Menschen die Rettung nahe; wenn er ihnen den Becher des Zornes einschenkt, so reicht er ihnen damit den heilsamen Kelch der Reinigung und Ges

cc) de Princ. II. 5, 3. Constat, unum eundemque esse justum et bonum — et benefacere cum justitia et punire cum bonitate: quia nec bonum sine justo, nec justum sine bono dignitatem divinae potest indicare naturae.

dd) c. Cels. III, 75. *κολάσις — φάρμακα ἐπιστρεπτικά* ff. V. 15. 16. in Exodum Fragm. — (Vol. II, p. 114, sq.) de Princ. II, 5. in Ezech. Homil. I, 2. Omnia Dei, quae videntur amara esse in eruditionem et remedia proficiunt ff. Drigenes entwickelt diese Lehre stets im Gegensatz gegen die Marcionitische Häresie.

cc) S. a. a. D. *dd*) in Matth. XV. 11. u. an zahllosen Stellen.

nesung; wenn er mit drohenden, erschrecklichen Worten zu ihnen redet, so sind es Worte der Erbarmung und Gedanken des Friedens; wenn er sie in den Ofen der Trübsal führt, so geschieht es, um sie zu läutern und zu bewähren. Erst das Unterlassen der Züchtigung wäre Ungnade, das Aufhören der Strafe Unwillen und Verstoßung ^{ff)}. Hiernach ist es auch zu erklären, wenn ihm die heilige Schrift einen Zorn zuschreibt; es ist dieß kein Affekt in Gott, sondern nur eine Bezeichnung der strengern Erziehungsweise, die er gegen die Sünder anwendet und hat daher mit dem menschlichen Zorn nichts als den Namen gemein ^{gg)}. Der Ausdruck selbst gehört jener, oben erwähnten, Herablassung der göttlichen Sprache an. „Wenn du also von einem Zorne Gottes hörst, so glaube nicht, daß damit eine Leidenschaft gemeint sey. Auch wir machen den Kindern oft ein furchtbares Gesicht, nicht nach unserer Gesinnung, sondern als weise Erzieher. Ließen wir sie unsere Liebe auf unserem Angesicht lesen, zeigten wir ihnen die volle Zärtlichkeit, die wir empfinden, so würden wir sie verderben und verschlechtern: so wird auch Gott zürnend dargestellt, damit wir uns bekehren, in der That aber zürnt er nicht ^{hh)}.“ Auf diese Weise sind alle ähnlichen Ausdrücke, wie Grimm, Eifer, Neue geistig und gotteswürdig zu fassen, dann verschwindet der scheinbare Gegensatz zwischen Güte und Gerechtigkeit, und es widerlegt sich von selbst jene irrige Lehre (Marcions), die den Gott des Alten Testaments, als den Gerechten, dem Gotte des Neuen, als dem Gütigen, den Schöpfer der Welt dem Vater unseres Herrn Jesu Christi entgegensetzt.

In dem, was bisher über das Wesen Gottes gesagt wurde, ist zugleich die Nothwendigkeit einer ewi

^{ff)} Homil. in Exod. VIII, 5. in Ezech. XII, 5. de Princ. II, 10, 6

^{gg)} c. Cels. IV, 72. ὁρῆν ὀνομάζομεν θεοῦ· οὐ πάθος δ' αὐτοῦ αὐτὴν εἶναι φάμεν ἀλλὰ τὴν διὰ σκυθρωπότερων ἀγωγῶν παιδεύειν. Hom. in Jerem. XIX, 1. ganz. Hom. in Ezech. I, 2. ganz.

^{hh)} Homil. in Jerem. XVIII, 6. XIX, 2.

gen Offenbarung; desselben begründet; denn seine göttlichen Vollkommenheiten sind nichts Todtes oder Müßiges, so daß sie jemals als unwirksam gedacht werden dürften ii). Sie müssen sich vielmehr nothwendig offenbaren; das absolute Seyn muß sich entfalten, die Fülle des, in dem Urgrunde beschlossenen Lebens, muß sich ausbreiten und schöpferisch wirken, dieß Gute muß sich mittheilen, die Vaterschaft sich bethätigen, das liegt schon in ihrem Begriff. „So wenig jemand Vater seyn kann ohne einen Sohn, oder Herr ohne Besizthum und Untergebene, oder Werkmeister ohne Werke, so wenig kann Gott, der Uegrund, je ohne eine Offenbarung seiner selbst, der Vater ohne Sohn, der Allmächtige ohne eine Welt, an der er seine Macht übe, der Gütige ohne Wesen, denen er seine Gütigkeit mittheile, gewesen seyn.“ Denn Vater ist Gott nur durch den Sohn, allmächtig nur durch das Vorhandenseyn einer Welt; gütig nur, indem er seine Güte erweist; eins bedingt das andere^{kk)}. — Wäre es eine Zeit, wo noch Nichts außer Gott gewesen

ii) de Princ. III, 5, 3. Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum.

kk) de Princ. I, 2, 10. Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus esse potest sine possessione, sine servo: ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sunt, in quos exerceat potentatum, et ideo ut omnipotens ostendatur Deus omnia subsistere necesse est. Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua, vel spatia transisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent, quae facta sunt: sine dubio, hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit, in quos ageret potentatum; et per hoc videbitur profectum, quemdam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse. Das Folgende bey Justin. in Epist. ad Men.: πῶς δὲ οὐκ ἀτοπον τὸ μὴ ἔχοντα τι τῶν προτέρων αὐτῶ τὸν Θεόν, εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθῆναι; ἐπεὶ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε πάντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δὲ ταῦτα, δι' ἃ πάντοκράτωρ ἐστίν, καὶ αἱ ἂν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἀρχοῦσι αὐτῶ χρώμενα.

wäre, so wäre er selbst noch nicht Schöpfer, noch nicht allmächtig und gütig gewesen, er wäre dieß erst in dem Moment, als er zu schaffen anfing, geworden; es hätte somit ein Übergang vom Nichtschaffen zum Schaffen, vom Nichthaben dessen, was ihm gebührte, zum Besitz desselben, also auch eine Veränderung, ein Fortschritt vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren in ihm statt gefunden, und dieß darf nimmermehr zugegeben werden, weil es seiner absoluten Vollkommenheit und Unveränderlichkeit widerspricht 11). Gäbe es irgend eine auch nur denkbare Zeit, in der der Sohn nicht gewesen wäre, so müßte man entweder annehmen, daß damals Gott noch nicht die Macht besessen habe, den Sohn zu zeugen und Vater zu seyn, oder zwar die Macht, aber nicht den Willen, Eins

de Princ. IV, 35. demonstravimus, quod volens Deus, qui natura bonus est, habere quibus bene faceret, — et qui beneficiis suis laetarentur — fecisse creaturas.

- 11) Comm. in Genes. (Fr. bey Eusebius contr. Marcellum I, c. 4.)
 οὐ γὰρ ὁ Θεὸς πατὴρ εἶναι ἠξίωτο, κωλυόμενος, ὡς οἱ γενόμενοι πατέρες ἀνθρώποι, ὑπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι πρὸς πατέρας εἶναι. Ἐν γὰρ αὐτῷ τέλει ὁ Θεὸς, καὶ παρῶσιν αὐτῷ δυνάμεις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλόν, αὐτὸν εἶναι πατέρα τοῦ τριούτου υἱοῦ· τί ἀγαβάλλεται, καὶ ἑαστὸν τοῦ καλοῦ στήσκει, καὶ, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἐξ οὗ δύναται πατὴρ εἶναι, υἱὸν τὸ αὐτὸ μέντοι γὰρ καὶ πρὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος λεκτέον. de Princ. I, 2, 2. Aut enim non potuisse Deum dicet (wer die ewige Zeugung läugnet) generare sapientiam antequam generaret, ut eam, quae ante non erat, postea genuerit. ut esset: — aut potuisse quidem et (quod dici de Deo nefas est) noluisse generare, quod utrumque et absurdum esse et impium omnibus patet: id est, ut aut ex eo quod non potuit Deus proficeret ut posset, aut cum posset, dissimularret ac differret generare sapientiam. I, 2, 9. Indem wir nach dem Anfang der Zeugung fragen pervenimus in illum intellectam, ut quoniam semper poterat Deus et volebat, nunquam vel decuerit vel causa aliqua existere potuerit, ut non hoc, quod bonum volebat, semper habuerit ff. I, 2, 3 am Ende. Vgl. das Fragment bey Athanasius de decr. Nic. Syn. c. 27. und bey Marcellus, (Euseb. c. M. 1, 4.) παρῶσιν Θεῷ δυνάμεις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, s. die Anm.

aber ist so ungefeimt als das Andere; denn das Erstere wäre ein Übergang vom Nichtkönnen zum Können, was seiner Allmacht widerstreitet, das Letztere ein, Gottes völlig unwürdiges, Zögern und Verschieben; denn es ließe sich durchaus kein Grund denken, warum Gott das Gute, das er befaß, jemals nicht gewollt, warum er sich der Vaterschaft (und damit des Sohnes, der Weisheit, der Vernunft) selbst begeben hätte.

Da es also zu seiner Vollkommenheit gehört, Vater und Schöpfer zu seyn, so muß er sich in einem Sohne, und durch diesen in der Erschaffung einer Welt offenbaren, und diese Offenbarung muß ewig seyn, wie er selbst die ewige Ursache derselben ist. (Über die Beschränktheit der göttlichen Allmacht s. Absch. 2.)

II. D e r S o h n .

Das Absolute, der an sich seyende Urgrund alles Daseyns, hat die Nothwendigkeit, sich zu offenbaren; er geht daher aus seiner absoluten Einheit heraus und läßt die Fülle des göttlichen Seyns und Lebens, die er in sich schließt, sich entfalten, läßt seine Gedanken (oder Anschauungen), die nicht, wie die Erzeugnisse des menschlichen Denkens, bloße leere abstrakte Vorstellungen, sondern höchst reale, wesenhafte und schöpferische Gedanken sind, sich objectiviren und in einem vollkommenen Gleichbilde seiner selbst, in dem Sohne, zum selbstständigen, persönlichen Daseyn sich gestalten ^{a)}. Dieser, der

a) Fragm. bey Athanasius. ἡ τῆς ἀρχῆ τοῦ — ὑποστάσις τοῦ πατρὸς ἰκάν, ὁ χαρακτῆρ λόγος. in Joh. I, 42. Will man Psalm 44, 1. „ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν“ auf den Sohn anwenden, so bedeutet καρδία τοῦ Θεοῦ: τὴν νοητικὴν αὐτοῦ καὶ προθετικὴν περὶ τῶν ὄλων δυνάμιν. ἐξηρεύξατο aber ist absichtlich gebraucht, um anzudeuten μήποτε, ὡσπερ πνεύματος τινος ἀποκρυφῶν εἰς θανερόν πρόδος ἐστὶν ἡ ἐρεύρη τοῦ ἐρευρομένου, οἶονεὶ διὰ τούτου ἀναπνέοντος, οὕτω τὰ τῆς ἀληθείας θεωρήματα εὐ συνέχων ὁ πατὴρ ἐρεύγεται, καὶ ποιεῖ τὸν τύπον αὐτῶν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ διὰ τούτο εἰκόνι καλουμένῳ τοῦ ἀοράτου Θεοῦ. de Princ. I, 2, 9. Vir-

Sohn, ist also nicht sowohl das ausgesprochene Wort des Vaters, wie man häufig sagt, noch auch eine bloße Eigenschaft desselben, — denn beyde Bezeichnungen gefährden seine Wesenheit und Persönlichkeit b) — sondern er ist die übersinnliche, lebendige Hypostase der göttlichen Gedanken, der Inbegriff der Ideen, *idia idion*, die wesentliche, selbstständige persönliche Weisheit oder der göttliche Logos c) und damit zugleich das Ebenbild, der Gesamtheit abganz, der Herrlichkeit Gottes d). Der Name *σοφία* ist der älteste, ursprüngliche und bezeichnet die Gesamtheit der urbildlichen und weltbildenden Gedanken, die in ihm zur Einheit verbunden sind, während sich die Benennung *λόγος* gewöhnlich auf die Offenbarung und Mittheilung der, in der

tus altera, in sua proprietate subsistens; vigor virtutis divinae, in sua proprietate subsistens. Vgl. die Stellen unter b. c. d. e.

- b) in Joh. 1, 23. Wo Origenes die Vorstellung bestreitet, daß der Sohn eine *προφορά πατρική, ὡνι ἐν συλλαβαῖς κειμένη* sey.
- e) in Joh. 1, 39. *οὐ γὰρ ἐν ψιλαῖς φαντασίαις τοῦ Θεοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ σοφία αὐτοῦ, κατὰ τὰ ἀνάλογον τοῖς ἀνθρώποις ἐννοήμασι φαντάσματα· εἰ δὲ τις εἰστέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποιῶντων διασημάτων, περιέχοντων τοὺς τῶν ὄλων λόγους, ζῶσαν καὶ οἰονεὶ ἐμψυχον ἐπινοεῖν: εἴσεται τὴν — σοφίαν τοῦ Θεοῦ, καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν „ὁ Θεὸς ἔκτισέ με“ κ.τ.λ. Prov. 8, 22. — de Princ. I, 2, 2. Nemo putet, nos in substantivum dicere cum filium Dei sapientiam nominamus; id est, ut exempli causa fixerim, quod eum non velut animal (ζῶον. ibid. 3. animal vivens) quoddam sapiens, (sed) rem aliquam, quae sapientes efficiat, intelligamus; — sapientia Dei, substantialiter subsistens; sapientia animata, ὑπόστασις. c. Cels. VI, 64. nennt er den λόγ. οὐσίαν οὐσίαν — ἰδίαν ἰδίων — Hierbey und im Folgenden ist nicht zu übersehen, daß nach Origenes das göttliche *Ἔσυν* ein rein intellektuales, somit dem Denken identisch ist.*
- d) c. Cels. a. a. D. in Joh. XXXII, 18. *ὅλος τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν υἱόν.* de Princ. I, 2, 13. Fil.

Origenes.

Weisheit enthaltenen und verborgenen, göttlichen Ideen besteht e).

Weitere Entwicklung:

1) Der Akt, vermöge dessen der Vater den Sohn hervorbringt, heißt die Zeugung. —

Diesen hat man sich als einen anfangslosen und ewigen zu denken; denn einen zeitlichen Anfang der göttlichen Thätigkeit (Selbstoffenbarung) annehmen, hiesse die absolute Vollkommenheit Gottes läugnen, und den Ewigen in die Schranken der Zeit und damit in die Veränderlichkeit herabziehen. (S. oben S. 111). Man muß daher sagen, daß nie eine Zeit, nie ein Moment war, wo Gott noch nicht Vater des Sohnes war, und daß dieser keinen zeitlichen, ja nicht einmal einen denkbaren Anfang genommen habe f); *οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν* ist die richtige Formel zur Bezeichnung dieses Verhältnisses, doch darf selbst dieser Ausdruck nicht streng genommen

per omnia imago patris est. *ibid.* 5. omnia quae habet pater, etiam filius habet.

e) in Joh. I, 22. Christus ist die σοφία, κατὰ τὴν οὐσταν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων. — λόγος, κατὰ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τιθεωρημένων sqq. de Princ. I. 2, 10. u. 3. Quomodo — creata esse dicitur Sapientia, species scilicet in se et initia totius praeformans et continens naturae: hoc etiam modo Verbum Dei eam esse intelligendum est, per hoc quod ipsa caeteris omnibus mysteriorum et arcanorum rationem, quae utique intra Dei sapientiam continentur, aperiat; et per hoc Verbum dicitur, quia sit tanquam arcanorum mentis interpres. in Joh. I, 42. *ἀνάστα ὁ λόγος υἱὸς εἶναι παρὰ τῷ ἐπαγγέλλειν τὰ κρύβητα τοῦ πατρὸς ἐκείνου, ἀλόγον τῷ καλουμένῳ υἱῷ λόγῳ, τοῦ τυγχάνοντος κ. τ. λ.* Häufig braucht übrigens auch Origenes λόγος in der Bedeutung von Vernunft. S. unten.

f) de Princ. I, 2. Der Sohn hat sein Wesen vom Vater sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semetipsam mens intueri solet et nudo intellectu atque animo conspicari. Extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium generationem esse credendum est sapientiam.

werden, weil das ὄν ἦ immer noch eine Zeitbestimmung in sich schließt, für die Gottheit aber es gar keine Zeit gibt, sondern nur eine reine Gegenwart, oder gleichsam eine Zeit, die mit dem ungezeugten und ewigen Leben parallel dahinfließt, d. h. eine zeitlose Ewigkeit. Sehr fein und treffend braucht daher Johannes am Anfang seines Evangeliums nicht ἦν ἢ ὄν oder ἦν ἢ ὄν , welches das Kommen des Wortes zu den Propheten, die ἐπιδήμια τῶν τῶν des Logos, d. i. seine zeitliche Erscheinung im Fleisch bezeichnet, sondern ἦ , was das zeitlose Seyn, die Negation jeder Zeit ausdrückt ε). Dasselbe sagt die Stelle Psalm 2. v. 7. „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget.“ Denn für Gott gibt es weder Abend noch Morgen, es ist für ihn immer „heute“ d. i. ewige Gegenwart, und in diesem „heute“ ist der Sohn gezeugt, daher anfangslos und gleich ewig mit seinem Princip h). — Daraus folgt weiter, daß die Zeugung nicht ein vorübergehender, ein für allemal geschעהner Akt, sondern eine fortwauernde, ewige Wirkung des Vaters sey. Es verhält sich damit auf ähnliche Weise, wie mit der Wiedergeburt der Gläubigen aus dem heiligen Geist; wie diese nicht einmal, sondern täglich, und zu jedem guten Werke aufs neue geboren, fortwährend in das Bild Christi verklärt werden, so ist auch zugleich mit dem Vater der Sohn, mit der Herrlichkeit Gottes auch der Abglanz, mit dem ewigen Licht auch die Ausstrahlung desselben (die Weisheit) vorhanden, eins mit dem andern, als ewige Ursache und ewige Wirkung unzertrennlich gesetzt i); wie dies in den Worten Johannis „der Logos

g) in Joh. I, 32. II, 1. de Princip. IV, 28.

h) in Joh. I, 32.

i) Homil. in Jerem. IX, 4. τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης - οὐχὶ ἀπ᾿ αὐτῆς γενένηται καὶ οὐχὶ γεννάται ἀλλὰ ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικῶν τοῦ ἀπαύγασματος ἐπὶ τοσοῦτον γεννάται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ - ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ἡ σοφία ἀπαύγασμα φωτὸς αἰθέρου, — αὐτὸ γεννᾷται ὑπὸ τῷ πατρὶ. de Princ. IV, 28. Sicut lux nunquam sine splendore esse potest, ita nec filius quidem sine patre intelligi potest. I, 2, 4. Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce. Fragm. b. Athan. de decretis Nic. Syn. c. 27. ὁμοίως τυγχάνει τῷ πατρὶ (ὁ υἱὸς) ὅμοιος ἐστὶν

war im Anfang bey Gott^m angedeutet liegt. — Das Nämliche ergibt sich, wenn man auf das Wesen des Sohnes sieht, welches die Wahrheit, die Weisheit, das Leben, die Vernunft selber ist; denn was wäre ungereimter, als zu glauben, daß das Wesen der Wahrheit jemals nicht gewesen sey, oder daß es eine Zeit gegeben habe, wo das Licht und das Leben — welche seiner Substanz angehören — noch nicht war?

Wie man nun einerseits, um die Zeugung richtig zu fassen, alle Zeitbestimmungen ausschließen muß, so muß man andererseits auch vor jeder Einmischung sinnlicher Vorstellungen sich hüten und jede Analogie mit der Erzeugung geschaffener Wesen ferne halten, weil dieß unwürdig und mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens unvereinbar ist. Das Ausgehen des Vaters vom Sohne ist kein Gebären, kein Ausfluß, keine *προβολή* aus dem Wesen desselben ^m), und daher der Ausdruck: *γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας* durchs

ὅτι οὐκ ἦν. Πότε γὰρ ὁ Θεὸς — ἀπαύγισμα οὐκ εἶχε ἰδίᾳς δόξης, ἵνα τολμήσας τις ἀρχὴν δῶ εἶναι υἱὸ πρότερον οὐκ ὄντος; Hom. in Reg. I, 13. Coaeternitas unigeniti. Fragm. aus dem Comment. in Hebr. (Vol. IV. p. 627. B.) Socrates Hist. Eccl. VII, 6. Ὁριγ. *συγκρίσειον πανταχοῦ ὁμολογήει τῷ πατρὶ τὸν υἱόν.*

1) c. Cels. VIII, 12. Fragm. b. Athanas. *κατανοεῖτω γὰρ ὁ τολμῶν καὶ λέγων „ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός“ ὅτι ἐρεῖ καὶ τό σοφία ποτὲ οὐκ ἦν, καὶ λόγος οὐκ ἦν, καὶ ζῶν οὐκ ἦν.* de Princ. IV, 28. „Fuit aliquando, quando non fuit filius“ nihil aliud est id dicere, nisi quia fuit aliquando, quando veritas non erat, quando sapientia non erat, quando vita non erat, non enim — haec ab ejus substantia unquam separari possunt.

m) de Princip. IV, 28. Wir müssen Einiges wiederholen *περὶ πατρὸς ὡς ἀθάνατος ἂν καὶ ἀμίριστος υἱοῦ γίνεται πατρὸς, οὐ προβαλὼν αὐτὸν ὡς οἶονταί τινες· εἰ γὰρ προβολὴ ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, καὶ γενῆ μὲν ἐξ αὐτοῦ ὅποια ταῖς τῶν ζῶων γενήματα· ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβαλλόντα καὶ τὸν προβεβλημένον.* (bey Euseb. c. Marc, L. 1, 4.) *Deus pater cum sit invisibilis et inseparabilis a filio*

aus verwerflich; denn daraus würde folgen, daß der Vater um einen Theil seines Wesens, nämlich um das des Sohnes, vermindert würde, wie dieß bey den Gebärenden der Fall ist, und daß die göttliche Natur selbst körperlich und theilbar wäre, was eben so sehr der des Vaters, als der des Sohnes, die gleich der seinigen rein geistig und übersinnlich ist, widerspricht n). Die Wahrheit ist: daß der Vater ungetheilt und unzertrennlich des Sohnes Vater wird. — In dieser Hinsicht läßt sich die Zeugung mit dem Hervorgehen des Willens aus dem Geiste vergleichen; wie dieser, der Wille, aus dem Verstande hervortritt, ohne einen Theil desselben abzureißen oder von ihm getheilt und getrennt zu werden, so etwa zeugt der Vater sein Ebenbild, den Sohn, nämlich geistiger und übersinnlicher Weise o). Indessen leidet auch dieser Vergleich hier nur in so weit eine Anwendung, als er alle sinnlichen und materiellen Vorstellungen ausschließt; denn man kann eben so richtig sagen, daß der Sohn vom Vater ausgehe, unzertrennbar, wie der Glanz aus dem Lichte, oder der Strahl aus der Sonne, ja — wohl verstanden — ist dieses Bild am geeignetsten, um begreiflich zu machen, wie die Substanz des Sohnes vom Vater herstaamt p); oder man kann endlich

non per prolationem ab eo — ut quidam putant — generatus est Filius. Vgl. de Princ. I. 2, 4 u. 6.

n) in Joh. XX, 16. S. Anm.

o) in Joh. II. (Fragm. bey Pamph. Apol.) Filius, — natus ex ipsa patris mente, sicut voluntas ex mente; non enim divisibilis est divina natura, i. e. ingeniti patris, ut putemus vel divisione vel imminutione substantiae ejus filium esse progentum, sed, sive mens, sive cor, aut sensus de Deo dicendus est, indiscussus permanens, germen proferens voluntatis, factus est verbi Pater. de Princ. I. 2. 6. Sicut voluntas procedit e mente et neque partem aliquam mentis secat neque ab ea separatur aut dividitur, tali quadam specie putandus est, pater filium genuisse sc. imaginem suam suam. IV. 28.

p) S. Note i) de Princ. I. 2, 11. u. 7. Splendor hujus lucis est unigenitus filius ex ipso inseparabiliter velut splendor o luce procedens ff.

auch dem mit B. der Weisheit (7, 25, 26) sagen, daß der Sohn vom Vater ausgehe, wie der Hauch aus der Kraft. Die Kraft Gottes ist nämlich das, wodurch er Alles wirkt, ordnet, regiert und umfaßt, sein Leben. Aus dieser unendlichen Kraft geht der Hauch und so zu sagen, der Lebensgeist hervor, wie der Wille aus dem Gedanken, aber eben dieser Wille wird selbst zur Kraft Gottes, und es entsteht somit eine andere, selbstständige und gleichwesentliche Kraft Gottes, welche das, was sie ist und hat, von jener ersten und ungezeugten Kraft in sich herübernimmt 9).

Es verhält sich damit also: — der absolute Gott — *αὐτόθεος* — ist der Urquell alles Seyenden, somit auch des Sohnes; zwar heißt auch dieser die *ἀρχή*, aber nur in Beziehung auf die Wesen außer Gott, welche durch ihn geworden sind, keineswegs im Verhältniß zum Vater, der den Grund seines eigenen Seyns und zugleich den des Sohnes (wie alles Andern) in sich trägt r). — Alles Gewordene ist nun durch den schöpferischen Willen des obersten Princips entstanden, daher ist auch die Zeugung (keine Naturnothwendigkeit, sondern) ein Akt dieses allmächtigen Willens, und in so fern der Sohn selbst ein Gewordenes, ein Geschöpf: *γεννητός*, — *γεννητός θεός* — *δημιουργημα* — *κτίσμα* — wie es Proverb. 8, 22. von ihm heißt: der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege zu seinen Werken s). Damit

q) Nach Schnitzers Übersetzung. — de Princ. I, 2, 9. Vgl. das Fragm. in Epist. ad Hebr. *Ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei, sic et sapientia (Christus) ex eo procedens, ex ipsa Dei substantia generatur: sic et nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhaeae esse dicitur aporrhaea gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt, communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhaea enim ὁμοούσιος videtur, i. e. unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhaea vel vapor.*

r) in Joh. I, 17. 19. 22. Vgl. de Princ. I, 2, 9. (in fine). S. die Stellen unter s) u. t). in Joh. II, 6. (p. 64. B.) Alles ist durch den Sohn geworden, *καὶ ὑπεξείρισεν τῶν ἐν αὐτῷ.*

s) in Joh. I, 22. *κτίσας ἡμψυχον σοφίαν ὁ θεός.* c. Cels. V, 37. *πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων.* in Joh. II, *γεν-*

wird jedoch nicht gesagt, daß der Sohn ein Geschöpf im gewöhnlichen Sinn des Wortes, nicht, daß er aus dem Nichtseyenden geworden sey ¹⁾; er ist vielmehr andrerseits ungeschaffen — ἀγεννητός —, Gott aus Gott, göttlicher Natur und göttlichen Wesens ²⁾. Obwohl näm-

τός. de Orat. 15., wo er unter das Allgemeine οὐδὲν τῶν γεννητῶν προσουκτίον mit begriffen ist. de Princ. IV. (Epist. ad M.) ὅτι μὲν οὖν πᾶν ὁ τίποτε παρὰ τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὅλων γεννητὸν ἐστίν. — Ebendas. οὗτος ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθεὶς, ὅς ἐστιν εἰκὼν τῷ θεῷ κ. τ. λ. Hebr. I, 3. — πρωτότοκος πάσης κτίσεως, κτίσμα, σοφία· αὕτη γὰρ ἡ σοφία φησίν: Prov. 8, 22. de Princ. I, 2, 6. Filius — natus est ex eo velut quaedam voluntas ejus ad mente procedens. Et ideo ego arbitror, quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur; ita ergo et filii subsistentia generatur ab eo. Just. ad Men. οὗτος ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθεὶς.

- t) c. Cels. VI, 17. nennt er ἴην τὸν ἀγεννητὸν καὶ πάσης γεννητῆς φύσεως πρωτότοκον. de Princ. IV, 28. Non enim dicimus — ex nullis substantibus filium procreatum a patre. C. Schnitzer zu d. Stelle.
- u) Bg. Not. q); in Joh. II, 2 u. 3. Hauptstelle. Ἰωάννης τίθει μὲν τὸ ἄρθρον, ὅτι ἡ „θεὸς“ ὀνομασία ἐπὶ τῷ ἀγεννητοῦ τάσσεται τῶν ὅλων αἰτίου, σιωπῆ δὲ αὐτῷ, ὅτι ὁ „λόγος θεός“ ὀνομάζεται — λιγότερον γὰρ, ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι, διόπερ καὶ ὁ σωτῆρ: ἵνα γιγνώσκωσιν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν (Homil. in Luc. XXXV. Vol. III. p. 974). πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, οὐχ ὁ θεός, ἀλλὰ θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο, ὡς πάντως ἡ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, ἐπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν, ἐστὶ τιμιώτερος τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς, ἃν ὁ θεός θεός ἐστιν — διακονήσας τὸ γενέσθαι θεός, ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀρθῶν εἰς τὸ θεοποιήθαι αὐτοῦ ἀρθῶν, κακίνοις κατὰ τὴν αὐτοῦ χρηστότητα μεταδιδούς· ἀληθινὸς οὖν θεός „ὁ θεός“ οἱ δὲ

lich in dem Willen Gottes der letzte Grund für alles Gewordene liegt, so ist doch das göttliche Schaffen selbst eine Entwicklung seines Wesens, eine Mittheilung seines Seyns und Lebens an Andere, und der erste Akt dieser Lebensentwicklung aus Gott, ist eben die Zeugung des Sohnes. Der Vater läßt seine Gottheit von sich ausströmen — wie die Sonne den Strahl — gibt diesem Ausfluß (*ἀπόρροια*) ein selbstständiges Daseyn, eine Subsistenz, und indem er dieß thut, wird der Sohn. Dieser empfängt also seine Substanz aus der Fülle des Absoluten, er schöpft sie gleichsam unmittelbar aus dem göttlichen Lebensquell und ist, vermöge dieser Theilnahme an dem ungezeugten Gott, selber Gott, und bleibt es nur dadurch, daß er in der unzertrennlichen Gemeinschaft mit seinem Princip, in dem unausgesetzten Anschauen des väterlichen Urgrundes beharrt. Träte er aus dieser Gemeinschaft heraus, so hörte er auf die Gottheit zu besitzen und Gott zu

κατ' ἐκείνον μερφοῦμενοι „θεοί“ ὡς εἰκόνες τοῦ πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλείονων εἰκόνων ἢ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶν λόγος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν, τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν αἰεὶ μένων θεός, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκώς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμεινε τῇ ἀθάλασιπτῳ θείᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. — in Joh. XIII, 34. zu Joh. 4, 32. ἐπισκηνάζεται (i. q. τρέφεται) αἰεὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ μόνου ἀνευθεοῦς καὶ αὐτάρκους αὐτῷ. de Princ. I, 2, 13. εἰκὼν ἐστὶ (ὁ υἱός) τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, καὶ κατὰ τοῦτο θεός, ἀλλ' οὐ περὶ αὐτὸ λέγει αὐτὸς ὁ Χριστός ἰνὰ γ. σ. τ. μ. ἀλ. θ. Joh. 17, 3. (Fragm. bey Just. ad Men.) a. a. D. I, 2, 2. Nos semper Deum patrem novimus filii sui, ex ipso quidem nati et quod est, ab ipso trahentis. I, 2, 11. Subsistentia filii ab ipso patre descendit. 10. Salvator figura est substantiae Dei. — 9 u. 10. aporrhaea gloriae omnipotentis, in Joh. XIII, 25. ἀπόρροια τῆς δόξης αὐτοῦ.

Es ist ganz dasselbe, ob Origenes sagt, der Vater läßt seine *θεότης* ausströmen und ein selbstständiges Daseyn gewinnen, oder, wie oben, seine wesenhaften Gedanken: denn Gottes Gedanken und Wesen sind ihm eins, weil er dieses als das rein geistige intelligible Seyn betrachtet.

seyh. Wie nun der Sohn die unmittelbare und ursprüngliche Selbstoffenbarung des Absoluten ist, so ist er auch das Organ aller weitem Offenbarung und Wirksamkeit desselben in der Welt, das Medium, durch welches das göttliche Seyn, das göttliche Licht und Leben sich weiter entwickelt und verbreitet v). — Er läßt nämlich die *θεότης*, die er vom Vater empfangen hat, weiter von sich ausströmen, er theilt sein göttliches Seyn (Wesen, Vernunft, Licht) andern mit und so entsteht eine Reihe intelligibler Wesen, die durch ihn der Gottheit theilhaftig sind und sein Bild gleichsam auf einer niedrigen Stufe darstellen. Es sind die jenen erhabenen Geister, zu denen der Höchste gesagt hat: „Ihr seyd Götter und allzumal Kinder des Höchsten,“ (Psalm 82, 6.), und er selbst ein „Gott der Götter“ heißt. (Ps. 136, 1), selige Gewalten und Mächte, die in naher Gemeinschaft mit dem Urgrunde stehen und deshalb auch den Namen *θεός*, *θεοί* führen w).

v) G. Note u) c. Cels. VI, 62. ὁ θεός μεταξὺ τῶν οὐσιῶν (= θεότητος) οἷς μεταδίδωσι, κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ. — de Princ. II, 6, 1. Omnium creaturarum et Dei medium i. e. mediator — in Epis. ad Coloss. Fragm. Verbum erat, et tunc (ante in carne adventum) mediator Dei et hominum.

w) Note u) in Joh. II, 3. ἐφάσκομεν πᾶσι τοῖς λοιποῖς θεοῖς διάκονον εἶναι τῆς θεότητος τὸν θεὸν λόγον. — Select. in Ezech. οὗτος ὁ λόγος θεοποιός. — in Joh. I. εἶσὶ τινες θεοὶ ἃν ὁ θεός θεός ἐστι. Ps. 49, 1 ff. c. Cels. III, 37. Unterrichtete Christen wissen viel zu reden περὶ θεοῦ κ. τῶν τιμιμμένων ἀπὸ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ λόγου μετοχῇ θεότητος, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ὀνόματι (ἀγγέλων) — c. Cels. VIII, 3. 4. — Comm. in Epist. ad Rom. VII, 1. Homil. in Exod. VIII, 2. de Pr. IV, 26. sanctas istas virtutes proximas esse ipsis initiis, et attingere tantum, quantum consequi non valent reliqui.

x) f. oben Note a) u. b) — in Joh. II, 6. X, 21. Gegen die Zügner der Persönlichkeit des Sohnes ist zu sagen: ἕτερος εἶναι τὸν υἱὸν, παρὰ τὸν πατέρα, καὶ ὅτι ἀνάγκη τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι υἱὸν καὶ τὸν πατέρα υἱοῦ πατέρα — Bg. II, 1. u. 5. Homil. in Numer. XII, 1. Alius enim a patre filius

2) Aus dem Bisherigen ergibt sich nun das Verhältniß, in welchem der Sohn sowohl zum Vater, als zu den Geschöpfen steht. — Insofern der Sohn sein Wesen von und aus dem Vater empfängt, ist er eins mit ihm. „Ich und der Vater sind eins; ich in ihm und Er in mir,“ *Evang. Joh. 10, 30. 14, 10. 17, 21.* — Damit wird aber der persönliche Unterschied beyder keineswegs aufgehoben; es liegt vielmehr schon in den Begriffen Vater und Sohn, daß sie dem selbstständigen Daseyn nach verschieden sind; der Sohn muß als solcher nothwendig ein Anderer seyn, als der Vater; sonst wäre er nicht Sohn, und muß von Ewigkeit her als ein anderer bey dem Vater seyn — wie dieß in den Worten des Evangeliums „derselbige war im Anfang bey Gott“ ausgedrückt ist — sonst wäre er nicht der ewige Sohn sonst könnte er nicht von sich sagen: „Ehe denn Abraham war, bin ich.“ Der persönliche Unterschied beyder liegt ferner in den Bezeichnungen *λόγος* und *θεός*, indem der Begriff *λογος* nicht der von Gott ist, noch auch umgewandt der Begriff *θεός* mit dem des *λόγος* identisch ist 1). Das Nämlliche zeigt die Vergleichung mit den übrigen göttlichen Wesen und vernünftigen Mächten. Wie jedes von diesen seine besondere Eigenthümlichkeit hat, wodurch es sich von dem Sohne und von den andern unterscheidet, so besitzt auch der Sohn ein eigenthümliches, bestimmtes, selbstständiges Seyn und Leben, wodurch er sich von dem Vater und von den übrigen Mächten unterscheidet 2). Diejenigen irren daher sehr, die, in der Meinung, Christum zu verherrlichen, ihm die hypostatische Selbstständigkeit absprechen, und nur eine Verschiedenheit der Namen und Beziehungen in dem Einen göttlichen Subjecte zugeben wollen; denn damit läugnen sie die Persönlichkeit des Sohnes und treten der unvergleichbaren Erhabenheit des Vaters zu nahen 3).

et non idem filius qui et pater, sicut ipse in Evangeliiis dicit: alius est qui testimonium de me dicit pater.

1) in Joh. I, 42. *εἰς τὸ παραθεῖσθαι τὸν λόγον ἰδίαν περιγραφὴν ἔχοντα, ὡς τυγχάνοντα ζῆν κατ' εαυτόν, λεκτικὸν καὶ περὶ ἀναμίτων. κ. τ. λ. — ὑπόστασις. — Er existirt κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφὴν.*

2) *Comm. in Matth. XVII, 14. οὐ νομιστὶόν, ἵνα ἰπὲρ αὐ-*

Mit Unrecht berufen sie sich dafür auf Schriftstellen, in welchen beyden dieselben Thätigkeiten zugeschrieben, oder die nämlichen Prädikate beygelegt werden, z. B. Joh. 2, 19. vgl. mit 1. Korinth. 15, 15, wo die Auferweckung bald dem Sohne, bald dem Vater zugeeignet wird, und Evang. Joh. 1, 4, wo der Logos das Licht heißt, während es nach 1. Joh. 1, 5. der Vater ist. Denn nicht nur sagen viele deutliche Stellen gerade das Gegentheil, sondern man muß auch erwägen, daß der Vater Alles durch den Sohn wirkt aa). Selbst die so häufig angeführten Worte des 44ten Psalms *ἰσούζατο κ. τ. λ.* beweisen nichts dagegen, weil sie sich entweder gar nicht auf das Verhältniß des Vaters zum Sohne beziehen, oder einen ganz andern Sinn haben als den, welchen man ihnen gewöhnlich unterschiebt (nämlich den S. 112 angegebenen bb). —

Die Einheit beyder ist mithin keine numerische cc); eine solche würde die Persönlichkeit des Sohnes aufheben, sondern eine rein geistige, eine Identität der Substanz, des göttlichen Seyns, des Denkens, des Wollens, der Liebe, der Macht und der Wirksamkeit; der Substanz oder des göttlichen Wesens, denn die *ἁὐτός* des Sohnes ist wesentlich die des Vaters (S. 119); des Denkens, denn der Sohn ist selbst der objectiv gewordene göttliche Gedanke (S. 112.); des Willens, denn der gesammte Wille des Vaters ist so unzertrennlich mit dem des Sohnes eins, daß nicht mehr zwei Willen sind, sondern einer, weshalb auch dieser erklärt: Wer mich siehet, der siehet den Vater; der Liebe, denn die Liebe des Vaters ist mit

τοῦ (υἱοῦ) τοῦς τὰ ψυχήν φρονοῦντας πρὸς αὐτοῦ, πάντα δὲ ζῆσαι αὐτόν· ὅποιοι εἰσιν οἱ συγχίοντες πατρός καὶ υἱοῦ ἔννοιαν, καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα δίδοντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν τῇ ἰσότητι μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διακροῦντες τὸ ἐν ὑποκρίμῳ. Vgl. in Joh. X, 21 u. II, 2. S. 66. in Roman. VIII, 5. Aut enim male separant filium a patre, ut alterius naturae patrem, alterius filium dicant, aut male confundunt, ut vel ex tribus compositum Deum vel trinae tantummodo appellationis in eo esse vocabulum putent.

aa) in Joh. X, 21. II, 6. u. 18. c. Cels. VIII, 12.

bb) in Joh. I, 23. 42.

cc) in Joh. XIII, 36. Der Sohn vollzieht in sich den Willen des Vaters.

der des Sohnes völlig eins dd); der Macht, denn wenn der Sohn sagt „Alles, was mein ist, das ist dein, und was dein ist, ist mein“ und wenn unter diesem „Alles“ ohne Zweifel auch die Allmacht mit begriffen ist, so muß Er nothwendig allmächtig und die Allmacht des Vaters mit der des Sohnes identisch seyn ee); der Wirksamkeit, denn das Thun des Sohnes ist kein anderes, als das des Vaters, sondern es ist eine und dieselbe Bewegung in Beyden ff). — Es findet hier überhaupt ein ähnliches Verhältniß statt, wie zwischen den Gläubigen, von welchen es Apostelg. 4, 52 heißt „sie waren Ein Herz und Eine Seele;“ — Vater und Sohn sind also der Zahl nach verschieden, zwey selbstständige Persönlichkeiten, dem Denken, dem Wollen und der Gesinnung nach eins, — ihre Einheit somit eine rein geistige gg); diese geistige Einheit aber schließt zugleich die des Wesens mit ein, denn das göttliche Wesen ist eben die geistige intellektuale Natur.

Wie nun aus dem Begriff der Zeugung die Identität und die Verschiedenheit des Sohnes und des Vaters, so folgt daraus ferner die Unterordnung des ersteren unter den Letztern. — Der allein ungezeugte Urgrund ist über alles durch ihn Gewordene erhoben, das Princip der Wahrheit steht nothwendig über der Wahrheit, das Princip des Lichtes über

ὅστι εἶναι τὸ θεῖον τοῦ θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ ἀπαραλλάκτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς, εἰς τὸ μικρότερον εἶναι δύο θελήματα, ἀλλὰ ἐν θελήματι ff.

dd) Prolog. in Cant. Cant. (Vol. III, p. 31.)

ee) de Princ. I, 2. Unam eandemque omnipotentiam patris ac filii esse.

ff) in Joh. XIII, 36. de Princ. I, 2, 12. in Joh. I, 38.

gg) c. Cels. VIII, 12. Wir verehren Vater und Sohn, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὁμοιοῖα καὶ τῇ συμθεσίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος ὡς τὸν ἰσραήλτα τὸν υἱὸν ὄντα ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ (Hebr. I, 3.) ἰσραήλται ἐν αὐτῷ, ὅτι εἰκόνι τοῦ θεοῦ, τὸν θεόν. — in Joh. X, 21, erklärt er sich gegen die Vorstellung μὴ διαφέρειν ἀριθμῶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑπακειμένῳ τυγχάνοντα ἀμοιβεῖναι s. die Anm.

dem Lichte, das Urbild über dem Ab- und Ebenbild hh). Da der Sohn Alles, was er ist und hat, von dem Vater hat, so ist er durchaus von ihm abhängig und geringer; sein Seyn, obwohl göttlicher Natur, ist doch nicht mehr das primitive, sondern aus jenem abgeleitete; seine Vollkommenheit nicht mehr die urwesentliche, sondern die abbildliche; er selbst darum nicht der absolute Gott, sondern bloß Gott, oder der zweite, dem ersten untergeordnete, Gott ii), — nicht das absolut Gute, sondern das Gute und das Bild des absolut Guten, nicht die absolute, sondern die ebenbildliche Wahrheit, nicht das Urlicht, sondern die Ausstrahlung desselben, weshalb er ausdrücklich versichert „Niemand ist gut, denn der alleinige Gott; — (Matth. 19, 17.) der Vater, der mich gesandt hat, ist größer — vorzüglicher — als ich.“ kk).

Dasselbe gilt auch von der Wirksamkeit beyder; denn obwohl der Sohn dasselbe thut, was der Vater, so geht doch der Impuls dazu von diesem aus. Der Vater ist das *primum movens*, der Sohn das Organ, durch das er sich offenbart,

hh) S. die Stellen in Joh. I, 17. II, 6. S. 9. II, 18. S. 103. de Princ. I, 3. das gr. Fragment.

ii) S. die Stellen in Joh. II, 2. 3. S. 119. *αὐτόθεος, ὁ θεὸς θεός.* — c. Cels. 14. Mögen Einige unvorsichtiger Weise annehmen τὸν σωτήρα εἶναι τὸν μέγιστον ἐπὶ πάντι θεόν· ἀλλ' οὐτε ἡμεῖς τοιοῦτος, οἱ πειδόμενοι αὐτῆ λέγοντι „ὁ πατὴρ ὁ π. μ. μίζων μου ἐστίν.“ VIII, 15. φημὲν, τὸν υἱὸν οὐχ ἰχυρότερον τοῦ πατρὸς· ἀλλ' ὑποδέστωρον. V, 39. λέγομεν αὐτὸν (τὸν υἱὸν) τὸν δεύτερον θεόν. II, 9. θεόν, κατὰ τὸν τῶν ὄλων θεόν. — ὁ μετὰ τὸν θεόν θεός. VI, 47. in Joh. VI, 23. ὁ μετ' αὐτὸν δεύτερος. — In so fern, sagt auch Origenes a. a. D. XIII, 25. gegen die Behauptung Herakleons, daß die *πνευματικοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως* mit dem Vater seyen: es sey gotteslästerlich anzunehmen, daß irgend etwas gleichwesentlich *ἰσοουσίον τῇ ἀγενήτῃ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ* sey, selbst der Sohn wage es nach seiner eigenen Versicherung nicht, das Prädikat *ἀγαθός* im vorzüglichen Sinn für sich in Anspruch zu nehmen.

kk) D. Gute: in Joh. VI, 23. XIII, 25. in Matth. XV, 10. c. Cels. V, 11. de Princ. I, 2. 13. — d. Wahrheit: in Joh.

das Werkzeug, durch das er wirkt, der Diener seines allmächtigen, schöpferischen Willens. Jener gebietet, Ps. 55, 9, Dieser vollzieht den Befehl; jener spricht: „Es werde,“ dieser bringt alle Dinge zum Daseyn und steht somit auch an Macht, Würde und Herrschaft unter dem Vater; ist gleichsam der nächste oder zweyte Welterschöpfer, während jener der erste Schöpfer, das eigentliche Princip und darum auch der oberste Beherrscher der Dinge ist. Dieß beweist der Gebrauch des „durch“ in den Stellen Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2. Denn dieses *διὰ* hat niemals den ersten, principiellen Rang — dieß wäre *ὑπὸ* — sondern stets den zweyten, wie Röm. 1, 5; wenn es daher heißt, daß durch den Logos Alles geworden sey, so ist es nicht von ihm, sondern von einem höheren und größeren als er, geworden, und wer wäre dieß anders, als eben der Vater ¹¹⁾? Dazu kommt noch, daß sich die specielle Thätigkeit des Logos auf die vernünftigen Wesen und die Mittheilung der Vernunft an sie beschränkt, während die des Vaters sich ohne Unterschied auf Alles erstreckt. S. unten.

Was ferner das Verhältniß des Sohnes zu den Geschöpfen, zu den vorerwähnten göttlichen Wesen, betrifft: so steht er mit ihnen auf gleicher Stufe, in so fern er, wie sie, seine *θεός*, aus dem göttlichen Urprincipe empfängt und durch den Willen des Vaters hervorgebracht ist ^{mm)}; unterscheidet sich aber andererseits von ihnen erstlich dadurch, daß Er sein Seyn unmittelbar

11, 18. de Princ. I, 2, 6. Licht, Erkennen: in Job. XXXII, 18. de Princ. IV, 38. Fragm. Diese Irrthümer sind zugleich Inconsequenzen in dem System des Originens. S. d. Anm.

- 11) c. Cels. II, 9. *λέγωμιν* — τὸν λόγον πιστευκίνας πάντα, ὅσα ὁ πατὴρ αὐτῆ ἐπέταλα. f. — ὑπερίτε. VI, 60. zu Ps. 33, 9. *λέγωμιν τὸν μὴ προσηγῶς δημιουργὸν ἡμεῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, λόγον, καὶ ὡς πατρὶ αὐτοῦργὸν τοῦ λόγου, τῷ προσετιταχίαι τῷ υἱῷ ἑαυτοῦ λόγον ποιῆσαι τὸν κόσμον, ἡμεῖς πρώτους δημιουργόν.* VIII, 15. am Ende. — in Job. II 6. 8. Sgl. de Princ. I, 7, 1. *Omnia a Deo per Christum facta sunt.* 2, 10, *Deus potentatum gerit per Verbum.* 12. ^{mm)} S. 119—121 d. Stellen u. d. Anm.

aus dem Urquell herübernimmt, gezeugt und deshalb nicht aus Gnaden, sondern von Natur Sohn ist, während sie ihr Wesen erst durch Vermittlung des Sohnes empfangen, und deshalb nicht von Natur, sondern aus Gnaden Söhne Gottes und Götter sind ⁿⁿ⁾; zweytenß dadurch, daß Er seine göttliche Natur und Vollkommenheit als wesentliches, selbstständiges Eigenthum, und darum auch unverlierbar, wandellos und unveränderlich besitzt, während sie die Ihrige nur als Accidenz, nur zufällig haben, und sie deshalb auch wieder verlieren können ^{oo)}. — Demnach steht der Sohn zwischen dem Unerſchaffenen und dem Erſchaffenen in der Mitte ^{pp)}, und verhält sich zu ihnen, wie sich der Vater zu ihm verhält. Er ist ihr Princip, ihr Schöpfer, ihr Herr, und übertrifft Alle unvergleichbar und unendlich weit an Wesenheit, Ursprünglichkeit, Macht und Gottheit, wird aber in demselben Maße, in welchem er selbst über die höchsten Ordnungen und Stufen der Geisterwelt, über die Thronen, Herrschaften, Gewalten und Engel, über die Geister und Seelen der Gerechten erhaben ist, von dem Vater übertroffen;

nn) S. die Stellen n) u) v) w) in Joh. II, 6. *μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχαίου τυγχάνοντος.* in Ep. ad Rom. VII, 1. Sicut multi sunt filii Dei Ps. 82, 6. unus tamen est natura filius et unigenitus de patre. — Select. in Ps. (Vol. II. p. 833.) Der Apostel sagt 1. Kor. 8, 5. *εἰπὴρ εἰς θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ· ἀλλὰ τοὺς λεγομένους· μετὰ τὴν τριάδα θεοὺς μετουσίᾳ θεότητος εἶναι τοιούτους· ὁ δὲ σωτῆρ ὁ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός.*

oo) c. Cels. VI, 44. de Princ. I, 2. 10. Unigenitus filius (Dei) in omnibus inconvertibilis est et incommutabilis et substantiale in eo bonum est, quod utique mutari atque converti nunquam potest. — Omnis vero creatura convertibilis est et mutabilis — per hoc ipsum quod accidentem habet bonum, et hoc quod accidit, etiam decidere potest. — S. unten bey dem Art. urspr. Welt. in Joh. T. V, Fragm. bey Pamp. Unigenitus filius salvator noster, qui solus ex patre natus (T. II. Fr. generatus) est, solus natura et non adoptione filius est.

pp) c. Cels. III, 34. *μεταξὺ τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γεινητῶν πάντων φύσεως (ἐστὶν ὁ υἱός).*

„denn er ist das Bild seiner Vollkommenheit und der Abglanz, nicht Gottes, sondern seiner Herrlichkeit und des ewigen Lichtes, und der Strahl, nicht des Vaters, sondern seiner Macht, ein reiner Ausfluß seiner allmächtigen Herrlichkeit und ein unbefleckter Spiegel seiner Wirksamkeit, durch welchen Paulus und Petrus und Alle, die ihnen ähnlich sind, Gott sahen, denn, spricht Er: „wer mich sieht, der siehet den Vater, der mich gesandt hat 99).

In dem bisher entwickelten, Verhältniß des Sohnes zum Vater ist endlich auch die Art der Anbetung, die beyden erwiesen werden soll; begründet. Wegen seiner absoluten Erhabenheit gebührt dem Vater die höchste Ehre und die ausschließliche Anbetung. Man darf zu keinem erschaffenen Wesen, nicht einmal zu Christo beten, weil dieser dem Vater untergeordnet ist, wohl aber muß jedes Gebet, in seinem Namen geschehen, und alle Bitte, Fürbitte und Dankagung durch ihn dem Vater dargebracht werden, weil er der von Gott den Menschen verordnete Hohenpriester, Fürsprecher und Mittler ist, auf welchem die ganze Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott beruht, von welchem der Geist der Kinderschaft ausgeht, und durch welchen die Gebete der Seinigen dem Höchsten gleichsam zugeführt werden 11). Nur also in so fern der Sohn der einzige Vermittler zwischen Gott und Menschen ist, gebühret ihm Anbetung; „wollte man dieß nicht zugeben und sich an die Stellen halten, in denen das *προσωπιον* für ihn gefordert wird, so wäre zu sagen, daß hier *πρ.*, wie auch in andern Stellen, uneigentlich gebraucht werde, und daß es dem Willen und dem Vorbilde des Erlösers selbst widerspräche, ihn, gleich dem Vater anzubeten. In dem Sinne dessen, der da gesagt hat: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, denn der alleinige Gott, der Vater,“ könnte man antworten: „Was befehlst du zu mir? du mußt zu dem Vater allein beten, zu dem auch ich bete! Nicht den von Gott euch verordneten Hohenpriester und Fürsprecher dürft ihr anbeten, sondern durch ihn, müßt

99) in Joh. I, 19. 22. — XIII, 25. u. 15. am Ende, vgl. Homil. in Jos. VI, 3. Princeps militiae virtutum Domini J. Christus ff. wie Clemens S. 63. In Beziehung auf die Ausdrücke Strahl, Abglanz vgl. de Princ. I, 2, 9. 10.

11) c. Cels. V, 4. 5. VII, 13. 26.

ihr beten, durch den Hohenpriester, der Mitleid haben kann mit eurer Schwachheit und versucht worden ist, gleich wie ihr, doch — nach der Gnade des Vaters, ohne Sünde. Lernet also welches Geschenk ihr von meinem Vater erhalten habt; indem ihr durch die Wiedergeburt in mir den Geist der Kindtschaft empfenget, daß ihr Söhne Gottes und meine Brüder heißen dürft. Es geziemt sich aber nicht, daß der Bruder von denen angebetet werde, die mit ihm denselben Vater haben; allein meinem Vater, mit mir und durch mich, müßt ihr euer Gebet und Flehen richten ^{ss}).“

Noch viel weniger sind die Engel und Mächte anzubeten, es müste ihnen denn, wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit dem Höchsten, eine gewisse — untergeordnete — Art der Verehrung — *ἰστορία* — zu erweisen seyn, „wir mögen sie loben und preisen, weil sie von Gott heilsame Gaben für die Menschen empfangen haben, und also auch in einem gewissen Sinne, Mittler sind, aber die Gott allein gebührende Ehre erzeigen wir ihnen nicht ^{tt}).“

III. Wesen und Wirksamkeit des Sohnes.

Es hat sich oben gezeigt, daß das Wesen des Sohnes kein anderes sey, als das Eine göttliche Seyn. Allein dieses göttliche Seyn hat in ihm nicht mehr jene absolute Einheit wie in dem Vater, sondern es ist zu einer Vielheit von Beziehungen und Bestimmungen entfaltet. Der Sohn befaßt in sich einen Reichthum mannigfaltiger Vollkommenheiten, deren jede von der andern sich unterscheidet und ist deshalb nicht mehr schlechtthin eins und einfach, sondern der Inbegriff von Vielem. Da jedoch diese Bestimmungen an dem nämlichen Subjecte sind, und nur die verschiedenen Seiten oder Offenbarungsweisen desselben darstellen, so wird dadurch die

ss) de Orat. 15. *λείπεται τοίνυν προεὐχισθαι μόνῳ τῷ Θεῷ τῷ τῶν ὅλων πατρὶ, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τῆ ἀρχιερέως* ff. — *πρὸς τὸν Θεόν — τῷ πατρὶ διὰ τοῦ λόγου.* —

c. Cels. V, 11. Das Gegentheil steht in Rom. VIII. 5.

tt) c. Cels. VIII, 13. 57. Homil. in Ezech. 1.

lich in dem Willen Gottes der letzte Grund für alles Gewordene liegt, so ist doch das göttliche Schaffen selbst eine Entwicklung seines Wesens, eine Mittheilung seines Seyns und Lebens an Andere, und der erste Akt dieser Lebensentwicklung aus Gott, ist eben die Zeugung des Sohnes. Der Vater läßt seine Gottheit von sich ausströmen — wie die Sonne den Strahl — gibt diesem Ausfluß (*ἀπόρροια*) ein selbstständiges Daseyn, eine Subsistenz, und indem er dieß thut, wird der Sohn. Dieser empfängt also seine Substanz aus der Fülle des Absoluten, er schöpft sie gleichsam unmittelbar aus dem göttlichen Lebensquell und ist, vermöge dieser Theilnahme an dem ungezeugten Gott, selber Gott, und bleibt es nur dadurch, daß er in der unzertrennlichen Gemeinschaft mit seinem Princip, in dem unausgesetzten Anschauen des väterlichen Urgrundes beharrt. Träte er aus dieser Gemeinschaft heraus, so hörte er auf die Gottheit zu besitzen und Gott zu

κατ' ἐκείνον μερροῦμενοι „θεοί“ ὡς εἰκόνας τοῦ πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκότων ἢ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν Θεὸν ἐστὶν λόγος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν, τῷ εἶναι πρὸς τὸν Θεὸν αἰὲ μόνον Θεός, οὐκ ἂν ἑαυτὸ ἰσχυκῶς, εἰ μὴ πρὸς τὸν Θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας Θεός, εἰ μὴ παρεμένει τῇ ἀσφαλείπτῳ θία τοῦ πατρικῶ β'άθους. — in Joh. XIII, 34. zu Joh. 4, 32. ἐπισκινιάζεται (i. q. τρέφεται) αἰὲ ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ μόνου ἀνανδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὐτῷ. de Princ. I, 2, 13. εἰκὼν ἐστὶ (ὁ υἱός) τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, καὶ κατὰ τοῦτο Θεός, ἀλλ' οὐ περὶ αὐτὸ λέγει αὐτὸς ὁ Χριστός ἵνα γ. σ. τ. μ. ἀλ. 9. Joh. 17, 3. (Fragm. bey Just. ad Men.) a. a. D. I, 2, 2. Nos semper Deum patrem novimus filii sui, ex ipso quidem nati et quod est, ab ipso trahentis. I, 2, 11. Subsistentia filii ab ipso patre descendit. 10. Salvator figura est substantiae Dei. — 9 u. 10. aporrhaea gloriae omnipotentis. in Joh. XIII. 25. ἀπόρροια τῆς δόξης αὐτοῦ.

Es ist ganz dasselbe, ob Origenes sagt, der Vater läßt seine *Δείκτης* ausströmen und ein selbstständiges Daseyn gewinnen, oder, wie oben, seine wesenhaften Gedanken: denn Gottes Gedanken und Wesen sind ihm eins, weil er dieses als das rein geistige untelkgible Seyn betrachtet.

seyn. Wie nun der Sohn die unmittelbare und ursprüngliche Selbstoffenbarung des Absoluten ist, so ist er auch das Organ aller weitem Offenbarung und Wirksamkeit desselben in der Welt, das Medium, durch welches das göttliche Seyn, das göttliche Licht und Leben sich weiter entwickelt und verbreitet v). — Er läßt nämlich die *θειός*, die er vom Vater empfangen hat, weiter von sich ausströmen, er theilt sein göttliches Seyn (Wesen, Vernunft, Licht) andern mit und so entsteht eine Reihe intelligibler Wesen, die durch ihn der Gottheit theilhaftig sind und sein Bild gleichsam auf einer niedrigen Stufe darstellen. Es sind die jene erhabenen Geister, zu denen der Höchste gesagt hat: „Ihr seyd Götter und allzumal Kinder des Höchsten,“ (Psalm 82, 6.), unbederentwillen er selbst ein „Gott der Götter“ heißt. (Ps. 136, 1), selige Gewalten und Mächte, die in naher Gemeinschaft mit dem Urgrunde stehen und deshalb auch den Namen *θειός*, *θεοί* führen w).

v) C. Note u) c. Cels. VI, 62. *ὁ θεός μεταξὺ δούε οὐσίας (= θεότητος) οἷς μεταδίδωσι, κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ.* — de Princ. II, 6, 1. Omnium creaturarum et Dei medium i. e. mediator — in Epis. ad Coloss. Fragm. Verbum erat, et tunc (ante in carne adventum) mediator Dei et hominum.

w) Note u) in Joh. II, 3. *ἐφάσκομεν πᾶσι τοῖς λοιποῖς θεοῖς διάκονον εἶναι τῆς θεότητος τὸν θεὸν λόγον.* — Select. in Ezech. *οὗτος ὁ λόγος θεοποιός.* — in Joh. I. *εἶσὶ τινες θεοὶ ὧν ὁ θεός θεός ἐστι.* Ps. 49, 1 ff. c. Cels. III, 37. Unterrichtete Christen wissen viel zu reden *περὶ θεοῦ κ. τῶν τετιμημένων ἀπὸ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ λόγου μετοχῆ θεότητος, διὰ τοῦτο δ' καὶ ὀνόματι (ἀγγέλων)* — c. Cels. VIII, 3. 4. — Comm. in Epist. ad Rom. VII, 1. Homil. in Exod. VIII, 2. de Pr. IV, 26. sanctas istas virtutes proximas esse ipsis initiis, et attingere tantum, quantum consequi non valent reliqui.

x) s. oben Note a) u. b) — in Joh. II, 6. X, 21. Gegen die Lügner der Persönlichkeit des Sohnes ist zu sagen: *ὁ τερθὸν εἶναι τὸν υἱὸν, παρὰ τὸν πατέρα, καὶ ὅτι ἀνάγκη τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι υἱὸν καὶ τὸν πατέρα υἱοῦ πατέρα* — Bg. II, 1. u. 5. Homil. in Numer. XII, 1. Alius enim a patre filius

2) Aus dem Bisherigen ergibt sich nun das Verhältniß, in welchem der Sohn sowohl zum Vater, als zu den Geschöpfen steht. — Insofern der Sohn sein Wesen von und aus dem Vater empfängt, ist er eins mit ihm. „Ich und der Vater sind eins; ich in ihm und Er in mir,“ Evang. Joh. 10, 30. 14, 10. 17, 21. — Damit wird aber der persönliche Unterschied beyder keineswegs aufgehoben; es liegt vielmehr schon in den Begriffen Vater und Sohn, daß sie dem selbstständigen Daseyn nach verschieden sind; der Sohn muß als solcher nothwendig ein Anderer seyn, als der Vater; sonst wäre er nicht Sohn, und muß von Ewigkeit her als ein anderer bey dem Vater seyn — wie dieß in den Worten des Evangelium „derselbige war im Anfang bey Gott“ ausgedrückt ist — sonst wäre er nicht der ewige Sohn sonst könnte er nicht von sich sagen: „Ehe denn Abraham war, bin ich.“ Der persönliche Unterschied beyder liegt ferner in den Bezeichnungen λόγος und Θεός, indem der Begriff Logos nicht der von Gott ist, noch auch umgewandt der Begriff Θεός mit dem des λόγος identisch ist 1). Das Nämliche zeigt die Vergleichung mit den übrigen göttlichen Wesen und vernünftigen Mächten. Wie jedes von diesen seine besondere Eigenrhmlichkeit hat, wodurch es sich von dem Sohne und von den andern unterscheidet, so besitzt auch der Sohn ein eigenthümliches, bestimmtes, selbstständiges Seyn und Leben, wodurch er sich von dem Vater und von den übrigen Mächten unterscheidet 2). Diejenigen irren daher sehr, die, in der Meinung, Christum zu verherrlichen, ihm die hypostatische Selbstständigkeit absprechen, und nur eine Verschiedenheit der Namen und Beziehungen in dem Einen göttlichen Subjecte zugeben wollen; denn damit läugnen sie die Persönlichkeit des Sohnes und treten der unvergleichbaren Erhabenheit des Vaters zu nahen 2).

et non idem filius qui et pater, sicut ipse in Evangelii dicit: alius est qui testimonium de me dicit pater.

1) in Joh. I, 42. εἰς τὸ παραδείξασθαι τὸν λόγον ἰδίαν περιγραφὴν ἔχοντα, οἷον τυγχάνοντα ζῆν καὶ ἐαυτὸν, λεκτίον καὶ περὶ δυνάμεων. κ. τ. λ. — ὑπέσταις. — Et existit κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφὴν.

2) Comm. in Matth. XVII, 14. οὐ νομιστίον, ἵνα ὑπὲρ αὐ-

Mit Unrecht berufen sie sich dafür auf Schriftstellen, in welchen beyden dieselben Thätigkeiten zugeschrieben, oder die nämlichen Prädikate beygelegt werden, z. B. Joh. 2, 19. vgl. mit 1. Korinth. 15, 15, wo die Auferweckung bald dem Sohne, bald dem Vater zugeeignet wird, und Evang. Joh. 1, 4, wo der Logos das Licht heißt, während es nach 1. Joh. 1, 5. der Vater ist. Denn nicht nur sagen viele deutliche Stellen gerade das Gegentheil, sondern man muß auch erwägen, daß der Vater Alles durch den Sohn wirkt ^{aa}). Selbst die so häufig angeführten Worte des 44ten Psalms *ἐπελάττω* u. *τ. λ.* beweisen nichts dagegen, weil sie sich entweder gar nicht auf das Verhältniß des Vaters zum Sohne beziehen, oder einen ganz andern Sinn haben als den, welchen man ihnen gewöhnlich unterschiebt (nämlich den S. 112 angegebenen ^{bb}). —

Die Einheit beyder ist mithin keine numerische ^{cc}); eine solche würde die Persönlichkeit des Sohnes aufheben, sondern eine rein geistige, eine Identität der Substanz, des göttlichen Seyns, des Denkens, des Wollens, der Liebe, der Macht und der Wirksamkeit; der Substanz oder des göttlichen Wesens, denn die *θεός* des Sohnes ist wesentlich die des Vaters (S. 119); des Denkens, denn der Sohn ist selbst der objectiv gewordene göttliche Gedanke (S. 112.); des Willens, denn der gesammte Wille des Vaters ist so unzertrennlich mit dem des Sohnes eins, daß nicht mehr zwei Willen sind, sondern einer, weshalb auch dieser erklärt: Wer mich siehet, der siehet den Vater; der Liebe, denn die Liebe des Vaters ist mit

τοῦ (υἱοῦ) τοὺς τὰ ψεῦδη φρονοῦντας περὶ αὐτοῦ, θαντασιὰ ἀξίαν αὐτόν ὅποιοι εἰσὶν οἱ συγχρόνους πατρός καὶ υἱοῦ ἕνωσις, καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα δεικνύτες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν τῇ ἰσότητι μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαγοῦντες τὸ ἐν ὑποκείμενον. Vgl. in Joh. X, 21 u. II, 2. S. 66. in Roman. VIII, 5. Aut enim male separant filium a patre, ut alterius naturae patrem, alterius filium dicant, aut male confundunt, ut vel ex tribus compositum Deum vel trinae tantummodo appellationis in eo esse vocabulum putent.

^{aa}) in Joh. X, 21. II, 6. u. 18. c. Cels. VIII, 12.

^{bb}) in Joh. I, 23. 42.

^{cc}) in Joh. XIII, 36. Der Sohn vollzieht in sich den Willen des Vaters.

der des Sohnes völlig eins dd); der Macht, denn wenn der Sohn sagt „Alles, was mein ist, das ist dein, und was dein ist, ist mein“ und wenn unter diesem „Alles“ ohne Zweifel auch die Allmacht mit begriffen ist, so muß Er nothwendig allmächtig und die Allmacht des Vaters mit der des Sohnes identisch seyn ee); der Wirksamkeit, denn das Thun des Sohnes ist kein anderes, als das des Vaters, sondern es ist eine und dieselbe Bewegung in Beyden ff). — Es findet hier überhaupt ein ähnliches Verhältniß statt, wie zwischen den Gläubigen, von welchen es Apostelg. 4, 52 heißt „sie waren Ein Herz und Eine Seele;“ — Vater und Sohn sind also der Zahl nach verschieden, zwey selbstständige Persönlichkeiten, dem Denken, dem Wollen und der Bestimmung nach eins, — ihre Einheit somit eine rein geistige gg); diese geistige Einheit aber schließt zugleich die des Wesens mit ein, denn das göttliche Wesen ist eben die geistige intellektuale Natur.

Wie nun aus dem Begriff der Zeugung die Identität und die Verschiedenheit des Sohnes und des Vaters, so folgt daraus ferner die Unterordnung des ersteren unter den Letztern. — Der allein ungezeugte Urgrund ist über alles durch ihn Gewordene erhaben, das Princip der Wahrheit steht nothwendig über der Wahrheit, das Princip des Lichtes über

ὅτι εἶναι τὸ θεῖον τοῦ θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ ἀπράλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς, εἰς τὸ μὴ εἶναι δύο θελήματα, ἀλλὰ ἐν θελήματι ἑ.

dd) Prolog. in Cant. Cant. (Vol. III, p. 31.)

ee) de Princ. I, 2. Unam eandemque omnipotentiam patris ac filii esse.

ff) in Joh. XIII, 36. de Princ. I, 2, 12. in Joh. I, 38.

gg) c. Cels. VIII, 12. Wir verehren Vater und Sohn, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὁμοιοῖα καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος ὡς τὸν ἰωρακότεν τὸν υἱὸν ὄντα ἀπαύγασμα τῆς θύξης καὶ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ (Hebr. I, 3.) ἰωρακάναι ἐν αὐτῷ, ὄντι εἰκόνι τοῦ θεοῦ, τὸν θεόν. — in Joh. X, 21, erklärt er sich gegen die Vorstellung μὴ διαφέρειν ἀριθμῶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐν οὐ μόνον οὐσία ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένη τυγχάνοντας ἀμφοτέρους ἰ. die Num.

dem Lichte, das Urbild über dem Ab- und Ebenbild ^{hh}). Da der Sohn Alles, was er ist und hat, von dem Vater hat, so ist er durchaus von ihm abhängig und geringer; sein Seyn; obwohl göttlicher Natur, ist doch nicht mehr das primitive, sondern aus jenem abgeleitete; seine Vollkommenheit nicht mehr die urwesentliche, sondern die abbildliche; er selbst darum nicht der absolute Gott, sondern bloß Gott, oder der zweite, dem ersten untergeordnete, Gott ⁱⁱ), — nicht das absolut Gute, sondern das Gute und das Bild des absolut Guten, nicht die absolute, sondern die ebenbildliche Wahrheit, nicht das Urlicht, sondern die Ausstrahlung desselben, weshalb er ausdrücklich versichert „Niemand ist gut, denn der alleinige Gott; — (Matth. 19, 17.) der Vater, der mich gesandt hat, ist größer — vorzüglicher — als ich.“ ^{kk}).

Dasselbe gilt auch von der Wirksamkeit beyder; denn obwohl der Sohn dasselbe thut, was der Vater, so gehet doch der Impuls dazu von diesem aus. Der Vater ist das *primum movens*, der Sohn das Organ, durch das er sich offenbart,

hh) S. die Stellen in Joh. I, 17. II, 6. S. 9. II, 18. S. 103. de Princ. I, 3. das gr. Fragment.

ii) S. die Stellen in Joh. II, 2. 3. S. 119. *αὐτόθεός, ὁ θεός θεός.* — c. Cels. 14. Mögen Einige unvorsichtiger Weise annehmen τὸν σωτήρα εἶναι τὸν μέγιστον ἐπὶ πάντι θεόν · ἀλλ' οὐτι ἢ ἐμείς τοιοῦτον, οἱ παιδόμενοι αὐτῷ λέγοντι „ὁ πατήρ ὁ π. μ. μείζων μου ἐστίν“. VIII, 15. *φαμέν, τὸν υἱὸν οὐχ ἰσχυρότερον τοῦ πατρὸς ἀλλ' ὑποδέεστορον.* V, 39. *λέγομεν αὐτὸν (τὸν υἱὸν) τὸν δεύτερον θεόν.* II, 9. *θεόν, κατὰ τὸν τῶν ἄλων θεόν.* — *ὁ μετὰ τὸν θεὸν θεός.* VI, 47. in Joh. VI, 23. *ὁ μετ' αὐτὸν δεύτερος.* — In so fern, sagt auch Origenes a. a. D. XIII, 25. gegen die Behauptung Herakleons, daß die *πνευματικοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως* mit dem Vater seyen: es sey gotteslästerlich anzunehmen, daß irgend etwas gleichwesentlich *ὁμοούσιον τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίῳ* sey, selbst der Sohn wage es nach seiner eigenen Versicherung nicht, das Prädikat *ἀγαθός* im vorzüglichen Sinn für sich in Anspruch zu nehmen.

kk) D. Gute: in Joh. VI, 23. XIII, 25. in Matth. XV, 10. c. Cels. V, 11. de Princ. I, 2. 13. — d. Wahrheit: in Joh.

das Werkzeug, durch das er wirkt, der Diener seines allmächtigen, schöpferischen Willens. Jener gebet, Ps. 33, 9, Dieser vollzieht den Befehl; jener spricht: „Es werde,“ dieser bringt alle Dinge zum Daseyn und steht somit auch an Macht, Würde und Herrschaft unter dem Vater; ist gleichsam der nächste oder zweyte Welterschöpfer, während jener der erste Schöpfer, das eigentliche Princip und darum auch der oberste Beherrscher der Dinge ist. Dieß beweist der Gebrauch des „durch“ in den Stellen Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2. Denn dieses *διὰ* hat niemals den ersten, principiellen Rang — dieß wäre *ὑπὸ* — sondern stets den zweyten, wie Röm. 1, 5; wenn es daher heißt, daß durch den Logos Alles geworden sey, so ist es nicht von ihm, sondern von einem höheren und größeren als er, geworden, und wer wäre dieß anders, als eben der Vater 11)? Dazu kommt noch, daß sich die specielle Thätigkeit des Logos auf die vernünftigen Wesen und die Mittheilung der Vernunft an sie beschränkt, während die des Vaters sich ohne Unterschied auf Alles erstreckt. S. unten.

Was ferner das Verhältniß des Sohnes zu den Geschöpfen, zu den vorerwähnten göttlichen Wesen, betrifft: so steht er mit ihnen auf gleicher Stufe, in so fern er, wie sie, seine *θειότης*, aus dem göttlichen Urprincipe empfängt und durch den Willen des Vaters hervorgebracht ist mm); unterscheidet sich aber andererseits von ihnen erstlich dadurch, daß Er sein Seyn unmittelbar

II, 18. de Princ. I, 2, 6. Licht, Erkennen: in Joh. XXXII, 18. de Princ. IV, 38. Fragm. Diese Irrthümer sind zugleich Inconsequenzen in dem System des Originus. S. d. Anm.

- 11) c. Cels. II, 9. λέγομεν — τὸν λόγον πεποιμέναι πάντα, ὅσα ὁ πατὴρ αὐτῷ ἐνετείλατο. ff. — ὑπερέτης. VI, 60. zu Ps. 33, 9. λέγομεν τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, λόγον, καὶ ἄσπερ αὐτοῦ τὸν λόγου, τῷ προστεταχέναι. τῷ υἱῷ ἑαυτοῦ λόγον ποῖσαι τὸν κόσμον, εἶναι πρῶτος δημιουργόν. VIII, 15. am Ende. — in Joh. II 6. 8. Vgl. de Princ. I, 7, 1. Omnia a Deo per Christum facta sunt. 2, 10, Deus potentatum gerit per Verbum. 12. mm) S. 119—121 d. Stellen u. d. Anm.

aus dem Urquell herübernimmt, gezeugt und deshalb nicht aus Gnaden, sondern von Natur Sohn ist, während sie ihr Wesen erst durch Vermittlung des Sohnes empfangen, und deshalb nicht von Natur, sondern aus Gnaden Söhne Gottes und Götter sind nn); zweytens dadurch, daß Er seine göttliche Natur und Vollkommenheit als wesentliches, selbstständiges Eigenthum, und darum auch unverlierbar, wandellos und unveränderlich besitzt, während sie die Ihrige nur als Accidenz, nur zufällig haben, und sie deshalb auch wieder verlieren können oo). — Demnach steht der Sohn zwischen dem Unerworfenen und dem Erschaffenen in der Mitte pp), und verhält sich zu ihnen, wie sich der Vater zu ihm verhält. Er ist ihr Princip, ihr Schöpfer, ihr Herr, und übertrifft Alle unvergleichbar und unendlich weit an Wesenheit, Ursprünglichkeit, Macht und Gottheit, wird aber in demselben Maße, in welchem er selbst über die höchsten Ordnungen und Stufen der Geisterwelt, über die Thronen, Herrschaften, Gewalten und Engel, über die Geister und Seelen der Gerechten erhaben ist, von dem Vater übertroffen;

nn) S. die Stellen n) u) v) w) in Joh. II, 6. *μόνου τοῦ μονογενούς φύσει υἱὸν ἀρχαῖον τυγχάνοντός.* in Ep. ad Rom. VII, 1. Sicut multi sunt filii Dei Ps. 82, 6. unus tamen est natura filius et unigenitus de patre. — Select. in Ps. (Vol. II. p. 833.) Der Apostel sagt 1. Kor. 8, 5. *εἰπὶς εἰς θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ· ἀλλὰ τοὺς λεγόμενους μετὰ τὴν τριάδα θεοὺς μετουσίᾳ θεότητος ἵσαι τοιοῦτους· ὁ δὲ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἴστι θεός.*

oo) c. Cels. VI, 44. de Princ. I, 2. 10. Unigenitus filius (Dei) in omnibus inconvertibilis est et incommutabilis et substantiale in eo bonum est, quod utique mutari atque converti nunquam potest. — Omnis vero creatura convertibilis est et mutabilis — per hoc ipsum quod accidentem habet bonum, et hoc quod accidit, etiam decidere potest. — S. unten bey dem Art. urspr. West. in Joh. T. V, Fragm. bey Pamph. Unigenitus filius salvator noster, qui solus ex patre natus (T. II. Fr. generatus) est, solus natura et non adoptione filius est.

pp) c. Cels. III, 34. *μεταξὺ τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως (ἴστιν ὁ υἱός).*

„denn er ist das Bild seiner Vollkommenheit und der Abglanz, nicht Gottes, sondern seiner Herrlichkeit und des ewigen Lichtes, und der Strahl, nicht des Vater, sondern seiner Macht, ein reiner Ausfluß seiner allmächtigen Herrlichkeit und ein unbesfleckter Spiegel seiner Wirksamkeit, durch welchen Paulus und Petrus und Alle, die ihnen ähnlich sind, Gott sahen, denn, spricht Er: „wer mich sieht, der siehet den Vater, der mich gesandt hat“ 99).

In dem bisher entwickelten, Verhältniß des Sohnes zum Vater ist endlich auch die Art der Anbetung, die beyden erwiesen werden soll, begründet. Wegen seiner absoluten Erhabenheit gebührt dem Vater die höchste Ehre und die ausschließliche Anbetung. Man darf zu keinem erschaffenen Wesen, nicht einmal zu Christo beten, weil dieser dem Vater untergeordnet ist, wohl aber muß jedes Gebet, in seinem Namen geschehen, und alle Bitte, Fürbitte und Dankagung durch ihn dem Vater dargebracht werden, weil er der von Gott den Menschen verordnete Hohepriester, Fürsprecher und Mittler ist, auf welchem die ganze Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott beruht, von welchem der Geist der Kinderschaft ausgeht, und durch welchen die Gebete der Seinigen dem Höchsten gleichsam zugeführt werden 100). Nur also in so fern der Sohn der einzige Vermittler zwischen Gott und Menschen ist, gebührt ihm Anbetung; „wollte man dieß nicht zugeben und sich an die Stellen halten, in denen das προσευχή für ihn gefordert wird, so wäre zu sagen, daß hier ης, wie auch in andern Stellen, uneigentlich gebraucht werde, und daß es dem Willen und dem Vorbilde des Erlösers selbst widerspräche, ihn, gleich dem Vater anzubeten. In dem Sinne dessen, der da gesagt hat: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, denn der alleinige Gott, der Vater,“ könnte man antworten: „Was betest du zu mir? du mußt zu dem Vater allein beten, zu dem auch ich bete! Nicht den von Gott euch verordneten Hohenpriester und Fürsprecher dürft ihr anbeten, sondern durch ihn, müßt

99) in Joh. I, 19. 22. — XIII, 25. u. 15. am Ende, vgl. Homil. in Jos. VI, 3. Princeps militiae virtutum Domini J. Christus ff. wie Clemens S. 63. In Beziehung auf die Ausdrücke Strahl, Abglanz vgl. de Princ. I, 2, 9. 10.

100) c. Cels. V, 4. 5. VII, 13. 26.

ihr beten, durch den Hohenpriester, der Mitleid haben kann mit eurer Schwachheit und versucht worden ist, gleich wie ihr, doch — nach der Gnade des Vaters, ohne Sünde. Lernet also welches Geschenk ihr von meinem Vater erhalten habt; indem ihr durch die Wiedergeburt in mir den Geist der Kindschaft empfiengt, daß ihr Söhne Gottes und meine Brüder heißen dürft. Es geziemt sich aber nicht, daß der Bruder von denen angebetet werde, die mit ihm denselben Vater haben; allein meinem Vater, mit mir und durch mich, müßt ihr euer Gebet und Flehen richten ^{ss)}."

Noch viel weniger sind die Engel und Mächte anzubeten, es müßte ihnen denn, wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit dem Höchsten, eine gewisse — untergeordnete — Art der Verehrung — *ἱερισμῶν* — zu erweisen seyn, „wir mögen sie loben und preisen, weil sie von Gott heilsame Gaben für die Menschen empfangen haben, und also auch in einem gewissen Sinne, Mittler sind, aber die Gott allein gebührende Ehre erzeigen wir ihnen nicht ^{tt)}."

III. Wesen und Wirksamkeit des Sohnes.

Es hat sich oben gezeigt, daß das Wesen des Sohnes kein anderes sey, als das Eine göttliche Seyn. Allein dieses göttliche Seyn hat in ihm nicht mehr jene absolute Einheit wie in dem Vater, sondern es ist zu einer Vielheit von Beziehungen und Bestimmungen entfaltet. Der Sohn befaßt in sich einen Reichthum mannigfaltiger Vollkommenheiten, deren jede von der andern sich unterscheidet und ist deshalb nicht mehr schlechtthin eins und einfach, sondern der Inbegriff von Vielem. Da jedoch diese Bestimmungen an dem nämlichen Subjecte sind, und nur die verschiedenen Seiten oder Offenbarungsweisen desselben darstellen, so wird dadurch die

ss) de Orat. 15. *λείπεται τοίνυν προεῦχεσθαι μόνῳ τῷ Θεῷ τῷ τῶν ὅλων πατρὶ, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τῆ ἀρχιερείως ἢ. — πρὸς τὸν Θεὸν — τῷ πατρὶ διὰ τοῦ λόγου. —*

c. Cels. V, 11. Das Gegentheil steht in Rom. VIII. 5.

tt) c. Cels. VIII, 13. 57. Homil. in Ezech. 1.

Einheit des Wesens nicht aufgehoben, noch der göttliche Logos in Theile zersplittert uu). Um nun einen richtigen und vollständigen Begriff von seinem Wesen zu gewinnen, genügt es nicht, sich an den Ausdruck λόγος, der auch nur ein symbolischer ist, zu halten, sondern es muß die ganze Reihe der Prädikate, die ihm die Schrift beylegt, betrachtet und der eigenthümliche Begriff eines jeden erforscht werden vv). Dabey ist jedoch zu unterscheiden zwischen solchen Bestimmungen, die ihm absolutterweise zukommen und zwischen solchen, die bloß sein Ver-

uu) ἐπινοίας, *Ἰουρήματα μορφαι* in Joh. I, 11. Zu Jes. 52, 7: Die Boten des Friedens, die da Gutes, ἀγαθά, predigen. Diese ἀγαθά ist Christus selbst und zwar, wegen ihrer Menge, πολλά ἀγαθά. — Leben, Licht, Wahrheit, Weisheit sind ἀγαθά, daher Christus, der alle diese αγ. nicht nur besitzt, sondern selbst ist — οὐκ ἄλλα τυγχάνοντα ἑαυτοῦ —, πλῆθος ἀγαθῶν. — Daher in Joh. I, 22. mit Beziehung darauf: ὁ Θεὸς μὲν οὖν πάντα ἐν ἑστὶ καὶ ἀπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά — πολλά γίνεται. — II, 11. ὁ σωτὴρ εἰς (ἑστὶν) ἵνα πάντα ἀρετή — ταῖς ἐπινοίαις πολὺς. X, 4. πολλά ἐστὶ ταῖς ἐπινοίαις. — Homil. in Jerem. VIII, 2. πάντα ὅσα τοῦ Θεοῦ ταυῦτα ἐν αὐτῷ ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐστὶν σοφία τοῦ Θεοῦ, αὐτὸς Δύναμις Θεοῦ, αὐτὸς δικαιοσύνη Θεοῦ, αὐτὸς ἁγιασμός, αὐτὸς ὑπολύτρωσις, αὐτὸς φρόνησις Θεοῦ ἄλλα τὸ μὲν ὑποκείμενον ἐν ἑστὶ, ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλά ὀνόματα ἐπὶ διαφορῶν ἐστὶ, καὶ οὐ ταυτὸν νοεῖς περὶ τῷ Χριστῷ, ὅτε νοεῖς αὐτὸν σοφίαν καὶ ὅτε νοεῖς αὐτὸν δικαιοσύνην. XX, 4. in Joh. 1, 30. de Princ. IV, 28, der Sohn ist veritas, sapientia, vita; non enim ab eo dirimi haec, vel ab ejus possunt unquam substantia separari. Quae quidem, quamvis intellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo divinitatis. — ἐπινοίας zunächst Bezeichnungen, Betrachtungsweisen, Prädikate, dann aber, da diese in dem Göttlichen etwas Wesentliches sind, Beziehungen, Bestimmtheiten, Beschaffenheiten.

vv) in Joh. 1, 23. Nach dieser Regel verfährt Origenes im ganzen ersten Tom. zum Joh. u. in den Princip. nachdem er das Nöthigste über die Persönlichkeit und Zeugung des Sohnes vorausgeschickt hat. I. 2, 1.

hältniß zu den gefallen Menschen, aber nicht, was er an sich ist, ausdrücken. Diese, z. B. Erlösung, Hirte, Thüre, Auferstehung, kommen hier noch nicht in Betracht; die wichtigsten von jenen sind Weisheit, Vernunft, Wahrheit, Leben, Kraft, Heiligkeit und bilden zusammen die ihm inwohnende Fülle der Gottheit ww).

Als die Gesamtoffenbarung Gottes ist der Sohn zuerst die selbstständige Weisheit, der Subgriff der wesenhaften göttlichen Ideen und damit der Prototyp aller weitern Offenbarung (S. ob. S. 112 ff.); denn diese Ideen, die sein Wesen constituiren, enthalten die Gründe und Gedanken aller Dinge, die Urbilder der gesammten Schöpfung, die Anfänge, Formen und Gattungen dessen, was zum Daseyn kommen sollte; sie sind der ausgesprochene, objective Weltgedanke. Nach ihnen hat die Weisheit Alles geschaffen und allem Seyenden Existenz, Gestalt und Art gegeben, etwa wie ein Haus oder ein Schiff nach den vorbildlichen Gedanken in dem Verstande der Werkleute, gebaut wird. Deshalb sagt die Schrift: Du, o Gott, hast Alles in der Weisheit gemacht, und nennst den Sohn das Princip der Dinge xx). In dieser Hinsicht könnte man auch mit Plato sagen, daß die Welt in dem Sohne, oder, daß der Sohn selbst (in so fern er die Weisheit ist), die Welt sey, freylich nicht diese sinnenfällige, materielle, aus Himmel und Erde bestehende Welt, die erst durch den Abfall

ww) in Joh. I, 22. 39. II, 12. In der Angabe und Anordnung dieser Bestimmungen ist sich Origenes nicht immer gleich; doch stellt er fast regelmäßig die σοφία vortan und läßt darauf λόγος ἀλάθεια, die andern in verschiedener Ordnung folgen.

xx) in Joh. II, 12. σύστημα θεωρημάτων ἐστὶν ἐν αὐτῷ· daher ist er die σοφία. I, 22. κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ (λόγῳ) νοημάτων τα πάντα γίνονται· εἶμαι γὰρ, ὡς περ οἰκία - - οὕτω τα σύμπαντα γυροῦνται κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ Θεοῦ τῶν ἰσομένων λόγους. Ps. 103, 24. καὶ λεκτέον, ὅτι κτίσας — ἔμφυχον σοφίαν ὁ Θεός, αὐτῇ ἐπέτρην ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὔσι καὶ τῇ ὄλῃ παρασχεῖν τὴν ὑπαρξίν καὶ τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἶδη. de Princ. I, 2, 2.
In hac ergo sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac de-

entstanden ist, sondern die obere, wahre, in der das Überstimmliche wohnt, und deren wunderbare Schönheit nur von reinen Herzen geschaut werden kann, die intelligible Welt, die in dem höchsten Verstande ist. Diese ist die Wahrheit und das Gute der gegenwärtigen yy).“ Wenn es daher Genesis 1. heißt „Gott sahe an Alles, was er gemacht hatte und es war gut,“ so bezieht sich dieß nicht auf die Beschaffenheit der einzelnen Kreaturen, sondern Gott sahe die Ideen, nach denen jegliches geworden ist, an, und nannte sie deshalb gut; denn diese sind das Gute an ihnen, nicht sie selbst, in ihrer dormaligen Wirklichkeit zz). — Wie aber Alles durch die Weisheit geschaffen und gebildet wurde, so wird auch Alles fortwährend durch sie geordnet, verwaltet und dem Höchsten unterworfen.

Als die Offenbarung Gottes, des absoluten Geistes, ist der Sohn ferner die absolute Vernunft, *ὁ λόγος, αὐτόλογος*, und als solche Princip und Quelle der Vernunft für alle Wesen aaa). Wie der Vater aus seinem Eigenen Je-

formatio futurae inerat creaturae vel eorum, quae principaliter existunt, vel eorum, quae accidunt consequenter virtute praescientiae praeformata atque disposita, pro his ipsis quae in sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant creaturis: seipsam per Salomonem dicit creatam esse sapientia initium viarum Dei; continens scilicet in semetipsa universae creaturae vel initia vel formas vel species. 3, sap. species et initia totius praeformans naturae. In Joh. II, 6. Der *λόγος* ist die *ἀρχή* als die *σοφία*.

yy) in Joh. XIX, 5, — *κόσμος οὐ βλεπόμενος, κόσμος ἀόρατος, κόσμος ρητός, ἐν ᾧ ἔστι τὰ μὴ βλεπόμενα.* p. 304, ff.

zz) in Joh. XIII, 42. *ὁ λόγος περὶ ἐκάστου τούτων (κτισμάτων) ἐστὶν ὁραθεὶς θεῶ, τὸ καλόν κ. τ. λ.* Daher gibt auch Justin. ad Men. dem Origenes Schuld *τὸ λέγειν, ὅτι πάντα τὰ γίνεσθαι καὶ τὰ εἶδη συναΐδα ἐστὶ τῷ θεῶ.* Vielleicht gründet sich darauf auch der Vorwurf bey Photius Cod. 117, er habe gelehrt *ὅτι τὰ χειροβίμια ἐπίνοιαι τοῦ υἱοῦ εἰσιν.* — de Princ. I, 2, 10. Per sapientiam Deus cuncta regit, omnium potentatum tenet. S. Anm. zu Abschn. 2.

aaa) *λόγος*, Vernunft; in Joh. I, 42. Der Sohn heißt *λ.*; weil er uns *λογικὸς* macht — Origenes braucht das Wort *λόγος*,

dem das Daseyn mittheilt, so der Sohn die Vernunft, und was vernünftig ist, ist es dadurch, daß es an ihm, der Urvernunft, Theil nimmt. Dieß ist die eigenthümliche Thätigkeit des Sohnes, und der Kreis, auf den sich seine Einwirkung beschränkt; während die des Vaters auf alles Seyende, Vernünftiges und Unvernünftiges, ohne Ausnahme, sich erstreckt bbb). — Es gibt nur Eine Vernunft; nicht eine besondere und verschiedenartige für die verschiedenen Ordnungen der logischen Wesen, etwa eine eigene Vernunft Gottes, und eine andere der Engel, oder der Menschen oder der einzelnen Individuen; sondern eine und dieselbe für Alle und in Allen: nämlich den absoluten Logos, der die Alles erfüllende, durchdringende Kraft und Wesenheit der Vernunft, der Inbegriff der gesammten Vernunft in den Geschöpfen oder die allgemeine Vernunft

als Vernunft in umfassendem Sinn; er versteht darunter nicht blos das Vermögen zu denken oder die Thätigkeit des Denkens, sondern zugleich den Inhalt des Denkens — was wir Geist nennen, und zwar nach den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, bald als bloße Anlage, bald als selbstbewusster, zum Denken gekommener, in sich vollendeter Geist (absoluter Logos) daher er hißweisen νοῦς, νοητικόν, auch platonisch, ἡγεμονικόν dafür setzt. Sein Inhalt sind die, ἰδέαι, εἴδη. — Über die andre Bedeutung von λόγος, Offenbarer, s. oben S. 114.

bbb) in Joh. II, 2. u. 3. ὁ μὲν πατὴρ πηρὶ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου. — ὁ λόγος, αὐτολόγος, ἢ πηρὶ τοῦ ἐν ἑκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου, ὁ λόγος, υἱὸς θ. ff. I, 42. ἐνθεὸς λογικῶν γινόμεθα, — μετέχουσι πῶς αὐτοῦ πάντες ἄνθρωποι, καὶ ὁ λόγος ἐστὶν — μετέχοντες αὐτῷ λογικοὶ ἐσμεν. — In Joh. II, 9. ὁ ἐν ἑκάστῳ λόγος καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῆ ἐν ἀρχῇ λόγου ἑκάστῳ γέγονται. In Matth. II, p. 441. εἰς δὲ ποιμὴν τῶν λογικῶν ὁ λόγος. de Princ. I, 3, 5. Fragm. ὁ μὲν θεὸς πατὴρ — (s. S. 105. u) — ὡν γὰρ ἐστὶν, ἐλάττων δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνῃ τὰ λογικά, δυνάτερος γὰρ ἐστὶ τῷ πατρί. Von Justin ausge- lassen. — 3, 6. Participazione Verbi vel rationis rationabiles sunt. 8. Deus pater omnibus praestat ut sint, participatio Christi, secundum id quod verbum est, facit ea esse rationabilia. Cum ergo primo ut sint, habeant ex D. patre, secundo ut ratio-

ist ecc). — „Es fragt sich also, ob wirklich diese, die absolute, mit der endlichen, individuellen dem Wesen nach eins sey?“ — und dieß bejaht die Schrift in vielen Stellen. Wenn Paulus R ö m e r 10, 8. ausruft: „Sprich nicht in deinem Herzen: Wer will hinauf gen Himmel fahren? Das heißt nichts Anderes, denn Christum herabholen, oder: Wer will hinab in die Tiefe fahren? Das ist nichts Anderes, denn Christum von den Todten holen; — aber was sagt die Schrift? das Wort ist dir nahe, nämlich in deinem Munde und in deinem Herzen,“ so sagt er damit deutlich, daß das gesuchte Wort und Christus identisch, somit der Logos in uns mit dem, der im Anfang und bey dem Vater war, einer und derselbe sey, letzterer daher auch nicht außer uns, sondern in uns gesucht werden müsse ddd). — Wenn Johannes der Täufer predigt: Joh. 1, 26. „Er stehet in eurer Mitte, den ihr nicht kenneet“ so ist dieß von dem Sohne Gottes, dem wesentlichen und selbstständigen Logos, welcher eins mit der Weisheit ist, zu verstehen. Denn dieser geht durch die gesammte Schöpfung hindurch, also daß Alles, was immer geschieht durch ihn geschieht und der Ausspruch: durch ihn ist Alles geworden,“

nabilia sint habeant ex Verbo, tertio ut sancta sint habeant ex spiritu sanct. etc. 7. Præcipuum Christi ministerium (est) in eos, quibus naturaliter, ut rationabiles sint, confert.

ccc) in Joh. II, 4. Ἐὰν γὰρ ἐπέμεινε πλείονας λόγους, καὶ ταχὺ ἕτερογενεῖς, ἢ ὁ μὲν τις θεῶν λόγος, ἕτερος δὲ φέρει εἰπεῖν ἀγγέλων λόγος. κ. τ. λ., sondern — εἰς αὐτὸν ὁ λόγος, wie die Wahrheit auch nur Eine ist. 29. προσηγομένη αὐτοῦ ὑπόστασις, διήκουσα ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς ἀρχαίας.

I, 27. ὁ μονογενής — πάντα ἐμπειρημένως τὸν περὶ τῶν ὄλων λόγον. c. Cels. V, 24. ὁ τῶν πάντων λόγος ἐστὶ, κατὰ μὲν Κέλσον, αὐτὸς ὁ θεός· κατὰ δὲ ἡμᾶς, ὁ υἱὸς αὐτοῦ, περὶ οὗ λέγομεν τὸ „εἰν ἀρχὴ ἢ ὁ λόγος κ. τ. λ. Joh. I, 1. Wgl. die Stellen unter III).

ddd) in Joh. II, 9. ζητητέον, εἰ καὶ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον τὸν αὐτὸν λεκτικὸν τῷ ἐν ἀρχῇ κ. τ. λ. καὶ τῷ θεῷ λογῷ κ. τ. λ. de Princ. I, 3, 6. in Rom. VIII, 2. p. 622 ff. in Joh. I, 42. p. 44.

in jeder Beziehung seine Wahrheit hat. Wenn er nun aber durch die ganze Schöpfung hindurchgeht, so muß er offenbar auch unter und in denen seyn, die dort den Täufer fragen; denn dieses: *μέσος ὑμῶν* heißt: Mitten in euch, ihr Menschen, in so fern ihr vernünftig seyd, steht der Logos, weil das *ὀνομαστικόν* (das oberste Vermögen, die Vernunft) im Innersten des Menschen, d. i. im Herzen seinen Sitz hat. Diejenigen also, welche die Vernunft in sich tragen, aber weder über ihre Natur, noch über ihren Ursprung nachdenken, das sind die, welche den Logos mitten in sich haben, ohne ihn zu kennen ^{eee}). — Und damit Niemand wähne, der unsichtbare, bis zu jedem einzelnen Menschen reichende, und die ganze Welt erfüllende Logos sey ein anderer, als der Menschgewordene, so setzt der Täufer sogleich hinzu: dieser ist's, der nach mir kommen, d. h. sich offenkundig wird; — die entgegengesetzte Auslegung (bey Herakleon), die jenen Ausspruch des Johannes auf die sichtbare, zeitliche Erscheinung des Logos bezieht, ist irrig und unpassend; denn wann wäre er jemals nicht zugegen, wann nicht in der Welt gewesen? Joh. 1, 10. ^{fff}). — Ganz dasselbe liegt in den Worten des Erlösers, Joh. 15, 22: „wenn ich nicht gekommen wäre und hätte es ihnen gesagt, so hätten sie keine Sünde, nun aber haben sie keine Entschuldigung;“ hier sagt nämlich der Logos, daß die, bey welchen er noch nicht vollkommenlich erfüllt, d. h. zum Selbstbewußtseyn entwickelt ist, keine Sünde haben, diejenigen aber schuldig seyen, welche, obgleich bereits seiner theilhaftig geworden, dennoch wider die Gedanken (sittlichen Ideen) handeln, aus denen der Logos in uns vollkommenlich erbaut (erfüllt) ist. Und nur so gefaßt ist jener Ausspruch richtig; denn wollte man ihn auf die sichtbare Erscheinung des Erlösers beziehen, so folgte daraus, daß alle frü-

^{eee}) in Joh. VI, 22. Joh. I, 26. ist zu fassen *πρὸς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τοῦ λόγου, ὑπερσπουδαίως οὐσιωθῆς κατὰ τὸ ὑποκείμενον* κ. τ. λ. II, 29 (p. 89) „*μέσος ὑμῶν ἔστηκεν* —“ *τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον δύναται νοεῖσθαι* κ. τ. λ. II, 9. p. 68. c. Cels. V. 12. wo er Jer. 32. 23 u. 24 auf den allgegenwärtigen *πανταχοῦ φθάνοντα*, Logos anwendet. Vgl. de Princ. IV, 29—31.

^{fff}) in Joh. VI, 15. VI, 23.

her Lebenden, ja überhaupt Alle, denen das Evangelium, von ihm nicht verkündigt wurde, ohne Sünde wären und somit auch dem Gerichte nicht unterliegen könnten ggg). Ferner bezeugt Christus „das Wort, das ich geredet habe, wird euch richten,“ (Joh. 12, 48.) das heißt: ich, der Logos, der ich mich stets in euch vernehmwen lasse, und als das innere Gesetz, als das sittliche Bewußtseyn, den Unterschied zwischen Gut und Böß verkündige, ich richte euch, also daß ihr keine Entschuldigung habt. Denn jede Ausflucht fällt weg, wenn man den Logos in sich hat, von ihm über das Rechte belehrt wird, und gleichwohl ihm nicht gehorcht hhh).

Der Logos wohnt also in allen vernünftigen Wesen aber nicht in Allen in gleichem Grade; dieser hängt von der Stufe ihrer Ausbildung und Empfänglichkeit ab. In Kindern, Unmündigen oder Unwissenden ist er erst als Anlage, als Vermögen vorhanden (κατὰ δύναμιν) — ein neugebornes Kind ist der Möglichkeit nach ein vernünftiger Mensch, denn es kann dieß werden, wenn es einst herangewachsen ist — der eigentlichen Wirklichkeit, der Kraft und Wirksamkeit nach aber, κατ' ἐνέργειαν, ist er da, wo er sich bereits zum Selbstbewußtseyn und zur Thätigkeit entwickelt hat; so bey jedem gereiften Manne, so, in höherem Grade, bey den Gläubigen und Heiligen, in noch höherem, bey den Engeln und Erzengeln, je nachdem ein Wesen näher oder entfernter mit ihm in Gemeinschaft steht. Auf diese Weise bildet sich eine stufenartig aufsteigende Reihe einzelner λόγοι, an deren Spitze der absolute, der Θεὸς λόγος, steht; ganz analog der (durch ihn vermittelten) Theilnahme

ggg) in Joh. I, 42. Die Stelle Joh. 15. 22. οὐκ ἄλλο νομίζω, ἢ ὅτι ὁ λόγος φησὶν, οἷς οὐδέπω συμπληρῶται, μὴ εἶναι ἁμαρτίαν, τούτους δὲ ἐνόχους αὐτῆς τυγχάνειν οὐκ ἂν μετεσχικότες ἦσαν αὐτοῦ πράττεισι παρὰ τὰς ἐντολάς ἐξ ὧν οὗτος ἐν ἡμῖν συμπληροῦται.

hhh) in Joh. II, 9. der λόγος ist als die Vernunft gewissermaßen νόμος und ἐντολή; daher die Sätze μὴ ὄντος νόμου und μὴ ὄντος λόγου identisch ff. de Princ. I, 3, 6. ratio (verbum) intrinsicus inserta boni vel mali discretionem suggerit etc.

an dem göttlichen Seyn und der dadurch entstehenden *Dei* iii).

„Was insbesondere den Logos in den Menschen betrifft, an dem, wie wir sahen, unser Geschlecht theilnimmt, so ist derselbe in zwiefacher Hinsicht zu betrachten: entweder nach der Sichselbsterfüllung der Gedanken (d. h. nach der Entwicklung des Selbstbewußtseyns), welche bey jedem, der bereits die Kinderjahre überschritten hat, eintritt, oder nach der Vollendung, welche bloß bey den Vollkommenen stattfindet. In Beziehung auf Ersteres gilt das: „der Logos ist Fleisch geworden,“ in Beziehung auf Letzteres das: „der Logos war Gott.“ Zwischen diesen beyden Momenten in der Mitte liegt nun eben jene fortschreitende Entwicklung des Logos von dem Eintritt des vernünftigen Bewußtseyns an, bis zu dessen Vollendung; so nämlich, daß der Logos aus der Entäußerung und Beschränkung, die er durch sein Inwohnen im Menschen hat, sich allmählig befreyt und zu seinen Urbestandtheilen (zu seiner ursprünglichen Reinheit und Wesenheit) erhebt, bis er wieder wird, was er im Anfang war: der göttliche Logos, der bey dem Vater war, und dessen Herrlichkeit Johannes als eine Herrlichkeit des wahrhaft Eingebornen sah. — Auf diesen Entwicklungsprozeß läßt sich auch Luc. 2, 52. „und Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade“ anwenden; denn Jesus nahm nicht nur in sich selbst zu, sondern der Logos, der Sohn

iii) in Joh. I, 42. in Rom. VIII, 2. Unterschied zwischen possibilitate und re et efficacia vel efficientia. —

in Joh. I, 3. *Θεός λόγος* oder *ὁ λόγος, λόγοι, πολλοὶ λόγοι μετέχοντες τοῦ λόγου λόγοι δεύτεροι καὶ τρίτοι.*
de Princ. IV, 29. Divinitas filii Dei non in loco aliquo concluderetur, alioquin in ipso tantum fuisset et in alio non fuisset — sed secundum incorporeae naturae majestatem cum a nullo loco concludatur, in nullo rursus deesse intelligitur. — Verum illa sola differentia intelligenda est, quod etiamsi sit in diversis, sicut diximus, in Petro, vel Paulo vel Michaelae vel Gabriele, non tamen similiter est in universis. Plenius enim et clarius et — apertius in Archangelis est quam in alijs sanctis viris. Homil. in Jerem. XIV, 10. Diese Verschiedenheit ist jedoch nicht ursprünglich, sondern erst durch die verschiedenen Willensrichtungen der Geschöpfe entstanden.

Gottes, wächst in denen, die ihn aufnehmen, so wie er umgekehrt bey denen abnimmt, die ihn zu bewahren versäumen, oder seine Ausbildung hindern ^{kkk}).

Das Verhältniß der absoluten Vernunft zu der endlichen ist sonach dieses: dem Wesen nach sind beyde eins; aber jene ist das Princip und die Quelle, diese das abgeleitete, jene besteht wesentlich und selbstständig, diese nur durch die Theilnahme an der absoluten, jene ist die Totalität, der Inbegriff der gesammten Vernunft in allen vernünftigen Wesen, diese, eine einzelne Modifikation, ein Theil derselben, der außerhalb des Individuums nicht persönlich (concret) existirt. Daher steht die endliche und individuelle Vernunft tief unter der absoluten ^{lll}).

Als die absolute Vernunft oder die Fülle der Vernunft ist der Sohn ferner die Wahrheit, und, in so fern er diese offenbart, das Licht. Das Wesen der Vernunft besteht überhaupt im Erkennen; seine Erkenntniß aber umfaßt Alles, sowohl die Gesammtheit der Ideen und der Dinge, als den Vater selbst; er erkennt ihn, vermöge seiner Einheit mit ihm, auf vollkommenste und reinste, nicht — wie wir gegenwärtig — durch Belehrung und Mittheilung, sondern aus unmittelbarer

^{kkk}) in Joh. I, 42. λόγος, ὁ ἐν ἀνθρώποις, οὗ μετέχειν εἰρήκαμεν τὸ γένος ἡμῶν, διχῶς λέγεται ἥτοι κατὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἐνοιῶν ἢ κατὰ τὴν ἀκρότητα κ. τ. λ. — Es ist angemessen, zu untersuchen, ζῆτεῖν, τί ἐστι (al. εἴ τί) μεταξὺ τοῦ „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ καὶ „θεὸς ἦν ὁ λόγος“ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰδεῖν, εἶον ἀνασταχουμένου τοῦ λόγου ἀπὸ τοῦ γεγονέναι αὐτὸν σάρκα, καὶ κατὰ βραχὺ λεπτυνομένου (wahrscheinlich vergeistigt) εἰς γέντα ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ θεὸς λόγος κ. τ. λ. Homil. in Jerem. XIV, 10.

^{lll}) in Joh. II, 3. — c. Cels. V, 39. nennt Orig. den Sohn τὸν περιετικὸν παντὸς οὐτινοςοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν γεγονέντων — λόγον, dagegen die Vernunft in uns gewöhnlich τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον — λόγοι, μερίδες ὄντες αὐτοῦ (θεῶ ὁδ. τοῦ λόγου) S. Note bbb ff.) Homil. in Jerem. XIX, 1. ζῆνον τι ἔχει ὁ λόγος τοῦ θεῶ παρὰ πάντα τὸν οὐτινος-

Anschauung; weshalb er mit Recht sagen kann „Niemand kennet den Vater als der Sohn; — Was ich bey meinem Vater gesehen habe, das rede ich mmm).“ Die Wahrheit ist, wie die Vernunft, nur Eine und kann, ihrer Natur nach, nur Eine seyn, sie ist auch nicht irgend wann entstanden oder durch jemand geworden, sondern sie existirt in ewiger Realität und Objectivität; und diese Eine, wesentliche, Wahrheit ist eben der Sohn nnn). Ohne ihn gibt es überall keine Wahrheit, denn weder Menschen noch andere vernünftige Wesen haben die Quelle des Lichts in sich; aber indem sie an ihm, auch in so fern er die Wahrheit ist, theilnehmen, kommt es auch in ihnen zur Wahrheit und zur Erkenntniß ooo). Schon vor

ὄν λόγον und dieß besteht eben ἐν τῷ: ἴσως θεὸς καὶ ἰστιν ἄλλο καὶ ἐαυτό· nur von dem λόγος Gottes gilt das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγ. κ. τ. λ. in Matth. XVI. 16. Wenn Orig. am a. D. die endliche Vernunft der absoluten schärfer entgegensetzt, so hat er die gefallene, im Auge. — in Joh. I, 42, ὁ παρ' ἡμῶν (λόγος) οὐκ ἔστι κατὰ περιγραφὴν ἑκτός ἡμῶν.

mmm) in Joh. I, 25. 27. XX, 7. λέγομεν, αὐτόπτην αὐτὸν εἶναι τῶν ἐν τῷ πατρὶ. II, 12. ἠγάπηζον τῷ πατρὶ ὁ υἱὸς γινώσκου. Origenes erhebt die Frage, ob Christus alle Wahrheit, wie sie in Gott ist, wisse? und antwortet darauf: weil er die Wahrheit ist, so weiß er alles Wahre; man müßte denn sagen, es gebe etwas Wahres, das über die Wahrheit erhaben sey. in Joh. I, 27:

nnn) in Joh. II, 3 u. 4. c. Cel. VIII, 12. ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία. Homil. in Jerom. VII, 2. αὐτοαλήθεια. in Joh. VI, 3. νοεῖν, ὅτι ἡ αὐτοαλήθεια ἡ οὐσιμότης καὶ, ἢ οὕτως εἶπω, πρωτότυπος τῆς ἐν ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς ἀληθείας, ἀφ' ἧς ἀληθείας οἰανὸν εἰκότως ἐκείνης ἐπιτετύπωνται τοῖς φροεῦσιν τὴν ἀλήθειαν, οὐχὶ διὰ τινος. III, 41. VI, 63. de Princ. I, 2. 4. filius omnium quae sunt veritas est.

ooo) in Matth. XII, 40. οὐχ ἔστιν ἀλήθεια χωρὶς ἐπιχειρίας ἐπιπόντος, ἐγὼ εἶμι ἡ ἀλήθεια. in Joh. Er erleuchtet die die Menschen μὴ δεδουμένους πᾶν ἐν αὐτοῖς κατασκευάζων φῶτος. Der Ausdruck: Licht der Welt ist umfassender als

seiner zeitlichen Erscheinung ließ er sich geistiger Weise zu den Menschen herab und wirkte fortwährend zum Heile der (gefalle-
lenen) Welt. Alle Gottesoffenbarung von Anbeginn her wurde
durch ihn vermittelt, die A. Test. Dekonomie durch ihn ge-
stiftet, das Gesetz durch seine Hand gegeben, das Volk Israel
von ihm geleitet und gelehrt; aus seiner Fülle nahmen die
Gläubigen der Vorzeit, von seinem Lichte erleuchtet, erkannten
und verkündigten die Propheten die Geheimnisse der Gottheit —
denn der Logos, der im Anfang war; ist das Wort, das zu Abra-
ham geschah, das zu Jesaias, Jeremias u. A. kam PPP); was
die Heiden an Wahrheit besaßen, das hat Er ihnen, unmittelbar
oder mittelbar geoffenbart, selbst die Engel und die übrigen
Mächte des Himmels sind seine Schüler qqq); denn der Logos
ist das Centrum der gesammten intelligibeln Welt, das Licht,
gleichsam die Sonne, die ihre Strahlen nach allen Seiten er-
leuchtend ausendet, der Urquell, der zahllose Ströme aus sich
ergießt und so die vernünftigen Seelen in den Stand setzt, das
Übersinnliche, Geistige zu sehen, zu begreifen und zum unmit-
telbaren Anschauen des Absoluten, des Seyenden,
ja der Kraft und Wahrheit Gottes, die noch über das Seyn
erhaben ist, aufzusteigen rrr). Hier, auf der obersten Stufe,

der, Licht der Menschen; denn die Welt ist der Inbegriff der
ganzen logischen Schöpfung, die jetzt, der Eitelkeit unterworfen,
seufzt ic. — c. Cels. VII, 42. 44. S. oben Einl. in Joh. XX, 22,
οἱ μετέχοντες αὐτοῦ (χριστοῦ) μετέχουσιν αὐτοῦ καὶ καθ'
ὅ ἐστιν ἀλήθεια, καὶ διὰ τοῦτο ἀλήθεια ἐστὶν ἐν αὐτοῖς.

ppp) ἐπιδημία χριστοῦ νοητή im Gegensatz der ἐπιδημία αἰσθητή
in Joh. VI, 2 — ganz — Die Erkenntniß der Propheten ist der
der Apostel vollkommen gleich, sie begreifen das ganze Geheim-
niß der Gottseligkeit, weil sie die im Gesetz und in den Vorbil-
dern verthüllte Wahrheit rein zu schauen vermochten. — Der
λόγ. in den Propheten Bgt. XX, 33. Homil. in Jerem. IX, 1.
in Jes. I, 5. VII, 1. 2. in Matth. Comm. Ser. 28.

qqq) S. Einl. 61. in Matth. XV, 7. c. Cels. VII, 45.

rrr) in Joh. I, 24. ἃ δὲ σωτῆρ, ἐλλάμπων τοῖς λογικοῖς καὶ
ἡγεμονικοῖς ἵνα αὐτῶν ὁ νοῦς τὰ ἴδια ἀόρατα (τὰ νοητὰ)
βλέπῃ, τοῦ νοητοῦ κόσμου ἐστὶ φῶς. λέγω δὲ τῶν λογικῶν
ψυχῶν τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ καὶ εἴ τι παρὰ ταῦτα

tritt dann die innigste Vereinigung und Verschmelzung des erkennenden Geistes mit der Wahrheit, die Einheit des Subject's und des Object's ein; wir erkennen dann Gott, wie ihn der Sohn erkennt und wie wir von ihm erkannt sind. Gott erkennt nämlich die Seinigen, indem er sie durchbringt, ihnen von seiner Gottheit mittheilt, und sie in seine Gemeinschaft aufnimmt (so daß also seine Erkenntniß auf der Identität des Seyns beruht); wir hingegen erkennen ihn, indem wir in ihm sind, und in sein göttliches Wesen verklärt (vergottet) werden. Bevor diese lebendige Durchbringung eintritt, bevor man der ganzen Gesinnung und dem innersten Wesen nach mit dem Absoluten eins geworden ist, bleibt auch jene höchste Höhe des Wissens unerreicht; sie ist das Ziel, der Endpunkt aller Erkenntniß, der jedoch von den Meisten erst im künftigen Leben erreicht wird sss). Der Logos aber leitet sie all-

συμπληροῦ τὸν κόσμον κ. τ. λ. — ἡλιακαὶ τοῦ χριστοῦ ἀκταί. Das ganze Cap. 25. II, 16 u. 17. Er ist das Licht aller Wesen. Selbst der Ausdruck „Licht der Menschen“ beschränkt seine Wirksamkeit nicht auf die Menschheit, da „Mensch“ häufig jedes vernünftige Geschöpf, selbst die Engel, bezeichnet. — Vgl. de Princ. I, 2, 7. — 2, 11. filius lux et aeterna lux est. — Hom. in Genes. I, 7. — in Joh. XIX, 1. Zu Joh. 14, 9. ὁ τὸν λόγον τε θεωρηκὼς τοῦ θεοῦ θεωρεῖ τὸν θεόν, ἀναβαίνων ἀπὸ τοῦ λόγου πρὸς τὸν θεόν — τὸ δὲ αὐτὸ ἐρεῖς περὶ σοφίας κ. ἀληθείας· ἀμήχανον δὲ ἔστι μὴ ἀπὸ τοῦ λόγου θεωρεῖσθαι τὸν θεόν· οὐ γὰρ νοεῖ τις τὸν θεόν ἢ θεωρεῖ αὐτὸν, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ πρότερον τὴν ἀλήθειαν, ἢ οὕτως ἔλθῃ ἐπὶ τὸ εἶδέν τῃ οὐσίᾳ ἢ τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ. — XX, 7. Es fragt sich, ob die Vernunftwesen, das was bey dem Vater ist, sehen werden οὐκέτι διὰ μισίτου καὶ ὑψηλοῦ; Wer den Vater sieht wie den Sohn αὐτόπτης ἔσται τοῦ πατρὸς καὶ τῶν τοῦ πατρὸς, καὶ νομίζω ταῦτο εἶναι τὸ τέλος wenn der Sohn dem Vater das Reich übergibt. Sel. in Psalm. (Vol. II, p. 689.) πέρας ἐστὶν τῆς λογικῆς φύσεως ἢ γνώσεως τῆς ἀγίας τριαδός. de Princ. II, 11, 7. Fragm. 6. Hieronym. ad Avit. Exhort. ad Matyr. 47. — (Vergl. 1 Joh. 3, 2.) —

sss) in Joh. XIX, 1. zu Joh. 8, 19. ἡ γραφὴ τοὺς ἀτακτικραμι-

mählich zu diesem Ziele empor, indem er sich zu ihrer Fassungskraft herabläßt, indem er sich jedem Einzelnen nach dem Maaße seiner Empfänglichkeit offenbart, jeder Reihe der logischen Wesen in der ihnen eigenthümlichen Form, den Menschen als Mensch, den Engeln als Engel erscheint, und sie so zur höchsten Vollendung hinaufbildet. Die Stufen der Erkenntniß, die sie auf diese Weise durchlaufen, sind daher nicht etwas bloß Subjectives in ihnen, sondern es sind die verschiedenen Offenbarungsformen des Einen Logos, der Einen selbstständigen, aber in ihrer Erscheinung mannigfaltigen, Wahrheit, „Wie am Tempel Stufen waren, durch die man zum Allerheiligsten aufstieg, so bildet der Eingeborne vom Vater alle unsere Stufen, die wir durchgehen, und wie er unten die erste Stufe ist und darnach wie der die nächst höhere, so ist er auch alle übrigen Stufen; seine Menschheit ist gleichsam die unterste; durch sie erheben wir uns weiter zu seinen übrigen Eigenschaften, den ganzen Stufengang aufwärts, so daß wir durch ihn und mit ihm die gesammte Reihenfolge der höhern Wesen, die er alle selbst darstellt, durchwandern, bis wir zu jener Höhe gelangen, wo Wissen und Seyn, Erkennen und Leben eins wird, wie dieß bey ihm der Fall ist“).

μένους τινὶ ἢ ἰναθίντας γινώσκειν ἐκείνο φασ ᾧ ἀνεκράσθησαν καὶ κοινοῦν ἡκασί· πρὸ δὲ τῆς τριαύτης ἰνώσεως καὶ κοινωνίας, καὶ τοὺς λόγους καταλαμβάνουσι περὶ τίνος, οὐ γινώσκουσιν ἐκείνο. Etwas Ähnliches findet auch in andern menschlichen Verhältnissen Statt. Vgl. d. Stellen Galat. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. — „ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ“ κατὰ γὰρ ἡμᾶς ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ ἀνακρασθεὶς αὐτοῖς, καὶ μεταδεδωκὼς αὐτοῖς τῆς ἐαυτοῦ φωτὸς καὶ ἀνιληφὼς αὐτοὺς εἰς τὴν ἐαυτοῦ χεῖρα. Joh. 10, 28. 29. κ. τ. λ.

ttt) in Joh. XIX, 1. II, 12. ταυτόν ἐστι ζῶν καὶ φῶς. 13. 14. 18. Daher hat Keiner, der in der Finsterniß ist, das Leben, und Keiner, der lebt, ist in Finsterniß. — Der Grund, warum Johannes Evang. 1, 4 das Leben dem Lichte vorsetzt, liegt darin, daß der Mensch erst das wahre Leben haben muß, bevor er erleuchtet werden kann. Das Leben ist die Grundlage der Erkenntniß; aber nicht bey Allen entwickelt es sich wirk-

Als das Licht ist er daher zugleich das Leben, das reine, lautere heilige Leben, der Inbegriff aller geistigen, sittlichen Kraft, und die Quelle derselben für alle Geschöpfe uuu). Nur durch die Theilnahme an ihm, dem absoluten Leben, haben diese das Leben, so wie hingegen die Trennung und Entfremdung von ihm der eigentliche Tod ist. — Es gibt nämlich ein zwiefaches Leben und einen zwiefachen Tod; ein Leben, das an sich weder gut noch böse, etwas ganz indifferentes und allen Wesen, guten wie bösen, vernünftigen wie unvernünftigen gemeinsam ist: das endliche, kreatürliche Daseyn; und ein anderes Leben, welches ein hohes Gut, nämlich das wahre, göttliche Leben ist und aus der Gemeinschaft mit dem herfließt, der von sich zeuget: ich bin das Leben. — Von diesem Leben ist hier die Rede. — Eben so gibt es einen indifferenten Tod: die Auflösung oder Zerstörung des natürlichen Lebens, und wiederum einen andern, der ein großes, ja das größte Ubel ist: den Verlust jenes göttlichen und wahrhaftigen Lebens vvv). Dieses ist zugleich das heilige, reine, sündlose, gerechte Leben, und daher der Sohn als das absolute Leben auch

sich zum Licht und zur Erkenntniß; bey Vielen bleibt es bloß *δδνάμεν οὐκ ενεργεία* Licht; nämlich bey denen, die sich nicht mit der Gnostik befassen in Joh. II, 12. 18. 19. 20.

uuu) in Joh. I, 28. *σαφές δέ, ὅτι κυρίως τῆς εἰληκτινοῦς καὶ ἀμυγῶς πρὸς τι ἕτερον ζωῆς ἢ ἀρχὴ ἐν τῷ πρωτοτόκῳ π. κτ. τυγχάνει, ἀφ' ἧς οἱ μέτοχοι τοῦ χριστοῦ (i. q. υἱοῦ) λαμβάνοντες τὴν ἀληθῶς ζωῆς ζῶν.* — II, 11. 12. *τὸ κυρίως ζῆν παρὰ μόνῳ κυρίῳ τυγχάνει.*

vvv) in Joh. XX, 21. 31. 33. II, 19. 10. Das Leben ohne Gott ist ein bloßes Scheinleben, das Leben in der Sünde, ein Leben des Todes; daher der Sohn sagt: Ich lebe und ihr sollt auch leben. — Wer den Sohn hat, wird den Tod nicht sehen. Dasselbe gilt auch von den Gläubigen des Alten Bundes. — Von diesem Leben, das der Sohn giebt, ist das Seyn, welches Alle vom Vater durch ihn empfangen, zu unterscheiden.

www) in Joh. VI, 3. *τὸ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη ἢ οὐσιώδης χριστός ἐστιν· ἀπ' ἐκείνης δὲ ἢ ἐν ἐκάστῳ δικαιοσύνη τε καὶ ἀγιασμός τυποῦται.* I, 39. *αὐτὸς ἀγιασμός, ὃθεν οἱ ἅγιοι*

die absolute Gerechtigkeit, die absolute Heiligkeit, und die Quelle aller Heiligung und aller sittlichen Kraft für die Geschöpfe, das Princip des Guten für die ganze Welt *www*).

Faßt man nun diese sämtlichen Bezeichnungen des Logos in eins zusammen, so erhält man den vollständigen Begriff von seinem Wesen; man erkennt ihn, als den Inbegriff aller Vollkommenheiten, als den Gesamtabglanz der göttlichen Herrlichkeit, als die Fülle der Gottheit (die eben in diesen Prädicaten vollkommen enthalten ist), als die Uroffenbarung des Vaters und als den Vermittler aller weitem Offenbarung des göttlichen Seyns *xxx*).

III. Der heilige Geist.

Nächst dem Sohne glaubt die christliche Kirche an den heiligen Geist und stellt ihm den Vater an Ehre und Würde gleich, hat aber über ihn noch keine vollständigen Lehrbestimmungen festgesetzt. Die Kirchenlehrer schwanken zwischen den drey folgenden Ansichten: 1) daß der heil. Geist durch den Sohn zum Daseyn gebracht, und also unter das Gewordene zu zählen sey; 2) daß der heil. Geist unerschaffen sey; 3) daß er kein, vom Vater und Sohn verschiedenes, selbstständiges Daseyn habe. — Die zweyte dieser Meynungen widerspricht dem oben aufgestellten Grundsatz, daß der Vater allein ungezeugt sey und tritt dessen absoluter Erhabenheit zu nahe; die dritte

ἀγιαζονται. II, 11. Daher *οἱ ἅγιοι ζῶντες εἰσι καὶ οἱ ζῶντες ἅγιοι*. — c. Cels. VI, 64. Homil. in Jerem. XVII, 4. Sel. in Jerem.

xxx) Zusammengefaßt de Princ. I, 2, 4. Hic ergo filius etiam omnium, quae sunt, veritas est et vita, et recte; nam quomodo viverent, quae facta sunt, nisi ex vita, vel quomodo veritate constarent ea quae sunt nisi ex veritate descenderent, vel quomodo rationabiles esse possent, nisi verbum vel ratio praecederet. —

c. Cels. V, 29. (*υἱός*) ἡ περιεκτικὴ πᾶσων ἀρετῶν ἀρετή. in Joh. XXXII, 7. ὁ λόγος — ἡ πᾶσα ἐμψυχος καὶ ζῶσα ἀρετή. XXIII, 18. de Princ. IV, 28.

hebt das eigenthümliche Wesen des heiligen Geistes auf, nimmt ihm die Persönlichkeit, und wird von allen den Stellen der Schrift widerlegt, in denen er vom Vater und vom Sohne unterschieden wird a). Das Wahre ist daher, daß der heilige Geist, gleich dem Vater und dem Sohne, eine Hypostase, eine selbstständige Persönlichkeit und durch den Sohn hervorgebracht sey. Denn wenn, nach Joh. 1, 3. und Hebr. 1, 2. Alles durch den Logos gemacht ist, so muß es nothwendig auch der heilige Geist seyn; er ist daher das erste und, dem Range nach, vorzüglichste unter allen, vom Vater durch den Sohn hervorgebrachten Wesen b); und hierin liegt zugleich der Grund, warum er nicht selbst Sohn Gottes heißt. Der Eingeborne ist nämlich allein von Natur Sohn, und vermittelt die Hypostase des Geistes, so daß er ihm nicht nur das Seyn, sondern auch die eigenthümliche Beschaffenheit desselben ertheilt. — Indem der Geist an dem Sohne, nach dessen verschiedenen Beziehungen, theilnimmt, wird er vernünftig, weise, gerecht, und Alles das, was der Begriff des heiligen Geistes in sich schließt; weßhalb er auch nicht von ihm

- a) de Princ. praef. s. ob. §. 66. Tum deinde honore spiritum sanct. etc. in hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus (Hieron. ad Avit., utrum factus sit an infectus) vel filius etiam Dei ipse habendus sit, nec ne. Vgl. Schenker zu d. Stelle: §. 6. u. 43. in Joh. II, 6. ἔσται δέ τις καὶ τρίτος, παρὰ τοὺς δύο, τὸν τε διὰ τοῦ λόγου παραχθόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γογονῆσαι, καὶ τὸν ἀγίνοντα, αὐτὸν (l. αὐτὸ) εἶναι ὑπολαμβάνοντα, θυματίζων μὴδὲ οὐσίαν τινὰ ἴδιαν ὑφιστάται. τοῦ ἁγίου πνεύματος ἴτιον παρὰ τὸν πατέρα. καὶ τὸν υἱόν. κ. τ. λ. —
- b) in Joh. a. a. D. πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγ. πν. πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γενημένων. Photius Cod. 8. Origenes habet gelehrt τὸν μὲν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς πεποισθῆναι, τὸ δὲ πνεῦμα ὑπὸ τοῦ υἱοῦ. Just. Ep. ad Men. ὅτι ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγ. π. κτίσματα ἕσι. de Princ. I, 1, 3. Spiritus s. subsistentia est intellectualis et proprie subsistit et exstat. — Homil. in Numer. XII, 1. Spiritus s, alius est a Origenes.

selber redet, sondern nur mittelst der Offenbarung Christi, wie dieser selbst sagt: Er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen c). Indessen ist dieß nicht so zu verstehen, als ob der heil. Geist vom Nichtwissen zum Wissen gekommen wäre; denn dann müßte er vorher nicht weise, nicht heilig und überhaupt nicht heil. Geist, sondern etwas Anderes gewesen, und erst auf dem Wege fortschreitender Entwicklung heil. Geist geworden seyn, was eine ungereimte Behauptung ist; auch würde er niemals mit dem Wesen der unwandelbaren Gottheit, des Vaters und seines Sohnes zusammengestellt werden, wenn er nicht immer heil. Geist gewesen wäre; aber selbst diese Ausdrücke „immer“ und „war“ und ähnliche Zeitbestimmungen sind mit Rücksicht zu nehmen, weil ihre Bedeutung eine endliche und zeitliche ist, das aber, wovon wir hier nach menschlicher Weise reden, seiner Natur nach alle Begriffe des endlichen Verstandes übersteigt d).

patre et filio. Hom. in Luc. XXV. tabell. Origenes diejenige, qui nollent intelligere spiritum, tertiam a patre personam.

- c) in Joh. II, 6. υἱοῦ χρηζῆν ἴσκει τὸ ἀγ. πνεῦμα, διακουῦντος αὐτοῦ τῆ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον καὶ πᾶν σπιτοῦν χρὴ αὐτὸ νοεῖν κατὰ μοχλὴν τῶν προσημίων Χριστοῦ ἐπινοῶν. Vgl. XX, 23. II, 12. ὅτι μὲν γὰρ καὶ αὐτὸ (πν.) αὐτῷ (υἱῷ) μαθητεύεται, σαφὲς ἐκ τοῦ Joh. 16. 14. 15; ob er aber Alles faßt, was der Sohn durch unmittelbares Anschauen des Vaters erkennt, bedarf einer genauen Untersuchung; Diese gibt hier Origenes nicht: sie würde aber, nach dem Zusammenhang seiner Ansichten, zum Nachtheil des heiligen Geistes ausfallen; das Gegentheil von dem Obigen steht bey Rufin de Pr. I, 3. 4. — Die Göttlichkeit des heil. Geistes spricht Origenes nirgends bestimmt aus, außer etwa a. a. D. II, 7, 3. wo er die *minora quam dignum est de ejus divinitate sentientes* tabell; sie liegt aber in dem Verhältniß desselben zum Sohne. — S. die Anmerkung.
- d) de Princ. I, 3, 4. Schnigers Übers. Homil. in Num. XI, 8. Non ei (spir. sancto) extrinsecus et aliunde accessit sanctificatio, quae ante non fuerat, sed semper fuit sanctus nec initium sanctitas ejus accepit. Omnis vero creatura vel digna-

Nach manchen Stellen der Schrift könnte es scheinen, als ob dem heil. Geiste eine höhere Würde beygelegt werde, als dem Sohne; so nach den Stellen, die von der Sünde wider den heiligen Geist handeln (wovon unten), und nach Jes. 48, 16. „Und nun sendet mich der Herr und sein Geist.“ Allein Letzteres bezieht sich nicht auf die Unterordnung der Natur, sondern auf die Menschwerdung, in der sich allerdings der Sohn unter den heiligen Geist, ja selbst unter die Engel (Hebr. 2, 9.) erniedrigte; man könnte es indeß auch so erklären, daß zur Befreyung der Kreatur aus dem Dienste der Eitelkeit und zur Wiederherstellung der gefallenen Menschheit die Menschwerdung einer seligen und göttlichen Macht erforderlich gewesen und daß dieß Geschäft eigentlich dem heiligen Geiste zukommen wäre; dieser aber, weil dazu unvermögend, statt seiner, den Sohn, der allein im Stande war, ein so schweres Werk zu vollziehen, gleichsam vorgeschoben habe, und daß also der Vater, als das Princip, den Sohn, und mit ihm zugleich den heil. Geist sende, der nach der Verheißung auf diesen herabkommen und zum Heile der Menschen mitwirken solle; — oder endlich, man könnte auch πνεῦμα hier als Accusativ fassen und übersetzen: der Vater sendet mich und seinen Geist. Jedenfalls bleibt es dabey, daß der heilige Geist durch den Logos hervorgebracht, und ihm somit in derselben Weise und in demselben Grade untergeordnet ist, wie er selbst dem Vater ^e).

Das Wesen des Geistes läßt sich bezeichnen, als der Inbegriff und die Substanz der göttlichen Gnadengaben, welche von Gott gewirkt, durch Christum vermittelt wird, als heil. Geist aber keine Wesenheit und Bestehung hat. So mannig-

tione s. spiritus, vel meritorum. ratione sanctificata, sancta dicitur. Bg. S. 114.

- e) in Joh. II, 6. Wir haben diese Entwicklung gegeben, um zu zeigen πᾶς, ἢ „πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο“ καὶ τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἢ τῶν πάντων τυγχάνον ὑποδειστίων τοῦ δι' οὗ ἐγένετο, νοούμενον. in Matth. XIII, 18. de Princ. I, 3. 7. Ne quis sane existimet, nos — praetulisse per hoc patri et filio Spiritum v. vel majorem ejus asserere dignitatem, quod utique valde inconaequens est.

faltig er daher auch in seinen Offenbarungen und Gaben ist, so ist er doch in sich selber Eins, wie Paulus 1 Korinth. 12, 4. andeutet f). — Seine Wirksamkeit ist enger als die des Vaters und des Sohnes; sie erstreckt sich nicht, wie die des Vaters, auf die gesammte leblose und belebte Schöpfung, nicht einmal auf die vernünftigen Wesen, welche zwar durch die Theilnahme an dem Logos vernünftig sind, aber noch in ihrer Sündhaftigkeit beharren: sondern lediglich auf die Heiligen, auf diejenigen, welche bereits, durch den Sohn erneuert und gereinigt, zu seiner Aufnahme fähig geworden sind; denn in einer unlautern und sündigen Seele kann der heilige Geist nicht wohnen g). Daher beschränkte sich seine Wirksamkeit vor der Erscheinung Christi nur auf Wenige, auf die Propheten und einige Formen; mit derselben aber, und insbesondere nach seiner Auferstehung, breitete sie sich weiter aus. Sie besteht darin, daß er die, ihm inwohnende, Fülle der Gnadengaben mittheilt und dadurch Erleuchtung der Seelen, Erkenntniß der tiefern Wahrheiten, Heiligung des Herzens und des Wandels bewirkt. Dabey richtet er sich, gleich dem Sohne, nach der Empfänglichkeit und Würdigkeit der Einzelnen und wird — indem er dem Einen, nach seinem jedesmaligen Standpunkt, die Gabe der Weisheit, dem Andern, die der Gnosis, dem An-

f) in Joh. a. a. O. οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἢ ὅ-
 τως εἶπω, ὕλην τῶν ἀπὸ Θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν
 τοῖς δὲ αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσι
 ἅγιοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων, ἐνεργουμένης
 μὲν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ,
 ὑψιστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγ. πνεῦμα. de Princ. II, 7, 3.

In spiritu s. omnis est natura donorum. I. 3, 7. Sp. si gratia, quae dignis praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a patre; — hoc, quod donum sp. dicitur, manifestatur per filium et inoperatur per Deum patrem. 7, 1. Sicut idem ipse Deus, atque idem ipse Christus, ita idem Spir. s. est, qui in prophetis et in apostolis fuit. Zwei heilige Geiste lehren nicht einmal die Häretiker.

g) in Joh. XXXII, 6. Dieß wird durch die allegorische Handlung des Fußwaschens dargestellt; erst in denen, die durch Jesum abge-

dem den Glauben verleiht — in jedem gerade das, dessen der Empfänger bedarf h). Wie also seine Wirksamkeit die des Sohnes voraussetzt, so führt sie hinwiederum tiefer in seine Gemeinschaft hinein, verkläret Christum in den Herzen der Gläubigen und erhebt sie auf diese Weise allmählich, reinigend und läuternd, von einer Stufe der Erkenntniß und Heiligung zur andern, bis zu dem höchsten Grade der Vollkommenheit und Lauterkeit: also daß das Seyn, das sie von Gott empfangen, in ihnen zu seiner ursprünglichen Reinheit und Gotteswürdigkeit zurückgeführt und so vollkommenlich wird, wie der Urheber des Seyns selbst ist i).

Hieraus erhellet zugleich, warum die Sünde wider den heiligen Geist nicht vergeben werden kann; es geschieht dieß nicht deshalb, weil etwa der Geist den Vater und den Sohn an Würde überträfe, sondern weil der, welcher sie begeht, auf einer höhern Entwicklungsstufe des christlichen Lebens steht, und also auch weit mehr zurechnungsfähig ist, als wer gegen den Vater oder Sohn sündigt. Wer erst des Sohnes theilhaftig und dadurch vernünftig ist, scheint, wenn er sündigt, in Unvernunft und Unwissenheit zurückzufallen und deshalb Verzei-

waschen And. kann der Geist wohnen. XXVIII, 13. c. Cels. V, 1. de Princ. I, 3, 5. Just. ad Men. (C. 46) $\epsilon\tau\iota \delta\epsilon \pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma \tau\omicron \nu \pi\nu\mu\alpha \alpha\gamma\iota\omicron\nu, \epsilon\pi\iota \mu\omicron\nu\omicron\upsilon\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\gamma\iota\omicron\upsilon\varsigma \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\tau\omicron\nu.$
 in Lat. 5. 6. 7. Operatio virtutis Dei patris est in indiscrete (?) super omnem profunditatem creaturam. Spiritus vero participationem a sanctis tantum modo habes invenimus. — 7. gratia Spiritus digna praestatur secundum meritum eorum, qui capaces eius efficiuntur. in Matth. XII, 40. Hem. in Num. VI, 3. Fragm. in Jes. Vol. III, p. 105.

b) de Princ. II, 7. 3. Aliis praebetur per spiritum s. sermo sapientiae, aliis sermo scientiae, aliis fides, et ita per singulos, qui eum capere possunt, hoc efficitur vel hoc intelligitur ipse spiritus, quod indiget illis, qui eum participare meruerit. IV. 32.

i) a. a. O. I, 3. Si Participatione spiritus s. tantum (aliquis) profectum sinceritatis ac puritatis accipit, ut hoc quod accepit a Deo ut esset, tale sit, quale Deo dignum est, eo, qui ut esset pure utique praestitit ac perfecte: ut tam dignum sit id quod est, quam est ille, qui id esse fecit.

hung erhalten zu können; wer aber bereits der Theilnahme an dem heil. Geiste gewürdigt wurde und sich gleichwohl wieder dem Schlechten zukehrt, der sündigt mit Wissen und Absicht, und verdient keine Vergebung mehr ^{k)}.

Fassen wir nun das Bisherige zusammen, so ergeben sich für die Lehre von der Trinität — welche das Fundament der christl. Kirche ist — folgende Hauptpunkte :

Es sind drei göttliche, selbstständige Persönlichkeiten (Hypostasen); der Vater, der Sohn und der heil. Geist, welche die heilige Trias constituiren. Ihr Gemeinsames ist das göttliche Seyn (die *θεοτης*) nur mit dem Unterschiede, daß es im Vater urwesentlich und primitiv, in den beyden andern aber abgeleitet ist. Der Vater ist der Urgrund, allein ungezeugt, und über beyde in dem Maße erhaben, als sie es selbst über alle andern Wesen sind. Der Sohn ist die Offenbarung des Vaters und der Vermittler aller weitem Entwicklung des absoluten Lebens, vom Vater in Ewigkeit gezeugt und darum getinger. Der heil. Geist endlich ist die erste Offenbarung des Sohnes und verhält sich zu ihm gerade so, wie er zum Vater — die drei Hypostasen sind also nicht Einer, sondern Eins, —

Die Wirksamkeit des Vaters, erstreckt sich auf Alles was überhaupt ist, und besteht in der Mittheilung des Seyns; die des Sohnes bezieht sich auf die Vernunftwesen und besteht in der Mittheilung der Vernunft; die des heiligen Geistes beschränkt sich auf die Heiligen und vollendet in ihnen das, vom Vater ausgehende, durch den Sohn vermittelte, Werk der Erleuchtung, Heiligung und Befeligung ^{l)}.

k) in Joh. II, 6. XXVIII, 13. de Princ. I, 3, 7. Tract. in Matth. 35, p. 913.

l) de Princ. I, 3. das angef. Fragm. aus Justin im Zusammenhang:
 ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ εὐλόγων τὰ πάντα φέροντες εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδίδους ἕκαστῷ ἀπὸ τοῦ ἰσίου τὸ εἶναι ἀνθρώπου θεοῦ. ἡμετέων δὲ πατρὶς ὁ υἱός,

φθάνων ἐπὶ μόνᾳ τᾷ λογικᾷ· δεύτερος γὰρ ἔστι τοῦ πα-
τρὸς· ἔτι δὲ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους
διϊκνούμενον· ὥστε κατὰ τοῦτο μίξων ἡ δύναμις τοῦ
πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· πλείων
δὲ ἢ τοῦ υἱῶ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν
διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἢ δύναμις παρὰ
τὰ ἄλλα ἅγια.

Der Inbegriff dieser, aus Gott von Ewigkeit her hervorgegangenen, vernünftigen, freien und völlig gleichen Wesen ist nun eben die anfängliche Welt, die Welt der Geister, die nicht etwa bloß in der Vorstellung besteht, sondern volle Realität und Wahrheit hat. — Von ihr sind alle vernünftigen Kreaturen ausgegangen, nach ihrem Vorbilde ist (späterhin) alles Sichtbare und Sinnensfällige geschaffen und zu ihr kehrt am Ende Alles wieder zurück. — Von ihrer Erschaffung handelt Genes. 1, 1. „Im Anfang schuf Gott den Himmel.“ Denn unter dem Himmel ist hier die gesammte geistige Substanz, welche ursprünglich und vor allem Andern geworden ist, zu verstehen, während die Erde den mäteriel- len Stoff und das Firmament, v. 7. den körperlichen Himmel bedeutet. — In Beziehung auf den Geist des Menschen wird dasselbe v. 26 gesagt, im Gegensatz zu Cap. 2, 7, wo von der nachmaligen Körperbildung die Rede ist ⁵⁾).

II. Die Sinnenwelt.

Betrachten wir dagegen die Welt, wie sie in der Erscheinung sich dargestellt — welche ein Unterschied zwischen jener, ursprünglichen! — Wir gewahren da eine wunderbare Mannigfaltigkeit der Wesen und Individualitäten, der Formen und Gestalten, einen beständigen Wechsel, ein in Gegensätze auseinandergehendes Leben, eine Mischung von Leiblichem und Geistigen, von Gut und Böß, von Tod und Leben. — Wir bemerken eine lange Reihe an Macht, Würde und Herrlichkeit verschiedener Geister, von den obersten Ordnungen derselben an, durch die verschiedenen Klassen der Engel hindurch, bis herab zu den bessern Menschen; und — ihnen gegenüber — eine Stufenfolge böser Geister unter vielfachen Namen, vom Teufel und seinen Dämonen, bis zu den schlechte-

het in omnibus apparere. I. 8, 2. — Origenes entwickelt übrigens die Gründe für die ursprüngliche Beschaffenheit der vernünftigen Wesen mehr von unten nach oben.

5) Homil. in Genes. I, 1. in Matth. XIV, 16. Prologus in Cant, Cant.

die Welt unendlich, so bliebe sie der Erkenntniß Gottes ewig unerreicht; er könnte sie niemals mit dem Gedanken umfassen, noch auch das Zukünftige vorauswissen; denn das Erkennende muß immer über seinem Objecte stehen, und der Schöpfer über dem, das er gemacht hat ^{b)}. Nur die Sünde hat kein bestimmtes Maas, nur das Böse ist seiner Natur nach unbegrenzt und kann darum auch kein Gegenstand der göttlichen Vorsehung seyn ^{c)}; was unter diese fallen soll, muß nothwendig eine Begrenzung haben.

In dem eben Gesagten scheint nun aber ein Widerspruch zu liegen; denn während einerseits Gott von Ewigkeit her als Schöpfer sich offenbaren muß, erscheint andrerseits die Annahme einer, nach Umfang und Dauer unendlichen Welt unstatthaft, theils wegen der Beschränktheit der göttlichen Allmacht, theils weil die Schrift 1 Mos. 1. einen zeitlichen Anfang der Schöpfung lehrt. Dieser Widerspruch löst sich jedoch, wenn man mit der Schrift und Kirchenlehre annimmt, daß zwar diese sichtbare Welt einen Anfang in der Zeit genommen habe und eben so ein Ende nehmen werde, Ps. 102, 27. Matth. 24, 25; daß aber vor ihr schon eine andere, (oder mehrere) gewesen sey, und nach ihr wieder eine andere und sofort eine Reihe auf einander folgender, nicht neben einander bestehender, Welten zum Daseyn kommen werde. Je-

b) de Princ. II. 9, 1. bey Just. ad Men. *ἐν τῇ ἐπινοουμένη ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστήσασιν τὸν θεὸν γοεῶν οὐσιῶν, ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον· εἰς γὰρ ἢ ἀπειρος ἢ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ εἰσὶν τὴν νοῦν, τῇ γὰρ φύσει τὰ ἀπειρον ἀπερίληπτον κ. τ. λ.* in Matth. XIII, 1. de Princ. III, 5, 2. Nachdem er gezeigt, daß diese Welt nicht endlos fort dauere, sagt er: Wir fragen den Gegner, ob Gott Alles begreifen könne? si dixerit, quia omnia comprehendit (Deus) superest, ut eo ipso, quo comprehendendi possunt, et initium habere intelligantur et finem. Nam quod penitus sine initio ullo est, comprehendendi omnino non potest etc. — Homil. in Numer. IV, 1. Die Zahl 22 enthält nach mystischen Verhältnissen die Gesamtzahl aller Arten der Wesen.

c) c. Cels. IV, 63.

nes beweisen die Worte des Predigers 1, 9 u. 10: „Geschiehet auch etwas Neues unter der Sonne, davon man sagen möchte, siehe es ist neu? Denn es ist zuvor auch schon gewesen in den Zeiten, die vor uns waren;“ dieses, Jesaias 65, 17. „Ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, spricht der Herr.“ Vgl. Ephes. 2, 7. d).

Das nun, was zuerst und ursprünglich geschaffen wurde, ist das Unsichtbare, die übersinnliche, körperlose geistige Welt, von der heil. Schrift das Haus des Vaters oder der Himmel genannt e). Sie besteht aus einer bestimmten Zahl vernünftiger Wesen, die von Ewigkeit her aus Gott hervorgegangen, durch die Gemeinschaft mit ihm selber göttlicher Natur sind, und frey von den Banden des materiellen Stoffs in keinerlei Körper eingeschlossen, als reine Geister ein heiliges und seliges Leben führten: aus jenen Göttern, die Gott durch seinen Sohn und nach dessen Bilde im Anfang schuf f). Ihr Seyn und Leben ist wesentlich das göttliche; denn sie existiren eben dadurch, daß sie an dem absoluten Seyn participiren, sie sind dadurch vernünftig, daß sie an der absoluten Vernunft, dem Sohne,

d) de Princ. II, 3, 5. III, 5. 1. 2. 3. u. das Fragm. bey Hieronymus: Nobis autem placet et ante hunc mundum alium fuisse, et post istum alium futurum. Hom. in Jes. IV, 1. Vgl. Justin. ad Men. ὑποτίθεται, ὅτι διαφόρους κόσμους οὐστήσαι τε καὶ συνίστασθαι, τούτο μὲν παρελθόντας, τούτο δὲ μέλλοντας.

e) de Princ. II, 9, 1. Vgl. das Fragm. bey Just. S. 153 n. b) II, 9, 6. III, 5, 4: Weil die Bollendung der Heiligen im Unsichtbaren liegt fuerunt sine dubio sancti jam in initio in his, quae non videntur et aeterna sunt. III, 6, 1. nach Hieron. zu Röm. 8, 21. Alle Creatur sehnet sich mit uns etc. hoc sic intelligimus, ut primam creaturam rationabilium et incorporealem esse dicamus, quae non seruiat corruptioni, eo quod non sit vestita corporibus.

f) S. die Stellen S. 105. 121. in Joh. I, 34. ὁ τοίνυν τῶν ὄλων θεὸς πρῶτον τι τῆ τιμῆ γένος λογικὸν πεποίηκεν, ὅτι οἱ αἱμα τοὺς καλουμένους θεούς — θεοὶ, ἀρχαί — Sel. in Psalm. (Vol. II. 833.) θεοί, μετουσία θεότητος — de Princ. III, 3. participium divinitatis sumunt. — Ihre Körperlosigkeit in Joh. I, 17. Die Heiligen führten anfangs

und heilig dadurch, daß sie an dem h. Geiste theilnehmen. Was aber an etwas theilnimmt, das ist mit dem, welches an derselben Sache theilnimmt von einerlei Substanz und Natur; so sind alle Augen, die des Lichtes theilhaftig werden, gleicher Natur, so ist jedes Gehör, das den Schall aufnimmt, gleicher Natur, obwohl der Grad der Theilnahme verschieden seyn kann; und eben so ist jeder Geist, der an dem geistigen Lichte (d. i. an der göttl. Natur) participirt, mit jedem andern, der auch Theil daran hat, ohne Zweifel von gleicher Natur. — Nun steht aber mit der geistigen, vernünftigen Natur in Gemeinschaft Gott, der eingeborne Sohn und der heilige Geist; es stehen damit in Gemeinschaft die Engel, die Gewalten und die übrigen Mächte, es verspürt sie der innwendige Mensch, der Geist des Menschen: Daraus folgt, daß Gott und diese Geister gewissermaßen Eines Wesens sind *g*), so daß also Er der Inhalt ihres Denkens und Lebens, das Maaß ihrer Bewegung und überhaupt Alles in Allem in ihnen ist *h*). — Dennoch aber sind sie deßhalb nicht das absolute Seyn und Leben, nicht das Urgute, oder Gott selbst; denn sie

ἄϋλον πάντα καὶ ἀσώματον ζῶν ἐν μακαριότητι.
de Princ. II. 91. S. Anmerk.

- g*) S. oben S. 104 ff. Exhort. ad Mart. 47. καὶ σαφές, ὅτι ὡςπερ ἕκαστον μέρος ἡμῶν πρὸς τι πέφυκεν οἰκισιότητα εἶέν — οἱ ὀφθαλμοὶ πρὸς τὰ ὄρατά κ. τ. λ. οὕτω νοῦς πρὸς τὰ νοητά καὶ τὸν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν Θεόν.
de Princ. IV, 36. — Si ergo coelestes virtutes intellectualis lucis, id est divinae naturae — et humanae animae ejusdem lucis participium sumserunt, et ita sunt unius naturae ad invicem, uniusque substantiae. Das Weitere bey Hieron. ad Avit. Intellectualē rationabilemque naturam sentit Deus et unigenitus Filius ejus et Spiritus s.; sentiunt angeli et potestates ceteraeque virtutes; sentit interior homo, qui ad imaginem Dei conditus est. Ex quo concluditur, Deum et haec quodammodo unius esse substantiae.
- h*) de Princ. III, 6. 3. Diese Worte braucht Origenes von dem Zustande der künftigen Vollendung, allein nach seinem Grundsatz: daß das Ende in den Anfang zurückkehre und ihm vollkommen gleiche, gilt es auch von dem ursprünglichen Zustand.

bessigen die geistige, göttliche Natur nicht urwesentlich und eigenthümlich, sondern als etwas Mitgetheiltes und von Außen her Verliehenes; nicht von Natur, sondern aus Gnaden; nicht aus und durch sich selber, sondern eben nur durch Theilnahme daran. Und dieß ist ihre Kreatürlichkeit und Endlichkeit i), in der zugleich die Möglichkeit des Abfalls liegt. In der Gottheit findet freylich eine solche Möglichkeit nicht statt, denn in ihr haftet das Gute wesentlich und unwandelbar; aber das mitgetheilte und angezeugte Gute kann nicht auf gleiche Weise wie das, seinem Wesen nach Gute, gut seyn; es ist als ein Zufälliges, auch wandelbar, als ein Gegebenes, auch verlierbar; denn was accidit, kann auch decidiren, und was geschenkt ist, kann wieder genommen werden. Wem es aber fehlt, dem fehlt es aus eigener Schuld, weil er versäumte, in der Theilnahme an dem lebendigen Brod und an dem wahren Tranke, d. i. an dem göttlichen Leben, zu beharren, durch welches genährt und getränkt die Flügel der Seele wachsen k).“ Der Schöpfer hat nämlich Alle, von

i) in Joh. II, 4. Der Sohn ist die Ζωή — an dem die λογικά participiren. — οὐδὲ ἀδύνατον τὸν μετέχοντα τῆς ζωῆς, καὶ διὰ τοῦτο ζῶντα χαρακτηρίζοντα, αὐτὸν γενέσθαι Ζωήν — 11. „ζῶ ἕγω“ λέγει κύριος, τὰ ἅλα τοῦ κυρίου ζῆν παρὰ μόνῃ τηχεράκτος τῷ θεῷ. — οὐδὲν τῶν παρὰ τῷ θεῷ ζῶντων ἔχοντος τὴν ἀτρεπτον πᾶντι καὶ ἀναλλάκωτον Ζωήν. — Daraus folgt dann 12. — weil Leben und Seligkeit in Gott Eins ist — ἐπιποθεῖ λογικὸν μὲ οὐσιωδῶς (im prägnanten Sinn) ἔχει, ὡς ἀχώριστον συμβεβηκός, τὴν μακκικότητα καὶ τὴν προηγουμένην Ζωήν — wie könnte es außerdem heißen, daß Gott allein Unsterblichkeit hat? — de Princ. I, 2, 4. Die Kreaturen konntnen von Gott abfallen, pro eo quod non naturaliter, id est substantialiter inesset eis bonum, 5, 3. — 8, 3. wo dieß an den einzelnen Seiten des Sohnes nachgewiesen wird.

k) c. Cels. VI, 44. οὐ γὰρ οἶοντ' ἢν ὁμοίως εἶναι τῷ αὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκός καὶ ἐξ ἐπιγεκλήματος ἀγαθόν κ. τ. λ. — de Orat. 27. de Princ. I, 6, 2. In sola Trinitate, (vielleicht θεότητι)

ihm erschaffene Geister mit freier Selbstbestimmung (τὸ αὐτεξούσιον) begabt; diese ist ein wesentlicher Bestandtheil der Vernunft, ein unveräußerliches Gut ihrer Natur, das sie nicht verlieren können, ohne damit ihr Wesen selbst zu verändern oder zu verlieren. Vermöge derselben steht es ihnen nun frey, im Guten, oder, was dasselbe, in der Gemeinschaft mit Gott zu beharren und so nach der Absicht des Schöpfers das ihnen verliehene Gute zu bewahren und selbstthätig zu ihrem Eigenthum zu machen; oder aber, sich davon abzuwenden und böse zu werden; denn das Böse ist der Mangel des Guten ¹⁾. In Gott ist Freyheit und Nothwendigkeit eins; für ihn gibt es keine Wahl zwischen Gut und Böse, denn sein Wille ist die unwandelbare Richtung auf das absolut Gute, d. h. auf sich selber. Aber die Freyheit der endlichen Wesen ist — negativ — Abwesenheit des Zwangs oder der Nöthigung, — positiv — das Vermögen,

quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest: caeteri vero accidentem eam et decidentem habent — si vero ab hujusmodi participatione negligent, tunc vitio propriae desidiae alius citius, alius tardius — ipse sibi causa sui lapsus efficitur. Vg. das Fragm bey Just. zu dieser Stelle. — I. 5, 5. Quod accidit et decidere potest. 8, 3. II, 9, 2. Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt: quoniam quaecunque inerat substantiae earum virtus non naturaliter inerat, sed beneficio conditoris. Quod ergo sunt, non est proprium sed a Deo datum; et omne quod datum est etiam auferri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigitur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur: sed desidia et laboris tedium in servando bono et aversio ac negligentia meliorum, initium dedit recedendi a bono; recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est, malum esse bono carere.

1) s. Note k) de Orat. 29. ἡγοῦμαι δὲ τὸν Θεὸν ἐκαστὴν λογικὴν οἰκονομεῖν ψυχὴν, ἀφορῶντα εἰς τὴν αἰδίον αὐτῆς

sich nach beyden Seiten hin zu entscheiden, sich für das Gute oder für das Böse zu bestimmen: das Wahlvermögen, die Selbstbestimmung. Daher bleibt ihr Wille ewig wandelbar ^{m)}, und es findet selbst auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit immer noch die Möglichkeit des Abfalls, aber auch bey der tiefsten Versunkenheit und Schlechtigkeit, die der Umkehr und Besserung Statt. Wohl hätte Gottes Allmacht die vernünftigen Kreaturen gleich Anfangs so erschaffen können, daß sie für das Schlechte völlig unempfänglich gewesen wären; allein er wollte durch sittliche Wesen verherrlicht seyn, und ohne Freiheit giebt es zwar kein Böses, aber auch keine Sittlichkeit und keine Tugend; wo sie fehlt, da fällt auch der Unterschied zwischen Gut und Böse und damit Verdienst und Schuld hinweg. Darum schuf er die vernünftigen Wesen mit Freyheit, und als freie sind sie zugleich zu rechnungsfähig; ihr sittliches Verhalten bereitet ihnen Lob oder Tadel, Lohn oder Strafe und begründet ihr (künftiges) Schicksal, indem die göttliche Gerech-

ζων, αὐ ἐχουσαν τὸ αὐτεξούσιον καὶ παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἦτοι ἐν τοῖς κρείττοις κατ' ἐπιανάβασιν ἕως τῆς ἀρετῆτος τῶν ἀγαθῶν γιγνομένην, καταβαίνουσαν διαφόρως ἐξ ἀπροσεξίας ἐπὶ τὴν τοσόνδε ἢ τοσόνδε κακίας χύσιν.

de Princ. II. 9, 6. Rationabiles creaturae arbitrii facultate donatae sunt; libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit. I. 8, 3. II. 3, 3. III. 1. Origenes nennt die Selbstbestimmung häufig τὸ ἐφ' ἑμῶν — ἢ τῶν λογικῶν κίνησις — τὸ ἡγεμονικόν — und braucht dafür auch oft λόγος; denn Beydes ist ihm unzertrennlich: „die Selbstbewegung der logischen Wesen ist ihre Freyheit und was sich durch sich selbst bewegt, ist nothwendig vernünftig. — Wer die Freyheit läugnet, läugnet auch die Vernunft und die Persönlichkeit.“ de Orat. 6. de Princ. III. 2 u. 3.

- m) c. Cels. III, 70. V, 21. am Schluß. de Princ. I, 8. II. 3. 3. rationabiles creaturae a quibus nunquam aufertur liberi facultas arbitrii. — III, 1, 3. 4. 5. — Homil. in Num. XX, 3. Sui arbitrii est anima et in quam voluerit partem ei est liberum declinare. Vgl. die Stellen unter k u. l.

tigkeit jedes nach dem Maaße seiner Würdigkeit behandelt n).

In dem bisher beschriebenen Verhältniß der vernünftigen Wesen zu Gott liegt zugleich ihre Unsterblichkeit. Da sie nämlich an der geistigen, göttlichen Natur theilnehmen, diese aber unvergänglich und ewig ist, so müssen auch sie unvergänglich und ewig seyn. Selbst wenn sie sich, kraft ihres freyen Willens, von Gott abkehren und dadurch das wahre Leben verlieren, so hat dieß doch keine Vernichtung ihrer Substanz zur Folge, weil ihnen selbst dann noch immer einige Ähnlichkeit mit dem Urbild, die Fähigkeit Gott zu erkennen und aufzunehmen, somit auch die Möglichkeit der Existenz bleibt. Ein weiterer Beweis für ihre Unsterblichkeit, liegt in der, ihnen eingepflanzten, und niemals ganz zu vertilgenden, Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott; denn warum sollte der Schöpfer dieß Verlangen in ihre Natur gelegt haben, wenn es nicht und niemals gestillt werden könnte? Es ist ja im Grunde nichts Anderes, als das Streben des Verwandten zu dem Verwandten, der Zug des endlichen Geistes zu seinem Urquell, der menschlichen Vernunft zu dem göttlichen Logos, welcher überall Alles durchdringt und belebt, von dem wir ernährt, in die Wahrheit geleitet, und mit jenem ewigen Lichte der Erkenntniß erleuchtet werden, durch welches allein das Göttliche geschaut werden kann. Warum sollten wir also zweifeln, daß einst die Seele (nach Ablegung Alles dessen, was sie jetzt beschwert) in ihm ihre Ruhe und Seligkeit finden werde o)?

n) c. Gels. IV, 3. ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἐκούσιον, ἀνέλῃς αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν. de Princ. I, 5, 3. — I, 5, 2. Omnis creatura rationalis laudis et culpae capax est; — propter quod recto etiam poenis et suppliciiis subjacet. S. unten.

o) Exhort. ad Mart. 47. ἔτι δὲ καὶ φιλοζωεῖ ἀνθρώπος, πνεῦμα λαβὼν περὶ οὐσίας λογικῆς ψυχῆς, ὡς ἰχθύος τι συγγενὲς θεῷ· νοεῖ γὰρ ἐκάτερα καὶ ἀόρατα κ. τ. λ. de Princ. II, 11, 4. III, 1, 13. ἀφθαρτον γὰρ φύσιν πεποίηκε τὴν νοεῖαν (ὁ θεὸς) καὶ αὐτῷ συγγενῆ. IV, 36 Quoniam ipsa patris et fil. et spirit. s. natura, cujus solius

Das Nähere über die ursprüngliche Beschaffenheit jener geistigen, unsterblichen Wesen ergibt sich aus der Idee des Schöpfers, dessen Abbilder sie sind. — Dieser ist (s. oben) als der absolut Seyende, der absolut Eine, sich selber Gleiche; die Einheit aber kann nur wieder das Princip der Einheit, nicht der Mannigfaltigkeit seyn; sie muß sich in allem Gewordenen ausdrücken, und es müssen somit alle Geschöpfe ursprünglich eins, gleichwesentlich und gleichartig, ohne alle Verschiedenheit der Individualität und der Thätigkeit gewesen seyn P).

intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde consequens et necessarium est etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam semper et incorruptibilem esse et aeternam ff. III, 6. 5. in Job. XIII, 59. In so fern die Sünde der Abfall vom wahren Leben ist, die Seele aeter sundigen kann, mag man sie sterblich nennen; *εἰ δὲ τὴν παντελῆ διαλυσιν καὶ ἔξαρτισμὸν αὐτῆς θάνατον νομίζῃ*, (Herakleon, der Bestreiter der Unsterblichkeit) *ἡμῶς οὐ προσνόμειθα*, indem wir durchaus nicht begreifen könnten, wie die sterbliche Wesenheit in eine unsterbliche, und die unsterbliche Natur in eine sterbliche verwandelt werden könne.“ Hom. in Levit. IX, 10. am Ende.

- p) de Princ. I, 6, 2. Sicut unus omnium finis, ita unum omnium debet intelligi initium. II, 1, 1. *οὕτω δὲ ποικιλωτάτου κόσμου τυχάνοντος καὶ τούτων διάφορα λογικὰ περιέχοντος, τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτόν, ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἐνάδος ἀπορρέοντων;* bey Justin. Bey Rufin; quam aliam causam putabimus tantae hujus mundi diversitatis, nisi diversitatem ac varietatem motuum ac prolapsuum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a Deo primitus procreati sunt, deciderunt, et ab illo bonitatis statu commoti atque distracti, diversis dehinc motibus ac desideriiis agitati, unum illud et indiscretum naturae suae bonum — pro intentionis suae diversitate — in varias deduxerunt mentium qualitates. II. 9, 6. Quia (Deus) eorum quae creanda erant, ipse existit causa, in quo neque varietas aliqua, neque multiplicatio — inerat, aequales creavit omnes ac similes, quos creavit quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret, —

Der Eine ist ferner zugleich der Gute und Gerechte; aus dem absolut Guten kann aber nur wieder Gutes hervorgehen und sind daher alle Wesen, in so fern sie von ihm geschaffen sind, auch durchaus gut und vollkommen (1). — Sind sie aber alle gut und zwar gleich gut geschaffen, so kann auch kein Unterschied der äußern Verhältnisse, des Rangs oder des Wirkungskreises bey ihnen stattfinden; es kann weder höhere noch niedere Klassen und Gattungen derselben geben, sondern sie müssen sämmtlich das selbe Maas der Würde, der Ehre und der Seligkeit besitzen. Dieß fordert nothwendig die Gerechtigkeit des Schöpfers, die sich gegen jede Kreatur nach deren sittlicher Würdigkeit verhält. Die Annahme einer ursprünglichen Rangverschiedenheit höbe die göttliche Gerechtigkeit geradezu auf (2).

Die Wesenseinheit aller Vernunftwesen hebt Origenes besonders gegen die Gnostiker hervor.

- q) in Joh. XIII, 37. Zu Joh. 4, 34. ἐμὸν βεῖμα — ἰνὰ — τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον. ἔργον bedeutet hier die vernünftige Schöpfung, τελειῶν aber: vervollkommen. Daraus scheint zu folgen, daß jene unvollkommen, Gott also der Schöpfer des Unvollkommenen, und der Logos gekommen sey, τοῦτο τὸ ἀτέλεις ὃν τέλειον ποιῆσαι. Aber, sagt Orig. hinzu: πῶς οὐκ ἄτοπον, τὸν μὲν πατέρα ἀτελοῦς ποίητην γυγινάει, τὸν δὲ σωτήρα τὸ ἀτέλεις τετελειωμέναι, κτισθὲν ἀτέλεις; Es liegt hier ein tiefes Mysterium: τάχα γὰρ οὐ πάντα ἀτέλεις τὸ λογικὸν ἢν ἅμα τῷ τεθεῖσθαι ἐν τῷ παραδείσῳ. — πέλεις ὢν (ὁ ἀνθρώπος) ἀτέλεις διὰ τὴν παρακὴν γέγονε, καὶ ἰδοὺ τῷ τελειώσαντος αὐτόν, c. Cels. IV, 69. Gegen den Vorwurf des Celsus, daß nach christlicher Lehre Gott sein Werk erst verbessern müsse: anfänglich πάντα καλλίστα τίτακται κ. τ. λ. — (in Joh. I, 37) jetzt sey es durch die Sünde verderbt, aber bey der endlichen Vollenbung werde alles Böse vertilgt, ὥστε μὴ εἶναι μὴδὲ τὴν τυχοῦσαν ἁμαρτίαν, in Rom. III, 3.

- r) de Princ. II, 9, 4. Da Alles in der wesentlichen Gerechtigkeit erschaffen ist, so folgt: quod in his, quae facta sunt, nihil injustum, nihil fortuitum videatur, sed omnia ita esse, ut aequitatis ac justitiae regula, expetit. (Quomodo ergo tanta ista rerum varietas s. unten) 9, 5. 7. Justitia creatoris do-

Origenes.

Der Inbegriff dieser, aus Gott von Ewigkeit her hervorgegangenen, vernünftigen, freien und völlig gleichen Wesen ist nun eben die anfängliche Welt, die Welt der Geister, die nicht etwa bloß in der Vorstellung besteht, sondern volle Realität und Wahrheit hat. — Von ihr sind alle vernünftigen Kreaturen ausgegangen, nach ihrem Vorbilde ist (späterhin) alles Sichtbare und Sinnensfällige geschaffen und zu ihr kehrt am Ende Alles wieder zurück. — Von ihrer Erschaffung handelt Genes. 1, 1. „Im Anfang schuf Gott den Himmel.“ Denn unter dem Himmel ist hier die gesammte geistige Substanz, welche ursprünglich und vor allem Andern geworden ist, zu verstehen, während die Erde den materiellen Stoff und das Firmament, v. 7. den körperlichen Himmel bedeutet. — In Beziehung auf den Geist des Menschen wird dasselbe v. 26 gesagt, im Gegensatz zu Cap. 2, 7, wo von der nachmaligen Körperbildung die Rede ist ⁵⁾.

II. Die Sinnenwelt.

Betrachten wir dagegen die Welt, wie sie in der Erscheinung sich dargestellt — welch ein Unterschied zwischen jener, ursprünglichen! — Wir gewahren da eine wunderbare Mannigfaltigkeit der Wesen und Individualitäten, der Formen und Gestalten, einen beständigen Wechsel, ein in Gegensätze auseinandergehendes Leben, eine Mischung von Leiblichem und Geistigen, von Gut und Böse, von Tod und Leben. — Wir bemerken eine lange Reihe an Macht, Würde und Herrlichkeit verschiedener Geister, von den obersten Ordnungen derselben an, durch die verschiedenen Klassen der Engel hindurch, bis herab zu den bessern Menschen; und — ihnen gegenüber — eine Stufenfolge böser Geister unter vielfachen Namen, vom Teufel und seinen Dämonen, bis zu den schlechte-

bet in omnibus apparere. I. 8, 2. — Origenes entwickelt übrigens die Gründe für die ursprüngliche Beschaffenheit der vernünftigen Wesen mehr von unten nach oben.

5) Homil. in Genes. I, 1. in Matth. XIV, 16. Prologus in Cant. Cant.

sten, verworfensten Sterblichen; auf unserer Erde selbst eine auffallende Verschiedenheit der Menschen, der sittlichen Zustände und der äußern Verhältnisse, in denen sie sich befinden, der Leiber, die ihre Seelen einschließen, der Schicksale, die sie betreffen, der Leiden und Freuden, die sie erfahren, der Völker, der Gesetze, der Bildung, der Verfassung, der Umgebungen, unter denen sie leben, der anmuthigen oder düstern Orte, die sie bewohnen a).

Woher diese Verschiedenheit, die offenbar nicht in dem freien Willen der Geschöpfe ihren Grund hat? Wie läßt sie sich erklären, und mit der Idee des Einen, Guten und Gerechten Gottes vereinigen b). —

Wollte man die sittliche Verschiedenheit der Geschöpfe von Gott herleiten, indem man behauptete, daß sie vermöge ihrer natürlichen Beschaffenheit, die einen mit Nothwendigkeit gut und für das Gegentheil schlecht hin unempfänglich, die andern mit Nothwendigkeit böse seyen, so würde damit nicht nur ihre freie Selbstbestimmung gelängnet, sondern auch Gott selbst zum Urheber des Bösen gemacht, was eben so ungereimt als frevelhaft wäre c). Wollte man aber ihre äußerliche Verschiedenheit unmittelbar von ihm herleiten, so stritte dieß mit seiner absoluten Einheit, aus welcher nur wieder Eines und Gleiches kommen kann; auch widerspräche es seiner Gerechtigkeit, daß er sollte dem einen Theil der Geschöpfe einen höhern, dem andern einen niedrigeren Rang angewiesen, jenen ein glückliches, diesen ein unglückliches Loos beschieden haben, ohne Rücksicht auf deren Verdienst und Würdigkeit. — Andererseits darf jedoch der Grund jener Verschiedenheit auch nicht außer Gott gesetzt werden, weil sonst entweder ein doppeltes,

a) de Princ. I, 5, 1—3. II, 1, 1. II, 9, 3—5, Vgl. Mosheim Comment. p. 659 ff.

b) a. a. D. II, 9, 4. Ergo perscrutari tentabimus, quomodo ista tanta varietas mundi atque diversitas cum omni justitia ac ratione possit constare (Schnitzer, mit der Idee der Gerechtigkeit).

c) I. 5, 3. I. 8, 2, 4.

schöpferisches Princip angenommen, oder doch Vorsehung und Weltregierung geläugnet, an die Stelle des lebendigen Gottes ein blinder Zufall in die Welt eingeführt, und so wiederum die wahre Idee von Gott aufgehoben wurde. Es muß also eine Erklärung gesucht werden, welche diese Schwierigkeiten beseitigt, und eine solche ist im Bisherigen bereits gegeben d). Es hat sich gezeigt, daß alle vernünftigen Wesen das Vermögen der freien Selbstbestimmung und in ihrer Endlichkeit zugleich die Möglichkeit des Abfalls besitzen. Diese Möglichkeit ist zur Wirklichkeit geworden. Ein großer Theil der Kreaturen trat durch eine freie Willensthat — über die mir jedoch nichts Näheres wissen — aus der Gemeinschaft mit Gott, dem absolut Guten, heraus, und wandte sich mehr oder weniger dem Bösen zu; damit war die ursprüngliche Einheit aufgelöst und zerrissen, es entstand eine Disharmonie in der Geisterwelt, eine Mannigfaltigkeit der Willensrichtungen und Individualitäten, eine — von Gott weder bewirkte noch gewollte — sittliche Verschiedenheit unter den Geschöpfen, je nachdem die einen tiefer gefallen waren, oder sich weniger weit von Gott entfernt hatten. Nun aber die Kreaturen sich nicht mehr auf gleiche Weise gegen ihn verhielten, konnte auch Er, vermöge seiner Gerechtigkeit, sich nicht mehr auf gleiche Weise gegen sie verhalten, sondern er mußte sie, genau nach dem Maaße ihrer verschiedenen Würdigkeit oder Unwürdigkeit auch verschieden behandeln e). Er schuf daher diese materielle Welt zur Strafe für die Abgefallenen, schloß diese in hylische Leiber ein und wies jedem Einzelnen eine Stelle und ein Verhältniß in ihr an, die dem Grade seiner Verschuldung vollkommen entspricht. So beruht denn die gegenwärtige Ungleichheit der Dinge auf der Gleichheit der Vergeltung, und die Verschiedenheit der Klassen un-

d) II, 9, 5.

e) Vgl. S. 107 u. 108. de Princ. II, 9, 6. et haec exstitit causa (das so eben Gesagte) diversitatis inter rationabiles creaturas, non ex creatoris voluntate vel iudicio originem trahens, sed proprio libertatis arbitrio etc. I, 8.

ter den vernünftigen Wesen auf ihrer verschiedenen Würdigkeit h).

Die Hauptklassen, die auf diese Weise unter ihnen entstanden, sind drei. — Denen, die ganz oder doch am meisten in der ursprünglichen Gemeinschaft mit dem Guten beharrten, wies Gott den höchsten Rang in der Weltordnung an, gab ihnen einen großen umfassenden Wirkungskreis und bekleidete sie mit feinen, ätherischen Leibern. Dieß sind die oberen Ordnungen der himmlischen Geister, die Götter, die Thronen, die Gewalten, die Herrschaften — Namen, die nicht ihre natürliche Beschaffenheit, sondern ihre Geschäfte bezeichnen; — an sie schließen sich diejenigen Wesen an, die zwar tiefer, als die genannten, aber doch nicht völlig gesunken sind, die verschiedenen, jenen untergeordneten, Gattungen der Engel, die theils mit strahlenden, prachtvollen Körpern bekleidet, als Sterne ihre Bahnen am Himmel durchlaufen, theils über einzelne Theile der Welt zu Regenten und Aufsehern gesetzt, theils in andern Wirkungskreisen angestellt und mit mannigfaltigen Verrichtungen beauftragt sind; Alles nach der strengsten Gerechtigkeit vertheilt und geordnet h).

Die andere Hauptklasse der Geister bilden die, so sich gänzlich von ihrem Ursprung losgerissen und dem Verderben, der Lüge, dem Haß sich völlig hingegeben haben: die Dämonen. Hieher gehört vor Allem der Satan, der zuerst abfiel und die übrigen in seinen Fall verwickelte, außerdem eine große Zahl mächtiger und einflussreicher Wesen, die gleichfalls, je nach dem Grade ihres Abfalls, in verschiedene Ordnungen eingetheilt, in gröbere Körper eingeschlossen worden sind, und

f) II. 9, 8. *inaequalitas rerum retributionis meritorum servat aequitatem.* 9, 2. III. 5, 4. besonders die Fragm. bey Hieronymus ad Avit. zu diesen Stellen. Anmerk. Bgl. I, 5 ganz. in Joh. XIX, 5.

g) in Matth. XVII, 2. in Job. II, 17. *Θρόνος, ἀρχή, ἐξουσία οὐχὶ φύσεων ζωῶν ἐστὶν ὀνόματα — ἀλλὰ τάξεων — καὶ πραγμάτων, ἐφ' ἃν ἐτάχθησαν οἱ οὕτω προσεγορευόμενοι.* — de Princ. I, 5, 1. — 6, 2. ganz; insbesondere das griech. Fragment bey Just. I, 8, 1. 2. 4. Bgl. Abschn. IV.

dem Reiche des Guten feindselig entgegenstehen, von Gott aber dem künftigen Gerichte aufbehalten werden ^{h)}).

Die unterste, durch den Abfall entstandene, ihrer sittlichen Beschaffenheit nach aber zwischen diesen beyden in der Mitte stehende Klasse bilden die Menschen. Auch unter ihnen finden wieder vielfache Verschiedenheiten sowohl des sittlichen Standpunktes als der äußerlichen Verhältnisse statt, die alle bis ins Kleinste und Einzelste ihrem frühern Verhalten gemäß von Gott geordnet sind ⁱ⁾. — Ob endlich einzelne Seelen durch fortgesetzte Verschlechterung so tief herabsinken, daß sie zur Strafe in Thierkörper eingelleidet werden mußten, ist ungewiß, nach der Analogie des Bisherigen aber sehr wohl möglich; die Lehre der griechischen Philosophen von der Seelenwanderung hingegen, durchaus verwerflich ^{k)}. —

Auf diese Weise lösen sich die oben erhobenen Schwierigkeiten auf; es wird das Daseyn der materiellen Welt und die sittliche, so wie die äußerliche Verschiedenheit ihrer Bewohner befriedigend erklärt, die Freiheit und Sittlichkeit der vernünftigen Wesen gerettet, jeder Zufall ausgeschlossen, und die

h) de Princ. I, 8, 4. I, 5, 2. Homil. in Exod. VIII, 6. daemonum mentes prorsus a Deo sese averterunt; quare suae ipsorum voluntati a Deo relinquuntur — indigni sunt, qui in praesenti saeculo corripiantur, sed in futuro recipient, quae merentur.

i) in Joh. I, 34.: πρῶτον γένος λογικόν, θεοὶ - δυνάστες, θεοὶ, καὶ τρίτον ἀρχαί· οὕτω δὲ τῷ λογικῷ καταβατίον ἐπ' ἔσχατον λογικόν, τάχα οὐκ ἄλλο τι τοῦ ἀνθρώπου τυγχάνον. in Matth. XV, 27. de Princ. I, 8, 4. Est unus iste summus et excellentissimus ordo in coelestibus rationalis creaturae gloriosa officiorum varietate dispositus. Est et alter ordo rationalis creaturae, qui se ita praeceps nequitiae dedit, ut revocari nolit magis quam non possit. Tertius vero creaturae rationalis ordo est earum, quae ad humanum genus replendum aptae a Deo judicantur, id est animae hominum. — I, 5, 2. bezeichnet er die Menschen als die inter bonas et malas virtutes medii, adhuc in agone positi.

k) de Princ. I, 8, 4 c. Cels. IV, 17. in Matth. XIII, 1.

Einheit und Gerechtigkeit des Schöpfers gerechtfertigt; insbesondere erscheint dabey die letztere in ihrer ganzen Herrlichkeit und offenbart sich als die richtende Macht, als das ordnende Prinzip der Welt 1).

Damit es jedoch nicht scheine, als ob diese ganze Ansicht lediglich auf Vernunftgründen und Schlüssen beruhe, so ist nöthig, auch Zeugnisse aus der heiligen Schrift dafür anzuführen; und an solchen fehlt es nicht. Sie lehrt deutlich, daß die bösen Mächte, deren bey Jesaias 14, 26. 28. unter dem Namen des Fürsten von Tyrus und des Lucifer Erwähnung geschieht, anfänglich zu den heiligen Wesen gehörten und erst durch eigene Schuld gefallen, dann aber zur Strafe von ihrer einstigen Höhe herabgestürzt worden sind m). — Wenn sie ferner Röm. 9, 10 u. 11. von Esau und Jakob sagt, daß dieser schon vor der Geburt von Gott geliebt, jener gehäßt worden sey; und dann hinzusetzt: „Ist nun Gott ungerecht? Das sey ferne“ so deutet sie damit offenbar auf einen vorzeitlichen Zustand und auf ein Verhalten in demselben hin, worin der Grund der nachmaligen Erwählung des Einen und der Verwerfung des Andern lag; und diese Erklärung muß auf die gegenwärtigen Verhältnisse aller Geschöpfe angewendet werden; denn die Gerechtigkeit Gottes muß sich in Allem zeigen n). — Dasselbe gilt von Johannes dem Täufer, der nach Luc. 1, 41. schon im Mutterleibe mit dem heiligen Geist erfüllt war; insbesondere aber von Röm. 8,

1) de Princ. II, 9, 6. Qua ratione neque creator injustus videbitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit, neque fortuita uniuscujusque nascendi vel felicitas vel infelicitas vel qualiscumque acciderit illa conditio, neque diversi creatores credentur animarum. III, 5, 4. Per quod (sc. die angeführte Erklärung) solum Dei justitia in omnibus creaturarum dispensationibus defendi potest. Bey dieser ganzen Entwicklung ist es dem Origenes überall um die Aufrechterhaltung der göttlichen Gerechtigkeit, weit weniger um die endliche Freiheit zu thun. Vgl. Huet, Orig. Vol. IV. p. 178) Cudworth systema intell. p. 665.

m) a. a. D. I, 5, 4. 5.

n) in Joh. II, 25. 27. de Princ. II, 9, 7. III, 1, 20. in Rom. VII. 15. 17. IX, 3. 3. Vgl. S. 161. r)

20. — Die Eitelkeit (*ματαιότης*), von der hier die Rede ist, ist nichts Anderes, als die Körperlichkeit, der materielle, so wohl größere als feinere, Stoff; dieser ist die *κτίσις* (d. h. die gesammte vernünftige Schöpfung, Engel, Gestirne, Menschen) wider ihren Willen und wider ihre Natur zur Strafe für die frühern Sünden unterworfen, und seufzet darum unter ihrer Last, der Befreiung entgegenharrend o).

Der Grundstoff, aus dem diese sichtbare Welt gebildet wurde, das Substrat aller körperlichen Dinge, ist die Materie, die *ύλη*. Ihr eigentliches Wesen ist keineswegs der grobe Stoff, die sinnenfällige Masse, noch auch die erscheinende Beschaffenheit derselben, sondern das schlechthin unbestimmte, form- und gestaltlose, unendlich bestimmbare, materielle Seyn (wohl zu unterscheiden von dem geistigen, vernünftigen Seyn, wovon oben S. 155); dieses ist an sich ohne alle Qualität, und Quantität, jedoch geeignet, jede Form und Beschaffenheit, die ihm der Schöpfer einbilden will, anzunehmen, wieder in sich aufzulösen und aus einer Gestalt in die andere — aus Erde in Wasser, aus Wasser in Luft oder feste Stoffe u. s. w. — im steten Wechsel überzugehen. Ihre Qualitäten sind warm, kalt, trocken, feucht (die vier Elemente), und ob schon sie ihrem Wesen nach ohne diese Eigenschaften und Erscheinungsformen ist, so existirt sie doch in der Wirklichkeit nie und nirgends außerhalb derselben und kann nur in Begriff von ihnen unterscheiden werden. Aus diesen vier Qualitäten der Materie sind nun die mannigfaltigen Arten der Körper, die gröbren wie die feinen ätherischen, gebildet p). Denn wie der körperliche

o) de Princ. I, 7, 5. III 5, 4. Hom. I. in Ps. 38.

p) de oratione 27. verschiedene Definitionen: οὐσία (hier das materielle Seyn) ἐστὶν ἡ πρώτη τῶν ὄντων ὕλη καὶ ἐξ ἧς τὰ ὄντα ἢ τῶν σωμάτων ὕλη, ἐξ ἧς τὰ σώματα ἢ τὸ πρῶτον ὑπόστατον ἀποιοῦν ἢ τὸ προϋφιστάμενον τοῖς οὐσίαις ἢ τὸ πάσαις δεχόμενον τὰς μεταβολὰς τε καὶ ἀλλοιώσεις αὐτὸ δὲ ἀναλλοιώτων κατὰ τὸν ἴδιον λόγον — οὐσία ἀποιός τε καὶ ἀσχημάτιστος κ. τ. λ. c. Cels. III, 41, 42. IV, 57. VI, 77. in Joh. XIII, 21. de Princ. II. 1, 4. wörtliche Parallel-Stelle. IV, 33—35, wo die Meinung bestrit-

Grundstoff aus Allem in Alles verwandelt werden kann, so kommt er durch den Niederschlag endlich in einen festen, dichten Zustand, in welchem er die Unterschiede der sichtbaren Weltgestalten darstellt; wo er hingegen den vollkommenern und festigen Geistern dient, da strahlt er im Himmelsglanze und schmückt die Engel Gottes und die Kinder der Auferstehung mit geistigen Kleidern *q*. Sein Entstehen aber ist eben jener Akt, vermöge dessen Gott die Kreatur der Eitelkeit unterworfen hat; Röm. 8. 19. r). — Die Materie ist also nicht, wie die geistige Substanz, ewig und unerschaffen, sondern nach Form und Wesen von Gott aus Nichts hervorgebracht. Zwar wird dies von Vielen geläugnet, allein mit Ungrund. Denn, wenn sie sägen: „Gott habe das Seyende ohne eine zu Grunde liegende, ungezeugte Hyle nicht bilden können, indem ja auch kein Werkmeister ohne einen vorhandenen Stoff irgend ein Gebilde verfertigen könne,“ so könnte man dagegen fragen: ob denn nicht Gottes Macht unbeschränkt und vermögend sey, Alles, was er wolle, hervorzubringen? und ob er nicht auf dieselbe Weise, wie er der Materie, die vorher nicht vorhanden, Qualitäten eingebildet, auch ihr Wesen selbst durch seinen Willen habe erschaffen können? — ja, ob nicht eben aus jener Behauptung folge, daß die ungezeugte Materie durch einen glücklichen Zufall Gotte zur Hand gekommen; er aber außerdem nicht vermögend gewesen wäre, irgend Etwas zu schaffen und die ihm zukommenden Eigenschaften der Güte, Vater-schaft und Schöpfermacht entbehrt hätte? — Ferner, könnte man bemerken, sey es nicht gedenkbar, daß der Grundstoff, der gerade in der vorhandenen Welt aufgeht und sich in alle Bildungen und Formen, die ihm der Schöpfer geben wollte, fügt, ohne dessen Zuthun, durch ein bloßes Ohngefähr entstanden sey; man würde also zur Annahme einer früheren, vor und neben Gott bestehenden Vorsehung, welche die Materie, mit Rücksicht auf seine bildnerische Kunst, geschaffen habe, gezwungen, und

ten wird, daß die Hyle nichts Anderes als der Integriß ihrer Qualitäten sey.

q) II, 2, 2, nach Schnizer. Vgl. dessen Anmerk. S. 91.

r) I, 7, 5. III. 51.

dies hieße nichts Anderes, als einen verwerflichen Dualismus einführen. — Aber auch zugegeben, daß sie durch Zufall entstanden sey, so müßte man doch gestehen, daß die Vorsehung selbst sie eben so, wie sie jetzt ist, würde geschaffen haben — und wenn dies, so könnte man dasselbe auch von der Bildung des Stoffes behaupten, und mit dem nämlichen Recht das Daseyn eines Weltbaumeisters läugnen. Übrigens ist jene Vorstellung schon deshalb irrig, weil sie auf der unpassenden Vergleichung göttlicher Werke mit den Arbeiten menschlicher Künstler, die freylich immer nur aus vorhandenem Stoff bilden können, beruht ³⁾. Es bleibt somit dabey, daß die materielle Welt aus Nichts geschaffen sey, und einen bestimmten Anfang in der Zeit genommen habe. Schriftbeweise dafür sind: 2. Maccab. 7, 28., wo es von dem Himmel und der Erde heißt, „dies Alles hat Gott aus Nichts gemacht,“ und Ps. 148, 5., wo die Worte: „er spricht, so ist es geworden“ auf die Substanz der Dinge, die folgen den „er gebent, so steht's da“ auf die Form derselben zu beziehen sind ⁴⁾. Auch der Name *καταβολή τοῦ κόσμου*, den Paulus und Johannes von der Schöpfung brauchen, bestätigt unsere Erklärung von der Entstehung dieser sichtbaren Welt; denn *καταβολή* bedeutet etymologisch das Hinabwerfen oder Hinabstufen aus einem höhern Zustand in einen niedrigeren. — Übrigens muß man sich hüten, diese geheimnißvolle Bedeutung des Wortes Ungeweihten zu erklären, weil dies leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben kann ⁵⁾.

III. Die Weltordnung.

Wie sich die göttliche Gerechtigkeit in der Welterschöpfung offenbart, so offenbart sich in der Weltordnung die gött-

s) Fragm. e Comment. in Genes. und die fast gleichlaut. St. de Princ. II. 1. 4.

t) II, 1, 5.

u) in Joh. XIX, 5. am Ende ἡ κτίσις (dieser Welt) *καταβολή ἐστίν* κ. τ. λ. de Princ. III, 5, 4. *καταβολή* proprie de- jicere significat; per *καταβολήν* a superioribus ad inferiora videtur indicari deductio. in Matth. Tract. nr. 71.

liche Güte; wie jene die sichtbare Welt zur Strafe für die Abgefallenen geschaffen hat, so richtet sie diese zu einem Läuterungsort für die Abgefallenen ein, und eben hierin erweist sich die Identität beyder göttlichen Eigenschaften. (S. 52.)

Den abgefallenen Vernunftwesen ist die freie Selbstbestimmung nach wie vor geblieben; mittelst dieser vermögen sie von der eingedrungenen Sünde sich wieder zu reinigen, und im rechtmäßigen Kampfe das verlorene Kleinod aufs neue zu erringen, von einer Stufe der sittlichen Welt zur andern sich emporzuarbeiten, und so allmählich, alle einzelnen Wesenreihen, als eben so viele Bildungsstufen durchwandelnd fortzuschreiten, bis sie wieder zur ursprünglichen Vollkommenheit, Gemeinschaft und Einheit mit Gott gelangt sind ^{a)}. Und dieß ist die Aufgabe, die ihnen Gott nunmehr gestellt hat: Das letzte Ziel aller Entwicklung soll dasselbe seyn, von welchem sie ausgegangen ist; das Ende soll wieder in den Anfang zurückkehren, die gegenwärtige Zerrissenheit in Harmonie aufgelöst, jedes Böse, jeder Gegenstoß aufgehoben, jeder Feind besiegt, die ganze Kreatur —

a) de Princ. I, 6, 3. So können Menschenseelen in der Zukunft Engel, und noch höhere Mächte und Gewalten werden, aber auch umgewandt, Menschen und Engel in der Stufe der Dämonen, ja bis zur untersten Tiefe der Bosheit hinabsinken, und von da, nach langen Zwischenräumen, aufs neue zur höchsten Stufe der Vollendung emporsteigen. Bg. III. 1, 21. nach Rufin und Hieronymus ad Avit. (im griech. Text der Philokalie absichtlich ausgelassen) in Matth. XV. 27. πολλοὶ μὲν ἀγγέλων, οἱ πρῶτοι ἦσαν ἀνθρώπων, γίνονται τινῶν ἀνθρώπων ἰσχυατοὶ πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων, οἱ ἰσχυατοὶ τῇ φύσει τυχεραῖοι τῶν ἀγγέλων, γίνονται διὰ τὸν βίον καὶ τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον τινῶν ἀγγέλων, ἐν πρώτοις μὲν τεταγμένων, γενομένων δὲ ἐκ τινῶν αἰτιῶν ἰσχυάτων, πρῶτοι κ. τ. λ. de Princ. a. a. D. Unamquamque ration. creaturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuumve varios pro motibus vel conatibus liberi arbitrii perpetitur. I, 6, 2 — 4.

dies hieße nichts Anderes, als einen verwerflichen Dualismus einführen. — Aber auch zugegeben, daß sie durch Zufall entstanden sey, so müßte man doch gestehen, daß die Vorsehung selbst sie eben so, wie sie jetzt ist, würde geschaffen haben — und wenn dies, so könnte man dasselbe auch von der Bildung des Stoffes behaupten, und mit dem nämlichen Recht das Daseyn eines Weltbaumeisters läugnen. Übrigens ist jene Vorstellung schon deshalb irrig, weil sie auf der unpassenden Vergleichung göttlicher Werke mit den Arbeiten menschlicher Künstler, die freylich immer nur aus vorhandenem Stoff bilden können, beruht ¹⁾. Es bleibt somit dabey, daß die materielle Welt aus Nichts geschaffen sey, und einen bestimmten Anfang in der Zeit genommen habe. Schriftbeweise dafür sind: 2. Maccab. 7, 28., wo es von dem Himmel und der Erde heißt, „dies Alles hat Gott aus Nichts gemacht,“ und Ps. 148, 5., wo die Worte: „er spricht, so ist es geworden“ auf die Substanz der Dinge, die folgen den „er gebent, so steht's da“ auf die Form derselben zu beziehen sind ¹⁾. Auch der Name *καταβολή τοῦ κόσμου*, den Paulus und Johannes von der Schöpfung brauchen, bestätigt unsere Erklärung von der Entstehung dieser sichtbaren Welt; denn *καταβολή* bedeutet etymologisch das Hinabwerfen oder Hinabsinken aus einem höhern Zustand in einen niedrigeren. — Übrigens muß man sich hüten, diese geheimnißvolle Bedeutung des Wortes Ungeweihten zu erklären, weil dies leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben kann ²⁾.

III. Die Weltordnung.

Wie sich die göttliche Gerechtigkeit in der Welterschöpfung offenbart, so offenbart sich in der Weltordnung die gött-

s) Fragm. e Comment. in Genes. und die fast gleichlaut. St. de Princ. II. 1. 4.

t) II, 1, 5.

u) in Joh. XIX, 5. am Ende ἡ κτίσις (dieser Welt) *καταβολή ἐστίν* κ. τ. λ. de Princ. III, 5, 4. *καταβολή* proprie de-jicere significat; per *καταβολήν* a superioribus ad inferiora videtur indicari deductio. in Matth. Tract. nr. 71.

bewegt und belebt wird, ähnlich dem menschlichen Körper, der aus vielen Gliedern besteht und durch Eine Seele zur zur Einheit verbunden ist. Dieß deutet die heilige Schrift in den Stellen Jerem. 23, 24. „bin ich's nicht, der Himmel und Erde erfüllt,“ Jesaias 66, 1. und Apostelgesch. 17, 28 an c):

Indem aber Gott auf diese Weise das Getrennte zum Ganzen verbindet, und zur Erreichung des Weltzwecks hinkeitet, hebt er die Freiheit, die den Individuen auch nach dem Abfall geblieben ist, keineswegs auf; denn er herrscht nicht mit unwiderstehlich tyrannischer Gewalt, er braucht seine Macht nicht, um die Erreichung seiner heilsamen Absichten zu erzwingen, er will vielmehr, daß die Geschöpfe mit eigener, freier Zustimmung seiner Leitung sich hingeben, und selbsthätig die Mittel sich aneignen, die ihnen seine Güte zur Besserung darbietet; daher es ihnen immer frei steht, sie auch abzuweisen, und tiefer in die Schlechtigkeit zu versinken d).

c) S. Note a) c. Cels. IV, 54. και - οὐκ ἄτοπον τὸν ἐξ ἀνομοίων συνιστηκότα κόσμον ὑπὸ ἑνὸς γεγονέναι τεχνίτου, συμφερόντως τῷ ὅλῳ τᾶς διαφορὰς τῶν εἰδῶν κατασκευάζοντος. de Princ. II, 1, 1. 2. Deus vero per ineffabilem sapientiae suae artem omnia quoquomodo sunt ad — communem omnium reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semet ipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quendam revocat operis studiique consensum ut — ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat etc. 3, universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtutis Dei ac ratione teneatur. Nach Platons Timaeus S. 315. Ed. Bip.

d) S. Note a) Hom. in Jerem. XIX, 2. ὁ Θεὸς οὐ παρανεῖ, ἀλλὰ βασιλεύει, καὶ βασιλεύων οὐ βιάσεται, ἀλλὰ πείθει, καὶ βούλεται ἰκουσίως παρέχειν ἑαυτοῦ τοὺς ἐπ' αὐτῷ τῇ οἰκονομίᾳ αὐτοῦ ἵνα μὴ κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν τίνος ᾖ, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐκούσιον αὐτοῦ. c. Cels. V, 21. de Princ. II, 1. 2. III, 5, 8. Auch den heidnischen Glauben an eine *εἰμαρμένη*, die mit unerbittlicher Nothwendigkeit walte, und an einen Einfluß der Gestirne und ihrer Stellungen auf die irdischen Angelegenheiten verwirft Origenes aus den angeführten

Diese Behauptung scheint jedoch mit der göttlichen Präsciencz unvereinbar zu seyn. Weiß Gott — sagt man — von Ewigkeit her voraus, wie jedes Geschöpf handeln werde, und ist dieses sein Vorauswissen untrüglich, so kann jenes nicht mehr anders handeln, als es Gott zuvorgesehen hat, so besitzt es keine Freiheit mehr und ist somit auch nicht mehr verantwortlich für seine Sünden; denn Niemand ist tadelnswerth, der das Unmögliche unterläßt. Wollte man also die Präsciencz Gottes retten, so müsse man die Freiheit der endlichen Wesen aufgeben; wolle man diese festhalten, jene läugnen. — Darauf ist zu erwiedern: Allerbing's sieht Gott das Zukünftige vorher; dieß wird nicht nur von der heil. Schrift deutlich ausgesprochen und durch die Weissagungen des alten Testaments bestätigt, es folgt schon aus seinem Begriff, als des absoluten, allwissenden Geistes. Allein dieß hebt die sittliche Freiheit der Geschöpfe keineswegs auf; denn die göttliche Präsciencz ist nicht der bestimmende Grund von dem was künftig geschieht, sondern umgewandt, was künftig geschieht, ist der Grund des göttlichen Vorauswissens um dasselbe (*ἀντίστον τοῦ προορισμοῦ ἢ πρόγνωσις*). Gott hat von Anfang an die ganze Reihenfolge aller Ursachen und Wirkungen überschaut, kennt also alle Erscheinungen, ehe sie eintreten, alle freien Handlungen der Geschöpfe, ehe sie geschehen, und weiß sein Vorauswissen ein untrügliches ist, so muß ihm auch der nachmalige Erfolg stets entsprechen; aber eben in diesem liegt die Ursache des göttlichen Vorauswissens, nicht in Vorauswissen die Ursache des spätern Erfolgs ^o). Dieß wird dadurch bestätigt, daß die Propheten häufig den Befehl erhalten, Buße zu predigen, wäh-

Gründen. Doch theilet er die Meinung seiner Zeit in so weit, daß er die himmlischen Constellationen — zwar nicht für die Ursachen, aber doch für Anzeigen des Künftigen hält. Comm. in Genes. III, 5. Fragm.

- e) Comm. in Gen. III, 5. 6. 7. *λεπίτων, οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτίας γινομένων — ἀλλὰ τὸ ἰσόμενον αἰτίων τοῦ τοιαύτου εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν οὐ γὰρ ἐπι ἔγνωσται γίνεται, ἀλλ' ἐπι γίνεσθαι ἔμελλεν, ἔγνωσται*. Vgl. Comm. in Ep. ad. Rom. I. Fragm. aus der Philoc. p. 464. — de Orat. 6. Dasselbe in Beziehung auf's Gebet und dessen Erhörung.

rend der Erfolg als noch zweifelhaft hingestellt wird („vielleicht möchten sie hören“) ja es findet selbst bey Menschen etwas Analoges statt, indem diese nicht selten künftige Begebenheiten im Voraus berechnen f). Weit entfernt also die Freiheit der endlichen Wesen zu vernichten, waltet vielmehr die göttliche Providenz ordnend und leitend über dem Ganzen und realisiert den Welt- und Heilsplan, indem sie das Einzelne und Zerstreute einer höhern Einheit unterwirft. Ohne sie, d. h. ohne die ordnende und auffehende Thätigkeit Gottes in dem Sohne, geschieht in dem ganzen Universum vom Größten bis zum Kleinsten und Speciellsten herab, überall Nichts, wohl aber Vieles ohne den göttlichen Willen, der von ihr wohl zu unterscheiden, und als die bestimmte und bestimmende Richtung Gottes auf einen Zweck oder Gegenstand zu definiren ist g).

Von hier aus läßt sich nun erst die schwere und vielbesprochene Frage — *ἐξ ὧν ἔγενετο τὸ πονηρὸν* — über Ursprung, Wesen und Zulassung des Bösen genügend lösen h).

Daß Gott in keinerlei Hinsicht als Urheber desselben angesehen werden dürfe, ist aus dem Obigen klar; sagt auch die Schrift, daß von ihm durch den Logos Alles geschaffen sey, so kann dieß doch nicht auf das Schlechte und Unstille ausgebehnt werden, weil Er sonst aufhören würde, gut, gerecht und Richter der Welt zu seyn i). — Eben so

f) a. a. D. 1. 2. c. Cels. II. 20. 21.

g) Homil. in Genes. III, 2. c. Cels. VII, 68.

h) Dieser Abschnitt hätte zum Theil wegbleiben können, weil sein Inhalt in dem Früheren bereits mitbegriffen ist, allein er ist dem Origenes, besonders gegen die Gnostiker, so wichtig und wird so oft und in so verschiedenen Beziehungen von ihm besprochen, daß ich lieber Einiges wiederholen, als ihn ganz übergehen wollte.

i) in Joh. II, 7. c. Cels. VI, 55. IV, 66. in *Ἰσοῦ οὐκ ἔστιν κακὰ*.

verwerflich ist die gnostische Ableitung von einer ursprünglichen Verschiedenheit der Naturen, die Lehre von einer doppelten Wesenreihe, die aus zwey entgegengesetzten Principien abstammt, und von der die eine nothwendig und wesentlich böse, die andere nothwendig gut sey. Denn, abgesehen davon, daß diese Ansicht die Zurechnungsfähigkeit der vernünftigen Geschöpfe aufhebt und den sittlichen Unterschied zwischen gut und böse völlig vernichtet (s. oben), verkennt sie auch gänzlich eben sowohl die Natur der Seele, die in allen vernünftigen Creaturen dieselbe ist, als die Natur des Bösen, welches nicht ein wesentlicher Bestandtheil (Substanz) der Seele, sondern eine Beschaffenheit an ihr ist ^k). —

Auch in der menschlichen Vernunft liegt der Grund des Bösen nicht. Denn diese ist als der Ausfluß der göttlichen Urvernunft, an sich gut und rath immer das Beste; sie kann zwar mittelst der Freiheit mißbraucht und in so fern sie diese Möglichkeit an sich hat, als die Ursache des Bösen im Menschen angesehen werden; allein, daß sie mißbraucht werde, ist keine Nothwendigkeit, liegt nicht in der Absicht des Gebers, und gereicht ihr selbst so wenig zum Tadel und zum Vorwurf, als es dem treuen und weisen Lehrer zum Tadel gereicht, wenn der Schüler dessen treffliche Vorschriften übertritt, oder dem gesunden Auge, wenn sein Blick auf etwas Schlechtes fällt ^l). Gleicherweise sind die Triebe, die im Körper ihren Sitz haben, an sich nicht verwerflich, sondern gut, und zum Guten geschaffen ^m); selbst

k) in Joh. XX, 20. In Matth. X, 11. de Princ. I. 5, 3. — 8, 2. c. Cels. III, 69. IV, 25.

l) in Joh. II, 9. Der λόγος in uns (ὁ λόγος ἐν ἡμῖν τὴν ἀρχὴν) ἔχων ἀπὸ τοῦ πατρὸς Θεοῦ λόγου. c. Cels. IV, 25. (S. 137) ist gewissermaßen die Ursache des Bösen; οὐκ ἂν ἦν ἀμαρτία μὴ ἔντος λόγου — in so fern ist Alles durch ihn geworden, auch das Böse; aber 1c. in Matth. XI, 11. οὐ γὰρ φύσις ἐν ἡμῖν αἰτία τῆς πορνείας, ἀλλὰ προαίρεσις, ἐκούσιος οὖσα, κακὸς πορνικῆς.

m) in Joh. XX, 20. Die ἐπιθυμίαι gehören nach dem Sprachgebrauch der Schr. unter die μίσα.

die Materie ist nicht, wie Herakleon will, das Böse, ob schon sich dieses an ihr entwickelt n). — Da sich nun hier die letzten Gründe des Bösen nicht finden, so müssen wir noch weiter zurückgehen und auf jenes dunkle Wesen unser Augenmerk richten, welches zuerst von Gott abfiel, auf den Teufel o). Er, der die übrigen Geschöpfe zum Abfall verleitete, ist nicht selbst wieder von Andern verführt und betrogen worden, sondern sein eigener Verführer, sein eigener Schöpfer und Vater; denn der Abfall von Gott hat ihn erzeugt p). Dennoch aber dürfen wir auch ihn nicht, wie die Gnostiker thun, für ursprünglich und wesenhaft böse oder für absolut lügenhaft ansehen; denn wäre das Böse, die Lüge, der Betrug sein Wesen, so würde die Schuld doch wieder auf Gott, der ihn so geschaffen hat, zurückfallen, und er, als ein Unglücklicher, eher Bedauern als Tadel verdienen q). — Das Seyn hat der Satan allerdings von Gott, und in so fern ist er gut; aber daß er böse ist, hat er nicht von ihm, als Teufel ist er sein Geschöpf nicht, ja er ist als solcher überhaupt nicht wirklich, denn das Böse hat kein wahres Seyn. Gott ist der absolut Seyende, und als solcher zugleich der absolut Gute; das Böse aber ist als der Gegensatz des Guten zugleich der Gegensatz des Seyns, — der Verlust und Mangel des Seyns, also das Nicht-Seyn, τὸ οὐδὲν, τὸ οὐκ εἶναι, wie die Griechen sagen. Dieß ist jedoch nicht so zu nehmen; als ob das Böse gar nicht existirte oder nichts wäre; es soll damit nur der Gegensatz gegen das reakte Seyn, wel-

n) c. Cels. IV, 66. τὸ δὲ τὴν ὕλην τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι κακῶν, καὶ ἡμᾶς οὐκ ἀληθῆς, III, 42. φύσις σώματος οὐκ μισραὶ κ. τ. λ.

o) c. Cels. IV, 65.

p) in Joh. XX, 20. Der Bille τοῦ διαβόλου, τοῦ πρώτου πονηροῦ πατρὸς, ἐξ οὐδενὸς ὄντος πατρὸς οὐδὲ γὰρ ὑπέσθησθε τις ἐν αὐτῷ πατρὶ τὴν πονηρίαν κ. τ. λ. Bg. 22.

q) a. a. D. gegen Herakleon, der die Worte „der Teufel ist in der Wahrheit nicht bestanden“ erklärt: οὐ γὰρ ἐκ τῆς ἀληθείας ἡ φύσις ἐστὶν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἰναγτίου τῆς ἀληθείας, ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας. Bg. Neanders Entwicklung der gnostischen Systeme S. 144 ff.

ches mit dem Guten identisch ist, der Mangel des göttlichen Lebens ausgedrückt werden. In dem Maasse, als sich die Kreatur von diesem abkehrt, wendet sie sich der Leerheit, der Eitelkeit, dem geistigen Tode zu und sinkt ins Nichtseyn herab ¹⁾).

Da nun das Böse seiner Natur nach das Grundlose und Richtige ist, so läßt sich kein eigentlicher Grund für sein Vorkommenseyn angeben. Die Möglichkeit desselben liegt in der Freiheit der endlichen Vernunft, seine Entstehung aber geschah dadurch, daß jenes Wesen, welches jetzt Satan heißt, und ursprünglich gut und herrlich war, an der Seligkeit, die es in der Gemeinschaft mit Gott besaß, sich nicht genügen ließ, sondern hochmüthig ihm selbst die Quelle des Lebens werden und eine eigene Glückseligkeit besitzen wollte; indem es dieß wollte, war der Abfall vollbracht, der ihm jedoch das Gegentheil von dem, was er beabsichtigte, den Tod statt des Lebens bringen mußte ²⁾).

r) c. Cels. IV, 65. *ὅτι εἶδέναι περὶ δαιμόνων — ὅτι μὴ εἶσι, καὶ ὁ δαιμόνες εἶσι, δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μόνον καὶ λογικοὶ τινὲς εἶσι* — in Joh. II, 7. ganz — *ὁ ἀγαθός (Θεός) τῶ Ὅρτι ὁ αὐτός ἐστιν ἰναγτίον δὲ τῶ ἀγαθῶ τὸ κακὸν ἢ τὸ πανηρόν, καὶ ἰναγτίον τῶ ὄρτι τὸ οὐκ ὄν' οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὰ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν.* — καὶ ὁ διάβολός ἐστιν, οὐκ ἐστιν Θεοῦ δημιουργήμα, ὃ δὲ συμβέβηκε διαβόλω εἶναι, γινητός ὢν (οὐδενὸς κτιστοῦ ὄντος παρὲξ τοῦ Θεοῦ) Θεοῦ ἐστὶ κτίσμα — *οἱ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ ὄντος μιτοχήν, τῶ ἰσπερῆσθαι τοῦ ὄντος, γεγόνασι οὐκ ὄντες κ. τ. λ.* Über den Begriff des Lebens und des Todes s. oben S. 143. Bg. in Joh. XXXII, 3. *τὰ ἐξεληθόντα ἀπὸ Θεοῦ, — ἔξω γινόμενα τοῦ Θεοῦ* — ἔρημοι Θεοῦ XIII, 23. *θάνατος χωρησμός τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ.* II, 10. de Princ. I, 9. *nihil aliud est mors, quam a vita (verbo) discedere.* Comm. in Ep. ad Rom. IV, 5. p. 530. V, 12. p. 547. Homil. in Levit. IX, 10. Hom. in Ps. 38.

a) S. oben S. 156. c. Cels. IV, 66. *τὸ ἐκάστου ἡγεμονικόν, αἴτιον τῆς ὑποστάσεως ἐν αὐτῶ κακίας ἐστίν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν.* über den Fall des Satans c. Cels. VI, 44. de Princ. I, 5,

Man kann daher auch nicht sagen, daß das Böse mit oder nach dem Willen Gottes entsteht; er hat es nur nicht verhindert; er läßt es zu, weil er es nicht verhindern konnte; ohne zugleich die Freiheit, diese negative Verbindung der Sittlichkeit aufzuheben; er duldet es in seiner Welt, weil er den Geschöpfen die Möglichkeit nicht nehmen wollte, sich selbst allmählich wieder davon zu befreien, weil er der Sünde kräftige Heilmittel entgegensetzen konnte, und ihre endliche Vertilgung schon zum Voraus beschlossen hatte. — Sie kann seine heilsamen Absichten nicht verhindern; denn nur die That ist dem Menschen freigegeben; und selbst diese nicht immer; der Erfolg steht in Gottes Hand und wird von ihm so geleitet, daß er zur Förderung des Weltplans, zum gemeinen Besten dienen muß ¹⁾. Auch hat das Böse in so fern einen Nutzen, als im Kampf mit ihm die Tugend gelibt und geläutert wird, und an dem Gegensatz die Schönheit und Herrlichkeit des Guten um so heller hervortritt, gleichwie an dem Gegensatz der Finsterniß die Klarheit des Lichts. Dies hebt jedoch die Schuld und Strafbarkeit des Sünders keines auf — das Böse bleibt in Gottes Augen immer böse und strafbar, und es wäre höchst vermessen, sich wegen des Nutzens, den er für Andere daraus herzuleiten weiß, für entschuldigt oder gar zum Sündigen berechtigt zu halten ²⁾. Dasselbe gilt auch

4. 5. 6. Hom. in Ezech. IX, 2. Inflatio, superbia, arrogantia peccatum diaboli est.

i) c. Cels. VII, 68, — die ἀμαρτία geschieht οὐ κατὰ γνώμην τοῦ Θεοῦ — sondern, was wohl zu unterscheiden — οὐ κωλύοντος Θεοῦ. Seine regierende und verwaltende Thätigkeit ἢ πρόνοια, τὸ διοικῆσαι, erstreckt sich nicht auf das Böse. de Princ. III, 2, 7. non quidem a Deo nec tamen sine Deo. c. Cels. IV, 3, 4. S. 175.

ii) c. Cels. IV, 70. καὶ συγχρόσται τῇ κακίᾳ τῶν φάουλων εἰς τὴν ἀπάτην τοῦ παντός· ἢ Θεός, κατατάσσει αὐτοὺς εἰς χρεῖαν τοῦ παντός· οὐδὲν ἥττον πικτός τί ἐστιν ὁ τοίος δὲ κ.τ.λ. Hom. in Gen. I, 10. ex malorum consideratione decus honorum lucidius indicatur. Hom. in Num. IX, 1. XIV, 2. malitiam Deus non facit; tamen cum aliis inventam possit prohibere, non prohibet, sed cum ipsis, a qui

dann, wenn Gott zuweilen die Ausführung eines verderblichen Vorsatzes aus heilsamen Ursachen verhindert; denn das Innere ist der eigentliche Quell des Bösen: die Gesinnung, die Absicht bestimmt den sittlichen Werth oder Unwerth einer Handlung, nicht ihre äußere Form, die oft gut und löblich scheinen kann, während sie selbst verwerflich und schlecht ist v). — Häufig verfährt Gott aber auch auf die entgegengesetzte Weise, indem er schlechte Menschen ihren Sünden ungehindert überläßt, damit sie, an der bösen Lust und bis zum Ekel ersättigt, überdrüssig sich davon abwenden, oder damit die verborgene Schleichheit gleichsam ansreife, das heimlich schleichende Gift offen hervortrete, und so den Sünder zum Bewußtseyn seines tiefen innern Verderbens bringe, was die erste Bedingung der Heilung ist w).

Ubrigens muß zwischen dem Bösen und dem Übel, welches mißbräuchlich auch oft das Böse genannt wird, scharf unterschieden werden; böse ist eigentlich nur das Widergöttliche, die Sünde, das Unstittliche in dem Willen, in den Gesinnungen und Handlungen der freien Wesen, die Übel aber sind die von Gott geordneten Folgen des Bösen (Jes. 45, 7.), und haben den doppelten Zweck der Bestrafung und Besserung, nie aber den erstern allein; denn Gott straft nur, um zu bessern, er verwundet nur, wie ein weiser Arzt, um zu heilen x).

bus habetur, utitur ea ad necessarias causas. Per ipsos enim, in quibus est malitia, claros et probatos efficit eos, qui ad virtutum gloriam tendunt (Joseph, Israel, Christus; aber auch Judas, Satan); ex quibus omnibus colligitur, quia Deus non solum bonis utatur ad opus bonum, sed et malis. — Et ideo refugere quidem omnibus modis debemus, ne unquam malitia inveniatur in nobis: in aliis vero vincere eam, non perimere studendum est, quia et illi, in quibus est malitia, aliquid necessarii operis conferunt universitati.

v) in Joh. XX, 20. in Matth. XI, 15. XII, 17.

w) de Orat. 29.

x) c. Cels. IV, 66. VI, 54. 56. Sel. in Psalm. Vol. II, p. 571. in Joh. XX, 20. s. oben S. 108 ff.

IV. Die Engel und Dämonen.

Da die Engel ihrer Natur nach allen übrigen vernünftigen Wesen gleich sind; so fallen sie auch unter denselben Begriff; sie sind λογικά, mit vernünftigem Sinn und Trieb begabt. Ihre Namen drücken ihre Würde und ihren Wirkungsbereich aus. — Die oberste Klasse bilden die sogenannten Götter, die (wahrscheinlich) ganz in der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott geblieben sind, dann folgen die Erzengel, welche die Aufsicht über die sämmtlichen tieferstehenden Ordnungen führen, dann die Thronen, Fürstenthümer und Gewalten, wozu auch die Gestirne gehören. Denn daß auch sie als lebende und vernünftige Wesen anzusehen seyen, das geht schon daraus hervor, daß sie Befehle von Gott empfangen, daß sie, diesen gemäß, in festbestimmter, schöner Ordnung sich bewegen, und die Erde mit ihrem Glanz erleuchten, sie, daß nach Psalm 148, 5 in einstimmigen Chören den Höchsten loben und preisen, daß sie nach Hiob 25, 5. nicht völlig rein von der Sünde sind, daß sie mit uns nach Erlösung von der Eitelkeit (Körperlichkeit) sich sehnen; und am Ende des Weltlaufs, wie wir, ein Gericht zu erwarten haben ^{a)}. — Den genannten oberen Mächten folgen diejenigen Engel, die ihren Wirkungsbereich auf der Erde haben. Die höchsten unter diesen sind über die verschiedenen Völker und Länder, je nach ihrer Würdigkeit, zu Fürsten und Aufsehern gesetzt, wie die Mosaische Erzählung vom Babylonischen Thurmbau und von der Sprachverwirrung allegorisch darstellt. „Anfangs redeten nämlich alle Menschen eine einzige göttliche Sprache (Ausdeutung der ursprünglichen Einheit), und bewahrten sie auch, so lange sie einträchtig gegen Morgen wohnten und des göttlichen Lichtes sich freueten; als sie aber von diesem sich abkehrten, und anfangen Irdisches und Gemeines mit dem Himmlischen und Geistigen zu vermischen (Kalkbrennen und Ziegel

a) c. Cels. V, 10. ἑστίς — ζῶα λογικά καὶ σπουδαία καὶ φωτισθέντα τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως ὑπὸ τῆς σοφίας, ἥτις ἐστὶν ἀπαθυσμα φωτὸς αἰθέρου. a. a. D. 11. VII, 65. VIII, 66, 67. in Matth. XIII, 20. — de Princ. I, 7, 2. 3. astra — animantia et rationabilia. I, 7, 3 u. 4 ganz — in Joh. I, 40. erklärt jedoch Origenes die Stelle aus Hiob für hyperbolisch.

wie sie es einst war, — dem Sohne in frehem Gehorsam unterworfen werden; und ist dieß geschehen, dann ist die Wiederbringung vollendet, und Gott Alles in Allem. Ps. 110, 1. Joh. 17, 20 — 23. 1. Kor. 15, 25. b). Zu diesem Ende verehnt nun seine Güte und Weisheit (der Sohn) die verschiedenen Willensrichtungen und Bewegungen der Geschöpfe, setzt sie in solche Verhältnisse zu einander, daß sie — sowohl die verschiedenen Wesensreihen als die einzelnen Individuen — sich gegenseitig fördernd und unterstützend, bekämpfend und anregend auf einander einwirken, und lenkt ihre verschiedenartigen Bestrebungen nach jenem gemeinsamen, Einem Ziele der Vollendung hin, indem er das ganze Universum, welches außerdem in Trümmer zerfallen würde, mit seiner Macht und Weisheit durchdringt, zusammenhält und befestigt. So stellt die Welt, bey aller Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten und Verhältnisse, dennoch ein harmonisches Ganze, einen lebendigen Organismus, gleichsam ein unermessliches *ζῶον* dar, welches von Einem Geiste

b) c. Cels. VIII, 72. *ἡμεῖς τῆς λογικῆς φύσεως φάμεν ὅλης ἀρετῆσαι ποτὲ τὸν λόγον, καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα κ. τ. λ. — καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναρῆθῆναι εἰς τὴν κακίαν.*
 de Princ. I. 6. 1. In unum sane finem credimus, quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam, subditis et subactis etiam inimicis, 2. Semper similis est finis initiis, et ideo, sicut unus omnium finis ita unum omnium debet intelligi initium. — Et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multae differentiae, ac varietates, quae rursus per bonitatem Dei et subjectionem Christi — in unum finem, qui sit initio similis, revocantur. III, 6, 1. Wenn jene Vollendung eintritt, entwickelt sich die Gottähnlichkeit der Geschöpfe zur vollkommenen Einheit mit Gott — ex simili unum. in Joh. XXXII, 3. Der endliche Geist wird vergottet, *θεοποιῖται*. — in Beziehung auf den Menschen: Gott vertilgt alle Menschen, *ἵνα τὸ εἶναι ἀνθρώποι ἀποδέμενοι γένωνται θεοί* Sel. in Psalm. p. 576. in Rom. II, 14. III, 1. „Ich will den Menschen vertilgen“ ut videatur Deus delens eum, secundum hoc, quod homo est, post haec facere eum Deum tunc, cum erit Deus omnia in omn. Fragm. in Luc. V. III, p. 981.

bewegt und belebt wird, ähnlich dem menschlichen Körper, der aus vielen Gliedern besteht und durch Eine Seele zur Einheit verbunden ist. Dieß deutet die heilige Schrift in den Stellen Jerem. 23, 24. „bin ich's nicht, der Himmel und Erde erfüllt,“ Jesaias 66, 1. und Apostelgesch. 17, 28 an C):

Indem aber Gott auf diese Weise das Getrennte zum Ganzen verbindet, und zur Erreichung des Weltzwecks hinkeitet, hebt er die Freiheit, die den Individuen auch nach dem Abfall geblieben ist, keineswegs auf; denn er herrscht nicht mit unwiderstehlich tyrannischer Gewalt, er braucht seine Macht nicht, um die Erreichung seiner heilsamen Absichten zu erzwingen, er will vielmehr, daß die Geschöpfe mit eigener, freier Zustimmung seiner Leitung sich hingeben, und selbsthätig, die Mittel sich aneignen, die ihnen seine Güte zur Besserung darbietet; daher es ihnen immer frei steht, sie auch abzuweisen, und tiefer in die Schlechtigkeit zu versinken d).

c) S. Note a) c. Cels. IV, 54. και - ουκ ἄτοπον τὸν ἐξ ἀνομοίων συνεστηκότα κόσμον ὑπὸ ἑνὸς γιγνόμεναι τεχνίτου, συμφερόντως τῇ ὅλῃ τᾷ διαφοράς τῶν εἰδῶν κατασκευάζοντος. de Princ. II, 1, 1. 2. Deus vero per ineffabilem sapientiae suae artem omnia quoquo modo sunt ad — communem omnium reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semet ipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quendam revocat operis studiique consensum ut — ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat etc. 3. univrsum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtutē Dei ac ratione teneatur. Nach Platons Timaeus S. 315. Ed. Bip.

d) S. Note a) Hom. in Jerom. XIX, 2. ὁ θεὸς οὐ παρανεῖ, ἀλλὰ βασιλεύει, καὶ βασιλεύων οὐ βιάσεται, ἀλλὰ πείθει, καὶ βούλεται ἰκουσίως παρέχειν ἑαυτοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ τῇ οἰκονομίᾳ αὐτοῦ ἵνα μὴ κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν τινος ᾖ, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐκούσιον αὐτοῦ. c. Cels. V, 21. de Princ. II, 1. 2. III, 5, 8. Auch den heidnischen Glauben an eine *εἰμαρμένη*, die mit unerbittlicher Nothwendigkeit walte, und an einen Einfluß der Gestirne und ihrer Stellungen auf die irdischen Angelegenheiten verwirft Origenes aus den angeführten

Diese Behauptung scheint jedoch mit der göttlichen Präsciencz unvereinbar zu seyn. Weiß Gott — sagt man — von Ewigkeit her voraus, wie jedes Geschöpf handeln werde, und ist dieses sein Vorauswissen untrüglich, so kann jenes nicht mehr anders handeln, als es Gott zuvorgesehen hat, so besitzt es keine Freiheit mehr und ist somit auch nicht mehr verantwortlich für seine Sünden; denn Niemand ist tadelnswerth, der das Unmögliche unterläßt. Wollte man also die Präsciencz Gottes retten, so müsse man die Freiheit der endlichen Wesen aufgeben; wolle man diese festhalten, jene läugnen. — Darauf ist zu erwiedern: Allerdings sieht Gott das Zukünftige vorher; dieß wird nicht nur von der heil. Schrift deutlich ausgesprochen und durch die Weissagungen des alten Testaments bestätigt, es folgt schon aus seinem Begriff, als des absoluten, allwissenden Geistes. Allein dieß hebt die sittliche Freiheit der Geschöpfe keineswegs auf; denn die göttliche Präsciencz ist nicht der bestimmende Grund von dem was künftig geschieht, sondern umgewandt, was künftig geschieht, ist der Grund des göttlichen Vorauswissens um dasselbe (*ἀντίστον τοῦ προορισμοῦ ἢ πρόγνωσις*). Gott hat von Anfang an die ganze Reihenfolge aller Ursachen und Wirkungen überschaut, kennt also alle Erscheinungen, ehe sie eintreten, alle freien Handlungen der Geschöpfe, ehe sie geschehen, und weiß sein Vorauswissen ein untrügliches ist, so muß ihm auch der nachmalige Erfolg stets entsprechen; aber eben in diesem liegt die Ursache des göttlichen Vorauswissens, nicht in Vorauswissen die Ursache des spätern Erfolgs ^{o)}. Dieß wird dadurch bestätigt, daß die Propheten häufig den Befehl erhalten, Buße zu predigen, wäh-

Gründen. Doch theilet er die Meinung seiner Zeit in so weit, daß er die himmlischen Constellationen — zwar nicht für die Ursachen, aber doch für Anzeigen des Künftigen hält. Comm. in Genes. III, 5. Fragm.

- e) Comm. in Gen. III, 5. 6. 7. *λεπίτον, οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτίας γινομένων — ἀλλὰ τὸ ἰσόμνον αἴτιον τοῦ τοιαύτου εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν· οὐ γὰρ ἐπι ἔγνωσται γίνεται, ἀλλ' ἐπι γίνεσθαι ἔμελλεν, ἔγνωσται.* Vgl. Comm. in Ep. ad. Rom. I. Fragm. aus der Philoc. p. 464. — do Orat. 6. Dasselbe in Beziehung auf's Gebet und dessen Erhörungs-

rend der Erfolg als noch zweifelhaft hingestellt wird („vielleicht möchten sie hören“) ja es findet selbst bey Menschen etwas Analoges statt, indem diese nicht selten künftige Begebenheiten im Voraus berechnen f). Weit entfernt also die Freiheit der endlichen Wesen zu vernichten, waltet vielmehr die göttliche Providenz ordnend und leitend über dem Ganzen und realisiert den Welt- und Heilsplan, indem sie das Einzelne und Zerstreute einer höhern Einheit unterwirft. Ohne sie, d. h. ohne die ordnende und aufsehende Thätigkeit Gottes in dem Sohne, geschieht in dem ganzen Universum vom Größten bis zum Kleinsten und Speciellsten herab, überall Nichts, wohl aber Vieles ohne den göttlichen Willen, der von ihr wohl zu unterscheiden, und als die bestimmte und bestimmende Richtung Gottes auf einen Zweck oder Gegenstand zu definiren ist g).

Von hier aus läßt sich nun erst die schwere und vielbesprochene Frage — *ἡ ἀρχὴ τοῦ κακοῦ* — über Ursprung, Wesen und Zulassung des Bösen genügend lösen h).

Daß Gott in keinerlei Hinsicht als Urheber desselben angesehen werden dürfe, ist aus dem Obigen klar; sagt auch die Schrift, daß von ihm durch den Logos Alles geschaffen sey, so kann dieß doch nicht auf das Schlechte und Unstille ausgebehnt werden, weil Er sonst aufhören würde, gut, gerecht und Richter der Welt zu seyn i). — Eben so

f) a. a. D. 1. 2. c. Cels. II. 20. 21.

g) Homil. in Genes. III, 2. c. Cels. VII, 68.

h) Dieser Abschnitt hätte zum Theil wegbleiben können, weil sein Inhalt in dem Früheren bereits mitbegriffen ist, allein er ist dem Origenes, besonders gegen die Gnostiker, so wichtig und wird so oft und in so verschiedenen Beziehungen von ihm besprochen, daß ich lieber Einiges wiederholen, als ihn ganz übergehen wollte.

i) in Joh. II, 7. c. Cels. VI, 55. IV, 66. in *Ἰσοῦ οὐκ ἔστιν κακόν*.

verwerflich ist die gnostische Ableitung vor einer ursprünglichen Verschiedenheit der Naturen, die Lehre von einer doppelten Wesenreihe, die aus zwey entgegengesetzten Principien abstamme, und von der die eine nothwendig und wesentlich böse, die andere nothwendig gut sey. Denn, abgesehen davon, daß diese Ansicht die Zurechnungsfähigkeit der vernünftigen Geschöpfe aufhebt und den sittlichen Unterschied zwischen gut und böß völlig vernichtet (s. oben), verkennt sie auch gänzlich eben sowohl die Natur der Seele, die in allen vernünftigen Creaturen dieselbe ist, als die Natur des Bösen, welches nicht ein wesentlicher Bestandtheil (Substanz) der Seele, sondern eine Beschaffenheit an ihr ist ^k). —

Auch in der menschlichen Vernunft liegt der Grund des Bösen nicht. Denn diese ist als der Ausfluß der göttlichen Urvernunft, an sich gut und rath immer das Beste; sie kann zwar mittelst der Freiheit mißbraucht und in so fern sie diese Möglichkeit an sich hat, als die Ursache des Bösen im Menschen angesehen werden; allein, daß sie mißbraucht werde, ist keine Nothwendigkeit, liegt nicht in der Absicht des Gebers, und gereicht ihr selbst so wenig zum Tadel und zum Vorwurf, als es dem treuen und weisen Lehrer zum Tadel gereicht, wenn der Schüler dessen treffliche Vorschriften übertritt, oder dem gesunden Auge, wenn sein Blick auf etwas Schlechtes fällt ^l). Gleicherweise sind die Triebe, die im Körper ihren Sitz haben, an sich nicht verwerflich, sondern gut, und zum Guten geschaffen ^m); selbst

^k) in Joh. XX, 20. in Matth. X, 11. de Princ. I. 5, 3. — 8, 2. c. Cels. III, 69. IV, 25.

^l) in Joh. II, 9. Der λόγος in uns (ὁ λόγος ἐν ἡμῖν τὴν ἀρχὴν) ἔχων ἀπὸ τοῦ πατρὸς Θεοῦ λόγου. c. Cels. IV, 25. (S. 137) ist gewissermaßen die Ursache des Bösen; οὐκ ἂν εἴη ἀμαρτία μὴ αὐτοῦ λόγου — in so fern ist Alles durch ihn geworden, auch das Böse; aber 1c. in Matth. XI, 11. οὐ γὰρ φύσις ἐν ἡμῖν αἰτία τῆς πορνείας, ἀλλὰ προαίρεσις, ἐκούσιος οὕσα, κακόπονητή.

^m) in Joh. XX, 20. Die ἐπιθυμίαι gehören nach dem Sprachgebrauch der Schr. unter die μίσα.

die Materie ist nicht, wie Herakleon will, das Böse, ob schon sich dieses an ihr entwickelt n). — Da sich nun hier die letzten Gründe des Bösen nicht finden, so müssen wir noch weiter zurückgehen und auf jenes dunkle Wesen unser Augenmerk richten, welches zuerst von Gott abfiel, auf den Teufel o). Er, der die übrigen Geschöpfe zum Abfall verleitete, ist nicht selbst wieder von Andern verführt und betrogen worden, sondern sein eigener Verführer, sein eigener Schöpfer und Vater; denn der Abfall von Gott hat ihn erzeugt p). Dennoch aber dürfen wir auch ihn nicht, wie die Gnostiker thun, für ursprünglich und wesenhaft böse oder für absolut lügenhaft ansehen; denn wäre das Böse, die Lüge, der Betrug sein Wesen, so würde die Schuld doch wieder auf Gott, der ihn so geschaffen hat, zurückfallen, und er, als ein Unglücklicher, eher Bedauern als Tadel verdienen q). — Das Seyn hat der Satan allerdings von Gott, und in so fern ist er gut; aber daß er böse ist, hat er nicht von ihm, als Teufel ist er sein Geschöpf nicht, ja er ist als solcher überhaupt nicht wirklich, denn das Böse hat kein wahres Seyn. Gott ist der absolut Seyende, und als solcher zugleich der absolut Gute; das Böse aber ist als der Gegensatz des Guten zugleich der Gegensatz des Seyns, — der Verlust und Mangel des Seyns, also das Nicht-Seyn, τὸ οὐδὲν, τὸ οὐκ ἔν, wie die Griechen sagen. Dieß ist jedoch nicht so zu nehmen, als ob das Böse gar nicht existirte oder nichts wäre; es soll damit nur der Gegensatz gegen das reale Seyn, wel-

n) c. Cels. IV, 66. τὸ δὲ τὴν ὅλην τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι κακῶν, καὶ ἡμᾶς οὐκ ἀληθές, III, 42. φύσις σώματος οὐκ μισαρά κ. τ. λ.

o) c. Cels. IV, 65.

p) in Joh. XX, 20. Der Bille τοῦ διαβόλου, τοῦ πρώτου πονηροῦ πατρὸς, ἐξ οὐδενός ὄντος πατρὸς οὐδὲ γὰρ ὑπέσθησθε τις ἐν αὐτῷ πατὴρ τὴν πονηρίαν κ. τ. λ. Bg. 22.

q) a. a. D. gegen Herakleon, der die Worte „der Teufel ist in der Wahrheit nicht bestanden“ erklärt: οὐ γὰρ ἐκ τῆς ἀληθείας ἡ φύσις ἐστὶν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἰναγτίου τῆς ἀληθείας, ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας. Bg. Neanders Entwicklung der gnostischen Systeme S. 144 ff.

ches mit dem Guten identisch ist, der Mangel des göttlichen Lebens ausgedrückt werden. In dem Maasse, als sich die Kreatur von diesem abkehrt, wendet sie sich der Leerheit, der Eitelkeit, dem geistigen Tode zu und sinkt ins Nichtseyn herab ¹⁾).

Da nun das Böse seiner Natur nach das Grundlose und Richtige ist, so läßt sich kein eigentlicher Grund für sein Vorhandenseyn angeben. Die Möglichkeit desselben liegt in der Freiheit der endlichen Vernunft, seine Entstehung aber geschah dadurch, daß jenes Wesen, welches jetzt Satan heißt, und ursprünglich gut und herrlich war, an der Seligkeit, die es in der Gemeinschaft mit Gott besaß, sich nicht genügen ließ, sondern hochmüthig ihm selbst die Quelle des Lebens werden und eine eigene Glückseligkeit besitzen wollte; indem es dieß wollte, war der Abfall vollbracht, der ihm jedoch das Gegentheil von dem, was er beabsichtigte, den Tod statt des Lebens bringen mußte ²⁾).

r) c. Cels. IV, 65. *ὅτι εἶδέναι περὶ δαιμόνων — ὅτι μὴ εἶσι, καθὼ δ δαίμονες εἶσι, δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μόνον καθὼ λογικοὶ τινὲς εἶσι —* in Joh. II, 7. ganz — *ὁ ἀγαθός (Θεός) τῷ Ὅρτι ὁ αὐτός ἐστιν ἰναρτίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν, καὶ ἰναρτίον τῷ ὄρτι τὸ οὐκ ὄν' οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὰ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. — καθὼ διάβολός ἐστιν, οὐκ ἐστὶν Θεοῦ δημιουργήμα, ὃ δὲ συμβέβηκε διαβόλῳ εἶναι, γινετὸς ὄν (οὐδενὸς κτιστοῦ ὄντος παρεξ τοῦ Θεοῦ) Θεοῦ ἐστὶ κτίσμα — οἱ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ ὄντος μεταχὴν, τῷ ἰσπερῆσθαι τοῦ ὄντος, γέγονασιν οὐκ ὄντες κ. τ. λ.* Über den Begriff des Lebens und des Todes s. oben S. 143. Bg. in Joh. XXXII, 3. *τὰ ἐξελθόντα ἀπὸ Θεοῦ, — ἐξω γινόμενα τοῦ Θεοῦ — ἔρημοι Θεοῦ XIII, 23. Θάνατος χωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ. II, 10. de Princ. I, 9. nihil aliud est mors, quam a vita (verbb) discedere. Comm. in Ep. ad Rom. IV, 5. p. 530. V, 12. p. 547. Homil. in Levit. IX, 10. Hom. in Ps. 38.*

a) S. oben S. 156. c. Cels. IV, 66. *τὸ ἐκάστου ἡγεμονικόν, αἰτίον τῆς ὑπεστάσης ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν.* über den Fall des Satans c. Cels. VI, 44. de Princ. I, 5,

Man kann daher auch nicht sagen, daß das Böse mit oder nach dem Willen Gottes entsteht; er hat es nur nicht verhindert; er läßt es zu, weil er es nicht verhindern konnte; ohne zugleich die Freiheit, diese negative Bedingung der Sittlichkeit aufzuheben; er duldet es in seiner Welt, weil er den Geschöpfen die Möglichkeit nicht nehmen wollte, sich selbst allmählich wieder davon zu befreien, weil er der Sünde kräftige Heilmittel entgegensetzen konnte, und ihre endliche Vertilgung schon zum Voraus beschloffen hatte. — Sie kann seine heilsamen Absichten nicht verhindern; denn nur die That ist dem Menschen freigegeben; und selbst diese nicht immer; der Erfolg steht in Gottes Hand und wird von ihm so geleitet, daß er zur Förderung des Weltplans, zum gemeinen Besten dienen muß ¹⁾. Auch hat das Böse in so fern einen Nutzen, als im Kampf mit ihm die Tugend gelibt und geläutert wird, und an dem Gegensatz die Schönheit und Herrlichkeit des Guten um so heller hervortritt, gleichwie an dem Gegensatz der Finsterniß die Klarheit des Lichts. Dies hebt jedoch die Schuld und Strafbarkeit des Sünders keines auf — das Böse bleibt in Gottes Augen immer böse und strafbar, und es wäre höchst vermessen, sich wegen des Nutzens, den er für Andere daraus herzuleiten weiß, für entschuldigt oder gar zum Sündigen berechtigt zu halten ²⁾. Dasselbe gilt auch

4. 5. 6. Hom. in Ezech. IX, 2. Inflatio, superbia, arrogantia peccatum diaboli est.

1) c. Cels. VII, 68, — die ἀμαρτία geschieht οὐ κατὰ γνώμην τοῦ Θεοῦ — sondern, was wohl zu unterscheiden — οὐ κωλύοντος Θεοῦ. Seine regierende und verwaltende Thätigkeit ἡ πρόνοια, τὸ διοικῆσαι, erstreckt sich nicht auf das Böse. de Princ. III, 2, 7. non quidem a Deo nec tamen sine Deo. c. Cels. IV, 3. 4. S. 175.

2) c. Cels. IV, 70. καὶ συγχρησται τῇ κακίᾳ τῶν φάτων εἰς τὴν ἀπάτην τοῦ παντός· ὁ Θεὸς, κατατάσσει αὐτοῦς εἰς χρεῖαν τοῦ παντός· οὐδὲν ἥττον φικτός τί ἐστιν ὁ τοῖος δὲ κ.τ.λ. Hom. in Gen. I, 10. ex malorum consideratione decus honorum lucidius indicatur. Hom. in Num. IX, 1. XIV, 2. malitiam Deus non facit; tamen cum aliis inventam possit prohibere, non prohibet, sed cum ipsis, a qui-

das sie einstens durchglüht hatte, erlosch, die Liebe erkaltete, das Geistesleben sank zum seelischen Leben herab und das göttliche Ebenbild wurde entstellt und verdunkelt g). Es entstand der endliche Verstand, es entstand dieses beschränkte menschliche Bewußtseyn, dieses besondere, individuelle Leben, diese eigenthümliche Bestimmtheit des Daseyns, die uns gegenwärtig von andern Wesen unterscheidet; kurz der, aus der Einheit mit Gott heransgetretene, Geist, wurde auf der untersten Stufe seiner Entfremdung von dem absoluten Leben: Seele, ψυχή; abgeleitet von ψύξις, ψύχισθαι, erkalten; daher sie auch jetzt die Bestimmung hat, wieder zu jenen göttlichen Leben zurückzukehren und aus Seele Geist, νοῦς, πνεῦμα, zu werden h). — Zur Strafe wurde nun die gefallene

γουμένως ὄντες ἄνθρωποι, ἀποθνήσκουσι, καὶ ὡς εἰς τῶν ἀρχόντων (der Satan) πίπτουσι. — XIII, 34. Durch den Genuß der verbotenen Frucht ist der Mensch sterblich geworden. Homil. in Levit. IX, 11. Quoniam (homo), derelinquens vitam, mortem secutus est, homo factus est. — anima, avertens se a vita, ipsa se facit esse mortalem; daher auch umgewandt, wenn sie wieder eins mit Gott wird, jam non erit homo. Sel. in Psalm.

g) in Joh. XX, 21. ἀποθνήσκων δὲ ὁ ἄνθρωπος (durch die Sünde) ἀμα τε οὐ συνέχει τὴν τοῦ Θεοῦ εἰκόνα καὶ ἀναλαμβάνει τὴν τοῦ χαίτου καὶ νεφροῦ (des bereits gefallen und ins Irdische herabgesunkenen Teufels) a. a. D. 20. ganz. Homil. in Genes. I. homo maligni imaginem adduxit per peccatum. Hom. in Luc. XXXIX.

h) de Princ. II, 8, 3. Nomen animae, ψυχή, a refrigerando de statu diviniore et meliore dictum. Bey Just. ad Men. παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν, τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι, γέγονε ἢ νῦν γενομένη ψυχή, οὕσα καὶ δικτική τῆς ἐπαρόδου, τῆς ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ. (nach Ps. 114.) — νοῦς πᾶς οὖν γέγονε ψυχή καὶ ψυχή κατορθοθεῖσα γίνεται νοῦς. Nach Hieronymus: νοῦς i. e. mens corruens facta est anima et rursus anima, instructa virtutibus, mens fiet. Ebenso Rufin: mens de statu suo declinans effecta vel nuncupata est anima sqq. Homil. in Genes. I, 15. Sel. in Psalm. p. 699. aus der Catena Corderii ἡ ἀμαρτάνουσα ψυχή παχύνεται.

Seele in die sichtbare Welt herabgestoßen und in materielle Leiber eingeschlossen ¹⁾.

Die Mosaische Erzählung Genes. 3. ist die allegorische Darstellung dieses Heraustretens aus der Gemeinschaft mit Gott. Denn Adam ist dort kein einzelnes Individuum, sondern, wie schon der Name sagt — Adam heißt im Hebräischen Mensch — Bild und Repräsentant des ganzen Geschlechtes; seine Sünde ist die der gesammten Menschheit; die Schlange der Teufel; der angedrohte Tod nicht die Sterblichkeit, sondern der geistige Tod, dessen Schatten der Leibliche ist; die Vertreibung aus dem Paradiese, der Verlust der ursprünglichen Selbsteigenschaft und die Schürze von Thierfellen die Einkleidung der Seelen in materielle Leiber ²⁾. Daß die Erzählung so, und nicht buchstäblich zu fassen sey, leuchtet Jedem ein, der befähigt ist, in den tiefern Sinn der Schrift einzudringen und

— p. 802. ψυχὴ ἐν τῇ κατ' ἑαυτὴν ζωῇ (οὐκ ἔχει) τὸ ἀληθινὸν τοῦ ζῆν. — ἰδίᾳ ζωῇ im Gegensatz gegen das wahre Leben. in Matth. XV, 27.

i) s. oben S. 164. c. Cels. I, 32. Es ist vernünftig mit Pythagoras, Pluto u. A. anzunehmen, ἑκάστην ψυχὴν κατὰ τινὰ ἀπορρήτους λόγους εἰσπνευμένην σώματι, κατ' ἀξίαν εἰσπνευσθαι κατὰ τὰ πρότερα Ἄδῃ; de Princ. I, 7. 8. 4. hominis anima, dum hominis anima est, non cum corporibus ficta, — sed extrinsecus (corpori) inserta. — Selbst der Unterschied der Geschlechter hat hier seinen Ursprung. in Matth. XVII, 33. — Nach Comm. in Job. XIII, 49. und Hom. in Luc. IV. waren bey der Einkörperung gewisse Engel behilflich, indem sie die heterogenen Elemente des Leibes und der Seele in Verbindung brachten und in so fern den Menschen bildeten. — Diese Bildung des Menschen wird in der Schrift zum Unterschied von jener frühern Schöpfung, durch ποιῆσις und πλάσις bezeichnet. c. Cels. IV, 63. Hom. in Genes. I, 13. in Jerem. I, 10. Vgl. Huet. Orig. p. 173.

h) c. Cels. IV, 40. ἐν τῷ Ἀδάμ (ὡς φησιν ὁ λόγος) πάντες ἀποθνήσκουσι, καὶ κατεδικάσθησαν ἐν τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ· οὐχ οὕτως περὶ ἐνός τινός, (ἀλλὰ) ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ Θεοῦ λόγου. in Joh. XX, 21. II, 24. Hom. in Genes. III, 31. in Levit. VI, 2. — Vgl. Spencer zum Celsus IV, 40.

sich die Gottheit würdig und geistig zu denken; auch dürfen uns solche Allegorien in der Bibel um so weniger befremden, da sich ähnliche Einkleidungen höherer Wahrheiten in symbolische Dichtungen auch bey den Hellenen, namentlich bey Plato finden, dessen Mythos vom Poros und von der Penia (Sympos.) viel Ähnlichkeit mit der mosaischen Erzählung hat 1).

Was nun zunächst den Leib betrifft, so wird dessen jedesmalige Beschaffenheit durch den frühern, sittlichen Zustand des Individuums bedingt; daher die Seelen, welche weniger gesunken sind, wohlgestaltete und tüchtige Organe, die am tiefsten gefallen, ungestaltete, kränkliche, verschrobene und krüppelhafte erhalten m); selbst die äußerlichen klimatischen und socialen Verhältnisse, die günstigen oder ungünstigen Lebenswege und Geschicke der Menschen sind ihrem früheren Verhalten gemäß, bis ins Einzelste herab von der göttlichen Gerechtigkeit bestimmt und geordnet n). — Ihrer Natur nach sind die Körper völlig leblos und todt, und wie die materielle Substanz, aus der sie geformt werden, wandelbar und vergänglich o). Dennoch aber tragen sie ein edleres Element, eine Bildungskraft, einen Lebenskeim in sich, aus dem, wie aus dem Weizenkorn die Ahre, eine neue, geistigere und unvergänglichere Gestalt sich entwickeln kann p). Das was sie be-

1) de Princ. IV, 1, 16. c. Cels. IV, 39.

m) c. Cels. I, 32. 33. *οικεία τοῖς ἴδιαι τῶν ψυχῶν πάντα σώματα κ. τ. λ.* de Princ.

n) S. oben S. 166. de Princ. II, 9, 3. 5. 8.

o) in Joh. XIII, 59. *οὐσία θνητή, φύσις φθαρτή* — τὸ σωματικόν von dem *ἀσώματον καὶ ὑποκείμενον* verschieden. de Princ. III, 6, 2. *τὰ σώματα ἅτινα τῇ ἰδίᾳ φύσει ἀψυχὰ ἴσθιν.* Just. 4, 1. *corpora secundum propriam naturam mortua sunt, et penitus exanima, quia ex nobis, i. e. ex animabus corpus materiale vivificatur, quod utique contrarium est et inimicum spiritui.*

p) c. Cels. V, 18. 19, 23. VII, 32. *σπέρμα· λόγος σπέρματος. λόγος σπριματικός.* in Joh. XX, 2—6. in Matth. XIII, 26. de Princ. II, 10. 3. *instita ratio, quae substantiam continet corporalem.* 1 Kor. 15, 37. Ob und wie Origenes

lebt, ist die Seele, *ψυχή*. Diese, wohl zu unterscheiden von der höhern vernünftigen Seele, hat nach 3. Mos. 17, 14. im Blute ihren Sitz, haftet am Körper und ist eine mehr materielle Substanz, — das Princip des animalischen Lebens, die physische Lebenskraft η). Sie wohnt in allen lebendigen Wesen, in Thieren, Vögeln, Insecten (in denen der Saft die Stelle des Blutes vertritt), erzeugt in ihnen die Bewegung, die Triebe und jenes niedere Bewußtseyn, das in manchen derselben sich selbst dem Logischen zu nähern scheint. Sie besitzt das Vermögen, mittelst der Sinne, Bilder und Vorstellungen (*φαντασίαι*) von Außen her in sich aufzunehmen und festzuhalten; diese bringen dann den Impuls (*ἰσχύη*) zu einer bestimmten Thätigkeit hervor, und daraus folgt zuletzt die That selbst ϵ); sie erregt in dem Menschen die sinnlichen Triebe, die Affecte und Leidenschaften (*πάθη*), und ist des-

diesen λόγος σωματικός von der materiellen Seele unterscheidet, ist mir nicht klar.

- η) de Orat. *ἡ ἐνοπαρχοῦσα τοῖς σώμασιν φύσις, ἡ ψυχή* — Diese bewirkt, daß sich die Geschöpfe aus sich und von sich bewegen, *ἡ ἀπ' αὐτοῦ κίνησις*, wovon die höhere und freiere Bewegung der λογικά, als die *ἡ δὲ αὐτῶν κίνησις* zu unterscheiden. Ähnliche de Princ. III. 1, 2. 4, 2. illa inferior anima — anima corporalis — anima carnis per totam carnem diffusa, vitam praestat carni, spiritus materialis 4, 1. spiritus vitalis. — *ἡ ζωτικὴ δύναμις, οὐκ ἐστὶν λογικὴ ψυχή*. — *πνοή*. Hom. in Ezech. Vol. III. p. 385. de Princ. II. 8. — II, 10. 7. Der edlere Theil der Seele ist der, nach dem Ebenbild Gottes geschaffene, der Geist, spiritus — alia autem pars ea, quae postmodum per liberi arbitrii lapsum contra naturam primae conditionis et puritatis assumpta est, quae utpote amica et chara materiae. — Diese niedere Seele steht daher zwischen dem Leibe und dem Geiste in der Mitte (media inter carnem et spiritum de Princ.); sie ist *μισθὸν τῆ ἐπιδηχομένη ἀρετῆν κ. κακίας*, im Gegensatz gegen das *πνεῦμα*. in Joh. XXXII, 11.

- ϵ) de Princ. III, 1, 1 — 3. 4. B. es entsteht in der Spinne die Vorstellung des künstlichen Webens, diese ruft die *ἰσχύη* hervor, und so kommt es, daß sie ihr Netz bildet.

halb als das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen zu definiren ⁵⁾.

Außer und über dieser niedern Seele hat aber der Mensch noch ein anderes höheres, rein geistiges Vermögen, das ihn von den übrigen niedern Geschöpfen unterscheidet und den edelsten Theil seines Wesens, das Hegemonische in ihm, sein eigentliches Selbst ausmacht: die vernünftige Seele, die Vernunft, oder den Geist (λογικὴ ψυχὴ, λόγος, πνεῦμα); denn der Geist ist eben das Logische, die Vernunft ⁶⁾. Er besitzt diese, vermöge seiner Theilnahme an

s) de Princ. II, 8, 1. Definitur namque anima hoc modo, quia sit substantia φανταστικὴ et ὀργανικὴ substantia sensibilis et mobilis. in Joh. XX, 20. wird es als ἐπιθυμία bezeichnet. Vgl. unten n. z) die Stellen und Mosheim a. a. O. S. 659. 663.

t) de Princ. III, 1, 3. τὸ μόντοι λογικὸν ζῶον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τὴ φανταστικὴ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας, καὶ τινὰς μὲν ἀποδοκιμάζοντα τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα αἴρηται τὸ ζῶον κατ' αὐτάς. in Joh. II, 29. ἐν τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸν ἐν ἐκάστῳ λόγον (εἶναι) erhellte aus Joh. 1, 26. „μέσος ὑμῶν ἔστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.“ ὁ λόγος, — ἡ προηγουμένη ἡμῶν ὑπόστασις XX, 20. Sonst auch: τὸ ἐν ἡμῖν λογικόν, — ἡ λογικὴ ψυχὴ. — ihre Kräfte sind ἡ γνωστικὴ δύναμις, κριτικὴ. τὸ νοητικόν, τὸ διανοητικόν. — häufig νοῦς im Lat. de Princ. II, 4. — anima rationabilis, mens, mens vel spiritus. Hom. in Lev. IX, 2. Hom. in Genes. I, 15. interior homo noster ex spiritu et anima constat. — In dieser Hinsicht ist λόγος und πνεῦμα dem Wesen nach dasselbe Vgl. die angeführte Stelle de Princ. III, 1, 3. mit IV, 1, 11. ὁ ἀνθρώπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος mit Beziehung auf 1 Theff. 5, 23. Hom. VII. in Ezech. πνεῦμά ἐστιν αὐτὸ τὸ λογικόν — Diesen edleren Theil der Natur nennt Origenes oft vorzugsweise den Menschen in Joh. II, 16. 17. Vgl. c. Cels. VII, 38, wo er die Definition giebt, ἀνθρώπος, τευτέστι ψυχὴ χρωμένη σώματι. Daher Methodius bey Phot. Cod. 234. ὁ δὲ Ὀριγένης τὴν ψυχὴν μόνην ἔλεγε ἀνθρώπων, ὡς ὁ Πλάτων. Epiph. Haer. 64,

der absoluten Vernunft; sie wird ihm von dem göttlichen Logos eingeboren, oder vielmehr, sie ist eben jener Logos selbst, in seiner Verendlichung und Entäußerung an die Menschheit u). Der Grad aber, in dem die Individuen an ihm participiren, ist unendlich verschieden; denn je nachdem eine Seele mehr oder weniger sich von ihm entfernt hat, trägt sie auch mehr oder weniger von der göttlichen Urvernunft (dem ursprünglichen Feuer) in sich; daher die große Mannigfaltigkeit der geistigen Anlagen und Kräfte, der *σπίγματα νοντά*, die jeder schon mit in dieses Leben hereinbringt, daher die Verschiedenheit in der Entwicklung und Ausbildung, der schnelle Fortschritt bey dem Einem, der Mangel an Fassungskraft und das träge Zurückbleiben bey dem Andern, was Alles ohne jene Annahme unerklärlich wäre v).

Auch in ihrem dormaligen Zustande vermag deshalb die menschliche Vernunft noch immer das Göttliche, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, zu erkennen w) — was

17.) — auch interior homo, homo homo, der wahre Mensch Hom. in Ezech. III, 8. in Num. XXIV, 2.

u) in Joh. II, 9. *λόγος ἐν ἑκάστῳ — ἀπὸ τοῦ ἐν ἀρχῇ λόγου ἑκάστῳ γίνονται.* — Bgl. VI, 15. ganz — u. oben S. 134. der *λόγος* ist nicht außer, sondern in uns.

v) in Joh. XX, 4. *μετέχουσι διαφόρως (τοῦ λόγου) οἱ κατιόντες εἰς γένειν.* — in Joh. XX, 3. 5. *λόγοι σπέρματικοί — σπέρματα νοντά, πνευματικά, σωτήρια.* Origenes sagt zwar hier, daß sie Manchen gänzlich fehlen, nimmt aber ih. 5. diese Behauptung ausdrücklich zurück. *ὄχι ἑλάλυθῆ τις κενὸς σπερμάτων.* de Princ. II, 8, 4. Quod si ita est (daß nämlich der *νοῦς* durch den Abfall zur *ψυχῇ* wird), *decessus ipse mentis ac devolutio videtur mihi quod non aequalis omnium sentiendus sit, sed vel plus vel minus in animam verti, et aliquas quidem mentes servare aliquid etiam prioris vigoris, aliquas vero aut nihil (?) aut exiguum aliquid.* Unde inveniuntur quidam statim ab ineunte aetate ardentioris acuminis, alii vero tardioris etc. Homil. in Num. II, 1. nennt er diese Anlagen, die in der Seele verborgenen Brunnenn, die erst vom Schutt gereinigt werden müssen.

w) f. S. 35. 36.

jedoch mehr ein Erinnern an das früher Vernommene und Geschaute, als ein Erlernen ist, und mit dem Erwachen zum völligen Selbstbewußtseyn zusammenfällt x) — auch jetzt noch läßt sich in ihr die Stimme des göttlichen Logos, als das Gewissen oder als das innere Gesetz, vernehmen, und lehrt in allen Fällen, was das Rechte sey, und nach welcher Seite hin wir uns bey dem innern Widerstreite der Vorstellungen und Neigungen zu entscheiden haben, während sie selbst stets über die sinnlichen Triebe erhaben und von dem Bösen unberührt bleibt y). Es ist somit nunmehr unsere Aufgabe, die Vernunft in uns zur Herrschaft kommen zu lassen, dem Geiste (der eben in denen wirkt, die den Logos aufgenommen haben S. 148) Raum zu geben, durch ihn das Fleisch zu besiegen und so eins mit ihm, selber Geist zu werden; es steht uns aber auch frei, das Göttliche zu unterdrücken, der niedern Seele und ihren selbstsüchtigen Trieben zu folgen, oder endlich der groben sinnlichen Lust des Fleisches und des Leibes uns völlig zu überlassen z). Im erstern Fall wird

x) de Orat. 24. πᾶς δὲ τῶν τὰ πρὸς τοῦ Θεοῦ, ὑπομιμνήσκειται μᾶλλον ἢ μανθάνει, καὶ ἀπὸ τινος ἀκούειν δεκτὴ ἢ εὐρίσκειν νομίξῃ τὰ τῆς Θεοσεβείας μυστήρια. in Joh. XX, 7. Die Stelle Joh. 6, 45. „Wer es nun hört vom Vater und lernt es, der kommt zu mir“ könnte man so erklären: ὅτι εἰσὶ τινες τῶν ἐσωματωμένων ψυχῶν, πρὶν εἰς γένεσιν εἰλεῖν μεμαθητευμένοι παρὰ τῷ πατρὶ καὶ ἀκούσασαι αὐτοῦ, αἴτινες καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν σωτῆρα, und unter diese gehörten eben jene Israeliten, mit denen dort Jesus redet.

y) s. S. 36. in Joh. II, 9. in Matth. X, 11. de Princ. III, 1, 2—4. in Joh. XXXII, 11. ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα.

z) in Joh. II, 15. πνεῦμα τὸ θεϊτικόν, οὗ κατὰ μετοχὴν ἐπικρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικὸς. de Princ. III, 4. hujus animae voluntas cum se delectationibus carnis subderit carnales homines facit: cum vero se spiritui junxerit in spiritu esse homines facit, et propter hoc spirituales nominari. in Rom. I, 18. Frequenter invenimus in scr. s.; quod homo spiritus et corpus et anima esse dicatur. Verum cum dicitur, quia „caro concupiscit, adversus

der Mensch pneumatisch, geistig, geistlich gesinnt, im andern psychisch oder seelisch, im letztern fleischlich; und so schlimm es auch seyn mag, ganz vom Fleische bewältigt zu werden, so ist es doch noch besser, als in der Mitte zu stehen und weder warm noch kalt zu seyn, weder dem Guten noch dem Bösen mit Entschiedenheit anzugehören, weil dort die Seele eher durch das Übermaß der offenbaren Sünden erschöpft und leichter mit Sehnsucht nach himmlischer und geistiger Speise erfüllt wird^{aaa}).

Die weitere Folge des Abfalls von Gott ist die Allgemeinheit der Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit. — Da nämlich die Seelen vor ihrer Eingeburt ins Fleisch gesündigt haben, ja diese eben die Strafe der frühern Sünden ist, so treten sie schon befleckt in's Erdenleben ein; wozu noch kommt, daß die Verbindung mit dem materiellen Leibe selbst sie noch mehr verunreinigt^{bb}). Sie sind daher sämmtlich, wie die Psalmen 51, 7. 58, 4. bezeugen, sündhaft und weniger oder mehr verderbt, auch wenn sie nur Einen Tag auf Erden lebten. — Hiob 14. ^{cc}). Christus allein dürfte von

spiritum, spiritus autem adversus carnem,“ media procul dubio ponitur anima, quae vel desiderii spiritus acquiescat, vel ad carnis concupiscentias inelinetur; et si quidem junxerit carni unum cum ea corpus in libidine et concupiscentia ejus efficitur: si vero se sociaverit spiritui unus cum ea spiritus erit. I, 5. II, 9. VI, 7., wo überall unter spiritus der heil. Geist, in seinem Einwohnen im Menschen verstanden wird.

aa) a. a. D. *πνευματικοί, ψυχικοί, σαρκικοί.* in Joh. II, 9. Hom. in Genes. I, 13. — de Princ. III, 4, 3. — Vgl. de Orat. 29. Fragm. in Exod. Vol. II. p. 111.

bb) Homil. in Luc. XIV. in Levit. VIII, 3. 4. Daher ist im alten Testament ein Reinigungsoffer für die neugeborenen Kinder, im neuen Testament die Taufe verordnet: *Omnis homo, hoc ipso quod in vulva matris est positus, et quod materiam corporis ab origine seminis sumit, in patre et matre contaminatus dici potest.* — c. Cels. VII, 50. Hom. in Levit. XIII, 4.

cc) c. Cels. VII, 50. ganz. III, 62. *ἀδύνατον ἀνθρώπου ἀγαμέρτητον.* in Matt. XV, 23. *κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδὲς κινδάρως ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μίαν ἡμέραν ἔμ ἡ ζωὴ αὐτοῦ,*

sich sagen: „Wer kann mich einer Sünde zeihen?“ denn Er ist der einzige, der nie ein Unrecht gethan hat und von dem Bösen ganz unberührt geblieben ist; selbst die heiligen Patriarchen, die Propheten und Apostel können das nicht von sich rühmen, denn sonst müßte die Schrift lügen, die da sagt: Sie sind allzumal Sünder, keiner ist rein von Befleckung dd). Die Neigung zum Sündigen ist also Allen schon von Natur eigen; anfangs, in der ersten Kindheit, ruht sie noch gleichsam schlummernd und todt in der Seele, lebt aber alsbald mit dem Erwachen des Bewußtseyns auf, wird durch das entgegenstehende Gesetz e) regt und zur Wirksamkeit entzündet, durch den Naturtrieb gereizt ee), durch schlechte Erziehung, durch böse Beyspiele und Rathgeber, insbesondere aber durch den Einfluß des Teufels und seiner Dämonen genährt und großgezogen ff), und, wenn fortgesetzte Übung hinzukommt, zur andern Natur, doch niemals so, daß dadurch die freie Selbstbestimmung und die Verbesserungsfähigkeit aufgehoben würde gg).

In jeder Hinsicht ist sonach der Mensch einer Erlösung und Wiederherstellung höchst bedürftig, wie sich aus Folgendem

διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον κ. τ. λ. Sel. in Jerem. V, III, p. 313. in Rom. III, 3.

dd) in Joh. XX, 25. 29. Hom. in Luc. II. — Stellen, Psalm 51, 7. Hiob 14, 4. 5. Phil. 3, 21.

ee) c. Cels. III, 66. πάντες μὲν ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν, ἔνιοι δὲ οὐ μόνον πεφύκασιν ἀλλὰ καὶ εἰδισμένοι εἰσὶν ἁμαρτάνειν. 65. 69. οἱ μὲν οὖν ἀρχῆθεν μὴ ἁμαρτάνοντες ἀδύνατοι. Hom. in Jesu nave XV, 4. Hom. in Jerem. V, 14. Die natürliche Neigung zum Sündigen ist die Borhaut des Herzens, die zugleich mit dem Menschen geboren, durch den göttlichen Logos aber beschnitten wird. c. Cels. III, 62. — in Rom. VI, 8 ganz.

ff) s. d. vorig. Abschn. und unten Abth. III. Abschn. 3.

gg) c. Cels. III, 69. Wir wissen, γεγονέναι πολλοὺς κακοὺς παρὰ τὰς ἀνατροφὰς καὶ πειρηχίσεις ὥστε, καὶ φυσιωθῆναι ἢ τισι τὴν κακίαν· πεφύκαμεν, ὅτι τῷ θεῷ λόγῳ ἀμειψῆαι κακίαν φυσιώσασθαι ἐστὶν οὐ μόνον οὐκ ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ οὐ πάνυ χαλεπὸν. 66. 67. 69.

noch deutlicher ergibt: — Durch den Abfall von der absoluten Vernunft schloß sich das Auge des Geistes, das früherhin des Anschauens Gottes genoß, und dagegen that sich das leibliche Auge, der Blick auf das Irdische und Sinnliche auf; die Vernunft wurde verdunkelt, verblendet, und liegt jetzt so sehr darnieder, daß sie sich nicht wieder von selbst zur Beschauung des Vollkommenen und zur Erkenntniß der reinen Wahrheit erheben kann ^{hh}). Lüge, Wahn und Irrthum hat sich vom Teufel her über die ganze Menschheit verbreitet; keiner ist in der Wahrheit bestanden, ja der Begriff des natürlichen Menschen schließt schon den der Lüge und des Lügners mit ein; es bedarf also des Arztes der Seele die dunkel gewordenen Augen wieder aufthue und sie zum Lichte der Wahrheit zurückführe ⁱⁱ). —

Durch den Abfall von dem absoluten Leben sind ferner die Menschen, des wahren Lebens verlustig gegangen, dem geistigen Tode anheimgefallen und somit auf dem Wege, ins Nichts zu versinken. Was aber einmal zum Leben erschaffen war, das sollte nicht wieder völlig zu Grunde gehen. Gott, der nicht der Todten, sondern der Lebendigen Gott ist (Matth. 22, 32), konnte den Tod seiner Kreaturen, der sie ihm völlig zu entziehen droht, weder wollen noch gestatten; daher mußte schon vor dem Tode eine Macht vorhanden seyn, welche den künftigen Tod vernichtete und eine Auferstehung, die die Erstorbenen ins Leben zurück-

hh) Hom. in Jerem. VIII, 1. *εἴ τις ἐστὶν ἐν τῇ σικυμένῃ ταύτῃ, ἦλλον ὅτι δίδται τῆς ἀνορθώσεως — ὅτι πτωκὲν ἕκαστος ἀπὸ ἁμαρτίας.* in Joh. XIII, 37. — c. Cels. VII, 39. Der Mensch wird von den Griechen und in der Schrift vor und nach dem Fall als sehend und als blind zugleich dargestellt — jenes in Beziehung auf's Göttliche, dieses auf's Leibliche. *ψυχῆς ὀφθαλμοί — διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἔμυσαν.* in Joh. XIII, 42. zu Joh. 4, 25. *τὸ διορατικόν, κατὰ που κείμενον καὶ συγκρόπτον μὴ δυνάμενόν τε ἀνακύναι εἰς τὸ παντελὲς μεταρτίσαι.* Besond. XX, 26. X, 18. Hom. in Jerem. V, 9.

ii) in Joh. XX, 22. 23. *ἵσον ἐσμεν ἄνθρωποι ψύχαι ἐσμεν*

riefe, und dieß ist eben der göttliche Logos, das absolute Leben. kk). —

Durch den Abfall von Gott ist endlich die Creatur ihrem rechtmäßigen Herrn entzogen worden, und der Gewalt des Satans und seiner Dämonen verfallen; dieser herrscht nun dem Rechte nach über die Menschen, als über diejenigen, die sich ihm selbst zum Eigenthum ergeben haben, übt einen mächtigen, obschon nicht zwingenden Einfluß auf ihre Gemüther aus, braucht sie zu Werkzeugen seines bösen Willens und hält sie im Dienste seines Reiches gefangen ¹¹⁾. Soll ihm sein Recht und seine Gewalt, die er über die Menschen hat, genommen und diese wieder in die Freiheit versetzt werden, so bedarfs dazu eines Stärkern und Größern, nämlich des Sohnes Gottes ^{mm)}; der ist zum Erlöser der abgefallenen und verlorenen Welt bestimmt.

Alein die Menschheit ist in ihrem dermaligen Zustande unvermögend, ihn nach seiner göttlichen Herrlichkeit zu fassen; ihr verdunkeltes Auge kann den Glanz seiner reinen Gottheit nicht ertragen, ihre Beschränktheit kann sich nicht zu seiner Erhabenheit erheben; so lange er in seiner absoluten Geistig-

in Joh. I, 22. XX, 26. c. Cels. VII, 42. — Die Überzeugung von der natürlichen Blindheit wächst in dem Maaße, als sich der Mensch selbst erkennt.

kk) de Princ. I, 2, 4. Quoniam futurum erat, ut etiam deciderent aliqui a vita, et mortem sibi ipsi consciscerent ex eo ipso, quod a vita deciderent, — et utique non esset consequens, ut ea, quae semel ad vivendum fuerant procreata a Deo penitus deperirent, oportuit ante mortem esse talem virtutem quae futuram dissolveret mortem et esset resurrectio (sc. Verbum Dei, salvator) de Princ. III, 6, 5. in Joh. XX, 21. I, 22.

11) de Orat. 25. πάντες ἁμαρτωλοῦ κατατυραννομένου ὑπὸ τοῦ ἀρχόντος τοῦ αἰῶνος τούτου, ἐπεὶ πᾶς ἁμαρτωλὸς τῷ — πονηρῷ ὀπιώνται. in Joh. XX, 21. Bg. 13. 20. 29. de Princ. III, 3, 4. Hom. in Jerem. I, 4. XVIII, 3. in Exod. VI, 9. in Jes. I, 3, 4. in Matth. XVI, 8.

mm) in Joh. I, 39. ἀπολύτρωσις δὲ ἡμῶν ὁ Χριστὸς τῶν δια τὸ ἡχμαλωτισθῆναι, ἀπολυτρώσεως διατιμίων.

keit verharret, nützt ihr sein Daseyn Nichts nn). Er muß sich also zu ihrer Schwachheit herablassen, muß in die Beschränktheit der menschlichen Natur eintreten, Fleisch werden und als Mensch unter den Menschen erscheinen, reden und handeln, damit sie ihn erst nach seiner menschlich-sichtbaren Seite erfassen und in sein menschliches Bild verklärt, dadurch aber allmählich an den Glanz seiner höheren Natur gewöhnt, zum Anschauen seiner göttlichen Wesenheit erhoben, zur Einheit mit dem absoluten Leben, mit dem göttlichen Logos, und sofort endlich zum Vater selbst zurückgeführt werden könnten oo). Dasselbe gilt aber auch von den übrigen gefallenen Vernunftwesen; denn wie diese alle gleichfalls einer Erlösung bedürfen, so muß auch ihnen der Erlöser in einer Gestalt erscheinen, die ihrem Standpunkt analog und angemessen ist pp).

nn) in Joh. X, 4. I, 35. 20. in Cant. Cantic. Nisi enim humiliasset se usque ad formam servi, capere eum nullus in illa divinitatis plenitudine potuisset.

oo) c. Cels. VI, 68. τίς ἄλλος σώσαι καὶ προσαγαγεῖν τῶ ἐπὶ πᾶσιν θεῶ δύναται τὴν τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν, ἢ ὁ θεὸς λόγος; ὅστις ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν ὦν ἐγένετο σὰρξ, ἵνα χωρηθῆ ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων αὐτὸν βλέπειν κατὰ λόγον ἦν, καὶ πρὸς θεὸν ἦν καὶ σωματικῶς γὰρ λαλούμενος, καὶ ὡς σὰρξ ἀπαγγελλόμενος, ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν' αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον τὸν γινόμενον σάρκα· καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτόν, ὅτις ἦν πρὶν γίνεσθαι σὰρξ. in Matth. XII, 29. de Princ. IV, 31. am Ende. — Was Mosheim a. a. O. 625. als Lehre des Origenes angibt: nihil hujus rei (im Erlösungswerke) ad filium Dei pertinet, nisi hoc, quod anima e Christi conjunctus voluntati ejus et propensioni morem gessit, dieß findet in dem Bisherigen seine Widerlegung.

pp) c. Cels. VII, 17. VIII, 59. S. unten.

Dritter Abschnitt.

Von der Erlösung.

I.

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

In diesem wundervollen Geheimniß, dessen völliges Verständniß dem menschlichen Geiste und selbst den himmlischen Mächten unerreichbar ist, stellt sich die Vereinigung der größten Gegensätze, des Göttlichen und des Menschlichen, der tiefsten Niedrigkeit und der höchsten Majestät dar. Mit Bewunderung und Erstaunen sehen wir hier den Unendlichen in die Schranken der Endlichkeit und Leiblichkeit eingeschlossen, das ewige Wort, durch welches Alles geschaffen wurde, in den mütterlichen Schoos einer Jungfrau sich herabsenken, den ganzen Entwicklungsgang des menschlichen Lebens durchwandeln, menschlich reden und handeln, und doch dabey eine Herrlichkeit in Wort und That offenbaren, wie sie nur der göttlichen Natur eigenthümlich seyn kann; sehen ihn das bitterste Leiden erdulden, des schmachvollsten Todes sterben und zugleich triumphirend über den Tod in seine himmlische Heimath zurückkehren, von wo aus er fortwährend zum Heile der Menschheit wirkt und durch seine Boten aus allerley Völkern und Geschlechtern eine Heerde von Gläubigen sammelt ^{a)}.

Es kommt bey der Entwicklung dieser Lehre vor Allem darauf an, die Realität beyder Naturen in dem Einen Christus darzuthun, und zu verhüten, daß weder der göttlichen etwas Unwürdiges beygelegt, noch auch die

a) de Princ. II. 6, 1. 2.

geschichtlichen Thatsachen für täuschenden Schein angesehen werden ^{b)}. —

Indem sich der göttliche Logos aus Liebe zu den Menschen herabließ, nahm er die vollständige menschliche Natur, eine vernünftige menschliche Seele, und einen menschlichen Leib, wie wir ihn alle bey der Geburt empfangen, an, und wurde somit zusammengesetzter Natur, menschengewordener Gott und vergöttlichter Mensch, Gottmensch ^{c)}.

Diese Menschwerdung ist nicht so zu denken, als ob die göttliche Natur des Sohnes aus ihrer wesentlichen Einheit mit dem Vater losgerissen und in die engen Schranken der menschlichen eingeschlossen worden sey, so daß sie nicht zugleich auch außerhalb derselben wäre und wirkte; dagegen spricht das Zeugniß des Täufers, Joh. 1, 26. und Jesu eigene Erklärung: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen; ich bin bey Euch alle Tage, bis an der Welt Ende.“ — Auch ist dieß nicht so gemeint, als ob eine Trennung in dem Wesen des Sohnes selbst entstanden wäre, und gleichsam ein Theil desselben in Christo wohne, der andere aber anderswo, oder überall

b) in Joh. X, 4. bezeichnet Origenes als die beyden äußersten und verwerflichsten Extreme: *οἱ ἀναιροῦντες αὐτοῦ τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ μόνον αὐτοῦ τὴν θεότητα παραλαμβάνουσι* — *οἱ δὲ τούτοις ἐναντίοι, τὴν θεότητα αὐτοῦ περιγράφαντες, τὸν ἄνθρωπον ὡς ἅγιον καὶ δικαιοτάτον πάντων ἀνθρώπων ὁμολογήσαντες.* c. Cels. IV, 19. *ἡμεῖς πειθόμενοι οὐ δύνανται, ἀλλ' ἀλήθειαν εἶναι καὶ ἰσχυρίαν κατὰ τὴν Ἰησοῦ ἐν ἀνθρώποις ἐπισημίαν κ. τ. λ.* de Princ. a. a. D. Cum omni metu et reverentia contemplandum est, ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstraretur, ut neque aliquid indignum et indecens in divina illa et ineffabili substantia sentiatur, neque rursus, quae gesta sunt, falsis illusa imaginibus existimentur. Bg. S. 72.

c) c. Cels. IV, 15. *σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνέλαβεν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος* III, 29. VII, 17. *εὐνδότης, θεὸς σαρκοποιηθεὶς, ἄνθρωπος ἐν θεότητι τυγχάνων.* Hom. in Ezech. III, 3. Deus homo. de Princ. IV, 31. Bgl. Hom. in Ezech. I. 10.

gegenwärtig sey. Dieß widerspräche dem Wesen der rein-geistigen, einfachen Natur des Göttlichen, das ungetheilt und unzer trennbar, Alles erfüllend und durchdringend, überall in seiner Totalität existirt d).

Noch weniger darf man sich die Menschwerdung so vorstellen, als ob der Logos durch sein Inwohnen in der menschlichen Natur verändert und zu den Schwachheiten und Affekten derselben herabgezogen werde. Er bleibt vielmehr in sich selber unwandelbar, was er ist, er leidet Nichts von dem, was dem Leib und der Seele begegnet, sondern läßt sich nur in seiner äußerlichen Erscheinung und Offenbarungsweise zu der Fassungskraft der Menschen herab, und wird gleichsam Fleisch, um Jedem einen Anschließungspunkt darzubieten e). — Auch die Seele des Erlösers erfuhr bey der Menschwerdung keine wesentliche Veränderung, wie denn überhaupt die logische Natur einer solchen unfähig ist, und wenn sie auch durch die Verbindung mit dem Leibe und durch das Eingehen in die Räumlichkeit das allgemeine Schicksal aller Seelen theilte, so berührte dieß doch den göttlichen Logos nicht f).

Was die Beschaffenheit dieser Seele betrifft, so war sie jeder andern vernünftigen Seele völlig gleichartig, aller rein menschlichen Empfindungen und Gefühle, der Freude wie der Traurigkeit, der Furcht wie der Hoffnung fähig und mit der uns allen gemeinsamen Schwachheit des Fleisches behaftet, nur mit dem Unterschied, daß diese bey ihr unter der fortwährenden Herrschaft des Geistes stand g).

d) c. Cels. II, 9. VII, 17. IV, 5. 15. in Joh. XX, 16. besonders de Princ. IV, 30.

e) c. Cels. IV, 15. συγκαταβαίνον θ' ἰσθ' ὅτι τῷ μὴ δυναμῆφι αὐτοῦ τὰς μαρμαρυγὰς καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς φωτῆτος (τοῦ λόγου) βλέπειν οἶον εἰ σάξ' γίνεται. II, 9 u. IV, 18. gegen den Einwurf des Celsus, daß nach christlicher Lehre Gott in einen sterblichen Leib verwandelt werde. Das Nähere s. unten Abschn. II. §. 2.

f) a. a. D. D.

g) a. a. D. D. bes. c. Cels. II, 9. 23. 25. in Joh. II, 21. τὰς ἀσθενίας ἡμῶν ἔλαβι. de Princ. IV, 31. Volens filius

Gleich den übrigen kam auch sie aus den Regionen der oberen Welt herab, verband sich bey der Geburt mit einem materiellen Leibe und entwickelte sich analog dem allgemeinen Bildungsgange der menschlichen Natur mit vollkommener Freiheit, indem sie alle Stufen derselben successiv durchlief ^h). — Um den Einwürfen derer zu begegnen, die sich an der menschlichen Schwachheit, insonderheit an der Knechtsgestalt des Erlösers stoßen, muß man daher im Begriffe scharf unterscheiden, und solche Aussprüche, die sich auf den ewigen Logos beziehen, wie z. E. „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; Ich bin das Licht der Welt; mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden; ehe denn Abraham war, bin ich“ — von denen, die bloß von seiner Menschheit gelten, z. B. „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod“ sorgfältig sonderu; wie Er denn selbst dieß auf das bestimmteste thut, wenn er mit Hinsicht auf seine göttliche Natur zu den Pharisäern sagt: „Ihr kennet weder mich noch meinen Vater“ und auf seine menschliche „Ja ihr kennet mich und wisset von wannen ich bin.“ In und nach der Menschwerdung aber sind beide nicht mehr getrennt und verschieden, sondern zur innigsten Einheit verschmolzen und vermischt ⁱ).

Es verhält sich damit also: Wie wir oben sahen, ist es die Bestimmung aller vernünftigen Seelen an dem Logos zu

Dei pro salute generis humani apparere hominibus suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam, proposito vero et virtute similem sibi et talem, qualis omnes voluntates et dispensationes verbi ac sapientiae indeclinabiliter possit implere. — Quod autem habuerit animam, apparet aus den Aussprüchen des Erlösers Joh. 10. 18. Matth. 26, 38.

h) in Joh. I, 37. τὸν ἄνθρωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ (die Seele), τὸν τῇ Σωτηρίᾳ αὐτοῦ ἀνακεκραμμένον, πρεσβύτερον εἶναι τῆς ἐκ Μαρίας γενέσεως. — in Matth. XIII, 26. am Ende.

i) in Joh. XIX, 1. Über den scheinbaren Widerspruch zwischen Joh. 7, 28. und 8, 19. λεκτέον πρὸς ταῦτα, ὅτι ὁ σωτὴρ, ὅτε μὲν περὶ ἑαυτοῦ ὡς περὶ ἀνθρώπου διαλέγεται, ὅτε δὲ ὡς περὶ Θεοῦ φάσκει καὶ ἠνωμένης τῇ ἀγενήτῳ τοῦ πατρὸς φύσει. Homil. in Jerem. XIV, 6. Vgl. das Folgende.

participiren und mit ihm in Gemeinschaft zu bleiben; der Grad dieser Theilnahme hängt von der Richtung ihres Willens ab, und bestimmt ihre Würde und ihr Geschick. Während nun die übrigen Seelen mehr oder weniger von jenem Urquell des Lebens sich entfernten, beharrte die Seele, welche Jesus nachmals die seinige nannte, in der unzertrennlichen Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos, dem Worte, der Weisheit, der Wahrheit und dem Lichte, hieng fortwährend mit der innigsten, heiligsten Liebe an ihm und wurde dadurch geschickt, ihn völlig in sich aufzunehmen und sich ganz in ihn zu versenken. Was bey andern Seelen nur in höherem oder geringerem Grade und nur in einzelnen Momenten ihres Lebens stattfindet, daß sie, wie Paulus 1. Korinth. 6, 17. sagt: „Ein Geist mit dem Herrn sind:“ das fand bey dieser im höchsten Grade und in ununterbrochenem Zusammenhange statt ^{k)}; sie blieb mit der ungetheilten Richtung ihres Willens, mit der vollen Kraft ihrer Liebe dem Herrn zugekehrt

h) Ganz platonisch drückt dieß Origenes aus in Joh. XIX, 5., der da spricht: „ich bin nicht von dieser Welt“ *ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ, ἰμπολιτισομένη τῷ ὅλῳ κόσμῳ ἐκείνῳ* (der *κόσμος νεκτός* gleichbedeutend mit dem *λόγος* selbst s. S. 131.) *καὶ πάντα αὐτὸν ἐμπεριερχομένη, καὶ χειραγωγούσα ἐπ' αὐτὸν τοὺς μαθητευμένους.* Vgl. XX, 17. *ἡ μὲν τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἐν τῇ ἑαυτῆς τυγχάνουσα τελειότητι ἐν θεῷ καὶ τῷ πληρώματι ἦν, καὶ ἐκείθεν ἐξελλυθῆσα, ἀνέλαβε τὸ ἐκ τῆς Μαρίας σῶμα.* Vgl. d. Stellen unter l) u. o).

c. Cels VI, 47. *τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ ἠνώσθαι φάσκομεν τῇ ἀκρῆ μετοχῇ τὴν τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴν κ. τ. λ.* II, 9. Wir trennen den Sohn Gottes nicht von Jesu; *ἐν γὰρ μάλιστα μετὰ τὴν οἰκονομίαν γένηνται πρὸς τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ· εἰ γὰρ κατὰ τὸν Παύλου δασκαλίαν πᾶς ὁ κολλόμενος κυρίῳ ἐν ἰστί πνεῦμα πρὸς τὸν κύριον, πῶς οὐ πολλῶ θεοτέρας καὶ μιζότως ἐν ἰστί τό ποτε συνθετον πρὸς τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ;* Um diesen Vergleich nicht mißzudeuten, muß man erwägen, daß nach Origenes auch die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo keine bloß moralische Einheit (was eine ganz moderne und leere Vorstellung ist), sondern eine reale, wesenhafte Gemeinschaft ist,

und ist auf diese Weise völlig sündlos, ja zu sündigen unfähig geworden, und so ganz in ihn übergegangen, aufgegessen und vergottet worden, daß beyde hinfort nicht mehr zwei, sondern wesentlich Eins sind ^{l)}. Es ist somit keineswegs ein Zufall oder eine Willkühr von Seiten Gottes, was der Seele Jesu diesen Vorzug gab; sie verdankte ihn lediglich ihrer hohen Würdigkeit, ihrem sittlichen Verdienste, und so offenbart sich auch hier die göttliche Gerechtigkeit als das Alles bestimmende Gesetz der Weltordnung ^{m)}. Davon sagt der Prophet im 45. Psalm, v. 8. „Du hast geliebet Gerechtigkeit und gehasset die Ungerechtigkeit; darum hat dich, Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöl, mehr denn deine Genossen.“ Mit Freudenöl gesalbt werden, heißt nämlich so viel, als vom göttlichen Lo-

so wie auch umgewandt ein reales Verhältniß des Sünders zum Satan statt findet. Hom. in Exod. VIII. 6. Hiernach ist Münchser. D. Gesch. 2. S. 204 zu berichtigen.

- l) c. Cels. III, 41. ἴστωσαν οἱ ἐγκαλοῦντες, ὅτι ὃν μὲν νομιζόμεν καὶ πεπίσμεθα ἀρχῆθεν εἶναι θεὸν καὶ υἱὸν θεῶ, οὗτος ὁ αὐτόλογός ἐστιν καὶ ἡ αὐτοσεφία καὶ ἡ αὐτοαλήθεια, τὸ δὲ θεῶν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρώπινον ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκείνον οὐ μόνον κοινωίῃ, ἀλλὰ καὶ ἐνώσει καὶ ἀνακραύσει τὰ μέγιστα φάμεν προσελιφέναι καὶ τῆς ἐκείνου θεότητος κοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβιβκίνας. VI, 47. οὐκ εἰσὶ θεοὶ ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν θεὸν λόγον, analog dem Verhältniß zwischen Mann und Weib Genes. 2, 24 u. 1. Kor. 6, 17. aber in höherem Grade VII, 17. V, 39. I, 66. — de Princ. II, 6, 3. 4. ganz. Illa anima — ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens — et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus. — ipsius Dei Verbi in ea substantialiter inerat plenitudo. Col. 2, 9. de Princ. IV. 31. homo — substantialiter Deo repletus. in Joh. XXXII, 11. 18. wo des Menschen Sohñ αὐτοσεφία und αὐτουὶδς heißt: ἐκ τοῦ ἠῶσθαι τῇ σοφίᾳ Hom. in Ezech. 1, 10.
- m) c. Cels. VI, 48. ὑπ' ἀρετῆς de Princ. II, 6, 4. bey Justin. διὰ τοῦτο καὶ ἀνθρώπος γέγονε χριστός, ἐξ ἀνδραγαθίματος τούτου τυχών. virtutem suarum merito,

gos, oder vom heiligen Geiste erfüllt werden, der Zusatz „vor deinen Genossen“ bedeutet, daß ihm nicht bloß, wie den Propheten, die Gnade des heiligen Geistes gegeben war, sondern daß die wesentliche Fülle des ewigen Wortes, und mit dieser die Substanz des heiligen Geistes in ihrer Totalität ihm einwohnte; „du habest gottloses Wesen“ aber zeigt seine absolute Reinheit und Sündlosigkeit an ⁿ). —

Die Schwierigkeit, welche die Vereinigung einer solchen Sündlosigkeit mit der Freiheit des Willens zu haben scheint, löst sich leicht, wenn man erwägt, daß allerdings die Seele Jesu dieselbe Natur mit allen übrigen (denn sonst wäre sie keine wirkliche Seele) und also auch das Vermögen, zwischen Gut und Böß zu wählen, theilte: daß aber die Entschiedenheit, mit der sie der absoluten Gerechtigkeit anhieng, die Festigkeit ihres Willens, die Größe und unauflöschliche Gluth ihrer Liebe jeden Gedanken an den Abfall, ja die Möglichkeit der Sünde selbst für sie aufheben mußte, und daß so, was anfangs Sache der Freiheit gewesen, ihr endlich durch fortwährende Übung zur andern Natur, zum wesentlichen Eigenthum wurde. Ein Gleichniß mag dieß einigermassen erläutern: Das Eisen ist sowohl für die Wärme als für die Kälte empfänglich; wenn also eine Eisenmasse im Feuer liegt, und von diesem, in allen seinen Poren und Adern beständig durchdrungen und durchglüht wird, so kann es zuletzt die Kälte nicht mehr aufnehmen; man sieht dann an ihm nichts Anderes mehr als Feuer, man fühlt bey der Berührung nicht mehr die Kraft des Eisens, sondern bloß die Gluth. Auf ähnliche Weise ist nun die Seele Jesu, die, wie das Eisen im Feuer, so in der Weisheit, im Worte, in Gott liegt, mit all' ihrem Denken, Fühlen und Thun, Gott, und damit hat sie aufgehört, wandelbar und veränderlich zu seyn ^o). Indem sie aber so ganz vom göttlichen Licht und

n) de Princ. a. a. D. u. IV, 31. Hom. in Num. VI, 3. in Jes. III, 1. Der heilige Geist ruht siebenfach auf ihm; per quod illa ipsa div. sp. substantia, quae, quia uno nomine non poterat, diversis vocabulis explanatur, requiescere super virgam Jesse prophetatur — auf Andern in minderem Grade, Hom. in Luc. XXIX.

o) de Princ. II, 6, 6. IV, 31.

Leben erfüllt wird, wird sie zugleich das Organ der Mittheilung desselben an die übrigen Seelen, gleichsam das Gefäß von welchem aus der Wohlgeruch auf Andere ausströmt (Cantic. I, 3.) P. — Die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo kann uns dieß Verhältniß noch anschaulicher machen: Die Schrift lehrt, daß die ganze Gemeinde Gottes der Leib Christi sey; die Seele den Leib, der seiner Natur nach regungslos und unfähig sich zu bewegen ist, belebt und bewegt; so belebt und besetzt auch der Logos den gesammten Leib und jedes einzelne Glied der Kirche; also daß keines ohne ihn etwas Gutes wirkt. Erscheint aber dieß als ganz folgerichtig, so darf es auch nicht befremden, wenn die Seele Jesu, und überhaupt seine ganze Menschheit, in der oben bezeichneten Weise mit dem Eingebornen vom Vater verbunden, nichts mehr von ihm Verschiedenes ist. — Daher wird auch in der ganzen Schrift sowohl seine göttliche Natur mit menschlichen Namen als die menschliche mit den Prädikaten der göttlichen bezeichnet; es wird die Seele, welche in den Sohn Gottes ganz in sich faßt, genannt dem von ihr angenommenen Leibe, Gottes Sohn, Kraft Gottes, Christus und Wahrheit genannt, und ungerührt der Sohn Gottes, durch welchen Alles geschaffen wurde; Jesus Christus und Menschensohn; es heißt von dem Sohne Gottes, daß er geküßt habe und gestorben sey (Luk. 24. 46. nach dem Theil seiner Natur, der für den Tod empfänglich war; und von dem Menschensohne, daß er wiederkommen werde in der Herrlichkeit des Vaters). — Die Seele Jesu wirkt nun das Vermittelnde zwischen dem Logos und dem menschlichen Leibe. Denn die göttliche Natur kann sich nicht unmittelbar mit dem materiellen Stoff verbinden; der Seele aber ist es angemessen, wie einer:

q) c. Cels. VI, 48. εἶπε δὲ τούτο (sc. daß der Logos die Seele belebt) ἵνα ἀποδοθῆαι τὴν χαλιπρὴν τῆ ἀκρῆ καὶ ἀνυπερβλήτην κωνορία πρὸς τὸν κυτολόγον τῆς ἰουδαϊκῆς νοῦν, καὶ ἐπαρκεῖται τὸν ἰησοῦν μὴ κίχραθαι ὑπὸ μαργαροῦ, μὴ ἴσῃον ἔτι τυγχάνει αὐτοῦ.

r) de Princ. II, 6. 3.

seits (wegen ihrer logischen Natur) Gott aufzunehmen, so andererseits einen Leib anzunehmen; und indem sie dieß thut, entsteht der vollständige Gottmensch, in dem sich das ewige Wort mit der vergotteten Seele und dem Leibe zur Einheit der Person verbindet ^{s)}. Dieser Leib ist dem unsrigen völlig ähnlich, aus der Hyle gebildet, aller menschlichen körperlichen Leiden fähig, seiner Natur nach sterblich, der Macht des Todes unterworfen und nur darin von allen übrigen unterschieden, daß er mit der Befleckung und Unreinheit, welche die natürliche Geburt begleitet, nicht behaftet ist ^{t)}. Er sollte das angemessene und würdige Organ der heiligsten und zu den höchsten Zwecken in die Welt gesandten Seele seyn; dieß konnte er aber nicht, wenn er auf die gewöhnliche natürliche Weise zum Dafeyn kam; daher die Nothwendigkeit seiner wunderbaren und übernatürlichen Erzeugung durch den heiligen Geist in dem Leibe der unbesleckten Jungfrau. Die Propheten des alten Testaments haben dieß auß bestimmteste zum voraus verkündigt (Jes. 7.), und es kam um so weniger befremden, als auch die ersten Menschenleiber unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sind, und einige Analogien seiner wunderbaren Erzeugung noch heute in der Natur und in den erdichteten Mythen der Griechen vorkommen. Daraus widerlegt sich von selbst der rucklose, jedes edlern Gemüths empfindende, Vorwurf des Heiden, daß Jesus in Unehren erzeugt worden sey; denn aus einer unreinen Vermischung würde eher ein beschränkter und lasterhafter Mensch, als ein Lehrer und Vorbild jeglicher Tugend entstanden seyn; auch höbe dieß jenes Grundgesetz der göttlichen Gerechtigkeit auf, nach welchem die jedesmalige Beschaffenheit des Leibes durch die Würdigkeit der

s) a. a. O. Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante — nascitur Deus homo etc. Vgl. die Stellen unter c) und k).

t) c. Cels. H, 23. ἀπαξ ἀναλαβὴν τὸ διὰ γένεσος, σῶμα, ἀνέλασεν αὐτὸ καὶ πόνων διηκτικὸν τυχεῖον καὶ σὰν τοῖς ἐν σώμασι συμβαινόντων ἀμαρῶν. — ὡς πρὸς τὸ μὴ παιδῶν κύριος οὐκ ἦν — σῶμα, οὐ πάντη ἄλλας φύσεως παρὰ τὴν ἀνθρώπινον σάρκα — Iudaeos. II, 69. 70. III, 17.

Seele bedingt ist *). Dieses mußte vielmehr auch hier in seinem ganzen Umfang eintreten, und demnach die edelste Seele ein ihr völlig entsprechendes Werkzeug, einen Leib erhalten, der nicht nur rein und unbefleckt, sondern auch besser und vorzüglicher, als der aller andern Menschen, ja aller übrigen Wesen ist *). Diese Herrlichkeit des Leibes Jesu war die unmittelbare Folge der Menschwerdung; wie nämlich früher die Seele mit dem Logos, eben so wurde nun der Leib mit der vom Logos durchdrungenen Seele aufs innigste vereinigt und eben damit selbst in die göttliche Natur verklärt *). Das Grobe, (Irdische), Ströbliche an ihm verschwand, und gleich ins Ätherische und Göttliche über, eine himmlische Schönheit und Majestät verbreitete sich über seine Gestalt und leuchtete in hellem Strahlenglanz von seinem Angesichte nieder; an die Stelle der starren leiblichen Gebundenheit, die uns eigen ist, trat eine Flüssigkeit der Form; vermöge deren er sein Äußeres vielfach verändern, verwandeln und Jedem in der Gestalt erscheinen konnte die für dessen Fassungskraft die angemessenste war, — analog der Natur des göttlichen Wortes, welches, obwohl in sich Eins, dennoch in verschiedenen Formen sich offenbaret; und völlig angemessen dem Wesen der Materie, die an sich form- und

u) c. Cels. I, 32—36. VI, 73. in Matth. X, 17. Hom. in Levit. XII, 4. Omnis homo in patre et matre (in ipsa conceptione) pollutus est, solus vero Jesus D. in matre non est pollutus; ingressus est enim corpus incontaminatum. — An andern Stellen sagt jedoch Origenes, daß Jesus durch die Menschwerdung in einige Berührung mit dem Unreinen gekommen sey, und daß es deshalb eines Reinigungsoffers für ihn bedurft habe. Homil. in Luc. XIV. in Levit. IX, 5.

v) c. Cels. I, 32. εἰς, ταύτην τὴν ψυχὴν — ἀδύναται σώματος, οὐ μόνον ὡς ἐν ἀνθρώποις σώμασι διαφέροντος, ἀλλὰ καὶ τῶν πάντων κρείττονος. 33. Παραδόξον ἤμα, ἔχον μὲν τι κοινὸν πρὸς τοὺς ἀθρώπους, ἵνα καὶ συνδιατρέψαι αὐτοῖς δυνατῶν, ἔχον δὲ τι καὶ ἰδιαιτόν, ἵνα τῆς κακίας ἀγνοῦτος ἢ ψυχῆ διαμείναι δυνατῶν κ. τ. λ.

w) (s. n. 1) u. q) in Matth. tr. 33. suscepit in se veram humanae carnis naturam, — et doctificavit quam susceperat humanam naturam.

Dritter Abschnitt.

Von der Erlösung.

I.

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

In diesem wundervollen Geheimniß, dessen völliges Verständniß dem menschlichen Geiste und selbst den himmlischen Mächten unerreichbar ist, stellt sich die Vereinigung der größten Gegensätze, des Göttlichen und des Menschlichen, der tiefsten Niedrigkeit und der höchsten Majestät dar. Mit Bewunderung und Erstaunen sehen wir hier den Unendlichen in die Schranken der Endlichkeit und Leiblichkeit eingeschlossen, das ewige Wort, durch welches Alles geschaffen wurde, in den mütterlichen Schoos einer Jungfrau sich herabsenken, den ganzen Entwicklungsgang des menschlichen Lebens durchwandeln, menschlich reden und handeln, und doch dabey eine Herrlichkeit in Wort und That offenbaren, wie sie nur der göttlichen Natur eigenthümlich seyn kann; sehen ihn das bitterste Leiden erdulden, des schmachvollsten Todes sterben und zugleich triumphirend über den Tod in seine himmlische Heimath zurückkehren, von wo aus er fortwährend zum Heile der Menschheit wirkt und durch seine Boten aus allerley Völkern und Geschlechtern eine Heerde von Gläubigen sammelt ^{a)}.

Es kommt bey der Entwicklung dieser Lehre vor Allem darauf an, die Realität beyder Naturen in dem Einen Christus darzuthun, und zu verhüten, daß weder der göttlichen etwas Unwürdiges beygelegt, noch auch die

a) de Princ. II. 6, 1. 2.

geschichtlichen Thatsachen für täuschenden Schein angesehen werden b). —

Indem sich der göttliche Logos aus Liebe zu den Menschen herabließ, nahm er die vollständige menschliche Natur, eine vernünftige menschliche Seele, und einen menschlichen Leib, wie wir ihn alle bey der Geburt empfangen, an, und wurde somit zusammengesetzter Natur, menschengemordener Gott und vergöttlichter Mensch, Gottmensch c).

Diese Menschwerdung ist nicht so zu denken, als ob die göttliche Natur des Sohnes aus ihrer wesentlichen Einheit mit dem Vater losgerissen und in die engen Schranken der menschlichen eingeschlossen worden sey, so daß sie nicht zugleich auch außerhalb derselben wäre und wirkte; dagegen spricht das Zeugniß des Täufers, Joh. 1, 26. und Jesu eigene Erklärung: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen; ich bin bey Euch alle Tage, bis an der Welt Ende.“ — Auch ist dieß nicht so gemeint, als ob eine Trennung in dem Wesen des Sohnes selbst entstanden wäre, und gleichsam ein Theil desselben in Christo wohne, der andere aber anderswo, oder überall

b) in Joh. X, 4. bezeichnet Origenes als die beyden äußersten und verwerflichsten Extreme: *οἱ ἀναιροῦντες αὐτοῦ τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ μόνον αὐτοῦ τὴν θεότητα παραλαμβάνοντες* — *οἱ δὲ τούτοις ἐναντίοι, τὴν θεότητα αὐτοῦ περιγράφαντες, τὸν ἀνθρώπον ὡς ἅγιον καὶ δικαιοτάτον πάντων ἀνθρώπων ὁμολογήσαντες.* c. Cels. IV, 19. *ἡμεῖς περὶ αὐτοῦ οὐ δόκισιν, ἀλλ' ἀλήθειαν εἶναι καὶ ἐναργεῖαν κατὰ τὴν Ἰησοῦ ἐν ἀνθρώποις ἐπιδημίαν κ. τ. λ. de Princ. a. a. D. Cum omni metu et reverentia contemplandum est, ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstraretur, ut neque aliquid indignum et indecens in divina illa et ineffabili substantia sentiatur, neque rursus, quae gesta sunt, falsis illusa imaginibus existimentur. Vg. S. 72.*

c) c. Cels. IV, 15. *σωμᾶ θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνέλαβεν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος* III, 29. VII, 17. *σύνθετος, θεὸς σαρκοποιηθεὶς, ἄνθρωπος ἐν θεότητι τυγχάνων.* Hom. in Ezech. III, 3. *Deus homo.* de Princ. IV, 31. Vgl. Hom. in Ezech. I. 10.

II. Die Erlösungsthätigkeit Christi.

Der Logos erschien im Fleisch, um den Heilsplan Gottes an der sündigen Welt zu realisiren, um die Folgen des Abfalls für die Menschheit aufzuheben, und ihr ein neues, unvergängliches Leben mitzutheilen (*ἀφ' αἰῶνα, μετοχὴ ζωῆς αἰώνου*), um das Verlorene zu retten, und zur ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen ^{a)}. Diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist in ihrer Vollendung zunächst in seiner Person dargestellt, und eben dadurch wird er der Mittler zwischen Gott und Menschen, der Anfangspunkt des neuen Lebens für Alle, die sich mittelst des Glaubens an ihn anschließen,

Christo eis, qui corporaliter suscipiunt ista; dann sucht er zu zeigen, daß mehrere einzelne Momente, wie z. B. das Herabfallen der Sterne auf die Erde, das Kommen in den Wolken, die Versammlung aller Völker und die sichtbare Erscheinung des Erlösers innere Widersprüche enthielten, daher geistig gedeutet werden müßten und daß überhaupt hier keine sichtbar und leibliche Zukunft, sondern die intelligibilis et futurus in sensum discipulorum Verbi adventus gemeint sey. — c. 65. Eine Ubiquität der menschlichen Natur ist unmöglich. — Nur als das Wort, als die Wahrheit, als die Vernunft kann Christus allenthalben bey uns seyn, aber nicht als Mensch. c. 70. Wie hat man also diese Wiederkunft zu denken? *utrum in loco, an alteram expositionem debemus exquirere?* — Er wird erscheinen ante oculos mentis omnium tam honorum quam malorum. Non in aliquo quidem loco apparebit filius Dei, cum venerit in gloria sua, in altero autem non apparebit, sed (wie er selbst sagt) *sicut fulgur egrediens ab oriente, et propterea quod omnia implet, apparet usque ad occidentem*: — sic cum venerit Christus in gloria sua, proptereaque ubique futurus est, et ipso in conspectu omnium erit ubique, et omnes ubique erunt in conspectu ipsius, et sic constituentur ante sedem gloriae ejus, hoc est ante regnum ejus et potestatem dominationis ipsius. — Sein Thron sind die Heiligen und die Engel. — 111. Das Sigen zur Rechten — *firmitatem regalem significat*. s. d. Ann. zu S. 154 u. 213.

a) s. oben S. 199. in Joh. 1, 22.

und sein Wort, sein Leben, seinen Geist in sich aufnehmen b). Um aber diese Anschließung Allen möglich zu machen, geht er selber den ganzen Entwicklungsgang der menschlichen Natur durch, läßt sich in seiner äußern Erscheinung, in seiner Handlungs- und Redeweise zu den Bedürfnissen der Einzelnen herab, und zeigt sich jedem nach der Seite seines Wesens, die den jedesmaligen intellectuellen und sittlichen Standpunkt desselben entspricht c), ganz analog seiner ewigen, geistigen Wirksamkeit zur Heile der Welt, seiner *ἰπισθυμία νοητή*, deren Bild seine *ἰπισθυμία αἰσθητή*, deren sinnliche Darstellung seine irdische Erlösungsthätigkeit ist. — Wie nämlich der göttliche Logos eine Mannigfaltigkeit göttlicher und absoluter

b) c. Cels. III, 28. Nicht die Gottheit des Sohnes an sich, sondern ihre Vereinigung mit der menschlichen Natur in Jesu, bewirkt die Erlösung: *ἔτι ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρώπινου συνουρανοῦσθαι φύσις, ἢ ἢ ἀνθρώπινου τῆ πρὸς τὸ θεϊότερον κοινωνία γίνηται θεία, οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν ἀναγοῖτα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκείνον κοινωνίαν.* Besonders in Joh. X, 4. wo Origenes zuerst die scheinbaren, durch die Menschwerdung entstandenen, Widersprüche darstellt und sodann zeigt, daß eben das Menschliche in dem Erlöser die Handhabe für uns sey, um zu dem Göttlichen zu gelangen. — Anderwärts drückt er diesen Gedanken auch so aus: der Erlöser hat das verübren gegangene göttliche Ebenbild in der Menschheit wieder hergestellt, *ut possimus ad ejus similitudinem reformari.* Hom. in Gen. I, f3.

c) s. oben S. 204. c. Cels. IV, 15. *συγκαταβαλῶν (ὁ λόγος) δ' ἐσθ' ὅτι τῷ μὴ δυνάμειν αὐτοῦ τὰς μαρμαρυγὰς καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θεότητος βλέπειν, ὡς οὐδ' ἐξ ἡνιέται, σωματικῶς λαλῶμενος, ἕως δ' τοιούτων αὐτὸν παραδιδάμενος, κατὰ βραχὺ ὑπὸ τοῦ λόγου μεταφωτισόμενος, δύνῃ αὐτοῦ καὶ τῆν, ἢ οὕτως ὀνομάσθαι, προηγουμένην μορφήν διασαφῆσαι. 16. εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἰονοῖ του ἀρχαίου ἡρώου, καθὼς ἐκαστῶ τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀρχαίων φαίνεται ὁ λόγος, ἀναλογον τῆ ἕξι τοῦ εἰσαγομένου δ' ἐπ' ὀλίγον ἀναφορῶντες ἢ ἐπὶ πλείον κ. τ. λ.*

Momente in sich befaßt, so hat auch der Menschgewordene verschiedene Gestalten und Offenbarungsformen, welche die Abbilder jener ewigen sind. Die *ἐπιτροπαι*, die ihm in dieser Hinsicht beygelegt werden, bezeichnen nicht sowohl sein inneres Wesen, als sein Verhältniß zu den gefallenen Kreaturen und die Art, wie er sich diesen darstellt, sind daher auch von jenen wohl zu unterscheiden (s. oben S. 130. 131.): so heißt er der Weg, weil er die Irrenden zur Wahrheit leitet; Arzt, weil er die Krankheiten der Seele heilt; die Thüre, weil man durch ihn zur Gottheit aufsteigt; Brod des Lebens, weil er durch sein Wort den Geist nährt und stärkt; Gotteslamm, weil er die Sünde der Welt durch seinen Tod hinweg nimmt; Hoherpriester, weil er sich selbst zum Opfer für uns gebracht hat; Paraklet, weil er uns bey dem Vater vertritt; die Heiligung, weil er aus den Banden der Sünde befreit u. s. w.: was Alles er nicht wäre, wenn die Menschheit keiner Erlösung bedürfte d). Indem er sich ihr aber nach diesen verschiedenen Seiten seines Wesens, auch verschiedentlich, sowohl leiblich als geistig offenbart, dem Einen seine Knechtsgestalt, dem Andern seine göttliche Herrlichkeit zeigt, hier zu den schwachen Vorstellungen der Ungebildeten, ja selbst der einfältigen Weiber und Knechte sich herabläßt, dort den Fähigern tiefe Geheimnisse mittheilt: wird er in einem noch weit höheren Sinne als Paulus Allen Alles, um Alle zu gewinnen (S. 215.), den Juden ein Jude, den Samaritanern ein Samaritaner, den Kindern ein Kind, den Erwachsenen ein Mann, dem Einen Milch, dem Andern starke Speise, dem Einen der fleischgewordene Menschensohn, dem Andern der ewige Gottessohn e); aber auch den Engeln ein Engel, den

d) in Joh. II, 12. *καὶ εἰδέναι, ὅτι τινὰ ὁ σωτὴρ αὐτῶν εἶναι ἀλλ' ἐτέροις, τινὰ δὲ αὐτῶν καὶ ἐτέροις.* I, 22. 26. 31. 33 ff. c. Col. II, 64. *ὁ ἰσοῦς εἰς ἡμᾶς, πλεονα τῆ ἐπιτροπῆ ἣν καὶ τοῖς βλάπτουσιν αὐτῶν ὁμοίως παρὲν ἀρρώματος κ. τ. λ.* ganz. Cant. C, III, 77. — Daraus erklärt sich auch die Verschiedenheit der Darstellung in den Evangelien. — Welche Bedeutung dieser Gedanke für die Exegese des Origenes hat, s. bey Meander R. G. 1. 3. S. 625 ff. Guetike Gesch. XI, cap. II.

e) c. Cels. VII, 41. in Matth. XI, 4. 17. XII 30. XV, 7. in Joh. I, 34. 29. IX, 28. *ὁ εὐαγγελιστὴς σωτὴρ ζωόντων πολλῶν*

höheren Mächten eine *αρχή* — wie aus den alttestamentlichen Angelophanien, insbesonderr aus der Erscheinung des Engels, der sich selbst, den Gott Abraham's Isaak's und Jakob's nennt (Exod. 3, 2. 6.) und aus Jes. 9, 6., wo er der Engel des großen Rathes heißt (nach den LXX.), erhellet. — und überhaupt auf jeder Stufe des vernünftigen Daseyns Allen Alles, A u. D, Anfang, Mitte und Ende, um den Heilsplan der göttlichen Weltordnung an Allen zu realisiren. f).

Erlöser ist also der ganze Christus, als der Gottmensch, und das Hauptmoment der Erlösung oder Wiederherstellung liegt oben darin, daß er das Getrennte zuvörderst in seiner eigenen Person wieder vereint, und durch die ganze Art und Weise seiner irdischen Erscheinung es auch den Andern möglich gemacht hat, diese Vereinigung in ihnen selbst zu vollziehen. Die einzelnen Momente seiner Erlösungsthätigkeit aber sind seine Lehre, seine Wunder, sein vor-

ὁ Παῦλος, γέγονε τοῖς πᾶσι πάντα, ἵνα πάντα (auch τοὺς πάντας) κερδήσῃ ἢ τελειώσῃ. de Princ. IV, 31. Hoc ergo Verbum omnibus fit, omnia, ut omnes lucrifaciat et fit infirmus infirmis, ut infirmos lucrifaciat. Vgl. in Matth. XV, 7. 24. Ser. Comment. 32. Cant. Cant. 76. Homil. in Levit. XIII, 1. in Num. IX, 9. quamvis unus sit Christus per substantiam singulis tamen diversus efficitur prout indigent.

f) in Joh. I, 34. *ἔγινον (ὁ σωτὴρ) ἀνθρώποις ἀνθρώπος, καὶ ἀγγέλοις ἀγγέλος κ. τ. λ.* (I, 40. c. Cels. VIII, 59) Homil. in Genes. VIII, 8. zu Genes. 22, 15. Hier wird die Rede Gottes dem Engel des Herrn zugeschrieben: Unde, puto, quod sicut inter nos homines habitu repertus est, ut homo, ita et inter angelos habitu repertus est, ut angelus. in Rom. I. Christus habe auch den coelestibus ordinibus das Evangelium verkündigt in ea qua singuli quique sunt forma, apparens eis.

g) Dem Origenes ist die im Folgenden entwickelte Ansicht von der Lehre Jesu so wichtig, daß er sie als ein wesentl. Moment des christlichen Glaubens ansieht; deshalb durfte sie hier nicht übergangen werden. in Joh. I, 30. *πεποίηκα γὰρ ὁ σωτὴρ τὰ ἀμώβια ἐν (κατὰ) τὴν ἀπαρχὴν τῶν ἡμερῶν ἀμωβίων ἐν αὐτῷ πρὸ πάντων ἡμερῶν.*

bildliches Leben, sein Leiden und sein Tod und seine fortgesetzte Thätigkeit im Himmel.

1. Seine Lehre ist die Offenbarung der absoluten Wahrheit und hat zu ihrem wesentlichen Inhalte ihn selber, oder die Fülle der Vollkommenheiten, die er in sich beschließt h). Sie lehrt den verborgenen Gott nach seiner Wesenheit und nach seinem Willen richtig erkennen und würdig verehren, ertheilt für alle Verhältnisse des Lebens die trefflichsten sittlichen Vorschriften, wendet die Seele von dem Sichtbaren und Vergänglichen ab und führt sie zu Gott, stürzt den alten Wahn des Heidenthums zu Boden, befreit von der Herrschaft der Finsterniß und der Dämonen und bewirkt die Bekehrung der sündigen Welt i). Sie eröffnet das tiefere Verständnis des alten Testaments, den geistigen Sinn seines Gesetzes, seiner Geschichte, seiner Propheten, und lehrt uns in der äußerlichen Hülle den innern Kern in der vergänglichen Form das ewige Wesen finden. Sie trägt den Beweis ihrer Wahrheit in sich selbst, in ihrem erhabenen Inhalt, in ihrer sittlichen Kraft, in ihren welterneuenden Wirkungen k), und ent-

h) in Joh. I, 11. Ἰησοῦς ἐπαγγέλλεται τὰ ἀγαθὰ, οὐκ ἄλλα τυγχάνοντα ἑαυτοῦ· ἑαυτὸν γὰρ ἐπαγγέλλεται ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

i) c. Cels. VII, 17. I, 30. II, 8. III, 62 ff. IV, 32. V, 32. 33. Insbesondere ist es (nach c. Cels. I, 9. 29. III, 78. V, 16.) die Lehre von der strafenden und belohnenden Gerechtigkeit Gottes, welche dieß in den Schwächern bewirkt. Nur in Beziehung auf sie, und auf die buchstäbliche Auffassung dieser Lehre, sagt Orig. c. Cels. III, 79: man könne von den Gesetzen Christi sagen, was Solon von den seinigen „sie seien zwar nicht an sich die besten, wohl aber die möglichst besten. Vgl. Mosheim zu d. Stelle. Bisweilen drückt sich Origenes so aus, als ob er die ganze Erlösung von der Lehrthätigkeit Christi herleite, was jedoch nicht der Fall ist.

k) s. S. 34. Vgl. die schöne Stelle in Matth. XII, 2. Eine Lehre, die zur Liebe des Schöpfers ermuntert, mit dem Gesetze und den Propheten übereinstimmt, die Leidenschaften der Seele zügelt und die Sitten zur Gottseligkeit bildet — was beweist dieß jedem, der Augen zum Sehen hat, als das der, welcher sie verkündigte, wahrhaftig Gottes Sohn ist?

spricht nach ihrer ganzen Form der eigenthümlichen Persönlichkeit des Erbsers und dem Zweck seiner Erscheinung im Fleisch. — Wie nämlich Christus selbst zwei Seiten hat, eine sinnliche, offen daliegende und eine geistige, göttliche, dem fleischlichen Auge verborgene, so haben auch seine Lehren und Reden einen einfachen, gleichsam auf der Oberfläche liegenden, auch dem Ungebildeten leicht erkennbaren Sinn, enthalten aber zugleich eine tiefere, oft vielfache Bedeutung, — höhere Wahrheiten, ewige Ideen, die häufig in Gleichnissen und Bildern eingekleidet und nur den Vollkommenen zugänglich sind ^{l)}. Dieß gilt sowohl von einzelnen Aussprüchen desselben, z. B. Matth. 5, 29. 39. Luc. 10, 4, u. a., die buchstäblich gefaßt, gar keine Wahrheit haben, ja sogar unvernünftig und unmöglich erscheinen ^{m)}, als von ganzen zusammenhängenden Reden. So beschreibt die Parabel vom Weinberg das ewige Walten des Logos durch alle Zeiten herab; so ist in dem Gleichnisse vom verborgenen Schatz der Acker die heil. Schrift, in so fern sie einfache Sprüche und geschichtliche Darstellungen enthält, der Schatz hingegen ist die tiefere Geheimlehre, die in Christo verborgen liegt ⁿ⁾; so ist in dem Gespräche mit der Samariterin der Jacobsbrunnen gleichfalls das Symbol der Schrift, das lebendige Wasser aber, welches Christus giebt, das Bild dessen, was über die Schrift hinausgeht; denn die Schrift enthält, selbst wenn sie recht verstanden wird, doch nur sehr geringe Elemente der gesammten Gnosis. Die höchsten und göttlichsten Mysterien sind nicht aufgezeichnet und können zum Theil auch gar nicht in menschlicher Schrift und Sprache dargestellt werden, wie Joh. 21, 25. angedeutet wird. Es sind dieß jene *ἀρρήτα ῥήματα*, deren Paulus gedenkt, jene tiefen Wahrheiten, die kein Auge gesehen, kein Ohr vernommen hat und die von Christo nur den wenigen Auserwählten, die sich über die Beschränktheit des menschlichen Den-

l) S. 43. Matth. X, 6. XII, 37. in Joh. I, 9. 10. Vgl. die umfassende Darstellung s. Neander R. Gesch. I, 3.

m) de Princ. IV. 18. (p. 180) *ἐνόητο τούτων ὄσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ οὐκ ἐληθύνων, ἀλλὰ καὶ ἀλόγων καὶ εἰρημάτων τυχευόντων* ff.

n) in Matth. XV, 32. — X, 4. 5.

renß erhoben, einem Johannes, Petrus, Jakobus, mitgetheilt worden sind. In ihrer Erkenntniß bedarf's deshalb auch der höhern Erleuchtung; man muß, wie Johannes, an der Brust des Herrn gelegen seyn, man muß den Geist Christi haben, um den geheimen Sinn seiner Worte zu erfassen o).

2. Denselben Charakter, wie seine Lehren, tragen auch seine Handlungen. Dem größern Theile nach sind diese zwar wirkliche, historische Thatsachen, zugleich aber symbolische Darstellungen der geistigen Wirkamkeit des Logos und somit gleichfalls ganz geeignet, vom Äußern zu dem Innern, vom Zeitlichen auf das Ewige hinzuleiten p). Die Wunder, die verrichtete, sollten zunächst in den, noch am Sinnlichen Lebenden, Menschen, den Glauben an den leiblichen Helfer wecken; aber eben damit sie zur Anerkennung Christi, als des Arztes der Seelen veranlassen und ihren Blick auf seine ewige, reinigende und heitende Thätigkeit richten, von welcher sie Symbole sind q). Eine ähnliche symbolische Bedeutung und einen ähnlichen Zweck haben auch seine übrigen Thaten. So stellt z. B. die Austreibung der Krämer und Wechler aus dem Tempel die Reinigung der Kirche von schlechten selbstfüchtigen Gliedern, oder auch der Seele von sündigen Gedanken und fleischlichen Lüsten dar; so bedeuten die beiden Blinden (Matth. 20, 29.) die beiden Völker Israel und Juda, welche den tiefern Sinn des Gesetzes nicht zu fassen vermögen und mit ihrer Antwort: „Wir wollen, daß unsere Augen geöffnet werden,“ dieses ihr Unvermögen zu erkennen geben und Erleuchtung begehren r); so ist die Verkürzung Jesu auf Labor eine wirkliche Thatsache, zugleich aber eine allego-

o) in Joh. XIII, 4, 5, 6. c. Cels. VI, 6. Hom. in Num. XII, 2. de Princ. IV, 15. (p. 174) Hom. in Levit. V, 3. Daber die Ermahnung an die Eingeweihten, die Mysterien nicht zu profaniren — ad publicum proferre. Hom. in Num. IV, 3. XI, 2.

p) in Matth. XVI, 20. Die πράξεις Christi sind σύμβολα τῶν ἰδίων πνευματικῶν πράξεων — σύμβολον ἰτιεῶν, παρα τὰ αἰσθητῶν γεγονημέτων.

q) in Joh. VI, 17. XIX, 60. — Über die Wunder siehe die Anmerk.

r) in Joh. XI, XX, 26. in Matth. XVI, 19.

risthe Darstellung seiner in der Knechtsgestalt verhaltenen der Empfänglichen, aber sich offenbarenden göttlichen Natur 3); Indessen kann nicht Alles, was in den Evangelien von Jesu erzählt wird, wirklich Geschichte seyn, weil es als solche theils widersprechend, theils seiner unwürdig wäre. Manches ist bloß theilweise, historisches Factum, Einzelnes lediglich allegorische Darstellung ewiger Ideen 4).

3. Nächst den einzelnen Handlungen des Erlösers hat auch sein ganzer Wandel eine große Bedeutung, weil in ihm das edelste und edelmüthigste Vorbild wahrer Tugend gegeben, und das Muster einer sittlichen Vollkommenheit hingestellt ist, deren Nachahmung der göttlichen Natur theilhaftig macht; durch seinen Gehorsam, den er bis zum Tode bewies, hat er auch den Abgefallenen den nothwendigen Gehorsam gelehrt, durch seinen Triumph über alle Feinde die Gesetze des Regierens wiederhergestellt, und so die verfallene Frucht auf Erden erneuert 5).

4. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist der Tod des menschengewordenen Sohnes Gottes; denn durch ihn hat er die Erlösung, Versöhnung und Reinigung der sündigen Welt bewirkt. Die Erlösung, in so ferne uns sein Tod von der Gewalt des Satans erkaufte; die Versöhnung, in so fern er ein Opfer ist, und die Reinigung,

s) in Matth. XII, 36 ff.

t) Beispiele s. in Joh. I, X. — Die Tempelreinigung — in Matth. XVI, 15, ff. de Princ. IV, p. 169 ff. Nicht nur in die Geschichte und in das Gesetz des alten Bundes hat der heilige Geist Manches eingeflüthet, was dem Buchstaben nach keine Wahrheit hat, er hat dasselbe auch in den Evangelien gethan — οὐδὲ τοῦτων (d. Evg.) πάντα ἀγαθὰ τῆν ἰστορίαν τῶν προσηφησιῶν κατὰ τὸ σωματικὸν ἔχοντων, μὴ γινώσκοντες. Doch, sagt er c. 19. Es wähne aber ja Niemand, daß ich im Allgemeinen Nichts für geschichtlich halte, weil es Einiges nicht ist, oder daß ich allen Erzählungen von dem Erlöser die sinnliche Wahrheit abspreche. Ich versichere vielmehr, daß ich über die geschichtliche Wirklichkeit mancher Thatsachen ganz sicher bin.

u) c. Gals. I, 68. de Princ. III, 5, 6.

in so fern er die Kraft hat und verleiht, die Sünde selbst zu vernichten. In dieser dreifachen Beziehung ist also das Leiden und Sterben Christi zu betrachten ^{a)}.

a) Durch seinen Tod hat Jesus die Macht des Teufels und seiner Dämonen gestürzt, und den Menschen die Möglichkeit erworben, sich von seiner Herrschaft zu befreien ^{b)}. Weil nämlich diese dem Teufel sich hingegen und durch die Sünde verkauft hatten, so gehörten sie ihm auch mit demselben Rechte, wie Sklaven ihren Herren oder Kriegsgefangene dem siegreichen Feinde an ^{c)}. Nach

a) Origenes unterscheidet diese drei Momente genau von einander; Erlösung und Veröhnung in den (unverdächtigen) Stellen in Rom. III, 7. zu Röm. 3, 24. Videamus attentius, quid sibi vult redemptio, quae est in Christo Jesu. Redemptio scilicet id, quod datur hostibus pro his, quos in captivitate detinent, ut eos restituant pristinae libertati. Detinebatur ergo apud hostes humani generis captivitas peccato, tamquam bello superata. Venit filius Dei — et semetipsum dedit redemptionem i. e. semet ipsum hostibus tradidit ac sitientibus eis suum sanguinem fudit; et haec est credentibus facta redemptio. 8. zu v. 24. Cum superius dixisset (Paulus), quod pro genere humano redemptionem semetipsum dedisset, nunc addit aliquid sublimius et dicit, proposuit eum Deus propitiationem: quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum et per hoc ostenderet justitiam suam, dum eis remitteret praecedentia delicta. — Veröhnung und Reinigung wird unterschieden in den Homil. zum Levit. u. Num.; oft fließen auch beyde Momente in einander.

b) c. Cels. VII, 17. οὐκ ἀποπον, ἀπονοθνήσκαι τὸν ἀνθρώπον καὶ τὸν θάνατον αὐτοῦ οὐ μόνον παράδειγμα ἐκκίσεσαι τοῦ ὑπὲρ ὠσεβείας ἀποθνήσκων, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐργάζεσθαι ἀρχὴν καὶ προκοπὴν τῆς καταλύσεως τοῦ ποινῆς καὶ διαβόλου πᾶσαν τὴν γῆν νοσημένον. d. h. er hat ihm zuerst den entscheidenden Schlag versetzt und dadurch auch Andern seine weitere Überwindung möglich gemacht.

c) c. Cels. I, 30. Homil. in Exod. VI, 9. Dei quidam creatura omnes sumus, unusquisque vero peccatis suis venundatur et pro iniquitatibus suis a proprio creatore discedit. Dei igitur sumus, secundum quod ab eo creati sumus; effecti

dem Willen Gottes sollten sie nun aus dieser Knechtschaft befreit und aus des Todes Gewalt errettet und zum wahren Leben zurückgeführt werden; allein dieß konnte rechtmäßig nicht geschehen, ohne daß dem Satan ein Kaufpreis, ein Äquivalent dafür dargeboten wurde. Da indessen der Mensch Nichts besitzt, was er für seine sündige, der Macht des Todes verfallene Seele geben konnte, so gab Gott, aus freier Liebe zu uns; und zum Lösegeld für unser Aller Seelen, die Seele Jesu — nicht den ihm inwohnenden göttlichen Logos, denn dieser ist viel zu groß und zu erhaben, als daß er von jenem hätte gefaßt werden können, sondern die heilige Seele Jesu, oder was daselbe, sein Blut, dahin 1 Petr. 1, 18. — Nur sie konnte, als das Edelste und Beste dem Satan genügen. d). Er hatte sie eben deshalb als Lösegeld gefordert, und weil er befürchtete, Jesus möchte durch seine Wunder und Lehren das Menschengeschlecht seiner Herrschaft entreißen, so überlieferte er ihn sofort den Händen der Hades, damit er von diesen getödet und für in seine, in des Todes Gewalt, gebracht würde, wie Alle in

vero sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris vendidati sumus. Veniens autem Christus redemit nos, cum servivimus illi domino, cui nosmetipsos peccando vendidimus. Et ita videtur tanquam suos quidem recepisse, quos creaverat, tanquam alienos autem acquisisse quia alienum sibi dominum — quaesiverant. Et fortasse recte dicitur, redemisse nos Christus, qui pretium nostri sanguine suum dedit. Bg. S. 200.

- d) in Matth. XII, 28. (in Cap. 16, 26.) οὐκ ἴστιν τι τῶ ἀνθρώπῳ, ἕως οὗ ἂν πᾶσα ψυχὴ ἡγορασθῆται u. s. w. Admon. ad Martyr. 12. — εἰς μόνον ἄδύναται δοῦναι ἀτάλαγμα τῆς ἀπολλυμένης πρότερον ψυχῆς ἡμῶν, ὁ ἀνθρώπος ἡμᾶς τῷ ἑαυτοῦ τιμῆν αἵματι. Seele und Blut ist hier eins. in Matth. XVI, 8. in Rom. III, 8. — Da die Hingabe mit freier Zustimmung des Sohnes geschah, so heißt es auch in der Schrift: „er gab sich selbst dahin“ ὅτι οὐ μόνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀλλὰ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ παρεῖδεν. — Das Borgefühl davon war der Grund seines Leidenkampfes in Bethsemane in Matth. C. S. 35, 90. ff. — Vgl. in Matth. XIII, 8. das ganze Cap. — Gott habe Jesum dahingegeben ἀπὸ φιλαρθερίας der Teufel, ἡμᾶς ὁ θάνατος ὑποχείριον αὐ-

Adam Gethorbener: y: Allein: oben: damit: betrog: er: sich: selbst: Denn: er: sah: nicht, daß: er: keineswegs: im: Stande: sey: diesen: Stärkern: und: Gewaltigern: festzuhalten; er: kannte: den: verborgenen: Plan: der: göttlichen: Weisheit: nicht, nach: welchem: eben: der: Tod: dieses: Gewächtes: seiner: eigenen: Sturz: herbeyführen: sollte. So: starb: zwar: Jesus: am: Kreuz; aber: der: Faust: des: Todes: konnte: den: Fäden: des: Lebens: nicht: bewältigen: er: mußte: das: Lösegeld: wieder: frei: geben, und: ihn: ungeschädert: ins: Leben: zurückziehen: lassen: (Psalm: 16); ja: noch: mehr, indem: er: es: versuchte, ihn: festzuhalten; wurde: er: selbst: von: ihm: überwunden; seine: und: seiner: Dämonen: Kraft: gebrochen, sein: Reich: zerstört: und: die: Gewalt, die: er: bisher: über: die: Menschen: ausgeübt: hatte, also: geschwächt; daß: diese: nun: dem: Erlöser: aus: der: Gefangenenschaft: zur: Freiheit; aus: der: Finsterniß: zum: Licht; aus: dem: Tode: zum: Leben: folgen: können, wenn: sie: anders: an: ihn: glauben: und: seinem: Tode: ähnlich: werden: — Auf: diese: Weise: hat: uns: Christus: durch: sein: theures: Blut: von: der: Gewalt: des: Todes: und: des: Teufels: erlöst; und: als: Siegeszeichen: gegen: jede: feindselige: Macht: das: Kreuz: aufgerichtet: (Col. 2, 14, 15). Nur: rühmen: die: Erlösten: des: Herrn: „Laßt: uns: zerreißen: ihre: Bande: und: von: uns: werfen: ihre: Seile;“ denn: sie: wissen, daß: wenn: sie: seinem: Tode:

παρ' λαβῆ, ὁμοίως τοῖς ἐν τῷ Ἀδάμ ἀποδυνάμων. —
und: in: Rom. II, 13.

e) in Matth. XIII, 8. Comm. Ser. 35, 75.
Q in Matth. XVI, 8. ganz; XIII, 9. in Job. I, 37. ἀπονομή γὰρ
ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ καὶ παλινοῦσας τῶ τῶν ἀνθρώπων
καὶ γὰρ γένει πεποίηκε δυνάμεις, καὶ ἔλευσεν θάτη ἐν
ἐκείνῃ τῶν πιστευόντων ζωῆν τῆ ἀμαρτία ἀφ' αὐτῶ δυνάμει.
in Rom. V, 10. Christus per mortem destruxit eum, qui habebat
mortis imperium, ut liberaret eos, qui tenebantur a
morte. Hic enim alligato forti et in cruce sua triumphato,
perexit etiam domum ejus, in domum mortis, in infernum,
et inde vasa ejus cepit, id est animas, quas tenebat, abstraxit — inde ascendens, in altum captivam duxit captivitatem,
eos scil. qui cum ipso surrexerunt, in Rom. II, 13. p.
495. Homil. in Genes. XV, 2. in Psalm. 35, 6. — Daher
die Nothwendigkeit des descensus ad inferos. Hom. in Levit.
IX, 6. in Reg. II. p. 494. — In der oben angegebenen Bezie-

ähnlich werden, sie auch an seiner Auferstehung Antheil erhalten 8). — Ein solcher Tod zum Besten Anderer, wie ihn Jesus starb, ist nicht ohne Analogien: es liegt, nach geheimen, schwer zu erforschenden Gesetzen in der Natur der Dinge, daß durch die freiwillige Aufopferung unschuldiger Menschen zum gemeinen Besten die Wirksamkeit feindseliger Dämonen, gebrochen wird; so haben nach den Erzählungen der Hellenen Einzelne durch einen selbsterwählten Tod ihr Vaterland von schweren Uebeln befreit, so hat einst Jephtha durch die Hingabe seiner Tochter Israel aus Feindes Hand erlöst; so haben späterhin die Märtyrer durch ihr standhaftes Leiden die Macht böser Geister nicht nur für sich, sondern auch für Andere, gebrochen; es kann mithin auch nicht befremdlich erscheinen, daß Jesus durch seinen unschuldigen und freiwilligen Kreuzestod den großen Dämon, den Fürsten und Obersten der Hölle, welcher alle Menschen, die in diese Welt kamen, sich unterworfen hatte, gestürzt und überwunden habe ^b).

b) Der Tod Jesu bewirkt die Versöhnung Gottes mit der abgefallenen Menschheit, weil er ein Opfer für ihre Sünden ist. —

hung sagt Origenes, daß Christi Tod und Auferstehung der Grund des wahren unvergänglichen Lebens, der *αἰδωσις*, das wir durch die Sünde verloren haben, sey. in Joh. I, 22. in Rom. V, 9. sein Tod wird aus dem Baum des Lebens. — In der Auferstehung geht dieses Lebens auch auf den Leib über. —

g) a. a. D. D.

h) c. Cels. I, 31. in Joh. VI, 35, 37, wo übrigens der Tod Jesu zugleich als Opfertod betrachtet wird; vgl. 36., wo Orig. folgendes Beispiel als Erläuterung gibt: Wie jemand dadurch ein Wohlthäter Anderer wird, daß er etwa ein giftiges Thier tötet oder durch Zauberbeschwörung einschläfert, so schwächen auch die Märtyrer durch ihr standhaftes Leiden die Macht der Dämonen, und nützen damit zugleich Andern. — c. Cels. VIII, 44. Vgl. Homil. in Jes. Nave XV, 6. den Grund: „weyn ein Dämon einmal von einem Heiligen besiegt worden ist, so wird ihm nicht ferner gestattet, Andere anzufechten; er wird in den Abgrund verschlossen. in Joh. XXVIII, 14.

Die eingetretne Sünde macht überhaupt eine Versöhnung nothwendig, und eine Versöhnung kann nur durch ein Opfer geschehen; es mußte also für ein solches gesorgt werden ⁱ). Dazu waren zunächst die Opfer des alten Testaments verordnet. Dargebracht für die Sünden, Einzelner oder des ganzen Volkes sollten sie Gott den Menschen wieder versöhnen, Vergebung und Reinigung wirken; indem der Opfernde seine Hand auf das Opferthier legte, legte er ihm seine Sünde auf, indem es der Priester schlachtete und sein Blut vergoß, wurde die Sünde versöhnt; denn der Tod, als Strafe, — oder eigentlich das Blutvergießen — nimmt die Sünde sammt ihrer Strafe hinweg ^k). Indessen konnten dieß die alttestamentlichen Opfer nur theilweise und nur unvollständig bewirken und trugen deshalb die Hinweisung auf ein größeres Opfer, welches der ganzen Welt Sünde hinwegnehmen sollte, in sich; insbesondere war das Lamm, das täglich im Tempel geschlachtet wurde, der Typus Christi, des rechten Gotteslammes, das allein die Sündenlast der ganzen Welt tragen konnte, weil es als

i) Hom. in Num. XXIV, 1. Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat, filium Dei agnum fieri — verum quoniam introit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato. Sel. in Levit. *ψυχή οὖν αμαρτάνων καὶ ἁίται θυσίας πρὸς ἄριστον.*

k) Hom. in Levit. I u. III. Origenes betrachtet das Opfer durchaus als stellvertretend; und als das eigentlich Versöhnende desselben das Blut; (Es wird gebracht pro peccatis, pro populo, ad expiandum populum; ad reconciliandum hominibus Deum. — hostia cum immolatur, ad hoc immolatur ut eorum, pro quibus jugulatur, peccata purgentur — remittentur. Hom. in Num. X, 2.) in Rom. III, 8. Secundum hoc ergo quod hostia est (Christus) profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo, quod dat remissionem praecedentium delictorum — cum (ergo) peccatorum remissio tribuatur, certum est, propitiationem effusione sacri sanguinis adimpletam; absque sanguinis enim effusione non fit remissio pecc. Hebr. 9, 22. Hom. in Lev. III, 8. X, 1. — XIV, 4. Mors, quae poenae causa infertur pro peccato — purgatio est peccati ipsius, pro quo iubetur inferri.

leine heilig, unschuldig, unbesleckt, und somit auch das einzige, Gott genügende und wohlgefällige Opfer war, wie 2 Kor. 5, 21. zeigt 1). — Aus freier Liebe bot sich nun dieser vollkommene Gerechte Gott zum Opfer für uns dar (zuweilen auch: er wurde vom Vater für unsere Sünden dahingegeben) nahm unsere Sünden auf sich, ließ sich um unserer Übertretungen willen wie ein Lamm zur Schlachtbank führen und litt, nach Jes. 53, die Strafe, die uns gebührte, den Schmerz, den Tod, das Kreuz. Indem er aber so, als das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde, sich selbst zum Schuldopfer an der Stelle der Menschheit darbrachte, und sein Blut

- 1) in Joh. VI, 34. 35. X, 13. — Hom. in Lev. a. a. O. Die übrigen Opfertiere waren Vorbilder anderer Gerechten, deren Blut zur theilweisen Sühnung des Volkes floss. Hom. in Num. XXIV, 1. — Bisweilen auch: Alle Opfertiere sind Vorbilder Christi nach den verschiedenen Seiten seiner erlösenden Thätigkeit. — in Joh. XXVIII, 14. Der Mensch Jesus, nicht der λόγος, denn dieser ist ἀντίδικτος τοῦ θανάτου, starb für das Volk; ὑπὲρ τοῦ λαοῦ διὰ ἀπίθανον οὗτος ὁ ἀνθρώπος (Joh. 11, 50.) τὸ πάντων ζῶων καθαρῶτερον, ὅστις τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἔρε καὶ τὰς ἀσθενείας, αἵτε δυνάμινος πᾶσαν τὴν ὄλου τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν λύσαι, καὶ ἐξαναλῶσαι καὶ ἐξαφανίσαι, ἐπεὶ μὴ ἁμαρτίαν ἐποίησε μηδὲ εὐρίσθαι ὄλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ κ. τ. λ. Κατὰ τοῦτο δὲ οἶμαι καὶ τὸν Παῦλον εἰρηκνῆσαι οὕτως: „τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενομένην δικαιοσύνην Θεοῦ ἐν αὐτῷ.“ ἁμαρτίαν γὰρ αὐτὸν ἐποίησεν, εἶπε, μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, τῷ μηδὲν αὐτὸν ἡμαρτηκότα τὰς πάντων ἁμαρτίας ἀνελεφνῆσαι, καὶ εἰ διὰ τολμήσαντα εἰπῆν, πολλῶ μᾶλλον τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ περιεμάθημα αὐτὸν τοῦ κόσμου γενεῖναι, καὶ πάντων περιήνημα τῶν εἰπόντων“ ὡς περιεμάθημα τοῦ κόσμου ἐγήθημεν. 1. Kor. 4, 13. — Hom. in Levit. I, 2. Solus ille masculus (das Opfertier 6-Mos. 1, 3.) solus sine macula est, qui peccatum non fecit nec dolus inventus est in ore ejus, et qui acceptus contra Dominum offertur ad ostium tabernaculi — quid tam acceptum: quam hostia Christi, qui se ipsum obtulit Deo?

für sie vergoß, wurde die Handschrift, die wider uns war, ausgeilgt, das Gericht aufgehoben (Jes. 53, 8.), Gott mit den Menschen wieder versöhnt und den Gläubigen die Vergebung der Sünden erworben^{m)}. Das versöhnende Moment dieses seines Opfers liegt darin, daß er unsere Natur mit allen ihren Leiden und Schwachheiten an sich genommen und in ihr für uns gelitten hat. Durch jenes machte er unsere Sünde und Ungerechtigkeit zu der seinigen, durch dieses sühnte und vernichtete er sie zunächst an ihm selbst; vermöge des Zusammenhangs aber, in welchem er als das Haupt der Menschheit mit uns steht, hat das, was er in sich gethan, auch Kraft und Geltung für uns Alle, die wir seine Glieder sindⁿ⁾. — Die

m) f. l) und n) — in Job. II, 21. XXVIII, a. a. D. : *μένου Ἰησοῦ πρὸ πάντων τῆς ἀμαρτίας φορτίον ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν ὅλων χωρὶς Θεοῦ*, (Hebr. 2, 9. statt der gewöhnlichen Lesart *χάριτι*, die Origenes gleichfalls kennt, a. a. D. p. 392. u. I, 40) *σταυρῶ ἀναλαβεῖν εἰς ἑαυτὸν, καὶ βαστάσαι τῇ μεγάλῃ αὐτοῦ ἰσχυρὶ Ἀδυνάμειον* — *καὶ οὗτός γε τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν ἔλαβε καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, καὶ ἡ ὀφειλομένη ἡμῖν εἰς τὸ παιδεύθῆναι καὶ εἰρήνην ἀναλαβεῖν κόλασις ἐπ' αὐτὸν γίνεται. οὕτω γὰρ ἀκούω τούτων* „*παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν*“ ff. f. d. Ann. in Rom. III, 8. f. k) C. Cant. III, 77: *factus est pro nobis peccatum et maledictum* Hom. in Num. XXIV, 1.

n) Homil. in Levit. 1, 3. *Peccata generis humani imposuit super caput suum, ipse est enim caput corporis ecclesiae suae.* Besonders III. 1. in Matth. X, 35. 95. in Ps. XXI, (22) p. 619. „*ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς μου πρόσχευε μοι ἵνα τί κατέλιπες με*“ — *αὕτη ἡ φωνὴ τοῦ κυρίου Χριστοῦ τῷ σταυρῷ προσηλωμένου, καὶ ἄλλως δὲ τυποῖ τὸ ἡμέτερον πάθος ἡμεῖς γὰρ ἡμεῖς οἱ ἐγκυαταλειμένοι καὶ παραωρόμενοι πρότερον. εἴτα νῦν προσελημμένοι καὶ σισωσμένοι τοῖς τοῦ ἀπαθούς πάθεσι, ὡς περὶ τὴν ἀρρώσυνην ἡμῶν καὶ τὸ πλημμελὲς οἰκειοῦμενος, διὰ τῶν ἐξῆς τοῦ ψαλλοῦ φησὶ μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας κ. τ. λ., ὡς ἔλεγε. μακρὰν με ποιουσι τῆς σωτηρίας αἱ ἀμαρτίαι.* — in Ps. XXIX, (30) p. 641 zu den Worten *κύριε ὁ Θεὸς μου ἐκτεράξα πρόσωπόν σου καὶ γὰρ ὡς ἴδια ἀμαρτήματα ἐξομολογῶνται τὰ ἡμέτερα*, wie Ps. 21. 2

unmittelbare Folge der so vollbrachten Versöhnung ist die Vergebung der Sünden, die durch den Glauben angeeignet wird; die weitere: die Aufhebung aller andern Opfer sammt dem ganzem alttestamentlichen Kultus, weil diese nur Vorbilder auf jenes große Opfer waren und in ihm ihre Erfüllung gefunden haben o) —

Gleich den Opfern des alten Bundes bewirkt endlich:

o) Der Tod Jesu Christi auch die Reinigung von Sünden. — Durch seine göttliche Natur vertilgt und vernichtet er nämlich die von uns auf seine Menschheit genommene Sünde, gleichwie das Feuer beym Opfer das Fleisch verzehrt p). Von seinem Fleische — d. h. von dem menschen gewordenen — zum Opfer dargebrachten Jesu, — geht eine heilige, reinigende, heilende und heiligende Kraft aus, die in jedem, der sie aufnimmt, gleichfalls die Sünde verzehrt; „wer sie nuzhret — sagt die Schrift von den Speisopfern (Levit. 6, 4 B.) der wird geheiligt;“ dasselbe gilt auch von dem Fleische Christi q). Zwar besaß er diese göttliche Heilkraft

o) in Matth. XII, 20. in Rom. III, 8, p. 515. VI, 12, p. 589. in Hom. in Rom. XXIV, 1. in Levit. X, 1. Hom. in Jos. XVII, 1.

p) Sel. in Lev. zu 3 Mos. 14, 5—7. τὸ δὲ κικλωσμένον κρέας κρέας τύπος ἑνὶ τοῦ κρέατος αἵματος, ὃ καὶ ἐσθίεται ὁ κόσμος ὅλος. Hom. in Lev. X, 1. sanguine suo sanctificat credentes. V, 3. zu Lev. 16, 17.: die Priester sollen das Opfer essen; Christus ist Hoherpriester und Opfer zugleich: Hic ergo est sacerdos, qui peccata populi comedit et consumit — quomodo edit pecc. p. ? audi, quod scriptum est: Deus hostis ignis consumens est. Quid consumit Deus ignis? consumit humana peccata, illa absomit, illa devorat, illa purgat. — ipse enim peccata nostra suscepit et in semetipso ea tanquam ignis comedit et absomit.

q) in Levit. IV, 7 u. 8. Das Speisopfer ist der Typus Christi: hujus sacrificii carnem, si quis tetigerit, continuo sanctificatur; si immundus est mundatur; si in plaga est, sanatur; das Anrühren geschieht; wie bey dem blutflüssigen Weibe, fideli tactu — si enim tangat quis carnem Christi — tota fide — iste sanctificatus est. Vgl. in Matth. X, 19.

auch schon während seines Lebens und offenbarte sie in manchen Wundern; zur völligen Wirksamkeit konnte sie jedoch erst mit und nach seinem Tode gelangen, weil durch diesen die irdische und menschliche Seite seines Wesens (die Schranke des göttlichen) das Fleisch verklärt und vernichtet wurde. 1). Der Glaube aber besitzt das Vermögen jene Kraft in sich herüberzunehmen und sich anzueignen, ähnlich dem Magnet, der das Eisen anzieht. —

Was nun bisher von der Wirksamkeit des Opfertodes Christi gesagt ist, das bezieht sich nicht allein auf die Menschen, sondern auf die gesammte abgefallene Kreatur; denn die Schrift sagt: „er hat den Tod ohne Gott, d. h. in seiner Menschheit, für Alle erlitten, Hebr. 2, 9. er hat Alles versöhnet, was im Himmel und auf Erden ist.“ Kol. 1, 20. Es wäre demnach höchst ungereimt, zu behaupten, er habe nur für die menschlichen Sünden den Tod geschmeckt und nicht auch für die übrigen, mit Sünden behafteten Wesen; z. B. für die Engel, die ja auch nach Hiob 25, 5. nicht rein vor Gott sind. Als der große Hohenpriester bringt er sich vielmehr ein für allemal zum Opfer dar für die ganze erlösungsbedürftige Welt 2).

4). Mit dem Tode Jesu schloß sich jedoch sein Werk nicht; es ist der Zweck desselben die gesammte verthünfzte Schöpfung zu heilen und zu Gott zurückzuführen, so lange aber dieser Zweck unerreicht bleibt, hat er sich selbst noch

1) Hom. in Lev. I, 4. in Num. IX, 5.

2) c. Cels. VII, 17. III, 17. VIII, 59. in Joh. II, 6. besond. 1, 40. μέγας ἐστὶν ἀρχιερεὺς, οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ τὴν ἀπαξ θυσίαν, προσενεχθεὶς αὐτὸν ἀνεγκαν. κ. τ. λ. Vgl. in Matth. XIII, 8. es habe gelitten ὑπὲρ ἀνθρώπων ἢ καὶ ὅλων τῶν κόσμων. Hom. in Num. XXIV, 1. in Levit. IV, 4. in Rom. V, 10. tantam esse vim crucis Christi et mortis ejus, quae ad sanitatam et remedium non solum humano huic nostro ordini, sed etiam coelestibus virtutibus ordinibusque sufficiat. I, 4. s. Hom. in Luc. XIII, 1. Pacem fecit per sanguinem crucis suae, sive eorum, quae in terra sunt, sive eorum, quae in caelis sunt.

nicht Genüge gethan; jede Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit an den Gliedern hindert seine eigene völlige Verklärung und Seligkeit; denn als das Haupt ist er mit seinen Gliedern eins. Erst in der Vollendung des Ganzen liegt die der einzelnen Theile, sowohl des Hauptes, als der Glieder; leidet eines, so leidet auch das andere mit, wird das eine herrlich, so wird es auch das andere. Auch im Himmel setzt daher der Erlöser seine Wirksamkeit zum Heile der Abgeschiedenen, ganz analog seiner irdischen, fort. — Wie er auf Erden am Kreuze starb, um die Macht der Dämonen zu zerstören, so dürfen wir uns auch nicht scheuen, anzunehmen, daß, wenn anders böse Geister im Himmel sind, auch dort etwas Ähnliches geschehen sey und geschehen werde zur Vollendung des Ganzen, damit durch sein Leiden alle Geschlechter an allen Orten erlöst wurden. *) Wie er auf Erden die

e) Diesen Gedanken drückt Origenes Hom. in Lev. VII, 2. so aus: *Salvator meus fugat etiam nunc peccata mea, Salvator meus lactari non potest donec ego in iniquitate permansero etc. — non vult solus in regno Dei bibere vinum laetitiae, nos expectat: — quando expectat laetitiam? cum consummavero inquit opus meum — quando consummat hoc opus? quando me, qui sum ultimus et nequior omnium peccatorum, consummatum fecerit et perfectum, tunc consummat opus suum; nunc enim adhuc imperfectum est opus opus, donec ego evadeneo imperfectus. Denique donec ego non sum subditus patri nec ipse dicitur patri esse subjectus. — Sic enim legitur: quoniam corpus sumus Christi et membra ex parte*

u) de Princ. IV, 25. *ἀλλὰ καὶ μέχρι τοῦ παύσεως τις ἐπιτήρησις, τολμηρὸν εἶναι ποιεῖν πρὸς τῶν οὐρανίων τόπων αὐτοῦ (τῶν) ἀλλ' εἰ ἐστὶ πνευματικὰ τῆς πορνείας ἐν τοῖς οὐρανίοις, ἀρα εἰ ἀσπρὸν ἐνθάδε οὐκ αἰσθόμεθα σταυροῦ μοῦν ὁμολογεῖν ἐπὶ κατὰ σαρκα, ὡν καθεύει δια τοῦ πεποθῆναι; ὅταν τὸ κακὸν παρρησιασθῆναι ἀβήτους γίνεσθαι τὰ καὶ ἐξῆς ἐπὶ τῆς συντελείας τοῦ παντός αἰῶνος εὐφοβησόμεθα. Just. ad M. und die wörtliche Uebersetzung bey Hieronymus ad Avit. — Ohne Zweifel hängt diese Meinung mit der oben S. 217 erwähnten, zusammen.*

leibliche Substanz seines Blutes vergossen und zum Opfer gebracht, so hat er auch im Himmel die Lebenskraft seines Leibes, als ein geistiges Opfer ausgegossen und damit gleichsam den oberen Altar. — Wo die Gemeinde der Erstgeborenen ist — beständig; d. h. er gieng nach Vollendung seines Werkes auf Erden in das Allerheiligste Alt und erschien vor dem Angesichte Gottes, um ihm die Versöhnung für uns darzubringen und ihn der Menschheit gereigt zu machen; er tritt uns als Hohepriester fortwährend beim Vater mit seiner Fürbitte, wie 1 Joh 2, 1. und besonders Hebr. 10, 20. angedeutet ist. Sein Eingang ins Heiligtum (durch den Vorhang seines Fleisches) ist der wahre Versöhnungstag und dieser währt so lange, bis die Sonne sich neigt, d. h. bis das Ende der Welt erscheint. — Er löset erst Christus auch erst noch das Werk der Helligung (und Heiligung) an den Erlösten fort, und führet sie durch Lebe und Ernst, durch gelinde und strenge Mittel, immer weiter dem Ziele entgegen bis endlich die Sünde und mit dieser der Tod von der Welt gänzlich hinweggenommen, bis Alles ihm völlig unterworfen und in seine eigene Vollkommenheit verwandelt ist. Ist dieß geschehen, dann hat sein hohenprießerliches Geschäft ein Ende, dann unterwirft er sich selbst in und mit den Seinigen dem Vater,

Hom. in Levit. I, 3. ganz. Et hic quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in caelestibus vero — vitalem corporis sui puritatem, velut spirituale quoddam sacrificium immolavit. Vis, autem scire, quia duplex hostia in eo fuit? — Apost. ad Hebr. dicit; 10, 20. „per velamen, i. e. carnem suam“ etc. 7, 25. 9, 24. — Si ergo duo intelliguntur velamina, quae velut pontifex ingressus est Jesus, consequenter et sacrificium duplex intelligendum est, per quod et terrestria salvaverit et caelestia. — VII, 2. interpellans pro nobis ad assistit altari, ut repropitiabnem pro nobis offerat Deo; — IX, 5. daß der Hohepriester einmal im Jahr am Versöhnungstage ins Allerheiligste eingeht, kon. est, cum impleta dispensatione penetrat coelos et intrat ad patrem, ut eum propitium humano generi faciat et exorat pro omnibus credentibus in se etc.

(1. Kor. 13, 28.) und übergibt ihm das Reich. Diese Unterwerfung aber ist nichts Anderes, als die vollkommene Wiederbringung der gesammten abgefallenen Schöpfung, als die Vollendung unserer Seligkeit und der Sieg seines Werkes. Das Ende ist wieder in den Anfang zurückgekehrt: und Gott Alles in Allem. (1. Kor. 15, 28.)

III. Die Heilsordnung.

Der erlösenden Thätigkeit Christi muß die freie Selbstbestimmung der Menschen entgegenkommen, welche sein Verdienst ergreift, und seiner Rettung sich willig hingibt. — Dies thut zunächst der Glaube.

Der Glaube entsteht, wenn uns Christus die verfinsterten Augen des Geistes öffnet, und das Herz zur Annahme der göttlichen Wahrheit, und zum Gehorsam unter dieselbe bereitet; denn vorher sind wir nicht aus der Wahrheit noch aus Gott, sondern Kinder der Finsterniß und des Teufels; ein Mittleres zwischen diesen beyden gibt es nicht. Der Glaube ist also eine Wirkung des Geistes Christi, eine Gnadengabe, und zwar die dritte unter den

w) in Joh. I, 37. ἵδὲ ὁ αἰὼς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἰὼν τῆν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. οὐχὶ ὁ μάλλον μὲν αἰὼν, οὐχὶ δὲ καὶ αἰὼν ἦν, καὶ οὐχὶ ἀρὰς μὲν, οὐχὶ δὲ καὶ αἰῶν ἔτι γὰρ τὸ αἰὼν ἔργει ἀπὸ ἐνὸς ἑκάστου τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ, ἕως ἀπὸ παντός τοῦ κόσμου ἀφαιρῆθῃ ἡ ἁμαρτία κ. τ. λ. I, 40. 16. — c. Cels. VI, 36., wo Origenes die Behauptung seines Gegners: παύμενον δὲ ἐν κόσμῳ θάνατον, ὅταν ἀποθανῇ ἡ τοῦ κόσμου ἁμαρτία billigt und weiter begründet (daher auch die Vernichtung der Materie, an der das Böse haftet. IV, 21. Bg. S. 172.) de Princ. III, 5, 6. 7. ib. 6, 1. 2. Die Subjectio Christi ad Patrem beatitudinis nostrae perfectionem ostendit et suscepti ab eo operis palmam — sic est perfecta universae creaturae restitutio — keine gezwungene, sondern eine freiwillige. in Ps. CX, p. 660.

den 1. Kor. 12, genannten ^{a)}). Er wirkt Vergebung der Sünden ^{b)}, Erneuerung des innern Menschen, Gemeinschaft mit Christo, und eine derselben entsprechende Gesinnung, die sich in Werken offenbaren muß. Der Gläubige nimmt den Gegenstand des Glaubens in sich auf, er eignet sich Christum nach seinen mannigfaltigen Beziehungen an, und wird dadurch in sein Bild verklärt: er wird gerecht, indem er ihn als die Gerechtigkeit; weise, indem er ihn als die Weisheit; friedfertig, indem er ihn als den Frieden; stark und tüchtig, indem er ihn als die Kraft Gottes glaubt und ergreift. Ohne den Glauben gibt es aber kein Leben und keine Seligkeit, denn der Ungläubige hat Christum nicht ^{c)}).

Der Grad des Glaubens kann sehr verschieden seyn; je nachdem er seinen Gegenstand einseitiger oder vollständiger, schwächer oder lebendiger umfaßt, je nachdem er mehr oder weniger in der Heiligung sich beweist; und nach diesem Grade richtet sich auch das Maß der Belohnung und der Seligkeit ^{d)}. Er darf daher nicht bey den ersten Anfängen ste-

a) in Job. XX, 26. χάρισμα. c. Cels. III, 39. πίστις εὐτυχίας. in Rom. IV, 5. Fides per gratiam datur.

b) in Rom. III, 8. Hom. in Levit. III, 8, si fidem obtuleris, tanquam pretium Christo, velut arietē immaculato in hostiam dato, remissionem accipies peccatorum. Über die Vergeltung der Sünden s. d. Anmerk.

c) in Job. X, 27. ganz. κυρίως γὰρ πίστις ἐστὶ κατὰ τὰ βῆπ-
τίσμα τοῦ ὄλη ψυχῆ παραδχομένου τοῦ πιστευόμενου.
XX, 6. τίς οὖν ἀρα ἐστὶν ὁ πιστεύων, ἢ ὁ πεπειθώς
ἐκ τοῦ διακρίσθαι κατὰ τὸν λόγον καὶ συμπε-
φύκειναι αὐτῷ τὸ μὴ ἐμπισθῆναι ἄν εἰς τὰ λεγόμενα
πρὸς θάνατον εἶναι ἀμαρτήματα; κ. τ. λ. c. Cels. III, 39.
Die πίστις wirkt τὴν περὶ τοῦ Ἰησοῦ συγκατάθεσιν. in Matth.
XII, 25. in Cant. Cantic. p. 41. Trahunt ad se Christum per
fidem, quia Christus, ubi vidērit suos vel tres in fide nomi-
nis sui vadit illuc et in medio eorum (sc. in anima) est; fide
eorum tractus, provocatus. — Hom. in Num. XXIV, 2. Im-
possibile est salvari sine fide.

d) in Joh. XXXII, 9. Hier sagt Origenes: allen Glauben be-
sitzt, wer die ganze Summa der göttlichen Heilslehren annimmt,

hen bleiben, sondern muß im steten Wachsthum sowohl nach der Seite des Erkennens, als des Lebens hin fortschreiten.

1) Des Erkennens; denn Glauben und Erkennen sind nicht dasselbe. Man kann glauben, ohne eine Erkenntniß des Geglaubten zu haben, wie aus Joh. 8, 31. erhellt, wo Jesus zu den Juden, die bereits an ihn glaubten, sagt: „wenn ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seyd ihr meine rechten Jünger und werdet die Wahrheit erkennen;“ e). Man kann glauben, bey einer sehr beschränkten und mangelhaften Einsicht, wie jene fleischlichen Juden, die in Jesu bloß den Wunderthäter, aber nicht den Schöpfer Himmels und der Erde sahen, und also an ihn glaubten, und doch zugleich nicht glaubten, — oder wie noch heutzutage so Viele, die ihn zwar bewundern, wenn sie seine Geschichte betrachten, ihn aber nicht mehr glauben, wenn eine tiefere, ihre Fassungskraft übersteigende Wahrheit entwickelt wird, sondern argwöhnen, daß diese falsch sey f). Es kann aber auch der Glaube seines Objectes sich vollständig bemächtigen, und so zum Wissen werden, und auch dieses Wissen kann wiederum nach Umfang, Klarheit und Sicherheit sehr verschieden seyn g). — Die unterste Stufe ist die des bloßen, einfachen Glaubens (der πιστις ψαλή), des Glaubens der großen Menge, der nicht auf vernünftiger Überzeugung und Einsicht, sondern

und jede einzelne derselben fest und zuversichtlich glaubt. — Dann werden die wichtigsten Lehren, welche das Object des Glaubens bilden, kurz angebeutet: die Einheit Gottes, die Schöpfung aus Nichts, die Person Jesu Christi mit ihren beyden gleichwesentlichen Seiten, der Gottheit und Menschheit. — Wer eines oder das andere dieser Momente übergeht, hat nicht alleu Glauben. in Joh. XX, 24. Δύναται τις αὐτῷ (αὐρισ) κατὰ τινὰ μὲν ἠθροῦν πιστεῦν, κατὰ δὲ ἑτέρῳ μὴ πιστεῦν (Beispiele).

e) in Joh. XIX, 1. μὴ ταῦτο ἵππαι το πιστεῦν το γινώσκειν, καὶ ἐπὶ ἑτέροι πιστεῦν, ἀλλ' οὐκ εἶναι δὲ γινώσκον το πιστευομένου ὑπ' αὐτοῦ, ἵνα εἴπω το γινώσκον το πιστεύοντα. ib. 3.

f) a. a. O. XX, 24.

g) in Matth. XII, 15.

lediglich auf der Auctorität des Herrn beruht und eine unmittelbare Wirkung desselben ist. — Dieser Glaube hat nicht den ganzen Umfang der geoffenbarten Wahrheit zu seinem Gegenstande, sondern nur ihre äußere Form und ihre geschichtliche Erscheinung; er faßt den Erlöser nicht nach allen seinen Beziehungen, sondern lediglich nach seiner sinnlichen Seite (S. 216); als den leidenden, sterbenden, gekreuzigten Christus auf, er liest am Buchstaben der Schrift, ohne ihren Geist zu haben und zu verstehen, und hält sich insbesondere an die Lehre von dem zukünftigen gerechten Gericht, das die Guten belohnt und die Bösen bestrafet. h. Es ist dieß der Standpunkt der Anfänger im Christenthum, denen das Evangelium eine einfältige Predigt und die göttliche Weisheit eine Thorheit ist; der Fleischlichen, die mit Paulus sprechen: „ich halte mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte, ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten,“ und die daher auch noch nicht daheim bey dem Herrn (d. h. zur geistigen Gemeinschaft mit ihm gelangt) sind; denn wenn der Herr der Geist ist; wie sollte der nicht noch fern von dem

b) s. oben S. 40. c. Cels. II, 66. VI, 65. I, 13. In vielen Stellen drückt sich Origenes so aus, als ob er den Inhalt der *πίστις ψιλῆ* bloß auf die Lehre *περὶ ἀπορίας Θεοῦ καὶ ἀπορίας μὲν, τῶν κατὰ τῆς κωνίας τιμῶν εἰ τὸν εὐαγγέλιον τοῦ καλοῦ*. I, 29. beschränkt. Bgl. III, 65 — 69. IV, 9. 10. VIII, 51. I, 9., wo er ihn *τὴν περὶ τῶν ἐλαφισμῶν ἐπιμαρτυρίας καὶ τιμωμένων ἐπ' ἐργοῖς χριστοῦ πίστιν* nennt. — In dem oben angegebenen weiteren Sinn: in Joh. I, 9. 22. in Matth. XV. Beydes verbunden, s. oben in Genes. VII, 4. Duo sunt filii Abraham, unus sicut ancilla, unus de libera. Ergo omnes quidem, qui per fidem veniunt ad agnitionem Dei, possunt filii Abraham dici; sed, in his sunt aliqui pro charitate adhaerentes Deo, alii pro metu et timore futuri judicii. — Ein solcher steht niedriger, als der erstere: wie Paulus Galat. 4, 1. andeutet; parvulus ergo est, qui lacte alitur et expers est sermonis justitiae nec potest cibum solidum accipere divinae sapientiae nec spiritalia spiritalibus comparare. Jener hingegen sucht in der Schrift nicht den Buchstaben, sondern den lebendigmachenden Geist.

Herrn sehn, welcher den lebendigmachenden Geist und den geistigen Sinn der Schrift nicht faßt? Er wandelt im Glauben und waltet im Leibe, nach 2. Kor. 5, 5, welche Stelle keineswegs auf den Apostel selbst, der den Geist Christi hatte, bezogen werden darf, sondern eben nur auf jenen mangelhaften Zustand des bloßen Glaubens i). — So untergeordnet und unzureichend aber auch dieser Standpunkt ist, so ist er doch die unerläßliche Bedingung des höheren, der nothwendige Durchgangspunkt, um vom Glauben zum Wissen und von diesem zum Schauen aufzusteigen; denn ohne die Grundlage des einfachen Glaubens gibt es kein tieferes Verständnis — Jes. 7, 9 — „und wenn wir auch zu der höchsten Anschauung des Logos und der Wahrheit gelangt seyn werden, so werden wir doch des Leidens Christi nicht ganz vergessen, weil wir ihm unsere Einführung in jene höhere Stufe verdanken k).“ Um diese zu erreichen, muß man mit großem und gesammeltem Fleiß die Schrift erforschen, über ihren Buchstaben zum Geist, über die zeitliche Erscheinung des Erlösers zu seiner göttlichen Herrlichkeit, über seine irdische Wirksamkeit zu seiner ewigen Wesenheit sich erheben, und ihn so erkennen lernen, wie er im Anfang bey dem Vater war. So schreibt man vom Glauben zur tieferen Einsicht, zur Wissenschaft; (Ἐπιστήμη, γνῶσις) und von ihr weiter zum unmittelbaren Anschauen der Wahrheit (Ἰσότης), — von der Gnosis zur Weisheit — fort l), und dieß ist der höch-

i) ψυχοὶ opp. πνευματικοί. in Joh. XIII, 52. Dr. sucht hier zu beweisen, daß die Ausdrücke: im Glauben wandeln und im Leibe wollen. 2 Kor. 5, 7. 5. gleichbedeutend seyen, nicht aber, wie Neander R. Gesch. 3, 624 angibt, im Leibe und im Fleische wandeln; denn er sagt: ἐν σαρκὶ μὲν εἶσιν οἱ κατὰ σάρκα στρατεύοντες, und diese können Gott nicht gefallen, ἐν δὲ μόνον οὐκ ἐκ τῷ σώματι οἱ τὰ πνευματικά τῆς γραφῆς μὴ γινώσκοντες κ. τ. λ. — in Cānt. Cantic. p. 86. Bgl. h).

k) in Matth. XII, 19. besonders XVI, 9. ganz. μὴ πιστεύοντες μὲν οὐκ ἀνίσταμεν — συνίσταται δὲ ἐκ τῶν πιστῶν συνίσταται. in Joh. I, 29. II, 4. am Ende.

l) G. 42. Bgl. in Joh. XX, 27. γινώσκοντες ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἐκ ἀπλοῦστερον πιστεύοντες μόνον, ἀλλ' ἤδη καὶ διακριτικώτερον πιστεύοντες τὰ τῆς θείας βίβλου πραγματά. c. Cels. VI, 37.

ste Standpunkt, der Standpunkt der Vollkommenen oder Geistigen, denen das göttliche Wort göttliche Kraft und Weisheit ist, die mit Paulo rühmen: „Wir kennen jetzt Christum nicht mehr nach dem Fleisch,“ oder mit Johannes: „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit.“ Und selig sind, welche so weit gekommen sind, daß sie des Sohnes Gottes nicht mehr bedürfen, als des Arztes, nicht mehr als des Hirten, nicht mehr als der Erlösung; sondern seiner nur bedürfen, als der Weisheit, als der Wahrheit, als des Logos, als der Gerechtigkeit, und was er sonst noch denen ist, die wegen ihrer Vollkommenheit das Herrlichste von ihm — ja ihn selbst in seiner Totalität, und damit alle Wahrheit, alle Geheimnisse, alle *ρήματα* Gottes, die geschriebenen wie die ungeschriebenen, zu fassen vermögen^{m)}.

2) Unmittelbar neben diesem Fortschritt in der Erkenntnis muß aber das Wachsthum im Guten, in der Heiligung hergehen. Denn Wissen und Leben sind nicht zu trennen; sondern bedingen und durchdringen sich gegenseitig (S. 141). Erst muß das Herz von der Sünde gereinigt seyn, dann kann es die Mysterien des Glaubens begreifen; erst muß man zur Unterscheidung des Guten und Bösen geübte Sinne haben, dann kann man die starke, vernünftigste Speise des Evangeliums empfangen. Die Weisheit kommt in keine böshafte Seele und wohnt nicht in einem Leibe, der Sünde unterworfen (Weish. 1, 4.); denn der heilige Geist flieht die Bösen. Nur wer göttlich lebt, vermag das Göttliche zu fassen, nur die reines Herzens sind, werden Gott schauenⁿ⁾. Der Weg zum Wissen beginnt

m) n) b), k). — in Joh. I, 22. XX, 27. p. 353. XIII, 52. — Der Ausdruck Schauen wird hier erklärt: *αὐτόπτην γινώσκαι τοῦ λόγου καὶ χωρὶς ἔργων διδασκόντος ἀκούων αὐτοῦ καὶ φαντασιώοντος οὐ διὰ τῶν διδασκόντων τὸ ἔργον* — ferner: den Geist Christi haben, daß Geistige geistig erkennen, 1. Kor. 2, 15. — Hom. in Lev. XIII, 1. von diesem Standpunkte: *homo ab ipso Deo docetur.* — *magis intuitu mentis discitur, quam sono vocis.* Hom. in Jos. XVII, 2. Reander R. G. 1 Bd. 1 Abth. 622 ff.

n) c. Cels. III, 59. 60. 62. *ἐπίμυθον ὁ θεὸς λόγος καὶ οὐ μὴ*

also mit dem Thun; das sittliche Handeln ist der Ubergang, die Vorschule zum höheren Erkennen, so wie umgewandelt jenes erst durch dieses vollendet und zur wahren, sittlichen Freiheit verklärt wird ^o).

Auch hier ist der Glaube der Anfangspunkt, von welchem Alles ausgeht. — Er besitzt schon auf seiner untersten Stufe (als π. ψιλῆ) die Kraft, den Menschen von seinen Sünden zu bekehren, und zum Gehorsam gegen Gott zu bewegen, indem er ihm den Ernst des künftigen Gerichts und die Hoffnung ewiger Seligkeit vor Augen stellt; dieß ist insbesondere für die Schwachen und Einfältigen, die das, was um sein selbst willen geliebt zu werden verdient, noch nicht zu erkennen, und als das höchste Gut zu wählen vermögen, nützlich und nöthig; denn diese können nicht anders als durch Furcht vor positiven Strafen vom Bösen abgeschreckt und gründlich gebessert werden ^p); ja der Grund, warum es mit Vielen zu einer solchen Veränderung nicht kommt, liegt eben darin, daß sie der Wahrheit, daß Gott jedem nach seinen Werken vergelten werde, nicht Recht geben ^q). — Wo aber keine Besserung und keine guten Werke sind, da ist auch kein Glaube, da stirbt der Mensch in seinen Sünden, weil er nicht an Christum glaubt, ob er schon zu glauben vorgäbe; denn der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist unnütz und todt an ihm selber ^r).

ιατρὸς τοῖς ἁμαρτωλοῖς, καθὼδὲ δὲ διδάσκαλος θεῶν μυστηρίων τοῖς ἡσθ καθαροῖς καὶ μικροῖς ἁμαρτάνουσιν. Hom. in Jerem. V, 8. 9.

^o) in Joh. I, 16. τῆς ἀγαθῆς ὁδοῦ μερίστης τυχευούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα γεντέον ἵναί τὸ πρακτικόν (ποιεῖν τὰ δίκαια) κατὰ δὲ τὰ ἔξῃς τὸ θεωρητικόν. — ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια — μετὰ δὲ τὴν ἀρχὴν ἡ θεωρία.

^p) ε. Cels. I, 9. 32. III, 78. 79. V, 16. In diesen Stellen deutet Origenes überall an, daß die Ausdrücke der Schrift, die von positiven Strafen, von Pein, Feuer ic. handeln, geistig zu fassen seyen, daß es aber gefährlich sey, den tiefern Sinn dieser Lehre den Unmündigen zu offenbaren. Vg. VI, 26.

^q) a. a. D. III, 69.

^r) in Joh. XIX, 6. in Matth. XVI, 27. p. 760. in Rom. III,

Die Gläubigen auf dieser Stufe haben zwar die Macht erlangt, Kinder Gottes zu werden; aber sie sind es noch nicht; sie sind Knechte Gottes, weil sie der Geist der Furcht, nicht der Kindschaft regiert, sie stehen noch unter dem Zuchtmeister und entbehren deßhalb der wahren sittlichen Freiheit, oder der Kindschaft ^{s)}. Diese entsteht erst dann, wenn das volle Licht der Wahrheit in ihnen aufgeht, und die Liebe gegen Gott ihr Herz ergreift, die sich in der Liebe zu den Nächsten, insbesondere zu den Feinden, beweist; denn die Feindesliebe ist nach Matth. 5, 44. das Zeichen der Ähnlichkeit mit Gott $\bar{\nu}$. Es thut sonach Noth, über den bloßen Glauben hinauszufragen, vermittelst tieferer Erkenntniß alle Worte Gottes zu begreifen, den Geist des Herrn in sich aufzunehmen, durch diesen wiedergeboren zu werden, und in fortschreitender Selbstverläugnung von aller Befleckung des Fleisches sich zu reinigen, Blüthen des neuen Lebens, Früchte der Gerechtigkeit und Liebe zu bringen: und so eine Stufe der Kindschaft

13. Alterum sine altero reprobatur, quod et fides sine operibus mortua — sine fide nemo apud Deum justificatur.

Der erste Ausgang des Menschen aus dem Reiche der Sünde und des Satans ist in der Geschichte des Auszugs Abrahams aus seiner Heimath und der Kinder Israel aus Aegypten dargestellt; der weitere Fortschritt durch Kampf, Prüfung u. Arbeit in der Geschichte des Zugs durch die Wüste. — Die einzelnen Stationen in der Wüste sind die einzelnen Stufen der Heiligung. Hom. in Gen. Num. XXVII, 5.

s) s. oben n. h) Hom. in Genes. S. 236. in Joh. XX, 27. (ganz) $\mu\beta\rho\upsilon\sigma\iota\ \epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \pi\rho\delta\ \tau\omega\upsilon\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\omega\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\upsilon\ \tau\omega\upsilon\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\tau\omega\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\bar{\omega}\ \epsilon\iota\lambda\eta\phi\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \tau\eta\varsigma\ \delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \theta\acute{\omicron}\beta\omicron\upsilon\ \pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \kappa\ \tau\ \lambda\ \text{Homil. in Genes. VII, 3. 4. S. 186. Daher de Orat. 25. Das Reich Gottes kann nicht völlig zu uns kommen, \(\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \mu\eta\ \epsilon\lambda\theta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\omega\acute{\omicron}\sigma\iota\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\phi\iota\alpha\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omega\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\chi\alpha\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omega\upsilon\ \lambda\omicron\upsilon\pi\omega\upsilon\ \alpha\gamma\epsilon\tau\omega\upsilon\ \delta\ \delta\acute{\iota}\nu\omicron\mu\epsilon\upsilon\ \delta\epsilon\ \epsilon\pi\iota\ \tau\eta\upsilon\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{\omicron}\tau\eta\tau\alpha\ \epsilon\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\delta\epsilon\ \epsilon\mu\pi\acute{\rho}\omicron\sigma\theta\epsilon\upsilon\ \epsilon\kappa\tau\upsilon\acute{\nu}\omicron\mu\epsilon\upsilon\ \tau\omega\upsilon\ \epsilon\pi\iota\sigma\theta\epsilon\upsilon\ \epsilon\pi\iota\lambda\alpha\upsilon\delta\alpha\ \gamma\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha\ \tau\eta\ \omicron\upsilon\tau\ \epsilon\iota\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \eta\ \acute{\alpha}\nu\theta\acute{\rho}\omicron\tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\lambda\epsilon\iota\pi\tau\omega\varsigma\ \pi\acute{\rho}\omicron\sigma\kappa\acute{\omicron}\pi\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\ \iota\omega\sigma\theta\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota\ \delta\tau\alpha\upsilon\ \pi\lambda\eta\gamma\omega\delta\eta\ \tau\acute{\omicron}\ \epsilon\iota\sigma\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\theta\omicron\upsilon\ \text{1 Cor. 15.$

t) in Joh. XX, 15. 27.

nach der andern zu durchwandern, bis man endlich auf der höchsten ankommt, wo das Mangelhafte und das Stückwerk aufhört, wo die Sünde ganz verschwindet, die Liebe völlig wird und das Reich Gottes seine Vollendung in dem Menschen erreicht u).

Das Ringen nach diesem Ziel ist zugleich ein fortwährender Kampf, sowohl mit dem eigenen Fleisch, als mit den feindseligen Gewalten, mit dem Teufel und seinen Dämonen. — Mit dem eigenen Fleisch; — denn dieses d. i. der Leib und die niedere Seele, ist der Sitz der sinnlichen Triebe und widerstreitet dem Geiste, weshalb es der ununterbrochenen Wachsamkeit dagegen bedarf v); mit den feindseligen Gewalten — denn daß diese das Menschengeschlecht zur Sünde zu verlocken suchen, beweisen zahllose Stellen und Beyspiele der heiligen Schrift (Eva, Hiob, Abab, Judas, Paulus, besond. Ephes. 6). Nicht als ob alle und jede böse Lust vom Satan herrühre und die Sünde ohne ihn und seine Dämonen gar nie zur Erscheinung käme: die Begierde nach irdischen Genüssen, der Geschlechtstrieb, der Geiz u. s. w. hat in der sinnlichen Natur des Menschen seine Wurzel (Galat. 5, 17); der Anfang, gleichsam der Same des Bösen wie des Guten liegt in uns selbst; allein wie der eigene gute Vorsatz des Menschen nicht ausreicht zur Vollbringung des Guten, sondern göttlicher Beyhilfe bedarf, so tritt auch, wenn wir den Naturtrieben ungebühlich nachhängen und nicht sogleich den ersten Reiz unterdrücken, die feindselige Gewalt herzu und lockt und drängt mit aller Macht, und sucht die

u) s. die Stellen unter s u. t) besonders de orat. 25. Homil. in Num. IX, 9. Omnis, qui in Christo credit, primo moritur et post hoc renascitur — secundo frondescit, ubi renatus donum gratiae Dei ac spiritus s. purificatione susceperit; inde affert flores, ubi proficere coeperit. Exhort. ad Mart. 39. Vol. I, p. 300. — Übrigens legt Origenes immer das größere Gewicht auf die Erkenntniß, wie aus den angeführten Stellen und vielen andern erhellt. Vgl. Mosheim Comment. p. 659 ff.

v) de Princ. III, 2, 3. 4. s. oben.

Sünde zu vergrößern, die böse Lust zur Leidenschaft, diese zur That fortzutreiben, und die Sünde, wenn es möglich ist, bis zum Unendlichen, bis zum Uebermaass des Lasters zu steigern w). — Über die Art und Weise dieser Einwirkungen s. S. 186.

Alle diese Kämpfe und Versuchungen stehen aber unter der Aufsicht der göttlichen Vorsehung und werden von ihr aus den heilsamsten Absichten zugelassen und nach Gerechtigkeit vertheilt: also daß nicht etwa ein Einzelner mit allen seinen Feinden zumal zu streiten hat, wobey der Sieg unmöglich bliebe, sondern jeder einem oder mehreren Gegnern; je nach dem Maasse seiner sittlichen Kraft entgegengestellt, keiner aber über Vermögen versucht wird, 1. Corinth. 10, 13. Denn wäre die Kraft der Streitenden nicht gleich, so empfangen weder der Sieger die Palme nach Verdienst, noch trübe den Besiegten der Tadel und die Schult mit Recht x). — Die Kraft, die Versuchung zu bestehen, das Können haben wir von Gott: wie wir diese Kraft anwenden, ob wir im Kampfe siegen oder unterliegen, ob wir der göttlichen Einwirkung widerstreben, oder ob wir dem Beystande Gottes und seiner guten und heiligen Engel uns überlassen wollen: Beydes steht lediglich bey uns y). — Überhaupt hat nichts Außerliches, keine Versuchung und keine Anregung, für uns eine

w) a. a. O. Virtus inimica instigat et perurget omnibus modis, studens profusius dilatare peccata, et quidem nobis hominibus occasiones et initia praebentibus peccatorum, inimicis autem potestatibus latius et longius et, si fieri potest, absque ullo fine propagantibus etc. — immensitates vitiorum a daemonibus veniunt.

x) de Princ. III, 3.

y) de Princ. a. a. O. 3. 4. 5. Non idem est, habere vincendi virtutem et vincere — sicut ipse Apost. cautissimo sermone significavit, dicens: quia „dabit Deus exitum ut sustinere possitis“ non ut sustineatis. A Deo autem datur, non ut sustineamus, alioquin nullum jam videretur esse certamen: sed ut sustinere possimus. Ea autem virtute, quae nobis data est, ut vincere possimus secundum liberi arbitrii facultatem aut industrie utimur, et vincimus; aut segniter, et superamur.

zwingende Gewalt: Die Entscheidung für das Gute, wie für das Böse, und somit auch die Begründung unseres Heiles oder unseres Verderbens bleibt immer der eigenen, freien Selbstbestimmung anheimgegeben ²⁾. — „Gut und richtig Leben ist unser Werk, und Gott fordert dieß von uns, nicht als etwas durch ihn, oder sonst durch etwas Äußeres Bewirktes, noch wie Manche glauben, als Sache des Berhängnisses, sondern als unsere eigene That, wie Micha 6, 8. 5. Mos. 30, 19. Jes. 1, 19. und unzählige andere Aussprüche der Schrift beweisen ³⁾).

²⁾ Freilich scheinen mehrere Stellen, besonders 2 Mos. 4, 21. Ezech. 11, 19. 20. Marc. 4, 12. Röm. 9, 16. 18. Phil. 2, 13. das Gegentheil auszusagen; sie bedürfen daher einer sorgfältigen Erwägung.

³⁾ Was zuerst die Verhärtung Pharaos betrifft, so kann man den (gnostischen) Häretikern, die zwei grundverschiedene Naturen, geistige und irdische, annehmen und die Geschichte dieses Königs als einen Beweis gegen die Willensfreiheit gebrauchen, erwidern: entweder war Pharaos schon vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit Gott widerspenstig und dann bedurfte es nicht erst einer Verstockung; oder er war es nicht, sondern im Stande, oder schon bereit zu gehorchen, wurde

2) in Joh. XX, 20. II, 9. de Princ. III, 1, 3. τὸ κρῖναι οὐτως χρεῖσθαι τῷ γυναικί (d. äußern Eindruck und Reiz) ἢ ἑτέρως, οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν. 5. Homil. in Num. XX. Hom. in Ezech. I, 3. Homo! quare acere fers, niti, laborare et per bona opera te ipsum causam tuae fieri salutis. (Gang so Clemens Str. II. p. 462. IV. 633).

3) de Prinz. III, 1, 6. ὅτι δὲ ἔργον ἡμῶν τὸ βιώσαι καλῶς ἐστὶ, καὶ αἰτὴ ἡμᾶς τοῦτο ὁ Θεός, ὡς οὐκ αὐτοῦ ἔσθ, αὐτὸς ἢ ἑτέρου τινὸς παραγινόμενον ἢ, ὡς οἴονται τινες, ἀπὸ ἡμαρτήρας, ἀλλ' ἢ ὡς ἡμῶν ἔργον beweisen die oben angeführten Stellen. I. 5, 5. In nobis est atque in nostris motibus, ut vel beati et sancti simus, vel per desidiam et negligentiam a beatitudine in malitiam et perditionem vergamus. in Rom. VII, 16. Ut boni voluntati simus, nostrae voluntatis est. c. Cels. III, 69.

aber von Gott zum Erweis seiner Herrlichkeit für Andere verhärtet: und dann fällt die göttliche Gerechtigkeit dahin; denn wenn Gott die Ursache des Ungehorsams und der Verdammniß zugleich ist, so hat er aufgehört der Gerechten zu seyn. — Die Schuld der Verhärtung liegt nicht an ihm, sondern an dem Menschen; sie ist keine von ihm beabsichtigte und vorherbestimmte Wirkung, sondern die nothwendige Folge ihres Verhaltens gegen seine Offenbarungen und Wunder. Es ist dieselbe Wirkung Gottes, mittelst deren er sich des Einen erbarmt und den Andern verstockt, gleichwie derselbe Regen auf dem guten Acker gute Früchte, auf dem ungebauten Dornen und Disteln hervorbringt; bey den Israeliten hatten die Wunder Moses Gehorsam, bey Pharaon Verstockung zur Folge. Daraus sieht man deutlich, daß die Schuld davon lediglich an seiner Bosheit lag; sie wird jedoch uneigentlich und in einem ähnlichen Sinne Gott zugeschrieben, wie etyma gütige Herren zu den Knechten, die durch ihre Güte nachlässig geworden sind, sagen: Ich habe dich verdorben, ich bin schuldig an deinen Vergehungen. Der Grund aber, warum Gott oft so lange nachsieht, und den Sünder dahingehen läßt, bis dessen Sünden den höchsten Grad erreichen, ist in seiner erziehenden Weisheit und Güte zu suchen ^{aa)} — (er handelt hierin wie der Arzt S. 108 180).

Die Stelle Ezechiel 11, 19., in der die steinernen Herzen die Sündhaftigkeit, die fleischernen die Willigkeit zum Guten bedeuten, läßt sich durch folgendes Gleichniß erklären: Ein ungebildeter und ungesitteter Mensch, der zur Erkenntniß seines Zustandes gekommen ist, übergibt sich der Leitung eines weisen Lehrers. Dieser verspricht, ihn zu bessern und zu bilden, aber nicht so, als ob jener gar nichts dazu mitwirken könnte oder müßte, sondern unter der Voraussetzung seiner Bildungsfähigkeit und Willigkeit. So verheißt auch der göttliche Logos denen, die sich zu ihm wenden, das steinerne Herz zu nehmen, aber nicht ohne oder wider ihren Willen, sondern wenn sie sich seiner Zucht, wie die Kranken dem Arzte, überlassen ^{bb)}. — Zu Marc. 4, 12., welche Stelle gleich

aa) de Princ. III. 1, 10—14. Vg. Fragm. in Exod. de Orat. 29.

bb) a. a. D. 15.

falls zur Rängung der Willensfreiheit gemißbraucht wird, kann man sagen, daß Gott die sittliche Heilung da, wo er voraussetzt, daß schnelle Hilfe schädlich oder doch unwirksam ist, oft verschiebe und, so zu sagen, den Menschen helfe, ohne ihnen zu helfen, weil gerade dieß für sie das Zuträglichere ist. Nach diesem Grundsatz spricht hier Jesus gegen die, welche draußen sind, absichtlich dunkel und unverständlich, damit sie nicht, wenn sie zu schnell bekehrt und geheilt würden, nach erhaltener Vergebung, die Wunden ihrer Seele als unbedeutend, als leicht heilbar ansehen, und bald in das alte Verderben zurückfallen möchten. Vielleicht war auch die ihnen bestimmte Strafzeit für frühere Sünden noch nicht zu Ende. Daß solchen Menschen Gott gleichwohl das Evangelium predigen läßt, geschieht, um ihnen die Ausflucht, als wäre seine Vorsehung an ihrem Unglauben Schuld, abzuschneiden, und um sie, durch die thatsächliche Überweisung ihrer Unwürdigkeit und Gottlosigkeit (die sich eben in der Nichtbenützung solcher Gaben zeigt) zu demüthigen und zu bessern.

Besonderes Gewicht legen die Gegner der Willensfreiheit auf Röm. 9, 16; denn, sagen sie, wenn es nicht liegt an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen, so beruht die Seligkeit nicht auf unserem freien Willen, sondern auf unserer natürlichen Beschaffenheit, oder auf der Willkühr des Erbarmers. Allein wir fragen sie, ob das Wollen des Guten und das Laufen nach dem Ziel nicht schon selbst etwas Gutes, oder ob es etwas Schlechtes sey? Behaupten sie das Letztere, so widersprechen sie damit der allgemein anerkannten Wahrheit, da ja eben die Heiligen wollen und laufen und doch damit offenbar nichts Tadelnswerthes thun. Behaupten sie aber das Erstere, so fragen wir wieder, wie denn eine durchaus verderbte Natur das Bessere wollen, wie ein schlechter Baum gute Früchte bringen könne? Sagen sie endlich, das Gute wollen und erstreben sey weder gut noch böß, sondern etwas Gleichgiltiges (*μέριον*), so folgte daraus, daß auch das Gegentheil, nämlich das Wollen des Bösen und das Laufen nach dem Bösen etwas Gleichgiltiges wäre; da dieß aber offenbar nichts Gleichgiltiges ist, so muß auch das Wollen des Guten schon für sich etwas Gutes seyn. Die Meinung des Apostels in jener Stelle ist also nicht, daß von

Seiten des Menschen gar nichts geschehe; denn das Wollen und Laufen ist eben des Menschen Thun und Werk, sondern daß das menschliche Wollen nicht genüge, um das Ziel zu erreichen, noch das Laufen und Ringen, um das Kleinod der himmlischen Berufung Gottes in Jesu Christo zu erlangen; denn dieses wird nur mit dem Beystande Gottes erstrebt. Es verhält sich damit nach 1 Kor. 3, 6. 7, auf ähnliche Weise, wie mit dem Landbau; wie es irreligiös wäre, zu behaupten, daß das Zeitigen und Gepeihen der Früchte ein Werk des Landmanns, der da pflanzt und begießt, und nicht vielmehr Gottes sey, so erfolgt auch unsere Vollendung nicht ohne unser Zuthun, wird aber auch nicht von uns zu Stande gebracht, sondern Gott wirkt das Meiste dabey. — Hätte die Stelle den Sinn, welchen ihr die Gegner unterlegen, so wären alle Gesetze und Vorschriften der heiligen Schrift vergebens, vergebens alle Drohungen und Verheißungen der Apostel, vergebens alles menschliche Ringen und Laufen nach dem Bessern und Edlern cc). — Eben so verhält sich's auch mit Phil. 2, 13. „Gott ist es, der da wirket, beyde, das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen;“ denn hier redet Paulus gar nicht vom Wollen und Vollbringen des Guten oder des Bösen, sondern schlechthin vom Wollen und Vollbringen; dieses, das Wollen und die Bewegung überhaupt, haben wir allerdings von Gott, gleichwie wir auch von ihm haben, daß wir lebendige Geschöpfe und Menschen sind; deßhalb können wir aber doch nicht mit Recht sagen, daß wir auch die besondere Richtung und Anwendung der Bewegungskraft von ihm haben, sondern nur das Allgemeine, das τὸ κινῆσαι haben wir von ihm empfangen, wir selbst aber gebrauchen es zum Schlechten oder zum Guten. So haben wir auch das Wollen und das

cc) a. a. O. 18. οὐκ ἀρκεῖ τὸ ἀνθρώπινον θέλει πρὸς τὸ τυχεῖν τοῦ τέλους, θεοῦ γὰρ συμπαρασταμένου ταῦτα ἀνύεται — ἢ ἡμετέρα τελείωσις οὐχὶ μηδὲν ἡμῶν προξάντων γίνεται· οὐ μὲν ἂν ἡμῶν ἀπαρτίσεται, ἀλλὰ θεὸς τὸ πολὺ ταύτης ἐνεργεῖ. — ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γαῖν σωτηρίας πολλαπλασίον ἔστιν εἰς ὑπερβολὴν τὸ ἀπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀπὸ τῆς ἐφ' ἡμῶν.

Vermögen zu Wirken von Gott empfangen, die Anwendung davon und die Richtung beyder auf das Edelste oder auf das Gegentheil steht bey uns dd).

Es ergibt sich sonach für das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Einwirkung Folgendes: das Vermögen zum Wollen und Wirken — die Kraft zum Guten kommt von Gott; die Entscheidung für das Gute, das Wollen und das Aufheben des Guten liegt auf Seiten der Menschen; genügt jedoch zum Vollbringen des Guten nicht, sondern es bedarf dazu noch des besondern göttlichen Beystandes — und in so fern wirkt die Macht Gottes unvergleichbar mehr als die unstrige ee). Der besondere Gnadenbeystand aber, der noch zu den natürlichen

dd) a. a. D. 19. ganz. τὸ καθόλου θέλιν ἔχομεν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, καὶ τὸ κινεῖσθαι, οὐχὶ δὲ το εἰδικόν — ἴτοι το κινεῖσθαι πρὸς τὸ τύπτειν, ἢ ἀναιρεῖν κ. τ. λ. ἀλλὰ τὸ γενικόν, τὸ κινεῖσθαι ἑλάβομεν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ — καὶ τὸ μὲν ἐνεργεῖν ἑλάβομεν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, ἡμεῖς δὲ τῷ θέλιν ἐπὶ τὰ καλλίστα ἢ ἐναντία χρωμεθα, ὁμοίως καὶ τῷ ἐνεργεῖν.

ee) f. die Stellen bey y) z) dd) cc). Vgl. in Rom. IV, 1. p. 522. III, 6. p. 509. Si requiratur, quid Deus homini — contulerit, et quid homo ex his, quae a Deo accepit, operatus sit — inveniatur quidem Deum dedisse homini omnes affectus omnesque motus, quibus ad virtutem niti possit et progredi, insuper etiam vim rationis inseruisse, qua agnosceret, quid deberet agere, quid cavere. Haec ergo invenitur Deus communiter omnibus hominibus praestitisse. Sed si his acceptis homo neglexerit iter virtutis incedere, cui ex Deo nihil defuit, invenitur ipse defuisse iis, quae a Deo data sunt sibi — Hom. in Jerem. VIII, 1. *Χρηίας ἔχομεν τῆς ἰσχύος τοῦ Θεοῦ· χωρὶς δὲ τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ οὐχ οἶοιτε ἰσμεν ἐπιτελεῖσαι ταῦτα, ὅσα οὐ κατὰ τὸ φρόνημά ἐστι τῆς σαρκός.* de Princ. III, 2, 2. in bonis rebus humanum propositum solum per se ipsum imperfectum est ad consummationem boni, adiutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur. — in Matth. X, 19. ff. und besonders de Princ. III, Y. 18. 22. Die göttliche Präsciens treibt uns

Kräften hinzukommen muß, ist eben die oben (S. 148) beschriebene Wirksamkeit des heiligen Geistes, die sich nach dem Maaße der Würdigkeit und des Glaubens richtet. Denn der Glaube ist die Empfänglichkeit für die Gnadenwirkungen; er zieht die göttliche Kraft an sich — wie die Geschichte des blutflüssigen Weibes zeigt — und bedingt die Mittheilung der einzelnen Gnadengaben. Wenn daher Paulus, Röm. 12, 6. sagt, daß Prophetie, Amt und alle andere Gaben *κατὰ τὴν ἀναλογία τῆς πίστεως*, d. h. nach dem Maaße des Glaubens, und 1. Kor. 12, 7., daß sie *πρὸς τὸ συμπέζον*, d. h. zu dem, was frommt, gegeben werden, und ebendasselbst, B. 11, daß derselbige Geist einem Jeglichen zutheile, nachdem er will: so bezeichnet er damit eine dreifache Weise, die Gnadengaben zu empfangen und zugleich das Verhältniß unserer Thätigkeit zu der göttlichen Mittheilung. Nämlich dieses: daß wir ein solches Maaß des Glaubens besitzen, welches die Mittheilung einer höhern Gnade verdient, das hängt von unserem Bemühen und Eifer ab; daß aber dazu gegeben werde, was frommt und dem Empfänger nützlich ist, oder überhaupt, ob Gott etwas dazu geben wolle, dieß steht lediglich bey ihm und seinem Ermessen. Sein Wille und sein Ermessen aber bestimmt sich nach dem Verhältniß unseres Glaubens und unseres Frommens. Es gehet also hier genau nach Verdienst und Recht; jeder empfängt so viel er werth ist. Wer da hat — wer den Glauben hat, der in unserer Macht steht, — dem wird die Gnadengabe des Glaubens dazu gegeben, damit er die Fülle habe; — und wer irgend eine natürliche Kraft entwickelt, oder eine (blos) menschliche Tugend übt, dem wird nach diesem Maaße der höhere Beystand oder die höhere Tugend aus Gnaden verliehen; und so kommt es mit ihm zur Vollendung. Wünschen wir diese, so müssen wir sie mithin durch eigenen Fleiß erwerben und durch eigenes Wohlverhalten verdienen ff).

nicht zum Fortschreiten *ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τι συνιστάωμεν*. Sel. in Ps. Vol. II, p. 571: *τὸ τοῦ λογικῷ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἐκ τῆ προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνοῆσεως θεῆς δυνάμει τῇ τὰ κάλλιστα προελομένῳ*. Hom. IV. in Ps. 36. p. 672. — Alles völlig pelagianisch klingend.

ff) S. d. Art. vom heil. Geist. in Matth. XII, 40. Der göttliche

IV. D a s E n d e.

Mit dem Tode des Leibes stirbt die Seele, die ihrer Natur nach unvergänglich ist, nicht; sie behält auch nach dem Ausgang aus diesem Leben ihr eigenthümliches Wesen und empfängt sogleich den Lohn für ihr Verhalten auf Erden. Die guten von der Sünde gereinigten Seelen gehen an den Ort der Seligkeit, die bösen, die noch mit der Last der Sünden und dem Schmutz der Unreinigkeit behaftet sind, fallen der gerechten Strafe anheim a).

Die Guten verlassen den bisherigen Schauplatz ihrer Kämpfe und Leiden und erheben sich in die Regionen, wo die reinen und ätherischen Körper wohnen. Das Haus ihrer Wallfahrt, der grobe, irdische Körper zerbricht im Tode und bleibt im Grab zurück; aber die Hütte, oder der innere, feinere Leib, der in dem Hause (in der äußerlichen, beschwerenden Hülle) verborgen ist, wird erhalten und entwickelt sich zu einem geistigen Organ, wie es zum Aufenthalt in jenen Räumen paßt; denn die Seele bedarf, um an einem körperlichen Orte zu weilen, immer einen der Beschaffenheit des jeweiligen Ortes angemessenen und verwandten Leib b). Der Ort, an

Beystand wird gegeben *κατὰ τινὰ ἀξίαν*. Tract. 33. 69. Vgl. in Rom. IX, 3. *mensura fidei causa accipiendarum gratiarum*. Fides, quae est in nobis, der Gegensatz: fides, quae per gratiam datur.

- a) de Princ. praef. 5. Post haec jam — in ecclesiast. praedicatione est — quod anima, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis haereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac supplicii mancipanda, si in hoc scelorum culpa detorserit.
- b) c. Cels. V, 19. VII, 5, 32. 33. — *ἢ καὶ ὑπάρχει μετὰ τὸν ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισμὸν ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ καὶ τῷ λόγῳ παρίσταται, ὅτι ἡ μὲν καθαρά καὶ μὴ βαρυνμένη ὑπὸ τῆς κακίας μολιβάδιον, μετῴριος φέρεται ἐπὶ τοὺς τόπους τῶν καθαρῶν καὶ αἰθερίων σωμάτων, καταλιπούσα τὰ τῆδε παχία σώματα καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς μιάσματα κ. τ. λ.* in Matth. XVII, 29. Die Auferstehung folgt erst später s. Anmerk.

den die Heiligen unmittelbar nach dem Tode veretzt werden, befindet sich noch auf dieser Erde, und ist ein Erziehungs-ort, eine Schule für die Seelen, von der Schrift das Paradies genannt; denn der Zustand, in dem sie diese Welt verlassen, ist niemals so vollkommen, daß sie bereits für den Genuß der höchsten Seligkeit reif und empfänglich wären c). Es bedarf daher erst noch der Läuterung, und diese wird hier vollzogen; hier wird die, der Seele eingepflanzte Sehnsucht nach Wahrheit und Weisheit durch das Brod des Lebens gestillt und der innere Mensch zur göttlichen Größe erzogen; hier wird der vorläufige Umriss der Erkenntniß, den sie durch Übung und Erforschung schon in diesem Leben gewonnen hat, ausgefüllt und zum frischen, vollendeten Bilde himmlischer Schön-

- c) Exhort. ad Mart. 47. de Princ. II, 11. — Nur hier verlegt Origenes das Paradies noch auf die Erde; sonst immer in eine höhere Region; de Princ. III, 6, 8. in die künftige neue Erde; doch scheint jenes dem aufsteigenden Bildungsgang der Seelen am angemessensten. — Häufig nennt er diesen ersten Bildungs-ort auch das Läuterungsfeuer, in welches alle Heiligen, selbst die Apostel, kommen. Hom. in Exod. VI, 4. qui salvus fit, per ignem salvus fit, ut si quid forte de specie plumbi habuerit admixtum id ignis decoquat et resolvat, ut efficiantur omnes aurum bonum., in Luc. XIV. Sel. in Psalm. Hom. III, 1. etiamsi Paulus sit aliquis, venit tamen ad ignem illum. — Hier, im Paradiese sind die Engel die Lehrer der Seligen. — Sehr nachdrücklich bekämpft Er, in der angeführten Stelle, de Princ. II, 2., die fleischlichen Vorstellungen, die sich die groben Chiliasten (Leute, die die Arbeit des Denkens scheuen, Buchstabenknechte, Fleischliche, die den sinnlichen Lusten nachhängen) vom Paradiese machen, indem sie alle dahingehö- rigen Verheißungen wörtlich fassen. Bg. c. Cels. IV, 22. gegen die Wiederherstellung Israels — in Cantic. Cant. Vol. III, p. 28. in Matth. XVII, 25. Sel. in Psalm. Vol. II, p. 570. διὰ τὰ μοχθηρὰ ταῦτα δόγματα τινὲς προσήκοντο καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν ταῖς πρώταις παραγγελίαις ἐσθίειν ἡμᾶς μέλλειν τὰ τοιαῦτα βρώματα, καὶ πίνειν τινὲς δὲ καὶ τεκνοποιεῖν: ταῦτα δὲ φθάσαντα καὶ εἰς τοὺς ἀπὸ τῶν ἰθῶν μεγάλης εὐθείας ὄξαν ἀπενέγκασθαι ποιήσει τὸν χριστιανισμόν, πολλῶν βελτίονα δόγματα ἔχόντων τινῶν ἀλλοτρῶν τῆς πίστεως.

heit verklärt. Die Seele lernt zunächst die Gründe Alles dessen, was auf Erden ist und geschieht, das Wesen des Menschen, der Seele, des sie bewegenden Geistes und der Gaben des heiligen Geistes erkennen und unterscheiden; die verschiedenen Reiche der Lebendigen, die Gattungen und Arten der Geschöpfe, alle Bildungskraft und Samen der irdischen Natur, den Sinn und Zweck eines jeden Dings und den göttlichen Gedanken, der in der ganzen sichtbaren Schöpfung und in allen Einzelheiten derselben ausgedrückt und realisiert ist, durchschauen; sie lernt ferner die Gerichte Gottes über die Welt, die Wege seiner Vorsehung unter den Menschen begreifen und die ganze Bedeutung des alten Testaments, seine geheime Typik, den tiefen mystischen Sinn seiner sämtlichen Einrichtungen, Gesetze und Vorbilder verstehen. — Haben die Seelen an diesem Orte über das Sichtbare die nothwendigen Aufschlüsse erlangt, dann gehen sie, schnelleren oder langsameren Ganges, je nachdem sie mehr oder weniger reif geworden sind, ins Luftreich über, lernen was dort zu lernen ist, und steigen so weiter durch einen Himmelsraum in den andern aufwärts, 1. Thess. 4, 7, dem nach, der durch die Himmel vorgegangen ist, Jesu, dem Sohne Gottes, der da spricht: Ich will, daß, wo ich bin, auch sie bey mir seyen,“ und abermal, auf diese Verschiedenheit der Aufenthaltsorte hindeutend: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen.“ — Wenn auf diese Weise die Heiligen endlich ins Himmelreich eingegangen sind, dann werden sie das Wesen und die Gründe aller, auch der himmlischen Dinge verstehen, und zuletzt zum rein Unsichtbaren und Übersinnlichen gelangen, und wenn wir so weit fortgeschritten sind, daß wir nicht mehr Fleisch und Leib, vielleicht nicht mehr Seele, sondern Vernunft und zur Vollendung gekommener Geist sind, dann werden wir die vernünftigste und intelligible Substanz von Angesicht zu Angesicht schauen. — Dieses Anschauen Gottes ist aber stets in einem bestimmten Maße zu denken, wie es der gewordenen und erschaffenen Natur angemessen ist; mit ihm ist die vollkommene Ebenbildlichkeit, oder die Gottähnlichkeit, welche das höchste Gut, und die ewige Seligkeit identisch d).

d) Homil. in Num. XXVI, 4. XXVII, 4. 6: Tract. in Matth. 30, 51. — anima post resurrectionem non subito, nec impor-

Anders verhält es sich mit den Gottlosen. Diese können sich nach dem Tode nicht sofort in höhere Regionen erheben, weil sie die Schwere ihrer Sünden niederdrückt, und verwellen deshalb oft noch eine Zeit lang bey den Gräbern, oder an andern düstern Orten, wo sie zuweilen als Schatten erscheinen e). Sie werden dem Gerichte und der Strafe oder, wie die Schrift und Kirchenlehre es ausdrücken, dem ewigen Feuer überliefert; der Grad dieser Strafe ist durch die Größe ihrer Schuld bedingt und trifft theils und vorzugsweise die Seele, theils (s. unten) auch den Leib. Was die h. Schrift von den Qualen der Hölle, von dem Feuer, von der äußersten Finsterniß und überhaupt von der ewigen Pein lehrt, muß der Einfältigen wegen nach dem Wortsinne vorgetragen werden; in Wahrheit aber ist es geistig zu fassen; es sind heilsame Züchtigungen der göttlichen Liebe, die keinen andern Zweck, als die Rettung und Besserung der Sünder haben f). — Das Feuer, mit welchem die Bösen gestraft werden, ist kein materielles, oder von Andern angezündetes Feuer, sondern die Ausfaat ihrer eigenen Sünden; die Kraft Gottes ruft ihnen alle Übelthaten, von denen sich die Spuren ihrer Seele eingebrückt haben, ins Gedächtniß zurück, und führt ihnen die ganze Geschichte ihrer Verbrechen an den Augen vorüber; dadurch erwacht die Angst des Gewissens mit seinen Sacheln, und wird ihr eigener Verkläger und ein Zeuge, der wider sie auftritt, wie Röm. 2, 15. 16. geschrieben steht. Die sündlichen Leidenschaften, von denen sie hier schon verzehrt und gepeinigt

tuae ad summa conscendit, sed per multas deducitur mansiones, in quibus illuminata per singulas — usque ad ipsum pervenit lumen, Patrem (Auf diesem Wege werden die Menschen zu Engeln). de Princ. II. 11, 2—7. Fragm. bey Hieron. cumque in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus, sed mens (νοῦς) et sensus ad perfectum veniens — intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem — Das die Gottähnlichkeit das höchste Gut sey, lehren auch nach 1 Kor. 1. 27. die meisten Philosophen. —

e) c. Cels. VII, 5.

f) c. Cels. III. 78. 79. V, 15. 16. Fragm. e lib. de Prov. Vol. III.

wurden, der Zorn, der Neid, die Wollust quälen auch dort ihre Seelen; die innere Zerrissenheit, die Entzweyung mit sich selbst, die Auflösung der sittlichen Harmonie, zu der sie geschaffen waren, verursacht ihnen Angst und Pein, gleichwie der Leib, wenn seine Glieder auseinandergerissen und aus ihren Gelenken gelöst werden, ungeheuern Schmerz empfindet; und so liegt eben in ihrer Sünde ihre Strafe g). — Dazü mögen dann noch manche andere schmerzliche und strenge Zuchtmittel hinzukommen, welche dem allein bekannt sind, der der Arzt unserer Seelen ist. „Denn wenn zur Heilung unseres Körpers von Überladung und Unmäßigkeit oft bittere und herbe Heilmittel nöthig sind, zuweilen, wo es die Beschaffenheit des Übels erfordert, auch Amputation und Brennen, um wie viel mehr wird Gott, der die Gebrechen und Krankheiten, welche sich der Seele durch die Menge der Sünden eingebildet haben, vertilgen will, dergleichen strenge Mittel, ja zuweilen selbst die Strafe des Feuers anwenden, bey denen, welche die Gesundheit ihrer Seele zerrüttet haben?“ — Daß aber Gott wirklich mit allen Strafen nur die Reinigung der Seelen bezwecke, erhellt aus Jeremias 25, 15. „Der Becher des göttlichen Zorns soll allen Völkern eingeschenkt werden, damit sie trinken, taumeln und sich erbrechen,“ und daß selbst unter dem angedrohten Feuer nur Heilmittel zu verstehen seyen, aus Jes. 4, 4. „Der Herr wird den Unflath der Töchter Zion waschen und ihre Blutschuld reinigen durch den Geist des Gerichts und durch den Geist des Feuers.“ Vgl. Mal. 3, 5. Vielleicht wird auch die Gnadengabe des heiligen Geistes von der Seele genommen, oder der bessere Theil des Menschen von dem schlechtern getrennt h). — Wie lange dieser Zustand für den Einzelnen währt, und welche Stadien der Strafen der Sünder durchwandern muß, bis er ganz von der Sünde gereinigt werde, das hängt von der Größe seiner Schuld und von seinem weiteren Verhalten ab; jedenfalls dauert es nicht

g) de Princ. II, 10. 4. Unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendit. — circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur. 5. 6.

h) a. a. D. 4 — 7. 8. die äußerste Finsterniß ist die Nacht des Wahnes und Irrthums.

ewig und fällt (wahrscheinlich) mit dem Ende der sichtbaren Welt und der allgemeinen Wiederbringung zusammen ¹⁾).

Die Auferstehung der Leiber ist kirchliche Lehre und hat ihren Grund und ihr Vorbild in der Auferstehung Christi. Sie muß daher allerdings festgehalten, nur aber würdig und geistig gefaßt werden ²⁾. Auferstehen wird der im Grabe zerfallene und vermoderte Leib, und zwar derselbe Leib, den wir hier hatten, nicht ein anderer; denn wenn überhaupt die Leiber auferstehen, so geschieht es ohne Zweifel zu unsrer Besehung, und wenn wir je wieder in Körpern leben sollen, so müssen es unsere eigenen seyn ³⁾. — Damit soll jedoch nicht gesagt seyn, daß der Leib seine vorige Beschaffenheit wieder erhalte, im Gegentheil, er muß eine gänzliche Veränderung erleiden; denn Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht besitzen, auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche; überdies wäre es zwecklos, wenn der Körper in seinem dermaligen Zustand auferstehen würde, denn er würde dann auferstehen — um wieder zu sterben. Er steht also geistig wieder auf, d. h. mit Ablegung der Verweslichkeit und Sterblichkeit ⁴⁾. Solch eine Veränderung aber kann um so weniger befremden, als sie nicht nur überhaupt der Natur der Materie angemessen erscheint, sondern auch unser Körper selbst so flüchtig ist, daß er sich in einem beständigen Wechsel befindet und kaum einige Tage lang denselben Stoff beibehält, während seine Gestalt dieselbe bleibt ⁵⁾. Diese ist der eigentliche Charakter des Men-

1) s. unten u. Huet. Origen. L. II. p. 226.

2) c. Cels. II, 77. V, 18. Sel. in Psalm. Vol. II. p. 532. *χρησάσαι τε και τιν των ἀρχαίων παρὰ δὸν.* in Matth. XVII, 29. Auch wer die kirchliche Lehre von der Auferstehung läugnet, was allerdings ein Irrthum ist, hofft doch nicht allein in diesem Leben auf Christum; denn gesetzt auch, die Todten stehen nicht wieder auf, so lebt ja doch die Seele fort und nimmt, wenn auch nicht diesen Leib, doch einen ätherischen und bessern an. S. 249.

3) de Princ. II, 10, 1. de Resur. L. II. Vol. 1. 34.

4) c. Cels. V, 16. de Princ. a. a. D. 1—3.

5) c. Cels. IV, 57. Vgl. Münscher. Dogm. Gesch. 2. Bd. S. 499 ff.

schen, das Gepräge, welches die Seele dem Leibe aufdrückt, das Bleibende und Beharrliche in dem steten Wechsel, dem dieser unterworfen ist. Es wird daher nicht der selbe körperliche Stoff, den wir jetzt an uns tragen (das *σωματισμὸν*) nicht dieser materielle Organismus mit allen seinen Gliedern und Bestandtheilen auferstehen, sondern dieselbe Gestalt wird wieder hergestellt werden, obwohl unerkölich vergeistigt und verherrlicht o). — Man denke sich dieß; nach der Schrift, also: Jedem Leibe ist ein Lebenskeim, eine Bildungskraft eingepflanzt; die unzerstörbar und die eigentliche Wesen desselben ist; ähnlich der Triebkraft die im dem Samenorn verborgen liegt. Wie nun dieses in der Erde gesät wird und nachdem es in der Tiefe erstorben ist, als Halim und Ahre hervortwächst, so fällt auch der menschliche Leib als ein Samenorn in die Erde und verweilt darin; das, was gesät wird, ist aber nicht der Leib, der wieder hervorkommen soll — denn dieser vermodert und zerfällt im Grabe — sondern die Kraft Gottes, die aus jenem Bildungskeim einen neuen Leib, der der Eigenähnlichkeit der verklärten Seele entspricht, und der Auswuchs ihres Wesens ist, einen geistigen Leib, der das Irdische, Grobe, Sterbliche aufgestreift hat und zum Aufenthalt in den himmlischen Regionen taugt p). — Die Beschaffenheit dieses Leibes, der Grad seiner Würde und Klarheit, ist durch die Würdigkeit der Seele bedingt; die Guten erhalten glanzvolle, lichtvolle, Engel-gleiche Organe, die Bösen minder strahlende, zum Theil häßliche, dunkle und

o) Sel. in Psal. Vol. II. p. 535. τὸ ἕλικόν ὑπακείμενον αὐτὸ τὸ πρῶτον ὑποκ. μὴ ἴσται ταῦτον τότε, dagegen τὸ εἶδος ταῦτον ἴσται. — σὰρξ μὲν οὐκ ἴσται ἀλλ' ὅπως πρὸς χαρακτηρίζεται ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρίζεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι. Damit stimmt auch die Uebersetzung Rufins in der Apolog. Pamph. und eine Origen. Stelle bey Epiph. Haeres. 64, 14. überein. c. Cels. V. 18.

p) λόγος σπέρματος. — insita ratio, quae substantiam continet corporalem. c. Cels. V, 19—23. ὡς περ ἐπὶ τοῦ σπέρματος τοῦ σίτου ἐγίγεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἐγκυται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθαρμένου ἐγίγεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίῃ. c. Cels. VII, 32. und die gleichlautende Stelle de Princ. II, 10, 3. — f. n. o).

finstere Körper, also daß ihr innerer Zustand auch in der äußern Hülle sich abspiegelt; immer aber bleiben die auferstandenen Leiber unverweslich und können selbst durch die Höllenstrafen nicht zerstört werden 1).

Was die heilige Schrift weiter von einem letzten Gerichte, und einer dabey stattfindenden Versammlung aller Völker lehrt, das ist weder buchstäblich noch örtlich zu fassen, weil beydes gar nicht denkbar ist; — es bezeichnet vielmehr die innere Offenbarung Christi in den Seelen der Menschen, wodurch ihr Gewissen erweckt und alles Heimliche ans Licht gebracht wird, ein Akt, der nicht allmählich, sondern bey Allen zugleich mit Etwas Male und in Einem Momente erfolgt 2).

Ist aber auf diese Weise ein Jedes nach Verdienst belohnt oder bestraft und — auf dem oben beschriebenen Wege allmählicher Entwicklung schneller oder später, und in verschiedenen Zeiträumen — von der Sünde geheilt, ist das Böse gänzlich vertilgt und die gesammte vernünftige Creatur sammt dem letzten Feinde, dem göttlichen Logos, völlig unterworfen, dann ist das Ende oder die Wiederbringung aller Dinge vorhanden 3). Der Weltlauf hat sein Ziel, jedes Vernunftwesen seine Bestimmung, das Reich Gottes seine Vollendung erreicht; der Sohn legt die Herrschaft in die Hände des Vaters nieder und „Gott ist Alles in Allem.“ Alles in Allem ist dann Gott nicht so, wie er jetzt schon überall und in Allem ist, sondern so, daß er Alles in Allem und auch im Einzelnen Alles ist; Alles im Einzelnen wird er aber so seyn, daß Alles, was der von jeder Befleckung der Sünde gereinigte Geist fühlt, denkt und erkennt, Gott ist, daß dieser nichts

1) de Resur. p. 34. Qualis fuerit uniuscujusque vita, talis erit et resurrectio ejus. c. Cels. IV, 20. de Princ. II, 10, 3. 8. — Dieser Körper hat keine irdischen Bedürfnisse, keine sinnlichen Begierden, — auch der Geschlechtstrieb und der Geschlechtsunterschied fällt weg.

2) Vg. die St. S. 214. 2). Diese Vorstellung paßt übrigens nicht recht in die Orig. Eschatologie, welche sonst immer die innere Offenbarung Christi als etwas Successives betrachtet; vielleicht ist sie hier bloß dem Text zu lieb angenommen.

3) s. oben S. 173. 200. de Princ. I, 6. III, 6.

Anderes mehr als Gott steht, nichts Anderes als Gott in sich faßt und Gott das Maß und die Norm seiner ganzen Thätigkeit ist; und so wird Gott Alles seyn. Es wird keinen Unterschied von Gut und Böß mehr geben, weil es nirgends mehr ein Bößes gibt; es wird keine Kreatur mehr von dem Baum des Erkenntnisses Gutes und Bößes zu essen begehren, weil sie unbeweglich im Guten steht, es wird keine Differenz der Geschöpfe mehr statt finden, weil sie alle dasselbe Maß der Vollkommenheit und Seligkeit erlangt haben; die Gottähnlichkeit, zu der die vernünftigen Wesen ursprünglich geschaffen waren, ist zur Einheit gediehen, sie besitzen jetzt das, wozu die Möglichkeit in dem Ebenbilde lag, als freies, selbsterworbenes Eigenthum (S. 157), und sind so völlig Eins mit dem Sohne geworden, wie dieser mit dem Vater Eins ist. Dieß kündigt der Herr selbst als das durch seine Vermittlung zu erreichende Endziel an, wenn er für die Seinigen den Vater bittet: „Vater ich will, daß, wo ich bin, auch sie bey mir seyen, und daß sie in uns Eines seyen, gleichwie du in mir und ich in dir.“

Es fragt sich nun, ob, wenn das Ende in den Anfang zurückgekehrt ist, alsdann die Körper noch fortbauern werden, oder ob der ganze materielle Stoff in das Nichts, aus dem er geschaffen wurde, zurücksinken werde, und ob das Leben der unförperlichen Wesen körperlos zu denken sey, wie das Leben Gottes? Das Letztere ist ohne Zweifel das Richtige. Denn einmal liegt dieß schon in der apostolischen Verheißung, daß alle Kreatur von dem Dienste des vergänglichlichen Wesens, d. h. die Körperlichkeit, an welcher der Tod haftet, befreit werden solle, Röm. 8, 21. und in der angeführten Stelle aus Joh. 17. von der endlichen Einheit mit Gott;

t) de Princ. III, 6, 3. Per singulos autem omnia erit Deus hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece, vel sentire, vel intelligere, vel cogitare potest, omnia Deus sit, nec ultra jam aliud aliquid nisi Deum videat, Deum teneat, omnis motus sui Deus modus et mensura sit; et ita erit. omnia D. ib. 1. zu Joh. 17, 22. videtur ipsa similitudo, si dici potest, proficere et ex simili unum fieri
sqq.

denn wollten wir die Vernichtung der Materie läugnen, so müßten wir hiernach annehmen, daß Gott selbst, gleich uns, mit irgend einem Körper bekleidet sey, damit die Heiligen am Ende seinem Leben ähnlich werden können; oder, wenn dieß ungeeignet und mit der göttlichen Erhabenheit unvereinbar ist, so bleibt uns nur die Wahl, entweder an der künftigen Gottähnlichkeit ganz zu verzagen, oder die Hoffnung festzuhalten, daß wir in demselben Zustande leben werden, in welchem Gott lebt u). Dazu kommt, daß die Materie immer etwas Störendes und Drückendes für den Geist hat und seinen freien Aufschwung hindert, daß sie der göttlichen Natur heterogen ist und bleibt und wie sehr sie auch gereinigt und vergeistigt werde, doch der Ähnlichkeit oder dem völligen Einswerden mit Gott stets widerstrebt: also der endlichen Vollendung der Kreatur entgegen steht v). Die Annahme einer dereinstigen Vernichtung der Körperlichkeit erscheint somit als wohl begründet; nur ist auch sie nicht als ein plötzlich eintretender Akt zu denken, sondern als eine in fortschreitender Entwicklung begriffene Verklärung und Auflösung der Materie, als ein successiver Übergang derselben in das Geistige, bis sie zuletzt ganz zu Nichts, oder in diejenige Substanz verwandelt wird, welche besser als Alles ist, nämlich in das göttliche Wesen; denn dieses ist das Vollkommenste w). —

u) de Princ. III, 6, 1. nach den Fragmenten bey Hieronymus II. 3. si omnia, ut ipsa disputationis ordo compellit, sine corpore vixerint, consumitur corporalis universa natura et redigetur in nihilum, quae aliquando facta est de nihilo: eritque tempus, quo usus ejus iterum necessarius erit.

v) a. a. D. I, 7. 5. III, 6, 1. am Ende. — in Joh. XIII, 59.

w) II, 3. 3. quoniam (animae) non ad subitum omne indumentum corporeum effugere possunt, prius in subtilioribus ac purioribus immorari corporibus aestimandi sunt — ut ita demum paulatim cessante natura materiali et absorbeatur, et etiam exterminetur in finem, per divinam gratiam, cujus capax effecta est anima et incorruptionem meruit adipisci. — caro nostra in gloriam corporis proficit spiritalis. III, 6, 4. 5. 6. 9. nach Hieron. et erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam sub-

Dieser Zustand der Vallenbung ist indessen nicht von steter Dauer. Der Wille der Kreaturen bleibt auch auf der höchsten sittlichen Stufe als ein endlicher, immer wandelbar und mit der Möglichkeit des Rückfalls behaftet. Wird nun diese Möglichkeit aufs neue zur Wirklichkeit, so bedarf es abermals eines Läuterungsprozesses und einer Wiederherstellung der Körperwelt zur Strafe und Übungsschule für die Abgefallenen ^{x)}. „Es unterliegt keinem Zweifel, daß nach gewissen Zeiten die Materie wieder ins Dafeyn komme und die Mannigfaltigkeit der Welt wiederhergestellt werde, weil die vernünftigen Wesen durch abweichende Willensrichtung, auch nach dem Zustande vollkommener Seligkeit, bis ans Ende aller Dinge wieder in die Gemeinheit versunken seyn, und wieder so viel Böses angenommen haben werden, daß das Gegentheil aus ihnen wird. Auch darf nicht vergessen werden, daß viele vernünftige Wesen bis zur zweiten, dritten und vierten Welt ihrem Ursprung treu bleiben und keiner Veränderung in sich Raum geben: andere so wenig von ihrem anfänglichen Zustande aufgeben werden, daß sie fast Nichts verloren zu haben scheinen: wieder Andere dagegen durch einen ungeheuren Fall bis in den tiefsten Abgrund stürzen ^{y)}.“ — Ein solcher erneuerter Abfall kann sich aus den angeführten Gründen unzählige Male wiederholen und dieß wird dann auch eine zahllose, unendliche Reihe aufeinander folgender Welten nöthig machen, von denen jede nach der verschiedenen sittlichen Beschaffenheit ihrer Bewohner auch verschieden organisirt seyn wird. So bewegt sich der Weltlauf in einem beständigen Wechsel von Abfall und Wiederbringung, von Mannigfaltigkeit und Einheit ^{z)}.

stantiam, quae omnibus melior est, in divinam sc. qua nulla melior est. s. d. Anmerk. zu Abschn. II. S. 1.

x) s. C. 154. de Princ. II, 3, 2. III, 6.

y) a. a. D. Hieron. ad Avit. nach Schnitzer's Übers.

z) de Princ. II, 3. III, 6. c. Cels. IV, 69. *εἰ μετὰ τὸν ἀφηνισμὸν τῆς κακίας λόγῳ ἔχει τὸ πάλιν αὐτὴν ὑφίστασθαι ἢ μὴ ἐν προνοουμένῳ λόγῳ τὰ τοιαῦτα ἐξιστασθήσεται.* Diese Untersuchung folgt hier nicht; daß sich aber Origenes auch in diesem Punkte consequent geliebt sey, erhellt aus mehreren

Von den Sakramenten *).

Die Taufe ist der Anfangspunkt der Gemeinschaft mit Christo und daher zur Seligkeit unentbehrlich. Das sichtbare Äußerliche und das Übersinnliche, Geistige, an ihr entspricht dem Verhältniß und der Bedeutung, welche die Außerlichkeit Christi zu seiner Innerlichkeit hat. Wie nämlich die Wunder Jesu Symbole der ewigen, heilenden und reinigenden Thätigkeit des Logos sind, doch aber zugleich als äußerliche Thatsachen nützen, indem sie die Geheilten zum Glauben führten: so ist auch das Wasserbad ein Symbol der Reinigung der Seele von aller Befleckung der Sünde, wird aber gleichwohl an und für sich, kraft der darüber ausgesprochenen Einsetzungsworte und Gebete, Anfang und Quelle der Gnadengaben für jeden, der sich den Einwirkungen der Gottheit hingibt a). — Sie setzt demnach eine Empfänglichkeit für dieselben, Buße und Glauben voraus; wer ohne Befehrung, ohne seine Sünden abzulegen, zu ihr naht,

spättern Andeutungen in Matth. XIII, 1. u. XV, 31. Gleichniß vom Weinberg. Der Tag ist die ganze, gegenwärtige Weltzeit, die zwar für uns lang, im Vergleich mit dem Leben der Gottheit aber sehr kurz ist. — Auf diese werden wieder andere Aonen folgen, in welchen Gott den Armen und den Anknümlingen die Früchte ihrer frühern Arbeit (nämlich in der ersten Weltzeit) geben wird; und so ins Unendliche fort. — Nachdem die Wiederbringung in gewissen Aonen vollendet ist, so wird *παλις ἀλλαν ἀρχή* folgen, und Gott in den künftigen Zeiten den Reichthum seiner Güte zeigen an denen, die desselben bedürfen.

*) Die Lehre von den Sakramenten hat Origenes so wenig durchgebildet, daß sie kaum als integrirender Theil seines Systems angesehen werden kann, obwohl sie mit den Grundgedanken desselben wohl zusammenhängt. Er hat auch hierin Clemens zum Vorgänger. Weit tiefer sind Justin, Irenäus und Andere eingedrungen.

a) c. Cels. III, 61. *σύμβολον τοῦ ἀποκακαθάρθαι.* in Joh. VI, 17. *τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρὸν σύμβολον τυγχάνον καθαρῆς ψυχῆς, πάντα ῥύπον καυίας ἀποπλυρομένης, οὐδὲν ἕττον καὶ κατ' αὐτῷ τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θεϊότητι τῶν τῆς προσκυνητῆς Τριάδος ἐπικλήσιων ἴστιν ἡ χαρισμάτων θεῶν ἀρχὴ καὶ πηγὴ.*

erlangt keinen Segen, sondern holt sich selbst das Gericht h). — Sie wirkt Vergebung der Sünden und zwar aller vorher begangenen Sünden, sie tilgt den Schuldbrief aus, der wider uns geschrieben ist; „wer zu der Gnade der Taufe hinzutritt, wird gereinigt am Leibe und abgewaschen von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes i). Sie erfüllt ferner die bußfertige Seele mit dem heiligen Geiste, mit jenem göttlichen Feuer, das alles Irdische und Schlechte verzehrt, und wird so nicht nur Vorbild und Spiegel, sondern zugleich der wirkliche Anfang jener künftigen Palingenesie, die von hier an beginnend, durch das Werk der Heiligung und durch die Feuertaufe sich fortsetzt, bis sie endlich in höchster Reinheit von Angesicht zu Angesicht sich vollendet d). — Daß Alles jedoch nur für Solche, die sich durch ihre Gesinnung der Gnadenwirkungen des Geistes würdig machen.

Die Kindertaufe ist ein, von den Aposteln her überliefertes Institut der christlichen Kirche, und wird, wie die der Erwachsenen zur Vergebung der Sünden ertheilt. Und dies mit gutem Grund; sünde sich freilich an den Kindern, Nichts, was der Vergebung und Begnadigung bedürfte, so erschiene sie allerdings überflüssig. Allein auch die Kinder kommen schon besleckt auf die Welt; von dem vorweltlichen Leben und von der Geburt her klebt ihnen Schuld und Unreinigkeit an, und da nach der Schrift Niemand in's Reich Gottes kommen kann, es sey denn, daß er wiedergeboren werde aus Wasser und Geist, so müssen auch sie durch die Taufe von der angeborenen Befleckung gereinigt und durch den Geist geheiligt werden e).

h) in Joh. a. a. D. p. 133. B. Hom. in Luc. XXI; in remissionem peccatorum accipit: baptisma; qui peccare desistit, si quis enim peccans ad lavacrum venit, ei non fit remissio peccatorum.

i) a. a. D. Bg. Hom. in Exod. XI, 7. in Genes. XIII, 4. in Jos. XV. 5. Exhort. ad Mart. οὐκ ἔστιν ἀφεσις ἀμαρτημάτων χωρὶς βαπτίσματος λαβεῖν. — in Levit. II, 4. sic ist die prima remissio pecc., quae in initiis datur; für die nachher begangenen Sünden gibt es andere Mittel.

d) in Matth. XV, 23.

e) s. oben S. 197. — Hom. in Luc. XV. in Levit. VIII. requiratur, quid causae sit, cum baptisma ecclesiae pro remissione peccatorum detur, secundum Ecclesiae observantiam

Außer der Wassertaufe gibt es aber eine andere, noch wirksamere Taufe, die Feuertaufe, oder das Martyrthum, deren Matth. 3, 11. Luc. 12, 50. gedacht wird. Sie erwirbt dem Menschen die Vergebung aller, auch der nach der Wassertaufe begangenen Sünden, und bewirkt eine weit größere Reinigkeit als diese. „Denn nur Wenige sind so glücklich, das bey der Wassertaufe überkommene, reine Kleid unbesiegt bis zum Ende des Lebens zu bewahren; wer aber mit der Taufe getauft ist, von welcher Jesus Marc. 10. redet, kann hinfort gar nicht mehr sündigen. Und wenn es nicht zu kühn ist, über eine so große Sache etwas bestimmen zu wollen, so kann man sagen, daß durch jene Taufe die vergangenen Sünden hinweggenommen, durch diese aber auch die künftigen vernichtet werden; dort sind die Sünden vergeben, hier sind sie ausgeschossen ^{f)}. Aber nicht nur völlige Reinheit, auch die höchste Seligkeit bewirkt das Martyrthum: Wer aus dem Leidensfelde Christi tritt, der übt damit das alleredelste Werk christlicher Tugend — denn der Tod seiner Heiligen ist köstlich vor dem Herrn — und bezahlt diesem alle seine Wohlthaten, die er von ihm empfangen hat, Ps. 116. 12 — 15; wer unter Verfolgungen und Martern den Sohn Gottes bekennt, und so ihn selbst und seine Sache vor der Welt ehrt, der wird auch von ihm vor seinem Vater bekannt, wird mit der Ehrenkrone des ewigen Lebens geschmückt und erlangt das Recht, mit dem König aller Könige auf dem Stuhl der Herrlichkeit zu sitzen, zu herrschen und über die Welt zu richten ^{g)}. Selbst für Andere trägt der Tod der Märtyrer eine gedeihliche Frucht; denn er hat die versöhnende Kraft eines Opfers und bricht die Macht der bösen Geister, auch vertritt ihre priesterliche Fürbitte die Gläubigen bey Gott und verschafft ihnen theilweise Vergebung der Sünden ^{h)}.

baptismum etiam parvulis dari etc. in Rom. V, p. 565. pro hoc et ecclesia ab Apostolis traditionem accepit, etiam parvulis baptismum dare; sciebant enim — quia essent in omnibus genuinae (Münsher ingentiae?) sordes peccati, quae per aquam et spiritum abluī deherent. Vgl. über die Integrität dieser Stelle Münsch. D. G. 2. Bd. 348.

f) Exhort. ad Mart. 30. in Matth. XVI, 6, Homil. in Numer. X, 2. in Judic. VII, 2.

g) Exhort. ad Mart. 28. 31. 34 — 40.

h) a. a. D. 30. 50. Hom. in Num. XXIV, 1. X, 2. Vg. G. 225.

Auf ähnliche Weise wie mit der Taufe, verhält es sich mit dem heiligen Abendmahl. Das Übersinnliche ist hier der göttliche Logos selbst, die wahre Speise der Seele, von der es heißt: „Wer von diesem Brode essen wird, der wird leben in Ewigkeit,“ Joh. 6, 51.; der Genuß des Wortes, das von dem wesentlichen Worte ausgeht, der Trank von dem Gewächse des Weinstocks, der da spricht: Ich bin der wahre Weinstock ⁱ). Auf dieses Wort deuten die sichtbaren Elemente im Abendmal hin. „Denn nicht jenes sichtbare Brod, welches er in Händen hielt, nannte Gott das Wort seinen Leib, sondern das Wort, zu dessen symbolischer Andeutung jenes Brod gebrochen werden mußte; und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, zu dessen symbolischer Andeutung jener Trank ausgegossen werden mußte. Denn was kann der Leib, oder das Blut des göttlichen Wortes Anderes seyn, als das Wort, welches die Seele nährt, und das Wort, welches das Herz erfreut, nämlich das Wort von der Gerechtigkeit und das Wort von der Veröhnung durch sein Blut ^k). Dieses Brod und diesen Trank gibt Jesus immer den Seinigen in dem Maße, als sie es aufzunehmen fähig sind, und bereitet sie so zu jener vollkommnen Feier des Pascha (zur völligen Aufnahme seiner selbst) vor, das er einst im Reiche seines Vaters neu mit ihnen halten wird

i) Da nach Origenes diese geistige Gemeinschaft eben so auch außerhalb des Abendmahls stattfindet, so hat er sich bey Gelegenheit der Stellen, die von den sichtbaren Elementen handeln, nicht näher hierüber erklärt. Es gilt hieyon alles oben im Artikel: vom Logos, entwickelt. in Matth. XI, 14. Com. Ser. 85. Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse latetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens et panis de pane coelesti. — Daß das Wort (Lehre) nicht von dem wesentlichen Worte, aus dem es ist, zu trennen sey, erhellet sogleich aus dem Folgenden, wo es heißt: das Brod ist der Logos selbst.

k) in Matth. C. Ser. a. a. D. Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. — in Math. XI. και ταυτα μὲν (s. n. 1) περὶ τοῦ τυπικοῦ και συμβολικοῦ σώματος· πολλὰ δ' αὖν και περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ λόγου. Hom. in Levit. IX, 10. in Jos. II, 1 in Joh. XXXII.

(Matth. 26, 29.), und von dem die gegenwärtige Abendmahlsfeier gleichsam der Spiegel und das Vorbild ist.

Die irdischen Elemente des Brodes und Weines werden durch's Wort und Gebet geweiht und geheiligt ¹⁾, stehen aber an sich in keiner Verbindung mit dem Göttlichen; das Brod ist der Typus des Leibes Christi, das Blut, Symbol seines Blutes, nicht sowohl des leiblichen Blutes, als des Blutes des Logos, (d. i. des Wortes); daher hat auch der Genuß derselben keinen objectiven Nutzen, wie die Einfältigern wähen, sondern ist lediglich durch die Gesinnung des Empfängers bedingt. „So wie nicht das, was in den Mund eingeht, den Menschen verunreinigt, wenn es auch von den Juden für etwas Verunreinigendes gehalten wird, so heiligt auch das, was zum Mund eingeht, den Menschen nicht, ohgleich von den Einfältigen der sogenannte Leib des Herrn für etwas Heiligendes gehalten wird; und wie nicht die Speise, sondern das Gewissen dessen, der sie mit Zweifel genießt, den Essenden verunreinigt, und wie für den Ungläubigen und Unreinen Nichts rein ist, zwar nicht an sich, sondern wegen seines Unglaubens und seiner Unreinigkeit: so heiligt auch das, was durch das Wort Gottes und das Gebet geheiligt ist, nicht für sich selbst (ὁ τῷ ἰσθμῷ λόγῳ); denn sonst müßte es auch den, der unwürdig das Brod des Herrn ist, heiligen; was doch nach 1 Cor. 11, 30. keineswegs der Fall ist. Es müß also nur dann dem Genießenden, wenn es mit unbeflecktem Geiste und reinem Gewissen empfangen wird; — und so entgeht uns weder durch das Nichtessen von dem durch Gebet geweihten Brode an und für sich, irgend Etwas, noch gewinnen wir durch das Essen an sich irgend Etwas; sondern die Ursache des Verlastes ist die Schlechtigkeit und die Sünde, die Ursache des Gewinnes ist die Gerechtigkeit und die gute Gesinnung. Das irdische Brod an und für sich ist von allen übrigen Speisen nicht verschieden, und erleidet denselben Prozeß, wie sie, in dem Leibe des Menschen m).

1) ἄρτους ἐσθίμεν, σάμα γινόμενους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγίῳ τι, καὶ ἀγιάζον τοὺς μετὰ ἁγίου προθέσεως αὐτῷ χρησμένους.

m) a. a. D. 14. οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ Θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστεροῦμεθα ἀγαθού τινος· οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῶ τινι κ. τ. λ. — Eine armselige Vorstellung vom heiligen Abendmahl!

A n m e r k u n g e n.



Zu S. 8. B. 6. v. u. — Diesen relativen Nutzen der Häresie hat man von jeher in der christlichen Kirche anerkannt, ohne deshalb ihre Verwerflichkeit und Schädlichkeit zu läugnen. Origenes sagt selbst zu 4. Mos. 16, 39. (Homil. in Numer. IX, 1.) Evidentior ex ipsa comparatione cum haereticis sententiis apparebit impietas. Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset, et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio turpescat, sed exercitiis elimetur. Propter hoc denique et Apostolus dicebat: oportet autem haereseos esse, ut probati quique manifesti fiant inter vos. Cum enim fides ecclesiastica velut aurum coeperit refulgere et praedicatio ejus ut argentum igne probatum resplenduerit: tunc majore cum turpitudine et dedecore haereticorum voces obscuri aeris vilitate sordebunt etc. Das Licht wird durch den Gegensatz der Finsterniß gehoben; allein dieß gereicht dem Irrthum nicht zur Entschuldigung. — Auf den Vorwurf des Celsus, daß die Christen in eine Menge streitender Partheien, die fast nichts als den Namen mit einander gemein hätten, zertheilt seyen, antwortet er: Je trefflicher und heilsamer eine Erscheinung sey, desto gewisser rufe sie mannigfaltige Partheiungen und Differenzen hervor: so seyen durch die Philosophie, welche die Wahrheit und die Erkenntniß des Seyenden verheißt, viele einander bekämpfende Schulen der Hellenen entstanden, so habe die verschiedene Auslegung der alttestamentlichen Schriften manche Partheien unter den Juden hervorgerufen und dasselbe sey auch dem Christenthum begegnet. Das Bestreben, die Geheimnisse des Glaubens zu ergründen, mußte nothwendig eine Mannigfaltigkeit subjectiver Ansichten und eine Verschiedenheit in der Auffassung und Erklärung der heiligen Schrift erzeugen; daraus entstanden dann mehrfache Häresen unter den Christen, die bey aller Differenz im Einzelnen dennoch sämmtlich die gemeinsame Überzeugung von der Göt-

lichkeit der heiligen Schrift und der Vortrefflichkeit ihres Inhalts theilen. Und dieß kann dem Christenthum selbst so wenig zum Tadel gereichen, als die Meinungsverschiedenheit unter den Ärzten der Arzneiwissenschaft, oder die Menge philosophischer Schulen der Philosophie selbst zum Vorwurf gemacht werden kann. c. Cels. III, 12. 13. — Offenbar hat hier Origenes in seinem apologetischen Eifer Wahres und Falsches durcheinander gemischt. Der Inhalt der geoffenbarten Wahrheit ist so unendlich reich, und bietet der Betrachtung so viele Seiten dar, daß allerdings selbst auf dem Boden jenes gemeinsamen Glaubens immer eine Mannigfaltigkeit einander ergänzender Auffassungsweisen erwachen wird und muß; das göttliche Licht bricht sich, von dem menschlichen Geiste aufgenommen, in tausendfachen Strahlen — und es ist gewiß nicht gut, wenn hier die Grenze zu eng gezogen wird. Allein daraus folgt noch lange nicht die Nothwendigkeit der Häresie; denn dort ist es doch immer dasselbe Eine Licht und dieselbe Eine Wahrheit, die sich nur in mannigfachen Formen darstellt; die Häresie aber ist der Widerspruch und der Gegensatz gegen die Wahrheit, und hat deshalb einen ganz andern Grund: nämlich die Verkehrtheit des menschlichen Geistes und die Sündhaftigkeit des menschlichen Herzens. — Origenes selbst erkennt an andern Stellen diesen Unterschied an; ja er hält den Irrthum in der Lehre für noch gefährlicher und strafbarer, als den Irrthum im Leben und warnt deshalb aufs Nachdrücklichste vor jenen falschen Propheten, die in Schafskleidern einhergehen, inwendig aber reißende Wolfe sind. (4. B. in Ezech. III, 3. Comment. in Matth. Ser. 33.). Man soll sie mit Liebe und Ernst zu bekehren suchen, und wenn dieß nicht gelingt, nach dem apostolischen Gebote Tit. 3, 10. ihre Gemeinschaft meiden, jedoch niemals mit andern Waffen, als mit denen des Geistes gegen sie kämpfen. c. Cels. V, 63 ff. — Über seine Milde gegen Andersdenkende s. Neander R. G. 1. Abschn. 3. S. 790.

... S. 10. Trefflich sagt hierüber Sartorius: Diejenigen verkennen geradezu die bedeutendsten Fortschritte der Christenheit, welche nicht anerkennen, daß sie im Lichte der göttlichen Offenbarung durch eine Entwicklung von 1800 Jahren unter den größten geistigen Bewegungen zu Resultaten gelangt sey, welche sich auf dem ewigen Grunde des Wortes Gottes jedem aufrichtigen Forscher von Neuem als göttliche Wahrheit bewähren und immer tiefer begründen. Diejenigen machen nicht Fortschritte, sondern die weitesten Rückschritte, welche die stete Arbeit des göttlichen Geistes an dem menschlichen Geschlechte für so vergeblich halten, daß sie immer erst von vorne anfangen zu müssen.

erst jetzt die Wahrheit erfinden zu müssen glauben. Die Wahrheit ist vorhanden in der Kirche Christi, welcher er selbst den Geist der Wahrheit verheißt, so sie treu an seinem Worte bleibt, wie die evangelische Kirche thut. — Wahrer Fortschritt ist nur da, wo man auf dem wahren Wege bleibt. Hirtenbrief. —

§. 14. Der kirchlich dogmatische Sinn — wie ihn Baumg. Crusius D. Gesch. S. 186 nennt; dieser bestand aber nicht, wie es hier heißt, darin: „daß man Begriffe und Lehren nun allmählich immer mehr über die praktische Bedeutung des Christenthums hinaufsetzte, ferner in dem Verlangen nach gewissen bestimmten Lehrformen und Glaubensregeln;“ sondern darin, daß man anfing, den Inhalt der christlichen Lehren scharf und bestimmt aufzufassen, woraus dann von selbst die Glaubensregeln sich bildeten. Noch weniger bestand er darin: „daß man das Praktische des Christenthums ausschließlich auf die Lehre gründete;“ denn darauf ruhte es schon ursprünglich ganz fest und sicher, sondern darin, daß man den nothwendigen Zusammenhang beyder zu erkennen und nachzuweisen suchte. Nur konnte gerade das 2te und 3te Jahrhundert in letzterer Hinsicht wenig leisten, weil es die Principien der heidnischen und christlichen Ethik vermischte. Harles. Theol. Encycl. u. Meth. S. 71 ff. — Vgl. übrigens hier Marheinecke, Symbolik. Bd. 1 S. 56 ff.

§. 31. unten. In früherer Zeit, wo Hieronymus noch ein Verehrer des Origenes war, schrieb er über ihn: der Bischof Demetrius verdammt ihn, die Stadt Rom trat diesem Urtheil bey und hielt gegen ihn ein Concilium, nicht wegen der Neuheit seiner Lehre, nicht wegen einer Ketzerei, wie jetzt die wüthenden Hunde sich gegen ihn verstellen, sondern weil sie den Ruhm seiner Beredsamkeit und Wissenschaft nicht vertragen konnten, und sobald er den Mund aufthat, für stumm gehalten wurden. — Späterhin aber sagt er: Origenes ist ein Ketz. Opp. Tom. IV, p. 63 u. 275. ed. Mart.

§. 31—34. Vgl. Mosheim Comm. de reb. chr. a. C. M. gestis p. 608 ff. Schröckh R. G. Bd. 4 27 ff. Neander R. G. 1 Bd., der die ganze Geistesrichtung des Origenes am tiefsten erfaßt, und am schönsten gewürdigt, nur aber aus zu großer Vorliebe ihn zu hoch erhob, und in seine eigene Individualität verklärt hat. — Baumg. Crus. D. G. S. 211.

§. 39. 3. 17. anschließt; — Ergänze: und doch zugleich unter dieser einfachen Form für die tiefer Sehenden die höchsten Wahrheiten und tiefsten Geheimnisse verbirgt.

§. 40. 3. 6. Dasselbe in Beziehung auf Moses und die griechischen Philosophen. c. Cels. I, 18.

§. 43. ad n. 1) vgl. Comm. in Matth. Ser. §. 27. Arbitror sicut Christus celatus venit in corpore, ut a carnalibus quidem speciem corporis ejus adspicientibus, et non virtutes considerantibus, homo videretur, a spiritualibus autem non speciem corporis attendentibus, sed opera virtutum ejus considerantibus, Deus intelligatur: sic est omnis scriptura divina incorporata, maxime autem Vet. Testamenti. — In prophetis dictionibus est animadvertendum, ut narratio quidem eorum, secundum historiam simplicem, sit corpus; spiritualis autem sensus, et ipsa scripturarum intima veritas sit anima et spiritus, qui inhabitat in narrationibus simplicioribus secundum historiam. s. Bepf. I.

§. 53. 3. 8. Über die große Bedeutung dieser Häresen s. besd. Schleiermacher's Glaubenslehre 1. B. S. 137. —

§. 62. Marheinecke in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. Jahrg. 1832. Nr. 86.

§. 67. n. 1, Vgl. Ullmann, de Beryllo Bostreno ejusque doctrina Commentatio. Hamburg 1835.

§. 80. 3. 1. Sehr richtig bestimmt demnach Origenes den Begriff der Häresie, als die Negation der, von der Kirche festgestellten, Glaubenssätze und als den Widerspruch gegen dieselben. Ihre wichtigsten Momente sind ihm 1) die Marcionitische Trennung des Alten und Neuen Testaments, des Gesetzes und des Evangeliums, des im Alten Bunde sich offenbarenden Gottes und des Vaters unseres Herrn Jesu Christi; 2) die Ebionitische Irrlehre, welche die wahre Gottheit, 3) die Doketische, welche die wahre Menschheit des Erlösers läugnet; 4) der Monarchianische Irrthum, der die selbstständige Existenz und Präexistenz des Logos negirt (in seinen verschiedenen Modificationen), 5) die Gnostische Annahme zweier grundverschiedener Gattungen von Wesen; verbunden mit Läugnung der Willensfreiheit und der Sittlichkeit, 6) die Behauptung eines absoluten göttlichen Rathschlusses, wodurch ein Theil der Geschöpfe zum Verderben bestimmt wird. — Wer einen oder den andern dieser Irrthümer bekennt, hört auf, der Kirche anzugehören und ist ein Keger. Fragment aus dem Comment. über den Brief des Titus, bey Pamphylus in der Apologie (Opp. T. IV. 659) wozu Neander, R. Gesch. 1 Bd. 3 Abth. S. 677).

§. 85 J. 10. Billig ungegründet ist die Behauptung Mosheims a. a. D. p. 608: *neque enim Origenes idem ubique sentit, verum diversis locis et temporibus tam diversa ratione de robur gravissimis differit, ut mutasse animum viri, neque sentiendi eum leges ferre voluisse, manifestum est; im Gegentheil, wie die Gedanken des Orig. über die res grav. in einem innern großartigen Zusammenhang stehen, so stimmen auch seine Schriften aus früherer und späterer Zeit wohl zusammen, und wenn er selbst — wie Mosh. a. a. D. 609 erwähnt — in einem Brief an den Bischof Fabianus erklärt hat, er erkenne jetzt Manches nicht mehr an, was er in dem *π. ἀρχ.* vorgetragen, so können dieß doch nur unwesentliche Einzelheiten gewesen seyn; denn die Grundzüge seines Systems sind immer dieselben geblieben.*

§. 99. Bekanntlich fügt Orig. seinen kühnsten philosophischen Hypothesen häufig die Bemerkung bey: er wolle sie nicht als eigentliche Lehrsätze, sondern nur als subjective Ansichten, als hingeworfene Vermuthungen angesehen wissen, und überlasse es der Einsicht seiner Leser, das Richtige zu finden z. B. de Princ. I. 6, 1. Was Kirchl. Lehre sey, habe er in der Einleitung angegeben, nunc autem disputandi specio magis, quam definiendi, prout possumus, exercemus. II. 6, 2; von der Menschwerdung: de quo, nos ea, quae fides nostra continet, — paucissimis proferemus, suspiciones potius nostras, quam manifestas aliquas affirmaciones in medium proferentes. ib. 3, 6 u. I. 8, 4. (Pamphyl. in Apolog. p. 44). Wg. in Joh. XIII, 22 und den häufigen Gebrauch des *τάχα* und *δοκεῖ*, worauf schon Wetstein (Epist. Orig. ad Afr.) aufmerksam gemacht hat. — Die Vertheidiger des Orig., Pamphil. Huet und Mosheim (p. 607) legen auf diese Äußerungen ein großes Gewicht und entschuldigen damit seine auffallendsten Irrthümer; allein wie wenig auf solche Verwahrungen, die sich auch bey andern V. V. finden, zu geben sey, hat schon Photius Cod. 106 bemerkt; sie sind bloß eine Art Entschuldigung für ihre Abweichungen von der Kirchenlehre (*καταφυγή τοῦ μὴ λέγειν ὁρθῶς*), was sich bey Or. um so deutlicher zeigt, da er nicht selten dieselben Lehren, die er an der einen Stelle durch die angef. Bemerkungen beschränkt, an andern mit großer Entschiedenheit vorträgt und rechtfertigt. — Für die Darstellung seines dogmat. Systems ist dieß daher nicht von Bedeutung.

§. 103 und 104. Ob Gott die *οὐσία* selbst, oder noch über die *οὐσία* erhaben sey, entscheidet Orig. in den angef. Stellen c. Cels VII, 38. VI, 64 nicht. Vergleicht man jedoch de Orat. 28, so sieht man deut-

lich seine Meinung. Er sagt hier nämlich, *ὄντα* im eigentlichen Sinne finde bloß auf dem Gebiete des Körperlosen statt und sey die beharrliche, unveränderliche, intelligible Substanz, das *νοητόν*. Dieses *νοητόν* ist das Wesen Gottes. Versteh man hingegen unter *ὄντα* das materielle Seyn, die *ὑλὴ*, das Substrat der einzelnen Dinge, so ist Gott der Schöpfer desselben und an Würde und Macht darüber erhaben. Vg. in Joh. XX, 16, wo er die unsichtbare und körperlose Natur, das wahre Seyn (*τὴν ὄντων κυρίως ὄντα*) für das Göttliche erklärt.

§. 104. 3. 8. Wenn Celsus sagt, Gott könne nicht genannt werden, so ist dabey ein Unterschied zu machen. Will E. damit sagen, daß die Eigenschaften Gottes weder durch unsere Worte noch durch unsere Gedanken vollkommen ausgedrückt werden können, so hat er Recht. — Heißt aber Gott nennen nichts weiter, als einzelne Eigenschaften Gottes durch gewisse Namen bezeichnen, um dadurch zu einer theilweisen Erkenntniß seines Wesens hinzuleiten, so ist es nicht unpassend zu sagen, daß Gott nennbar sey. — Damit streitet es nicht, wenn Orig. anderwärts die völlige Erkennbarkeit Gottes behauptet; denn der verborgene Gott ist in dem Sohne offenbar. In diesem richtigen Sinn haben die meisten W. B. die Unbegreiflichkeit und Begreiflichkeit des höchsten Wesens zumal gelehrt.

§. 108. 3. 8 ff. Zu dieser schriftwidrigen und darum irrigen Behauptung ließ sich Origenes durch die entgegengesetzte, eben so irrige Ansicht Marcions, der die Güte und Gerechtigkeit als einander ausschließende Gegensätze betrachtete, verleiten. Vg. über dessen System Neanders Entwicklung der gnost. Syst. S. 276 ff. K. Gesch. Bd. 1. Akth. 2. S. 517. — Die Gründe, mit denen Or. die Lehre dieses Häretikers von einem dreifachen Prinzip, dem *Θεὸς ἀγνώστῳ*, dem *δημιουργῷ* und der *ὑλῇ* (oder dem *πρωτόν*) bekämpft, sind diese: 1) Das Alte und Neue Test. sind nicht, wie Marc. will, zwei ganz verschiedene, unvereinbare Ökonomien, sondern sie stehen in der innigsten Verbindung. Sie verhalten sich zu einander wie Anfang und Ende. Das Alte weist unverkennbar auf das Neue hin und das Neue kündigt sich als die Erfüllung des Alten an. — Die Evangelien sagen häufig von den Thaten Jesu, sie seyen geschehen, „auf daß erfüllet würde, was geschrieben ist durch den Propheten;“ Christus selbst erkennt die Aussprüche des Gesetzes als Gebote des Einen wahren Gottes an und legt ihnen deshalb fortwährende Geltung bey; er beruft sich wiederholt auf das Zeugniß Moses, und redet überhaupt so von seinem himmlischen Vater, daß

man deutlich sieht, er meine keinen andern, als den Gott Abrahams, Is. und Jak. 2) Der angebliche Unterschied zwischen dem A. Test. gerechten, und dem N. Test. gütigen Gott läßt sich durchaus nicht in der Schrift nachweisen; im Gegentheil, der Gott des A. T. erscheint häufig — nach dem Wortsinn der Schr. — als ungerecht, wenn er z. B. durch Sündfluth und durch andere Gerichte die Gottlosen straft und doch wieder andere eben so grobe Frevler ungestraft ausgehen läßt, oder wenn er die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht; der Gott des N. Test. aber zeigt sich keineswegs immer und gegen Alle als gütig, sondern er straft, er droht, er vertilgt gleichfalls die Sünder und verheißt den Teufeln und seinen Engeln das ewige Verderben. In vielen Gleichnissen des N. Test. wird seine Gerechtigkeit eben so nachdrücklich, als im A. geschildert, ja es wird ihm hier (z. B. Matth. 20. Luc. 19.) wie dort ein Zorn und ein leidenschaftlicher Unwille zugeschrieben. — Dagegen nennt das A. Test. den Weltenschöpfer unzählige Male den gütigen, barmherzigen und gnädigen Gott, so wie umgekehrt der Herr bey Joh. zu seinem Vater sagt: Gerechter Vater, die Welt kennet dich nicht! — Bei dieser Argumentation stellt sich D. immer auf den exegetischen Standpunkt der Marcioniten, nach welchem die h. Schrift buchstäblich und wörtlich zu verstehen ist, und sucht von da aus die Widersprüche ihrer Lehre aufzudecken, zugleich aber auch die Nothwendigkeit der allegorischen Interpretation nachzuweisen.

3) Die Schriftstellen, auf welche sich die Anhänger dieses Systems berufen, bes. Joh. 1, 18, beweisen nichts dagegen; denn in ihnen ist offenbar vom geistigen Sehen oder vom Erkennen die Rede, und dies wird auch dem Moses nicht abgesprochen; mit leiblichen Augen aber ist Gott so wenig von den Vätern, als von dem Heiland gesehen worden, weil er ja sonst seinem Wesen nach sichtbar und körperlich seyn müßte. —

4) Die Annahme eines doppelten Principis ist völlig schriftwidrig und unterliegt dem Tadel, der überhaupt die gnostischen Träumereien trifft.

5) Endlich sind die Begriffe gerecht und gütig keineswegs ausschließend oder widersprechend, sondern sie fallen beyde unter dem allgemeinem Begriff des Guten oder der Vollkommenheit zusammen. Diese, an sich richtige, Behauptung sucht jedoch Dr. ziemlich sophistisch zu begründen, indem er von der Doppelbedeutung des griech. *ἀγαθός* — gütig und gut — ausgeht und demnach argumentirt: Selbst die Gegner geben zu, daß die Güte und die Gerechtigkeit eine Tugend sey, si ergo bonum virtus et justitia virtus est, sine dubio justitia bo-

nitas est. Si aliud est justum quam bonum, quoniam bono malum contrarium est, et justo injustum, sine dubio et injustum aliud erit quam malum: et sicut justus apud vos non est bonus, ita neque injustus erit malus: et rursus, sicut bonus non est justus, ita et malus non erit injustus. Cui autem non videtur absurdum, ut Deo quidem bono contrarius sit malus, Deo autem justo, quem inferiorem bono dicunt, contrarius nemo sit? etc. — de Prine, II. c. 4 u. 5. in Joh. XIX, 1. in Matth. XVII, 18. Fragm. in Exod. — Die nämliche Theorie über die Strafen s. bey Gregor von Nyssa. Orat. catech. c. 26. 35.

§. 110. Eine wichtige, hieher gehörige Stelle des Dr. hat uns Photius aus einer Gegenschrift des Methodius (Cod. 235) aufbehalten: ὁ Ὄρ. ἔλεγε συναίθριον εἶναι τῷ μόνῳ ὁρῶν καὶ ἀπροσδιττῶν τὸ πᾶν. Ἐφασκε γάρ, εἰ οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἀνευ δημιουργημάτων, ἢ ποιητὴς ἀνευ ποιημάτων, οὐδὲ παντοκράτωρ ἀνευ τῶν κρατούμενων· τὸν γὰρ δημιουργὸν διὰ τὰ δημιουργήματα ἀνάγκη, καὶ τὸν ποιητὴν διὰ τὰ ποιήματα, καὶ τὸν παντοκράτορα διὰ τὰ κρατούμενα λέγεσθαι· ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γενεῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον, ὅτι οὐκ ἦν ταῦτα· εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτι οὐκ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων οὐδὲ ποιητὴς ἔστι ὄρα οἷον ἀσεβὲς ἀκολουθεῖν. Ἀλλὰ καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἀτρέπτων καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται θεόν. εἰ γὰρ ὑπερὸν πεποιήκει τὸ πᾶν, εἴηεν ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιῆν εἰς τὸ ποιῆν μετέβαλε· τοῦτο γὰρ ἀτοπον μετὰ τῶν προουρημένων. Οὐκ ἄρα δυνατὸν λέγειν, μὴ εἶναι ἀναρχὸν καὶ συναίθριον τῷ θεῷ τὸ πᾶν. — Auf ähnliche Weise hatte schon früher Hermogenes, wie Tertullian be- richtet, seine Lehre von einer ewigen Materie zu begründen gesucht: Ad-jicit Hermas et illud: Deum semper deum, etiam dominum fuisse, nunquam non deum. Nullo porro modo potuisse illum semper domi-num haberi, sicut et semper deus: si non fuisset aliquid retro semper, cujus semper dominus haberetur: fuisse itaque materiam semper deo domino. (Tert. adv. Hermog. c. 3). — Darauf hatte Ter-tullian erwidert: Dei nomen dicimus semper fuisse apud semet ipsum et in semet ipso, domi-num vero non semper: diversa enim utriusque conditio: sed deus substantiae, illud divinitatis, dominus vero non substantiae sed potestatis: substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est deus: postea dominus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt, in quae potestas domini ege-ret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est domi-

aus. — Sic et dominus non ante ea, quorum dominus existeret, sed dominus tantum futurus, quandoque, sicut pater per filium — ita ab dominus per ea, quas sibi servitura fecisset. — Mit ähnlichen Gründen suchte nun auch der angef. Methodius in seinem Werke πρὸς Ζηνοῦν, die Lehre des Orig. zu bekämpfen. Er sagt dagegen:

1) Gott müsse nothwendig als der wesentliche Inbegriff aller Vollkommenheit, als die absolute Fülle, als durchaus selbstgenugsam, und deshalb auch, als durch Nichts außer ihm bedingt und von nichts Anderem abhängig gedacht werden, τὸ γὰρ αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ ἑαυτοῦ πλήρωμα ὄν, καὶ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μόνον τέλειον εἶναι τῶντο μόνον, was aber durch ein Anderes vollkommen ist, ist nicht an und für sich, nicht absolut vollkommen. Wäre nun Gott durch die Welt, die etwas Anderes, als er ist, vollkommen, wäre er erst durch das Vorhandenseyn derselben Schöpfer und Herr, reich und gütig geworden, so wäre er es nicht mehr durch sich selbst, also auch nicht mehr selbstgenugsam, und nicht mehr absolut vollkommen; somit hebt jene Lehre den Begriff der göttlichen Vollkommenheit auf.

2) Wenn nach Or. das Übergehen vom Nichtschaffen zum Schaffen eine Veränderung in Gott hervorbringe, so müsse auch das Übergehen vom Schaffen zum Nichtschaffen eine solche bewirken; nun habe aber Gott einmal aufgehört zu schaffen, als nämlich die Welt vollendet war, und Origenes selbst gebe nicht zu, daß er dadurch eine Veränderung erlitten habe: also müsse er auch zugeben, daß Gott durch den Anfang des Schaffens nicht verändert worden sey.

3) Was keinen Anfang des Daseyns hat, ist ungezeugt, ἀγενετόν, was hingegen geworden ist, muß durch irgend eine Ursache geworden seyn und also einen Anfang haben. — Ist nun die Welt mit Allem, was in ihr ist, von Gott zum Daseyn gebracht, so folgt: daß sie nachher hervorgebracht sey, da sie früher nicht war. Sie hat also einen Anfang genommen und ist somit endlich; denn unmöglich kann das, was durch einen Anfang des Werdens begrenzt ist, gleich unendlich mit dem Unendlichen seyn. (Im Folgd. wird dieß an dem Verhältniß einer Bildsäule zu dem Künstler noch weiter erörtert). — Die Lehre von einer ewigen Schöpfung ist also in sich selbst widersprechend.

4) Folgte daraus zugleich die Annahme einer präexistirenden Materie, die aber eben von den Verteidigern jener Ansicht gekämpft wird. Phot. a. a. O. S. 302 ff. — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß diese Einwendungen weder den Grundgedanken des Origenes, daß der abs. Voll-

kommene seine Vollkommenheit auch nothwendig offenbaren müsse, noch seinen Begriff einer ewigen Schöpfung treffen (Vg. Neander a. a. D. S. 556). Wir scheinen vielmehr seine Gründe für den natürlichen Verstand etwas Zwingendes zu haben, wie ich denn überhaupt glaube, daß jede tiefere, außerhalb des Christenthums stehende, Religionsphilosophie immer zu demselben Resultate hingetrieben werde. Denn sobald sie nur keinen toten, sondern einen lebendigen Gott an die Spitze ihres Systems stellt, so wird sie diesen nothwendig als in einer ewigen Manifestation seiner selbst, als in einer continuirlichen Evolution seiner Kräfte und seines Wesens begriffen denken, und darum auch eine Ewigkeit der Welt oder der Welten, in welcher er sich manifestirte, lehren müssen; und damit wird sich dann immer auch eine pantheistische Weltansicht verbinden, denn die so entstandene Welt kann nichts Anderes, als die manifestirte Gottheit — oder wie es Celsus ausdrückt, *κόσμος, ὡς ἐν Θεῷ γινόμενος, οὐδὲ ἀπὸ Θεοῦ, Θεὸς δὲ ὅλος, Θεὸς γὰρ ὅλος* (Orig. c. Oels. VI, 47) — seyn. Nur in der christl. Lehre von der Trinität liegt das Gegengewicht gegen solche Irrthümer; denn in so fern diese eine ewige Ur- und Selbstoffenbarung Gottes in dem Sohne und dem h. Geiste lehrt, bekräftigt sie einerseits das Wahre an jener Ansicht, und schließt zugleich andererseits das Irrige daran, die behauptete Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung, aus. Origenes ist darum nur inconsequent, wenn er letztere annimmt; denn nachdem er bereits mit denselben Gründen die Nothwendigkeit der ewigen Zeugung des Sohnes bewiesen hatte, so war das Bedenken, daß Gott ohne das Vorhandenseyn einer Welt in sich verschlossen und unthätig sey, von selbst erledigt und die ganze darauf gebaute Deduction mußte als völlig überflüssig erscheinen. — Wenn übrigens Or. de Princ. II. 1. 4 sagt: *non coaeternum Deo esse mundum*, so bezieht sich dies auf die materielle Welt; und wenn er anderwärts die Ewigkeit der Welt von der des Sohnes unterscheidet, so hat dies darin seinen Grund, daß sie allerdings zwar nicht der Zeit, doch aber dem Begriffe nach später, als dieser ist. Denn sie ist durch ihn geworden.

S. 114. Hieraus ergibt sich von selbst, wie irrig das ist, was Köpfler a. a. D. 117 und Baumg. Erzf. D. Gesch. S. 1009 sagt: „Bey Origenes ist der Logos nicht mehr persönlich gewordenes Attribut Gottes, sondern ein von Gott hervorgebrachtes Wesen, der *προποσινὰς λόγος* für die Welt(schöpfung), daher wie die Allmacht Gottes eben mit der Welt entstanden. Nicht dasselbe war nach Origenes vorher in Gott; der Logos war vorher nur der Möglichkeit nach in Gott vorhanden gewe-

fen.“ — Die angef. Stelle de Princ. 2, 2. generat filium, non quasi qui ante non erat, sed quia origo et fons filii pater est, et nihil in his anterieus posteriusve intelligi potest, beweist gerade das Gegentheil, und welche Bedeut. *ὕψις* habe, erbellt aus S. 136.

S. 115 i). Diese Ausdrucksweise des D. hat eine fast kirchliche Geltung erlangt; sie findet sich wörtlich bei Dionysius von Alexandrien, bey Athanasius, bey den Gregoren und trug zur weitem Entwicklung des Begriffs einer ewigen Zeugung wesentlich bey.

S. 118 3. 20 v. 126. 3. 22. Hier ist der Punkt, von welchem aus der Alexandr. Dionysius in der Polemik gegen Sabellius die Lehre des Drig. weiter fortbildete und, mit Verkennung des Unterschieds zwischen Zeugung und Schöpfung, auf den bedenklichen Irrthum gerieth, um dessentwillen er von dem Römischen Dionysius zurechtgewiesen wurde (Athanas. de sent. Dion. Alex.); die kirchliche Entwicklung des Begriffs der Zeugung hat sich hingegen an den S. 120 oben angef. richtigern Gedanken angeschlossen und ist besonders durch Athanasius vollzogen worden, der zugleich jenen Untersch. zwischen Zeugung und Schöpfung aufs gründlichste erörterte.

S. 122. Nicht leicht ist über irgend einen Punkt der Dogm. Gesch. so verschieden geurtheilt worden, als über die Drigen. Lehre vom Sohne Gottes. Schon Pamphilus zählt in seiner Apologie (vom J. 309) unter den neun Beschuldigungen, die damals bereits gegen Dr. erhoben wurden, drei, den Sohn betreffende auf: Prima (criminatio) est illa, quod ajunt, eum innatum dicere filium Dei; secunda, quod dicunt per prolationem, secundum Valentini fabulas, in subsistentiam venire filium Dei dicere; tertia, quae his omnibus valde contraria est, quod dicunt eum, secundum Arteman vel Paulum Samos. purum hominem id est non etiam Deum dicere Christum, filium Dei. Es zeigt sich jedoch leicht, daß diese Beschuldigungen auf einzelnen mißverstandenen Ausdrücken des Dr. beruhen, auch hat ihn schon Pamphilus am a. D. hierüber hinlänglich gerechtfertigt.

Wichtiger ist der Vorwurf der Hinnneigung zum Arianismus, der dem Drig. häufig gemacht wurde. Zwar weist ihm selbst der große Athanasius eine ehrenvolle Stelle unter den Zeugen der Wahrheit an. (*περὶ δὲ τοῦ αἰδώς συνῆναι τὸν λόγον τῷ πατρὶ, καὶ μὴ ἰτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ πατρὸς ἰδίον αὐτὸν εἶναι, ὡς εἰρηκάσιν οἱ ἐν τῇ συνόδῳ, ἕξιστω πάλιν ὑμᾶς ἀκούσαι παρα τῆ φιλοπόνοῦ Ὀριγένους de Decr. Syn. Nic. c. 27*); die berühmten Kirchlehrer Didymus, Basilus und die beyden Gregore be-

trachten ihn als eine Säule der Orthodorie, und vertheidigen seine Lehre gegen Mißverständnisse; Sokrates versichert ausdrücklich, daß ihn keiner seiner Gegner in Betreff der Trinität eines Irrthums beschuldigt habe (Hist. Eccl. VI, 13 IV, 25. 26) und selbst die Arianer haben sich, wenigstens am Anfang des Streites; erweislich nicht auf ihn berufen. — Allein schon Epiphanius schilt ihn in einem Brief an den Bischof Johannes (Tom. II, p. 310 ad Petav.) „den Vater des Arius und überhaupt aller Häresen“ (Vg. Haeres. 64) und bald nachher beschuldigte ihn auch Hieronymus, daß er den Sohn zum Geschöpf, den h. Geist zum Diener erniedrigt habe. Apol. adv. Rufin. II. Dei filium creaturam, spiritum s. ministrum dicit. Vgl. besd. Epist. ad Avitum (bey Vallarsi Ep. 94). Ähnliches wiederholte auch in seinen Osterbriefen Theophilus, der ein so erbitterter Gegner des Orig. war, daß er einige seiner Anhänger in Ägypten mit Faustschlägen mißhandelt und laut bedrückt hatte: Haereticæ, anathematizæ Originem (Palladius hist. Laus.); vor Allen aber der Kaiser Justinian in dem berühmten Brief an den Patriarchen Menas von Jerus. (bey Mansi, ampliss. Collectio Concil. Tom. IX.) — Unter den spätern Kirchenhistorikern hat Baronius am ungünstigsten und unbilligsten über Or. geurtheilt und dadurch den Origenes. defensus des Jesuiten Halloir hervorgerufen. Nach ihm erneuerte Petavius (Dogm. de Trinit. I. c. 4.) den Vorwurf: pessime illum de sanctæ trinitatis mysterio, deque Filii dignitate statuissæ und erklärte ihn für einen entschiedenen Vorläufer des Arianismus; womit im Allgem. der mildere Huet in seinen Origenianis übereinstimmt. — (Vg. II. p. 102. p. 252 ff.) Auf beyde gestützt untersuchte dann Alexander Natalis seine Rechtgläubigkeit aufs neue, und gelangte zu dem Resultate: Orig. divinæ Christi naturæ detrahit supremam illam divinitatem rerum universarum dominatricem — nec filium ejusdem esse existimavit cum patre dignitatis atque divinitatis — inferiorem patre in gradu divinitatis. Hist. Eccl. III. Dissert. XVI. art. 2. p. 713 ff. — Unbedeutend sind die Bemerkungen bey Cave Hist. lit. p. 112 ff. und Dubin, der den Alex. Natalis ausgeschrieben hat: Mosheim, Semler (Cap. sel. I. 398) und die meisten Neuern aber schließen sich an Huet an. Dagegen hat Orig. an Bull. (defensio fid. Nic. c. 9. Opp. Or. IV. Anhang 339) und an de la Rue (in den Noten zu Huets Origen.) zwei gelehrte Vertheidiger gefunden, zu denen, obwohl in einer ganz andern Weise, auch Neander gezählt werden kann. — Diese Verschiedenheit der Urtheile darf uns jedoch nicht wundern, da sie in den scheinbaren Widersprüchen seines Systems begründet ist, nach welchem

man eben so wohl mit Petavius behaupten kann: quod et filium Dei summum dici Deum non patitur et inter factos Deos numerat, ac Verbum, i. e. λόγον ita comparari cum creaturis affirmat, quem admodum cum λόγῳ ipso summus ac verus Deus, als mit Bull: Or. vere divinam, hoc est increatam, infinitam, incomprehensibilem, immutabilem Verbi et filii D. naturam declarat; nur irren darin die Meisten, daß sie das pantheistische Verhältniß, in welches Dr. die Kreaturen zu Gott setzt, übersahen und so den falschen Schluß machten: weil er den Sohn häufig den gewordenen Wesen gleichsetzt, so läugnet er auch seine Gottheit. (So besd. Alex. Nat. a. a. D. p. 713.)

Denn daß er diese durchweg behauptet hat, erhellt nicht nur aus den zahllosen Stellen, in welchen er den Sohn Θεὸς λόγος, Θεὸς und ὁ Θεὸς ἡμῶν nennt, in welchen er ihm das göttliche Ἐγεν. ὑπεβάλλουσιν καὶ μίζαντα παντὸς τοῦ κόσμου Θεότητα, Θεῖαν φύσιν, οὐσίαν, c. Cels. 1, 60. 66. III, 41. VIII, 39. in Job. VI, 17. X, 4. XIII, 25) zuschreibt, ihm die göttlichen Eigenschaften der Aseität, der Agenesie, der Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart, Allmacht (c. Cels. IV, 14. 15. VI, 17. in Jerem. XIX) beylegt, und ihn als das vollkommene Ebenbild des Vaters, als den Inhaber der gesammten göttlichen Herrlichkeit bezeichnet (c. Cels. VI, 69. Hom. in Jerem. VIII, 2): es folgt aus dem ganzen Zusammenhang seines Systems, und ich halte es deshalb gar nicht für unwahrscheinlich, daß er selbst den Ausdruck ὁμοούσιος gebraucht haben könne, (S. 118), ob er ihn wohl in anderer Hinsicht und a. a. Stellen entschieden verwarf. — Auch der lat. Text des π. ἀρχ. stimmt damit im Allgem. überein; denn auch dieser redet häufig von der aeterna et divina natura, von der divinitas et majestas des Sohnes; auch dieser schreibt ihm dieselben göttl. Eigenschaften, wie die griech. Schriften, zu und läßt ihn offenbar aus der essentia des Vaters gezeugt werden; s. S. 117 h) p. 120 ff. Selbst die bekannte Stelle de Pr. I, 2. 8, in der Dr. das Verhältniß des Vaters zum Sohne mit zwei Statuen, einer größern und kleinern, welche jener vollkommen und durchgängig ähnlich sey membrorum habitu ac vultus lineamentis, specie ac materia, absque magnitudinis immensitate, schließt die Identität des Wesens nicht aus, und Rufin hätte gar nicht nöthig gehabt, ihr eine Beziehung auf die Menschwerdung zu geben; denn daß der Zusatz „comparatio sane de statuis etc.“ von ihm herrühre, leidet keinen Zweifel (Hier. ad. Avit). Hält man überhaupt fest, daß nach dem Dr. System die von ihm behauptete Unter-

ordnung des Sohnes unter den Vater mit der Wesenseinheit beyder gar wohl bestehen könne, so finden die meisten Beschuldigungen seiner Gegner und viele scheinbare Widersprüche in seinen Schriften von selbst ihre Berichtigung; wie schon du Pin. a. a. D. p. 211 ganz richtig bemerkt hat: manifestum est, has loquendi formulas, quantumvis durae videantur scorsim consideratae, optimum habuisse sensum in libris Orig., qui nihil aliud intendebat, quam ut probaret, Patrem esse fontem et originem substantiae, bonitatis, sapientiae etc., filiumque eam ab ipso accipere. — Orig. non negat filium esse Deum, at inficiatur tantummodo, Deum esse ex se ipso, uti Pater, *αὐτόθεος* dixit, patrem filio esse majorem, non quod crediderit, eos diversae esse naturae — sed quia filius divinitatem suam accipit a Patre, qui fons est divinitatis. Vg. de la Rue zu Huet's Origen. p. 109 ff. Indessen kommen auch Stellen vor, die so entschieden die Wesenseinheit des V. und S. zu läugnen scheinen, daß sie einer nähern Beleuchtung bedürfen. Sie haben jedoch fast sämmtlich eine polemische Beziehung auf die Gegner der Persönlichkeit des Logos, und es gilt deshalb im Allgem. von ihnen, was schon oben S. 67. angemerkt worden ist. — Dieber gehören: in Joh. XX, 16 (*Σ. 117*), wo der Ausdruck *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννηθεὶς τὸν υἱόν*, offenbar nur um der irrigen Folgerungen willen, die daraus gezogen werden konnten, bestritten wird; denn die Sache selbst läugnet Dr. so wenig, daß er sie anderwärts geradezu behauptet. *Σ. 119 ff.* — Dieber gehört ferner in Joh. II, 6, wo Dr. den Satz, *μὴ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑπέσταται τοῦ ἀγ. πνεύματος κ. τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸν πατέρα*, lediglich deshalb bekämpft, weil ihm damit die Persönlichkeit des S. und h. G. aufgehoben zu seyn schien, und ebendas. 18, wo er die ähnliche Behauptung: *τῆ οὐσία μὴ ἑστάναι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα*, aus dem Grunde mißbilligt, weil er dadurch die absolute Erhabenheit des Vaters, als des Principis des Sohnes, gefährdet glaubte. Selbst die Stelle de Orat. 15: *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενος ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς* wurde nur mit Unrecht auf arianische Heterouie gedeutet; denn Dr. nimmt hier *οὐσία* gleichbed. mit *ἰδέσθαι*, wie er denn überhaupt im Sprachgebrauch noch sehr ungenau ist und bald *οὐσία* für *ὑπόστασις* und *ὑποκείμενος* braucht (c. Cels. VI, 71), bald von beyden unterscheidet (in Joh. X, 21); bald *τὸ ἐν ὑποκείμενον* mit *ὑπόστασις* verwechselt, bald es als das, den drei Hypostasen zu Grunde liegende, ihm entgegensezt. Vg. in Matth. XVII, 14 mit in Joh. II, 2. 6. X, 21. und Huet Origen. p. 117. Selbst die Nicänischen Väter, wie Athanasius und B.

filii, pflegen noch häufig *ὄσ.* und *ὕπ.* zu verwechseln, während die Lateiner beydes gewöhnlich durch substantia bezeichneten, und der profane Sprachgebrauch jener Zeit gar keinen Unterschied zu kennen scheint; wenigstens sagt Hieronym. Ep. 57. ad Dam. tota saecularium literarum schola nihil aliud *ὑπόστασις* nisi *οὐσία* novit.

Eben so wenig berechtigen die S. 118 angeführten, an sich irrigen Ausdrücke, in denen Orig. den Sohn *γεννῆς* nennt, auf Arianische Heterodoxie zu schließen; denn das *γ.* soll hier nur aussagen, daß der Sohn den Grund seines Seyns nicht in sich selber, sondern in dem Vater habe, was auch von allen Geschöpfen gilt, nur in ganz anderer Weise. S. 126. (Filio quidem commune est cum creatis rebus, sui principium ac originem habere: emanandi autem ex illo principio ac prodeundi ratio plane diversa. Huet p. 131); das *κτίσμα* aber, das auch von Justin. ad. Men. dem Dr. zum Vorwurf gemacht wird, ist bloß eine Reminiscenz an die bekannte Stelle aus den Prov. (Vieseler R. G. I. 1. Bd. 238). Ganz richtig faßt daher seinen Sinn Epiph. Haeres. 64; wenn er sagt: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τοῦτον (υἱὸν) εἰσηγήσται, κτιστὸν δὲ ἅμα*, Hieronymus hingegen thut wie überall, so auch Epist. ad Avit. c. 1 der Sache zu viel, wenn er ihm die Lehre: Christum filium Dei non natum esse, sed factum, Schuld gibt; denn letzteres hat Orig. nirgends gesagt. — Wie weit er sich ohnerachtet dieses irrigen Subordinationism. immer noch von den Arianern unterscheidet, liegt am Tage: eo itaque discrepabat ab Origene Arius, quod hic diceret filium esse factum *ἐξ οὐκ ὄντων*, et cum antea non esset, ille paternae substantiae effluvium esse ab aeterno manans et patri coaeternum.

Dagegen scheinen nun zwar diejenigen Stellen zu sprechen, in denen Dr. ausdrücklich sagt, daß der Sohn durch den Willen des Vaters erzeugt sey. S. 117, 118, bes. 119; allein, abgesehen davon, daß die meisten derselben nur zur Abwehr sinnlicher Vorstellungen dienen sollen, so zeigt do Pr. 1, 2. 9. S. 118 (welche Stelle viel zu eigenthümlich ist, als daß sie dem Verdacht einer Verfälschung unterliegen könnte) deutlich, daß hier der Wille eben die göttliche Kraft, die *Δουλοῦς* selbst ist; denn es heißt ausdr. zu Sap. 7, 25. 26. Vapor virtutis Dei est sapientia; hujus ergo totius virtutis tantae et tam immensae vapor et, ut illa dicam, vigor ipse in propria subsistentia effectus, quamvis ex ipsa virtute, velut voluntas ex mente procedat, tamen et ipsa voluntas Dei nihilominus Dei virtus efficitur. Efficitur igitur virtus altera in sua proprietate subsistens, vapor quidam

nach seine Meinung. Er sagt hier nämlich, *ὄντα* im eigentlichen Sinne finde bios auf dem Gebiete des Körperlosen statt und sey die beharrliche, unveränderliche, intelligible Substanz, das *νοητόν*. Dieses *νοητόν* ist das Wesen Gottes. Verstehet man hingegen unter *ὄντα* das materielle Seyn, die *ύλη*, das Substrat der einzelnen Dinge, so ist Gott der Schöpfer desselben und an Würde und Macht darüber erhaben. Vg. in Joh. XX, 16, wo er die unsichtbare und körperlose Natur, das wahre Seyn (*τὴν ὄντων κυρίως ὄντα*) für das Göttliche erklärt.

§. 104. 3. 8. Wenn Celsus sagt, Gott könne nicht genannt werden, so ist dabey ein Unterschied zu machen. Will C. damit sagen, daß die Eigenschaften Gottes weder durch unsere Worte noch durch unsere Gedanken vollkommen ausgedrückt werden können, so hat er Recht. — Heißt aber Gott nennen nichts weiter, als einzelne Eigenschaften Gottes durch gewisse Namen bezeichnen, um dadurch zu einer theilweisen Erkenntniß seines Wesens hinzuleiten, so ist es nicht unpassend zu sagen, daß Gott nennbar sey. — Damit streitet es nicht, wenn Orig. anderwärts die völlige Erkennbarkeit Gottes behauptet; denn der verborgene Gott ist in dem Sohne offenbar. In diesem richtigen Sinn haben die meisten V. V. die Unbegreiflichkeit und Begreiflichkeit des höchsten Wesens zumal gelehrt.

§. 108. 3. 8 ff. Zu dieser schriftwidrigen und darum irrigen Behauptung ließ sich Origenes durch die entgegengesetzte, eben so irrige Ansicht Marcions, der die Güte und Gerechtigkeit als einander ausschließende Gegensätze betrachtete, verleiten. Vg. über dessen System Neanders Entwicklung der gnost. Syst. S. 276 ff. R. Gesch. Bd. 1. Abth. 2. S. 517. — Die Gründe, mit denen Or. die Lehre dieses Häretikers von einem dreifachen Prinzip, dem *Πατρὶς ἀγαθός*, dem *ἁπλοῦς γὰρ* und der *ύλη* (oder dem *πρωτός*) bekämpft, sind diese: 1) Das Alte und Neue Test. sind nicht, wie Marc. will, zwei ganz verschiedene, unvereinbare Ökonomien, sondern sie stehen in der innigsten Verbindung, sie verhalten sich zu einander wie Anfang und Ende. Das Alte weist unverkennbar auf das Neue hin und das Neue kündigt sich als die Erfüllung des Alten an. — Die Evangelien sagen häufig von den Thaten Jesu, sie seyen geschehen, „auf daß erfüllet würde, was geschrieben ist durch den Propheten;“ Christus selbst erkennt die Aussprüche des Gesetzes als Gebote des Einen wahren Gottes an und legt ihnen deshalb fortwährende Geltung bey; er beruft sich wiederholt auf das Zeugniß Moßis, und redet überhaupt so von seinem himmlischen Vater, daß

man deutlich sieht, er meine keinen andern, als den Gott Abrahams, Is. und Jak. 2) Der angebliche Unterschied zwischen dem A. Test. gerechten, und dem N. Test. gütigen Gott läßt sich durchaus nicht in der Schrift nachweisen; im Gegentheil, der Gott des A. T. erscheint häufig — nach dem Wortsinn der Schr. — als ungerecht, wenn er z. B. durch Sündfluth und durch andere Gerichte die Gottlosen straft und doch wieder andere eben so grobe Frevler ungestraft ausgehen läßt, oder wenn er die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht; der Gott des N. Test. aber zeigt sich keineswegs immer und gegen Alle als gütig, sondern er straft, er droht, er vertilgt gleichfalls die Sünder und verheißt den Teufeln und seinen Engeln das ewige Verderben. In vielen Gleichnissen des N. Test. wird seine Gerechtigkeit eben so nachdrücklich, als im A. geschildert, ja es wird ihm hier (z. B. Matth. 20. Luc. 19.) wie dort ein Zorn und ein leidenschaftlicher Unwille zugeschrieben. — Dagegen nennt das A. Test. den Weltenschöpfer unzählige Male den gütigen, barmherzigen und gnädigen Gott, so wie umgekehrt der Herr bey Joh. zu seinem Vater sagt: Gerechter Vater, die Welt kennet dich nicht! — Bei dieser Argumentation stellt sich D. immer auf den exegetischen Standpunkt der Marcioniten, nach welchem die h. Schrift buchstäblich und wörtlich zu verstehen ist, und sucht von da aus die Widersprüche ihrer Lehre aufzudecken, zugleich aber auch die Nothwendigkeit der allegorischen Interpretation nachzuweisen.

3) Die Schriftstellen, auf welche sich die Anhänger dieses Systems berufen, bes. Joh. 1, 18, beweisen nichts dagegen; denn in ihnen ist offenbar vom geistigen Sehen oder vom Erkennen die Rede, und dies wird auch dem Moses nicht abgesprochen; mit leiblichen Augen aber ist Gott so wenig von den Vätern, als von dem Heiland gesehen worden, weil er ja sonst seinem Wesen nach sichtbar und körperlich seyn müßte. —

4) Die Annahme eines doppelten Principis ist völlig schriftwidrig und unterliegt dem Tadel, der überhaupt die gnostischen Träumereien trifft.

5) Endlich sind die Begriffe gerecht und gütig keineswegs ausschließend oder widersprechend, sondern sie fallen beyde unter dem allgemeinem Begriff des Guten oder der Vollkommenheit zusammen. Diese, an sich richtige, Behauptung sucht jedoch Dr. ziemlich sophistisch zu begründen, indem er von der Doppelbedeutung des griech. *ἀγαθός* — gütig und gut — ausgeht und demnach argumentirt: Selbst die Gegner geben zu, daß die Güte und die Gerechtigkeit eine Tugend sey, *si ergo bonum virtus et justitia virtus est, sine dubio justitia bo-*

leicht dahin kommen, ihn in jeder Beziehung als geringer zu setzen und dafür die angef. Ausdrücke zu gebrauchen. — Indem er aber andrerseits, und richtiger, den Sohn als den objectiv gewordenen Gedanken Gottes — gleich, mit dem Wesen Gottes — und daher sein Wesen eben als dieses, als die *ὑπόστασις τῶν θεωρημάτων τοῦ θεοῦ*, begriff, so mußte er ihn auch consequenter Weise als die abs. Vernunft, als die abs. Wahrheit, das abs. Leben zc. ansehen. Diese Auffassungsweise (wie sie v. S. 129—144 dargestellt ist) ist die eigentliche und eigenthümliche des Or.; denn sie hängt genauer mit seinen obersten Grundsätzen zusammen; sie entspricht dem ganzen Zusammenhang seines Systems und dem Begriff des Logos, wie er ihn gewöhnlich entwickelt; sie ist die vorherrschende; sie kommt vorzugsweise da vor, wo er rein dogmatisch und didaktisch verfährt, z. B. in Joh. I, 1, während jene meist in solchen polemischen Stellen sich findet, in welchen er die Gegner des hypostatischen Unterschiedes zwischen B. und S. bekämpft, — und schließt sich endlich näher an die Neuplaton. Auffassung des *ὄν* und *νοῦς* an, welcher er, wie Beyl. 2. zeigt, folgt.

S. 130, n. uu.) Hierzu bemerkt schon Petavius, Dogmata a. d. D. c. 4. n. 4. In Verbo et filio Dei proprietates multas, easque distinctas inesse putat Orig., ut minime sit simplex, uti est pater — divinum Verbum multiplicibus contextum proprietatibus asserit, und weist zugleich aus dem Zusammenhang nach, daß die hieher gehörigen Stellen nicht (wie auch Huet will) auf seine Menschheit bezogen werden dürfen. Nur irrt er darin, daß er dadurch die Wesens-Einheit des Sohnes gefährdet glaubt.

S. 139. Wenn Hieron., Epiphanius u. A. dem Or. die Lehre aufbürden, daß der Sohn den Vater nicht sehen könne, so beruht dies auf einem groben Mißverständnis. Allerdings scheint diese Äußerung de Princ. I. 1, 8 im griech. Text gestanden zu haben, allein Or. wollte damit nur das sinnliche Sehen ausschließen, was in Beziehung auf die körperlose, intellektuale Natur nicht statt finden kann, keineswegs das geistige Sehen, oder das Erkennen. Bg. II. 4, 3 aliud est videre et videri, et aliud nosse vel cognoscere et nosci; — videre et videri corporum res est — incorporeae vero naturae et principaliter intellectuali nihil aliud convenit, nisi nosse vel cognosci.

S. 144. Vom h. Geist. — Die Hauptstelle über den h. Geist, de Princ. I. 1, 3, scheint mir durch Rufin bedeutende Änderungen und Interpolationen erfahren zu haben. Sicher rechne ich vor Allem die häufige Erwähnung der Trinität, die sich sonst nur selten bey Or.

findet n. 4 u. 5; die völlige Gleichstellung des Sohnes und des h. Geistes, während er sonst beyde einander unterordnet S. 147, und die Behauptung: neque enim putandum est, quod etiam Spiritus s. filio revelante cognoscit 4., die sowohl den Stellen S. 146 c, als dem ganzen Verhältniß des Sohnes zum Geiste, wie es Dr. sonst überall entwickelt, widerspricht. — Ferner erhellet aus einer Äußerung Rufins selbst (de adulter. libr. Orig.), daß er n. 3. die Worte: *ὅτι ὁ υἱὸς καὶ τὸ αἶγ. πνεῦμα κτισμάτα εἰσιν* weggelassen (vg. Schüzler S. 43) und aus Photius Cod. 8, so wie aus den Fragm. bey Justinian und Hieron., daß er die ganze Stelle n. 5, in welcher Orig. die Wirksamkeit des h. Geistes bloß auf die Heiligen beschränkte (s. S. 126. 148. 150) entstellt habe, während ebendas. n. 8 der ursprüngl. Text stehen geblieben ist. — Ähnlich wie Orig. lehrte späterhin auch sein Verehrer Pierius vom h. Geiste: *ὑποβιβνένας αὐτὸ (τὸ αἶγ. πν.) τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἁξίης*, nach Phot. Cod. 219.

S. 150. Es ist noch neuerdings behauptet worden, daß sich bey Dr. das Wort *τριάς* noch nicht finde, und daß deshalb alle Stellen in den *π. ἀρχ.*, wo es vorkommt, als interpolirt anzusehen seyen. Allein dieß ist irrig. Denn es findet sich wirklich an mehreren entschieden ächten Stellen. So in Joh. VI, 47. s. S. 260. *τὸ - - πνεῦμα* oder, wie es Basilius in seinem Buche vom h. Geist mit einer unbedeutenden Veränderung wiedergibt: *Ὀριγ. φησι: ὅτι τὸ τοῦ ὕδατος λουτρὸν σύμβολον τυγχάνει καθαρῶς ψυχῆς — οὐδὲν δὲ ἄττον καὶ καθ' ἑαυτὸ, τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θείᾳ τῆς προσκυντῆς τριάδος διὰ τῆς δυνάμεως τῶν ἐπικλήσεων χαρισμάτων ἀρχὴν ἔχει καὶ πνεῦμα.* Gleichermassen wird in Matth. XV, 31 nicht nur das Leben des Vaters, Sohnes und h. Geistes völlig parallelirt, sondern ausdrücklich der Trinität, *τῆς ἀρχικῆς τριάδος*, erwähnt; vg. Sel. in Psalm. XVII. Vol. II. p. 607; wo es heißt: Es ist gut, daß die Grundvesten der Erde erbeben, *ἵνα θεωρηθῆ ἡ ἁγία τριάς, ἥτις ἀρχεται τῶν κτισμάτων.* u. Sel. in Psalm. CXLIV, 3 *ἡ γυνῆς τῆς ἁγίας τριάδος.* Opp. Vol. II. p. 844. Ein noch bestimmteres Zeugniß enthielte die St. Sel. in Psalm. CXXII. (p. 123), denn nachdem hier B., S. u. G. erwähnt sind, heißt es weiter: *τὰ δὲ τρία κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐστίν: οἱ γὰρ τρεῖς τὸ ἓν εἰσι;* — eine offenbare Remiscenz an 1 Joh. 5, 7. — allein ob sie wohl in den Catenen der Väter, woraus sie genommen ist, einstimmig dem Dr. zugeschrieben wird, so getraue ich doch nicht, sie für entschieden ächt zu halten, da die Glaubwürdigkeit der Cat. immer zweifelhaft bleibt, und im Arianischen Streit ihrer nirgends Erwähnung

geschieht. — Erwägt man dazu, daß Orig. die Einheit der drei Hypostasen offen ausspricht und also jedenfalls das Dogma, um das es sich hier handelt, bekennt; daß er an mehreren unverdächtigen Orten das den drey Personen Gemeinsame eben als das göttl. *πνεῦμα* bezeichnet, z. B. Homil. in Jerom. VIII, 1. XVIII, 9, in Rom. VI, 13; und daß er wiederholt die berühmten Worte Platons an Dionys. (s. oben S. 66. n. 1.) für eine Andeutung des christlichen Geheimnisses von der Trinität erklärt: so erscheint es gewiß als übereilt, alle Stellen in der lateinischen Übersetzung des *κ. αἰχ.*, wo der trinitas Erwähnung geschieht, von vorne herein als Rufinische Interpolationen verwerfen zu wollen. Bg. I. 2, 4. 7. II. 2, 2. 4, 3. 7, 3. IV. 18. 30 u. a. — Für entschieden unächt halte ich dagegen Homil. in Exod. V, 3. IX. 3 trinitatis fides, ex qua dependet et per quam sustinetur omnis ecclesia. 4 in Jos. I, 4. unitas Deitatis in Trinitate, IV, 1. in Cant. Cant. p. 58. 84, idem namque ipse, qui ibi Trinitas propter distinctionem personarum, hic unus Deus intelligitur, pro unitate substantiae. in Jos. III, 2 in Rom. III, 11 VIII, 4. 5. 13 VII, 13 si filius Dei semper omnia dicitur, et Spirit. s. continere omnia memoratur, Deus autem pater est, ex quo omnia, evidenter ostenditur, naturam trinitatis et substantiam unam esse, quae est super omnia; denn hier haben offenbar Rufin und Hieron. das Ibrige in den Text hineingetragen. Nur auf Homil. in Num. XII, 1. möchte ich einiges Gewicht legen. Or. fragt hier nämlich, warum es Prov. 5, 15 heiße: Trinke Wasser aus der Quelle deiner Brunnen? und antwortete darauf also: Ego puto, quod scientia ingeniti patris unus possit intelligi puteus, sed et unigeniti filii ojus agnitio alius puteus intelligi debeat, alius enim a patre filius et non idem filius qui et pater, sicut ipse in Evangeliiis dicit „alius est qui et testimonium de me dicit, pater.“ Et rursus tertium puto videri puteum posse cognitionem Spiritus sc. Alius enim et ipse est a patre et filio, sicut et de ipso nihilominus in Evang. dicitur „Mittet vobis pater alium paraclatum, spiritum veritatis.“ Est ergo haec trium distinctio personarum in Patre et Filio et Spiritu sancto, quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum puteorum unus est fons. Una enim substantia et natura Trinitatis. Der letzte Satz mag allerdings von dem Übersetzer herrühren; allein alles Vorhergehende schließt sich so genau an die zu erklärenden Worte aus den Prov. an, und trägt so entschieden das Gepräge der Origen. Allegorie, daß ich es nicht für interpolirt halten kann; und auch so bleibt es immer ein wichtiges Zeugniß für seinen Glauben. Bg. Rom. IV, 9 am Ende.

§. 151. Photius Cod. 8. ἀνεγνώσθη Ἀριζηνῶς τὸ περὶ ἀρχῶν, wovon das erste B. vom B., S. u. G. handelt, ἐν ᾧ πλείστα βλασφημίαι, τὸν μὲν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς πεποιῆσθαι λέγων, τὸ δὲ πνεῦμα ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, καὶ δίδκειν μὲν τὸν πατέρα διὰ πάντων τῶν ὄντων, τὸν δὲ υἱὸν μέχρι τῶν λογικῶν μόνον, τὸ δὲ πνεῦμα μέχρι μόνων τῶν σιωσμέτων.

§. 152. Den Grund, warum erst hier der göttl. Allmacht Erwähnung geschehen konnte, gibt Dr. de Pr. 1. 2, 10 selbst an: non potest anterior esse in Deo omnipotentis appellatio natiuitatis Sapientiae, quae est filius: per filium enim omnipotens est pater — 3. 22. vgl. dagegen Augustin de Civit. XII, 18.

Über die Vielheit der Welten vgl. Plutarch, de Oraculorum defectu. Cudworth. Syst. int. p. 291. Plotin. Enn. V, 5, 12 und die Widerlegung der Drig. Hypothese bey August. de civitate. XII, 18.

§. 154 u. 162. In seinen Erklärungen über diese obere, ursprüngliche Welt schwankt Dr. Zuweilen betrachtet er platonisch den Logos selbst, in so fern er der Begriff der göttlichen Ideen ist, als die Ideenwelt (§. 131) und die sinnliche als deren Abbild; häufiger versteht er darunter das Reich der, von Ewigkeit her geschaffenen Geister. — In ersterer Hinsicht sagt er: Sie sey das Land des wahren, wesenhaften Seyns, die übersinnliche Welt, von welcher David in den Psalmen, (Ps. 148, 4) und Plato im Phädrus rede, wenn er sagt: „Den überhimmlischen Ort hat noch nie einer von den Dichtern besungen. Er ist aber so beschaffen: Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seyende Wesen hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft jenen Ort einnimmt.“ Diese Worte, bemerkt Drig., drücken ganz dasselbe aus, was Paulus 2 Kor. 4, 17 von den überirdischen und überhimmlischen Dingen äußert, und sind ohne Zweifel von Plato aus dem A. Iste., mittelbar oder unmittelbar, geschöpft. o. Cels VI, 19. VII. 31. Mosheim. p. 624. — Ausführlich und tief sinnig erklärt sich Dr. darüber in Cant. Cant. III. *): Der Apostel Paulus lehrt uns, daß Gottes unsichtbares Wesen aus dem Sichtbaren erkannt und das Übersinnliche aus der Ähnlichkeit des Sinnlichen und Erscheinenden wahrgenommen werde; damit zeigt er uns, daß diese sichtbare Welt auf eine unsichtbare hinweist, und daß das Irdische das

*) Die ganze Stelle ist viel zu originell, als daß man eine Entstellung durch den Übers. vermuthen dürfte, wozu hier ohnehin kein Grund war — sie erinnert viel an Plato's Timäus und an Plotin: Enn. VI. 7, 11 u. 12.

Bild des Himmlischen an sich trägt, um uns von dem, was drunten ist, zu dem, was droben ist, hinzuleiten. Denn nach der Ähnlichkeit des Himmlischen hat der Schöpfer alles Irdische gebildet; wie er den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat, so hat er vielleicht auch die übrigen Dinge nach andern himmlischen Vorbildern, z. B. das irdische Licht nach dem wahrhaftigen Lichte 1 Joh. 2, 8, die natürliche Sonne nach der Sonne der Gerechtigkeit gemacht (c. Cels VII, 31); ja vielleicht hat alles Einzelne auf Erden irgend ein Vorbild oder ein Gleichniß im Himmlischen, also daß sogar das Senfkorn, welches das kleinste aller Samen ist, ein Vorbild dort oben hat, und mit seiner eigenthümlichen Beschaffenheit, vermöge deren er aus dem kleinsten Samenkorn zum großen Baume aufwächst, das Himmelreich selbst darstellt. Dasselbe gilt auch von den übrigen Arten der Sämereien, und wenn von diesen, auch von den Gesträuchen und von den Thieren, sowohl von den fliegenden, als von den kriechenden, als von den vierfüßigen; möglich, daß sogar einzelne Dinge eine mehrfache Beziehung auf das Himmlische an sich tragen. Dieß lehrt das Buch der Weisheit 7, 17–21, ostendens, sine dubio, quod unumquodque eorum quae in manifesto sunt, referatur ad aliquid eorum, quae in occulto sunt, id est, singula quaeque visibilia habere aliquid similitudinis et rationis ad invisibilia. So wird die ganze erscheinende Natur dem menschlichen Geiste gleichsam eine Leiter, auf der er in die obere Welt emporsteigt, und ein Spiegel, in dem er das Himmlische erblickt. Er erkennt demnach aus der körperlichen Substanz dieser Welt die körperlose, verkörperte Welt, aus den sichtbaren Elementen die unsichtbaren und ihre Kräfte, aus den irdischen Zeit anfängen und Zeitläufen die ewigen Anfänge Kreisläufe, aus den glänzenden Gestirnen die Geschlechter der Heiligen, die wie Sterne leuchten, aus den Winden und ihren Bewegungen die Kämpfe der bösen Geister, aus den tellurischen Ländern und Völkern die himmlischen Regionen und Wesen. — Letzteren Gedanken führt das *1. apok.* 4, 20 ff. noch weiter aus: Wenn es nach Hebr. 12, 22 in der Reihe der Geister ein Israel gibt, und eine Stadt Jerusalem im Himmel, so folgt daraus, daß auch die Städte Israels das himml. Jerusalem zur Metropolis haben, und eben so die Städte Juda's; mithin ist Alles, was die Schrift von Jerusalem erzählt, eine Hinweisung auf jene himmlische Stadt und auf die Region, die das heilige Land umfaßt. Das Nämliche gilt von den übrigen in der Schrift erwähnten Orten, als da sind Aegypten, Babylon, Tyrus, Sidon, und von der Geschichte sowohl des Volkes Israel, als der übrigen Nationen: Alles ist Abbild der himmlischen Verhältnisse

und der Ereignisse in der obern Welt. Vg. Homil. in Num. XI, 4. XXVII u. XXVIII.) Daher kann es wohl kommen, daß Seelen von hier aus in jene Welt erhoben oder von dorthier in diese, gleichsam in den Hades, verschlossen werden, und eben so mögen auch die Räume des Firmaments über uns in höhere oder niedrigere Regionen getheilt und mit Seelen bevölkert seyn, die von unseren Wohnsitzigen aufwärts streben oder von dem obersten Himmel (durch die Sünde) herabgesunken sind; doch nicht ganz bis auf diese, von uns bewohnte Region. Es gibt also auch dort ein Oben und Unten, und was für den Einen Hades ist, kann für den Andern Himmel seyn (Platons Phädon). (Vg. Homil. V. in Ps. 36. u. de Pr. II, 3, 6. über die verschied. Sphären). — Vor Allem wird das Volk Israel mit seinen Stämmen von Orig. als das Bild der unsichtbaren heiligen Gemeinde betrachtet, und außerdem in zahllosen Stellen der Homilien ausgeführt, wie das ganze A. Test. Gesetz, die Einrichtung des Tempels und des gesammten Israelitischen Cultus, bis ins Einzelnste herab, nach der Ähnlichkeit der himmlischen Dinge geordnet, Abbild und Spiegel des Oberen oder Zukünftigen sey. — Vg. Mosheim p. 641 ff. Vergleicht man diese Äußerungen mit einander, so zeigt sich deutlich, daß Orig. bald die Ideenwelt in dem Logos mit dem ursprünglichen Geisterreich zusammenwirft, bald von der Beschreibung der einen fast unvermerkt in die der andern übergeht, ja selbst seine Träume von der künftigen Welt (S. 251) mit hereinspielen läßt, und also selbst keine klare Ansicht hierüber sich gebildet hat. — Die Idee des *κόσμος νοητός*, im rein platonischen Sinne kommt nur selten bey ihm vor; gewöhnlich hält er bloß den Gedanken an ein ewiges, über dieser sichtbaren Welt stehendes, Reich persönlicher Geister fest, ohne dabei zwischen dem früheren, vollkommenen Zustand desselben (S. 161) und dem gegenwärtigen genauer zu unterscheiden. (Sanctorum est. et ad liquidum purificatorum mundus ille et non peccatorum sicut noster. Mundus aeternus invisibilis.) Wenn er aber de Princ. II, 3, 6 gegen die platonische Lehre von einer rein idealen Welt Protest einlegt — quod utique a nostris alienum est mundum incorporeum dicere, in sola mentis phantasia vel cogitationum lubrico subsistentem; et quomodo Salvatorem inde esse vel sanctos quoque illuc ituros potuerunt affirmare non video — so liegt dem eben die oben erwähnte Verwechslung und zugleich ein gänzlichcs Mißverständnis der Ideenlehre Platons zu Grunde; denn auch diesem sind die Ideen keine bloßen, leeren Vorstellungen, sondern als das rein Geistige zugleich das wahrhaft Seyende, Ewige, Reale und Unveränderliche. — Im Allgemeinen

muß man sagen, daß hier Orig. mehr die Form, als den Inhalt der platonischen Gedanken sich angeeignet hat.

§. 154. Zwei Punkte bedürfen hier noch einer genauern Nachweisung, nämlich die reine Geistigkeit dieser Wesen und ihr Verhältniß zu Gott. Was Letzteres betrifft, so ist die gegebene Darstellung nicht nur durch die angef. Stellen begründet, sondern sie hängt mit den Origen. Ideen von dem Wesen Gottes (§. 104 ff.) von dem Sohne Gottes und von der Offenbarung Gottes durch den Sohn (§. 120 ff.) so innig zusammen, daß jede andere als inconsequent erscheinen müßte; sie liegt auch in denjenigen Stellen angedeutet, die dem Sohne eine *ὑπερβάλλουσαν τοῦ κόσμου Διότητα* zuschreiben und wird überdies von Hieronymus bestätigt. Denn dieser tadelt eben um dieser, an's Pantheistische streifenden Ansicht willen, den Orig. auß's allerheftigste; (Epist. ad Avit.) et, sagt er, ne parvam putaremus impietatem eorum, quae praemiseraat, in ejusdem voluminis (π. ἀρχ. IV.) sine conjuncti: omnes rationabiles creaturas i. e. patrem et filium et spiritum s., angelos, potestates, dominationes, caeterasque virtutes, ipsum quoque hominem, secundum animae dignitatem unius esse substantiae. Nachdem er hierauf die treffende Origenianische Stelle (§. 155 n. g.): intellectualem etc. angeführt hat, setzt er hinzu: Unum addit verbum „quodammodo“ ut tanti sacrilegii crimen effugeret, und gerade diese Bemerkung des Hier. ist uns doppelt wichtig, weil sie zeigt, nicht nur, daß er selbst hier wortgetreu übersetzt, sondern auch, daß Orig. jene Lehre von der Wesenseinheit aller *λογικά* nur unter einer gewissen Beschränkung (nämlich unter der §. 156 entwickelten) angenommen habe. — Auch die Rufinische Übersetzung läßt den ursprünglichen Sinn durchscheinen, ob sie wohl gerade den Hauptpunkt ausgelassen hat. — Die spätern Origenisten scheinen diese Lehre ihres Meisters beybehalten und noch weiter ausgebildet zu haben, denn nach Huet (Origen. p. 176) beschuldigte sie Justinian: *λέγουσι, ὅτι τὸς ἕσαν δίχα παντὸς ἀριθμοῦ τε καὶ ὀνόματος, ὡς ἰνάδε πάντων εἶναι τῶν λογικῶν τῇ ταυτότητι τῆς οὐσίας καὶ ἰσότητι, καὶ τῇ δυνάμει τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἰσῶσαι τε καὶ γινῶσαι.* — Der Tritheit Godarus soll gelehret haben: *ὡς ἐκ τῆς θεῆς οὐσίας ἡ ἀνθρωπίνη προσήλυθε ψυχὴ*, und der Origenist Barsudaili behauptete (wie Kenaja bey Asseman Bibl. Orient. II. p. 31. angibt): *omnia unius ejusdemque cum Deo. naturae effectum iri — quemadmodum pater et filius et spiritus s. una sunt natura et corpus verbi consubstantiale est essentiae ejusdem, ita et unaquaqueque crea-*

tura Divinitati futura est consubstantialia. — Origenes selbst hat jene pantheistischen Elemente von dem Neuplatonikern herübergenommen, besaß aber zu viel christliche Frömmigkeit, um eine umfassende Anwendung und consequente Durchführung derselben zu versuchen; er war sich weder ihrer antichristlichen Bedeutung, noch des Gegensatzes, in dem sie zu andern wichtigen Momenten seines Systems standen, klar bewußt; denn seine Lehre, daß Alles nach Maas und Zahl geschaffen sey, seine Ansicht über die Freiheit und über die Sünde, die Entgegensetzung des Schöpfers und der abgefallenen Kreatur, wie sie durch das ganze System hindurchgeht, die Bemerkung, daß auch im Zustande höchster Vollendung die *theoria et intellectus Dei* der Geister zu denken sey, als *habens mensuras proprias et competentes huic naturae, quae facta est et creata*, de Princ. II. 11. 7. (Vg. 6. S. 251): Dies und vieles Andere widerspricht geradezu der pantheistischen Weltanschauung, und bildet ein starkes Gegengewicht gegen solche Äußerungen, wie sie an den angeführten Stellen vorkommen. — So sehen wir auch an Orig., was wir gegenwärtig so oft beklagen, daß der sich selbst überlassene menschliche Geist immer zwischen den beyden Extremen einer pantheistischen Weltvergötterung und einer pelagianischen Scheidung des Schöpfers und des Geschöpfes sich schwankend umherbewegt, ohne die rechte Mitte, das wahre Verhältniß des Endlichen und Unendlichen finden zu können, welches allein im Worte Gottes aufgeschlossen ist. — Durch eine schriftgemätere und consequentere Entwicklung der Lehre vom Logos und von der Schöpfung aus Nichts hätte Or. diesen Widersprüchen entgehen können. —

Was den andern Punkt, die ursprüngliche reine Geistigkeit der Vernunftwesen betrifft, so wird sie von den meisten Bearbeitern des Origen. Systems v. Huet., Mosheim, Münscher, Baumg. Cr., geläugnet und ihm dagegen die Meinung zugeschrieben, daß der endliche Geist entweder ein fein materielles Wesen, oder zwar an sich immateriell sey, aber niemals ohne, und außer einem gröbern oder feineren Körper existire und existiren könne. Indessen kann ich damit nicht übereinstimmen; denn abgesehen von dem Widerspruch, in den man dadurch (wie Huet. Orig. 182 selbst gesteht) mit vielen andern klaren Stellen seiner Schriften tritt, so spricht schon der Umstand dagegen, daß Orig., von dem platonischen Gegensatz zwischen Geist und Materie ausgehend, letztere für das Schlechtere, den Geist Bestehende, *πρῶτον ἄν,* Beengende und Herabziehende erklärt (Vergl. S. 258) und dabey ausdrücklich bemerkt: Es gelte dies keineswegs bloß von dem groben Körperstoff, sondern auch von den feinsten, ätherischen Leibern der Engel; daß

er die gesammte Materie in allen ihren Gestaltungen als die *ματαιότης* bezeichnet, welcher die Kreatur um der Sünde willen unterworfen sey, bezeichnet (vg. S. 168 ff. S. 189 ff.); während er hingegen den Geist als das Edlere, Gottverwandte und Göttliche ihr bestimmt entgegenstellt (S. 189), und die reine Immaterialität der logischen Seele auf das entschiedenste an vielen Stellen behauptet, z. B.: c. Cels VI, 17 *κατὰ δὲ ἡμᾶς καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν πιερωμένους ἀποδεικνύουσι κρείττονα πάσης σωματικῆς φύσεως καὶ οὐσίαν ἀόρατον καὶ ἀσώματον*. VII, 32 *ἢ τῇ ἑαυτῇ φύσει ἀσώματος καὶ ἀόρ. ψυχῆ*. de Princ. I, 1, 7. Sunt, qui mentem ipsam animamque corpus esse arbitrentur — quod qui dicunt, sine dubio in contumeliam ejus substantiae, quae in ipsis melior est, hoc proferunt: imo vero ex hoc etiam ad ipsum Deum refertur injuria, cum putant eum per naturam corpoream posse intelligi, quo scilicet secundum ipsos corpus sit et illud, quod per corpus potest intelligi vel sentiri; et nolunt hoc intelligi quod etc. f. S. 101 n. h). Vg. Exh. de Mart. 44 *πειθόμεθα γὰρ κρείττονα ἔχων ὑπαρξῆν οὐ γνῖνν, ἀλλ' οὐδὲ σωματικῆν ἀλλὰ τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον*. de Pr. Omnes animae atque omnes rationabiles creaturae secundum propriam naturam incorporeae sunt. —

So gewiß nun Orig. nach dem Bisherigen die Immaterialität des endlichen Geistes lehrt, eben so gewiß lehrt er auch, daß dieser ursprünglich, ohne irgend eine materielle Hülle, völlig körperlos existirt habe, und nach seiner völligen Rückkehr zu Gott wieder eben so existiren werde. Denn 1) behauptet er ausdrücklich, daß die Seelen älter, als ihre Leiber seyen (de Princ. I, 7, 4. II, 7, 5 des griech. Fragment. c. Cels I, 32. in Matth. XV, 35 *οὐ συνισπάζει ἡ ψυχὴ τῷ σώματι*, so von Engeln u. Menschen f. S. 191. 167), und unterscheidet deshalb sorgfältig zwischen der Hervorbringung der geistigen und der materiellen Substanz. S. 162. 154. — 2) Beruht eben auf dieser Voraussetzung seine ganze Theorie von der doppelten Welterschöpfung, von der Weltordnung und Wiederbringung; 3.) wird ihm gerade diese Lehre von den meisten seiner Gegner Schuld gegeben, nach Photius Cod. 234 p. 293, von Methodius: *ὅτι Ὀριγῆνης διεμὸν τὸ σῶμα ἔλεγε διδόνθαι τῇ ψυχῇ μετὰ τὴν παραβάσιν, πρὶν δὲ ἀσώματον αὐτὴν βιστεύειν* (Vg. Cd. 117), nach Suet, von Sophronius: *Wir lehren nicht, ὅτι ψυχὰι πρὸ τῆς τοῦ ὄραμένου κόσμου παραγωγῆς ἐν αἰδίῳ τινὶ ζωῇ τελευτῶν καὶ βίον ἔχων εὐραγιον ἀσραχὴν τι καὶ ἀσώματον ζῶν, ὡς Ὀριγῆνης ὁ παράφορος βούλεται*, von Hieron. ad Pammach. Ep. 38. quod in corpore quasi in carne sunt animae religatae, et antequam homo fieret in paradiso

inter rationales creaturas in coelestibus commemoratas sunt (Bq. Ep. ad Avit.). 4) Steht diese Lehre nicht nur in der latein. Uebersetzung des π. ἀρχ., es finden sich auch in den griechischen Schriften des Orig., und zwar in den frühesten und spätesten Stellen, die sie klar aussprechen. — in Joh. I, 17 heißt es: „Nach Genes. 1,1 könnte es scheinen, als ob bey der Schöpfung Himmel und Erde (Geistiges und Materielles) zuerst hervorgebracht worden wäre; allein richtiger behauptet man nach Hiob 40, 14, daß der Drache unter allen den Wesen, die in einem Leibe leben, das erste gewesen sey. Man muß nämlich wissen, daß, da die Heiligen im Stande der ursprünglichen Seligkeit ein durchaus immaterielles und körperloses Daseyn führten (S. 154. n. f), der sogenannte Drache (Satan) zuerst von dem reinen Leben abfiel und zur Strafe dafür auch zuerst in einen Körper eingeschlossen wurde; nachher riß er auch die übrigen Geschöpfe in seinen Fall mit hinein und ist so die ἀρχὴ τῶν πολλῶν, τῶν ἐν σώματι γενημένων geworden. Dieß meint der Apostel Röm. 8, 20. Bq. de Princ. I, 7, 5. — Ferner, in Matth. XV, 35, gibt Or. zu dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg, worin nach c. 34 ein tiefes Mysterium verborgen liegt, die Erklärung: der Ort außerhalb des Weinbergs ist vielleicht ἡ χώρα τῶν πρὸ τοῦ σώματος ψυχῶν. Mit Beziehung darauf hatte er vorher gesagt, die Seele wurde nicht mit dem Körper zugleich gesät; nachher aber deutet er den Weinberg selbst auf die Zeit nach diesem Leben, wo die Seele, wie im Anfang, ἔξω τοῦ σώματος seyn werde. — Eben so bemerkt er in Joh. XIII, 14, der Ausspruch Jesu Joh. 4, 24 beziehe sich auf die künftige Anbetung im Stande der Vollendung, ἐπὶ τὴν ἔξω σωμάτων προσκύνησιν, und in Joh. XIX, 5: Jesus zeige den Weg ἐπὶ τὰ ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, τοῦτ' ἐστὶ ἐπὶ τὰ ἔξω σωμάτων. Bq. in Matth. XIII, 1 und das griech. Fragm. zu π. ἀρχ. II, 3 εἰ δὲ τὰ ὑποταγένητα τῷ Χριστῷ ὑποταγέσθαι ἐπὶ τέλος καὶ τῷ Θεῷ, πάντες ἀποθήσονται τὰ σώματα· καὶ οἶμαι ὅτι τότε εἰς τὸ μὴ ὂν ἵσται ἀνάλυσις τῆς τῶν σωμάτων φύσεως, ὑποστησομένης δευτέρον, ἐὰν πάλιν λογικὰ ὑποκαταβῆ. Da nun nach dem constanten Grundsatz des Orig. das Ende dem Anfang völlig entspricht (S. 172), so sind die zuletzt angeführten Stellen auch für den ursprünglichen Zustand der Seelen beweisend, und es erhellt, daß sich auch in seinen übrigen Schriften dieselbe Ansicht findet, die in dem π. ἀρχῶν so offen ausgesprochen ist.

Indessen findet sich gerade in diesem Werke eine Reihe von Stellen, die das Gegentheil aussagen und die Veranlassung zu dem erwähn-

ten Mißverständnisse gegeben haben. Es wird nämlich hier wiederholt der Satz aufgestellt: *Solius Dei, i. e. Patris et Filii et Spiritus s. naturae id proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adjunctionis societate possit subsistere*, und daraus gefolgert, daß die Geschöpfe niemals ohne Körper existiren könnten. — Allein gleich de Princ. I, 6, 4, wo diese Meinung zum ersten Mal vorkommt, zeigt der Zusammenhang deutlich, daß sie keineswegs eine apodiktische Geltung haben sollte; denn es wird ihr sogleich die andere: *Materialem naturam penitus interituram an die Seite gestellt, wie selbst aus der Russin. Übersetzung, noch deutlicher aber aus dem hieher gehörigen Fragm. bey Hieron. erhellt: corporales substantias penitus delapsuras, aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora, quod nunc est aether et coelum*. Im 2ten Buch wird sodann die Sache noch näher erörtert und zunächst (2, 1) die Frage selbst so gestellt: *si (ob) haec ipsa natura corporea, quae spiritualium et rationabilium mentium vitas fert et continet motus, pari cum ipsis aeternitate perduret an vero absoluta interibit et peribit? Quod ut possit scrupulosius deprehendi, quaerendum primo videtur, si possibile est penitus incorporeas remanere rationabiles naturas cum ad summum sanctitatis ac beatitudinis venerint?* — Die lateinische Übersetzung antwortet nun hierauf zunächst verneinend, ohne jedoch das Gegentheil schlechtthin zu verwerfen. „Könnte man einen Grund nachweisen, vermöge dessen die Vernunftwesen der Körper völlig entbehren könnten, so würde daraus folgen, daß der körperliche Stoff, so wie er im Verlauf der Zeiten aus Nichts geschaffen worden ist, auch aufhören werde zu seyn, sobald kein Bedürfniß desselben mehr vorhanden wäre. — Wenn es aber unmöglich ist, darzuthun, daß außer Vater, Sohn und heiligen Geist irgend ein Wesen ohne Körper leben könne: so folgt nothwendig, daß die vernünftigen Wesen ursprünglich geschaffen seyen; die materielle Substanz aber zwar dem Begriffe nach von ihnen getrennt sey, und sowohl für sie als nach ihnen (später) geschaffen scheine, sie selbst jedoch niemals ohne sie gelebt haben, noch leben können. *Solius namque Trinitatis incorporea vita existere recte putabitur*. — Ep. 3, 2 wird dann die Frage abermals aufgenommen, und in Beziehung auf das Ende zwischen einer dreifachen Ansicht die Wahl gelassen; nämlich, ob wir dereinst, wenn wir sammt Christo Gott unterworfen sind, ganz ohne Körper leben werden; oder ob dann auch die materielle Substanz den reinsten Geistern zugesellt, vergeistigt und ihn Äther verwandelt werden werde, oder ob endlich zwar die Himmelskugel in Nichts

aufgelöst; die höhere Zone aber zum Wohnort für die Frommen aufbehalten werde. — Nach seiner Theorie von der successiven Verklärung der Materie (S. 258) konnte Orig. diese drei Ansichten wohl verbinden; doch hat er sich gewiß im Griechischen bestimmter für die erstere erklärt, als es die lateinische Version thut. Denn während diese n. 3. die erstere Ansicht als eine fremde hinstellt, so erscheint sie nach Hieronym. als des Orig. eigene, schon früher behauptete Meinung (s. die Stelle S. 258 u) *si omnia, ut ipse disputationis ordo compellit, sine corpore vixerint etc.*); und wenn auch dieß nicht der Fall seyn sollte, so wird ihr selbst im Lateinischen n. 3. Nichts weiter entgegengesetzt, als das Bedenken, daß durch einen erneuerten Abfall der Kreatur auch eine Wiederherstellung des körperlichen Stoffes nöthig würde (was wiederum des Orig. eigene Lehre ist, und der Sache, um die es sich hier handelt, keineswegs widerspricht); sodann wird ebendasselbst die allmähliche Vergeistigung der Materie, und damit die Vermittlung der beyden letztern Ansichten mit der erstern ausgesprochen (de Pr. II, 3, 3): diese sonach doch als die richtige bezeichnet. Dazu kommen dann die a. a. D. angeführten Fragmente bey Hieronym., denen noch mehrere (zum III. B.) hinzugefügt werden könnten; ferner die griechischen Fragmente bey Justinian S. 293, und endlich das übereinstimmende Zeugniß seiner Gegner, die ihm sämmtlich die Lehre von der endlichen Vernichtung der Materie zuschreiben. — Hat nun aber Orig. ein körperloses Ende gelehrt, so muß er auch nach S. 171 einen körperlosen Anfang der vernünftigen Wesen gelehrt haben; deßhalb halte ich die Stellen, welche dieß läugnen, für eine Rufinische Interpolation, und hierin bestärkt mich noch der Umstand, daß sich gerade in ihnen das sonst so selten bey Orig. vorkommende „trinitas,“ findet: „sola trinitatis natura incorporea,“ auch spricht dafür sein wiederholt ausgesprochener Irrthum, daß der Erlöser jetzt nicht mehr Mensch sey. S. 213. Vgl. übrigens den Abschnitt vom Ende.

S. 156 n. k) wenn hier Neander übersetzt „das gewordene Gute“, so drückt dieß den Sinn des Textes nicht richtig aus; denn das Gute in den Geschöpfen ist nach Or. eben kein gewordenes, sondern das absolute selbst, an dem sie participiren.

S. 160 J. 8. Auch diese Lehre ist in den griechischen Schriften nur leise angedeutet, nämlich in Joh. I, 16: „wenn das Endziel der Entwicklung erreicht ist, dann werden alle Vernunftwesen, die durch den Logos zu Gott gekommen sind, nur Eine Thätigkeit haben, *μία πρᾶ-*

Ξε, ἡ τοῦ κατανοῆν τὸν Θεὸν ἵνα γίνωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς υἱός, ὡς ἦν μόλις ὁ οὐδὲ ἔγνωκε τὸν πατέρα und in Matth. X. 2 u. 3 zu den Worten, „dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonnen:“ dieß sey so zu verstehen, daß alsdann die Gerechten nicht mehr, wie vorher, auf verschiedene Weise leuchten, sondern Alle wie Eine Sonne seyn werden. Zwar lehre Daniel, 12, 3 daß die Menge der Gerechten in verschiedener Arbeit, und Paulus 1 Kor. 15 in Beziehung auf die Auferstehung, daß die Sterne in verschiedenem Glanze strahlen werden; und allerdings finde eine solche Differenz, wie die hier angedeutete, unmittelbar nach dem Tode bey den Seligen statt, weil sie alsdann noch nicht völlig und gleichmäßig gereinigt seyen. Wenn aber am Ende des ganzen Weltlaufs alle Argernisse aus dem Reiche Christi gesammelt, alle ungöttlichen Neigungen vernichtet und auch die vom Satan Verblendeten zur Bestimmung gekommen sind: dann werden Alle Eins seyn und als Eine Sonne leuchten, τότε ἐν γενόμενοι ἡλιακὸν φῶς οἱ δίκαιοι λάμπουσιν. Vgl. den Schluß dieses S.: das Licht der Jünger Christi soll den Menschen leuchten, vor und nach der Auferstehung, ὡς ἂν καταστήσωσι οἱ πάντες εἰς ἀνδρα τέλειον καὶ γίνωνται πάντες εἰς ἥλιος u. de Princ. III. 6, 4 cum vero res ad illud coeperit festinare, ut sint omnes unum, sicut est Pater cum filio unum, consequenter intelligi datur, quod ubi omnes unum sunt, jam diversitas non erit. — Alles dieß gilt eben so auch vom Anfang. —

Eng zusammenhängend mit dieser Ansicht ist auch seine Lehre, daß alle Vernunftwesen, böse wie gute, Menschen, Engel und Teufel einer und derselben Natur, ἐνὸς φυχράματος, μιᾶς φύσεως ejusdem naturae et substantiae seyen. — Zum Beweise dafür führt er an, daß in der heiligen Schrift zweimal jedes nach dem Bilde Gottes geschaffene Wesen „Mensch“ genannt würde und daß der eigentliche Mensch die Seele sey (daher Methodius ὁ δ' Ὀριγ. τὴν ψυχὴν μόνον ἔλεγε ἀνθρώπον, ὡς ὁ Πλάτων. Cod. 234. p. 293. Epiph. Haer. 64); zur Widerlegung der entgegenstehenden gnostischen Lehre von zwei grund- und wesentlich verschiedenen Arten der Menschen (von psychischen und pneumatischen) bemerkt er Folgendes: So wenig ein Auge, das schlecht sieht und ein Ohr, das schlecht hört, deshalb anderer Natur ist, als ein gesundes, eben so wenig ist die Vernunft in dem, der sie zum Schlechten, und in dem, der sie zum Guten anwendet, wesentlich verschieden. — Wäre dieß, so müßten auch die Seelenkräfte, Verstand, Gedächtniß, Phantasie in Beyden wesentlich verschieden seyn; allein dieß kann keineswegs

Zugegeben werden, weil sie sich bey Beyden auf gleiche Weise äußern und dieselben Thätigkeiten entwickeln; oder aber, man müßte die Kräfte der Seele, die doch ihr Wesen constituiren, für eine bloße Beschaffenheit, für ein Accidens, und hinwiederum diese für das Wesen selbst erklären, was gleichfalls ungereimt wäre. — Ferner tritt jene Irlehre allen den Schriftstellern, welche die Freiheit des Menschen behaupten und zugleich der Erfahrung, welche an tausend Exempeln zeigt, daß auch die Schlechtesten und Versunkensten sich noch bessern können, entgegen; sie hebt den sittlichen Unterschied zwischen Gut und Böse auf und schiebt die Schuld der Sünde auf den Schöpfer, oder setzt an die Stelle des Einen wahren Gottes ein doppeltes Princip. Vg. in Joh. XX, 20. in Matth. X, 11. c. Cels. III, 69. IV, 3 und oben S. 163.

§. 165. 3. 4. Über die Frage, ob es Geister gebe, die in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit unwandelbar beharren, hat sich Dr. nicht bestimmt erklärt. Er sagt zwar de Princ. 1. 8, 3: non continuo quia dicimus nullam esse naturam, quae non possit recipere malum, idcirco confirmamus omnem naturam recepisse malum i. e. malam effectam; dann: 5. 5 von den bösen Geistern: istae virtutes contrariae immacolatae fuerunt, et inter illas utique fuerunt, qui adhuc immacolatae permanent; indessen könnte dieser Ausdruck hier auch nur eine Bezeichnung der guten Engel, im Gegensatz gegen die Dämonen seyn, ähnlich 6, 2, wo er die gesammten Vernunftwesen in zwey Hauptklassen, in gute und böse; — und dann die erstere wieder in zwey Klassen eintheilt und bemerkt: aus denen, qui in illo initio permanserunt quod futuro sine simile esse descripsimus, werden Einige bey der Einrichtung der Welt den Rang und die Ordnung der Engel einnehmen, Andere die der Gewalten, Mächte etc. quae omnia eis pro merito et profectibus suis D. contulit: diejenigen aber, welche von dem Stande der ursprünglichen Seligkeit zwar abgewichen, aber doch nicht völlig gesunken sind, (*οἱ δὲ οὐ πάντες ἐκπεσόντες* Just.) werden jenen höhern Ordnungen zur Leitung und Besserung übergeben — und aus diesen, glaube ich, wird das Menschengeschlecht hergestellt, welches in einer der künftigen Zonen zur ursprünglichen Einheit mit Gott zurückgeführt werden wird. — Offenbar bildet hier das *οἱ δὲ οὐ π. ἐκ.* nur den allgemeinen Gegensatz gegen jene höhern Ordnungen, welche nur weniger tief gesunken, und deshalb auch mit Körpern bekleidet sind. — Dagegen sagt das, S. 259 angeführte Fragment, daß viele Wesen bis zur zweiten, dritten, vierten Welt ihrem Ursprung unwandelbar treu bleiben und zu diesen möchte ich wenigstens die *θεοὶ* h) i) rechnen.

§. 166 3. 12. „Ungewiß“ ist irrig; denn die citirten Stellen sprechen diese Meinung sehr entschieden aus; vgl. das Fragment bey Just. ἡ ψυχὴ ἀπορρίψουσα τοῦ καλοῦ καὶ τῆ κακίᾳ προσκλιναμένη καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐν ταύτῃ γινομένη, εἰ μὴ ὑποστρέφῃ ὑπὸ τῆς ἀνοίας ἀποκτινοῦται καὶ ὑπὸ τῆς ποικίλης ἀποθνήσκειται — καὶ τάχα κατ' ἄξιαν τῆς ἐπὶ πλεῖον ἀποπτώσεως τῆς κακίας ἐνδύεται σώματα ὑδαρῶ τοιοῦτῶ ζώου ἀλόγου. Selbst Rufin gibt dieß wieder, nur mit dem Zusatz: illa sane nos nequaquam recipienda censemus, der ohne Zweifel von seiner Hand herrührt. Auch in den spätern griechischen Schriften c. Cels III, 75. IV, 17. V, 49. wird dieser Irrthum nicht (wie Neander will) zurückgenommen, sondern nur der *μιτεμψυχώσεως*, wie sie die Pythagoräer lehrten, widersprochen.

Ebend. — Kurz und treffend faßt Leontius Byzant. Schol. act. 10 die ganze, in diesem Abschnitte entwickelte Lehre zusammen: καὶ οὕτως περὶ τῆς προὔπαρξενος ἐδίδαξεν Ὁρ. ὅτι πρὸ τῶν αἰώνων νέες ἦσαν πάντες κούραροι, καὶ οἱ δαίμονες καὶ αἱ ψυχαὶ, καὶ οἱ ἄγγελοι λειτουργοῦντες τῷ Θεῷ· ὁ δὲ διάβολος εἰς ἂν, ἐπιυδὴ τὸ αὐτεξούσιον εἶχεν, ἢ βουλήθη ἀντιστῆναι τῷ Θεῷ, καὶ ἀπόσαστο αὐτὸν ὁ Θεός· συναπέστρεψαν δὲ αὐτῷ πάσαι (?) αἱ ἄλλαι δυνάμεις καὶ οἱ μὲν πᾶν ἁμαρτήσαντες δαίμονες ἐγένοντο· οἱ δὲ ἔτι ἔλαττον, ἄγγελοι οἱ δὲ ἔτι ἔλαττον, ἀρχάγγελοι· καὶ οὕτως ἐφεξῆς ἕκαστος πρὸς τὴν οἰκίαν ἁμαρτίαν ἀπέλαβεν· ὑπολείποντο δὲ αἱ ψυχαὶ, αἵτινες οὐδὲ τσαῦτα ἦσαν ἁμαρτήσασαι, ἵνα δαίμονες γίνωνται, οὐδὲ πάλιν οὕτω κουφοτέρως, ἵνα ἄγγελοι γίνωνται· ἐποίησεν οὖν τὸν παρόντα κόσμον, καὶ τὴν ψυχὴν συνέδρασε τῷ σώματι πρὸς κόλασιν. Ähnlich Hieronymus ad Avit. zum III. B. des π. a. und Epiphanius: (Ep. ad Joh. Hieros. bey Hieronymus Ep. 60.) quis Origenem dicentem patiatur, quod animae angeli fuerint in coelis, et postquam peccaverint in supernis dejectas esse in istum mundum, et quasi in tumulos et sepulchra sic in corpora ista relegatos, poenas antiquorum luere peccatorum. Vgl. Haer. 64 und Theophilus Ep. Synod. (bey Hieronymus ed. Vallarsi I. p. 540). —

§. 167 1). Ganz so lehrten auch die spätern Origenisten: Solent enim illi haeretici quasi justitiam Dei quaerere: cur illa anima in illa est provincia? quid causae existit, ut alii de christianis nascantur parentibus, alii inter feras et saevissimas nationes, ubi nulla cognitio Dei est; (§. 163). — Si autem, inquit, haec iudicia domini sunt vera, et in Deo nihil injustum est: ipsa ratione

compellimur, ut credamus, animas fuisse in coelestibus et propter quaedam antiqua peccata damnatas in corporibus humanis et, ut ita loquamur, sepultas, nosque in valle lacrymarum poenas luere veterum peccatorum. Bey Hier. Ep. ad Demetr. 97.

§. 177. 3. 21. Dasselbe in wörtlicher Übereinstimmung bey Gregor von Nyssa. Orat. catech. c. 7. τὸ μὴ εἶναι τὸ ἀγαθὸν κακὸν κατονομάζεται· ποιητρία πᾶσα ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στεγῆσει χαρακτηρίζεται. Trefflich ausgeführt hat diesen Gedanken Augustin, Enchir. c. 11 ff. entwickelt. — Doch ist das Böse nicht blos Negation und Privation, es ist der positive Gegensatz des Guten, es ist Empörung gegen Gott.

§. 183. 3. 12. Wg. Plato Sympos. p. 202. πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ — ἐγμεινῶν καὶ διαπορθεμῶν θεοῦς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν δόξαις καὶ θύσιας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιαῶν· ἐν μίᾳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ζυνοῦσθεσθαι. — 3. 7 v. u. Wg. die Stelle aus dem Hirten des Hermas, die Dr. hier vor Augen hat, bey Münsher D. G. 2. §. 21.

§. 184. 3. 1. Plato, Phaedo. p. 107. λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἐκάστου δαίμων ὅσπερ ζῶντα εὐλόχει, οὗτος ἀγειν ἐπιχειροῦ εἰς δὴ τίνα τόπον u. d. Anmerk. bey Heindorf. §. 219 seiner Ausgabe.

§. 184 g). Eine reiche Sammlung von Parallelstellen aus K. B. B. und Profanscribenten hat Schubert in seiner Seelenlehre. Wg. Pfanner Syst. theol. gentil. 185. Augustini Steuchi de perenni philos. L. VIII. c. 19. zu h) vgl. besd. Hom. in Ezech. IV.

§. 190. n. h.) Epiphanius, an den Bischof Johannes (bey Hieronymus Ep. 60): Origenes asserit, animas juxta graecam etymologiam ψυχὰς ἀπὸ τοῦ ψύχεισθαι ideo vocitatas, quia de coelestibus ad inferiora venientes calorem pristinum amiserint. Eben so Theophilus im ersten Oster-Brief.

§. 191 3. 3. Wg. den gerechten Tadel darüber bei Photius Cod. 234. 235. und Epiph. a. a. D.

§. 192. Ähnlich die Stoiker s. Diog. Laert. VII, 148. Stobaeus. Eclog Phys. p. 178.

§. 193 g). De Princ. III, 4 führt Orig. drei verschiedene Ansichten an; die platonische, nach welcher die Eine Seele aus drei Theilen besteht (Phädrus), die, in der Abendländ. Kirche herrschende, nach welcher nur Eine Seele und Ein Leben ist, und die oben dargestellte, von einer

niedern und einer höhern Seele. — Er verwirft die erstere als schriftwidrig, ohne sich hier zwischen den beiden andern bestimmt zu entscheiden; allein die andern Stellen lassen keinen Zweifel über seine eigene Ansicht über. Vg. das Fragm. zum Ezechiel: *πνεῦμά ἐστιν αὐτὸ τὸ λογικόν, ψυχὴ ἐστὶν ἡ ζωτικὴ δύναμις, σῶμα ἐστὶν τὸ συνέχον ὄργανον τὸ λογικόν καὶ μὴ περιέχον· αὐτὴ ἡ ψυχὴ οὐκ ἔστιν λογικὴ, οὐδὲ ἀντὶ λογικῆς φύσεως· οὐ γὰρ ἔστιν ἰπεῖν δύο λογικά ἐν αὐτῇ ἀνθρώπῳ.* — Oben S. 74.

S. 196 n h). Dazu bemerkt Angelus: Vides hic Origenem animarum προῦπάξει favere atque adeo verbum *μνησθήσοντας* in loco cit. Ps. 45, 19 platonice interpretari, de rerum in priore statu cognitarum reminiscentia. Dahin bezogen auch die spätern Drigenisten Ps. 22, 28, (bey de la Rue Vol. I. Anhang p. 922.)

S. 199—201. Vgl. die treffliche Exposition bey Gregor v. Nyssa orat. catech. c. 8. Durch die Sünde war an die Stelle des Lebens der Leibliche und geistige Tod, an die Stelle des Lichtes die Finsterniß, der Kraft die Ohnmacht, des Segens der Fluch und das Gegentheil von allem Guten getreten. Gott sahe vermöge seiner Allwissenheit den Abfall mit seinen Folgen voraus, verhinderte ihn jedoch nicht, weil er sogleich das Rettungsmittel erkannte und die Zurückführung der Abgefallenen beschloß. Diese aber sind völlig unvermögend, sich selbst zu erheben und zu helfen; wem geziemte es also, sie in den ursprünglichen Stand der Gnade zurückzuführen, wem gehörte die Aufbringung der Gefallenen, die Wiederbringung des Verlorenen und Verirrten, als dem Herrn der Kreatur, dem göttlichen Logos? Nur ihm, der ihr im Anfang das Leben verliehen hatte, war es möglich, sie wiederherzustellen, nur der Welterschöpfer konnte Welterlöser seyn.

S. 204 e). Mit Unrecht hat man aus dem *οἰαρεὶ* in dieser Stelle schließen wollen, daß Orig. die völlige Realität des menschlichen Leibes Christi bezweifle; denn es ist hier gar nicht von seiner menschlichen Natur, sondern lediglich von der Offenbarungsweise des göttlichen Logos die Rede, wie der Zusammenhang deutlich zeigt.

S. 206 3. 1 ff. Schnizer. S. 120: „Da Orig. lehrte, daß die Seelen überhaupt als *νοῦς* geschaffen und erst durch den Abfall *ψυχαὶ* geworden seyen, so mußte er von dem *νοῦς* Christi annehmen, daß er schon durch seine Verbindung mit dem Logos, ohne Abfall, *ψυχὴ* geworden und als solche, die *ἰσραηλῶσις* des Logos möglich gemacht habe; *ψυχὴ* enthält also hier nur den Begriff der Unselbstständigkeit im Ge-

genas zu *νοῦς*, welcher seine Selbstständigkeit auf doppelte Weise verlieren kann; durch Versenkung in's Göttliche oder durch Abfall von demselben.“ — Man könnte jedoch auch sagen, daß hier *νοῦς* im weitern Sinn für das logische Vermögen überhaupt, wie öfters, gebrauche, ohne jenen Unterschied zwischen ihr u. dem *νοῦς* zu berücksichtigen.

§. 205 ff. i, k, l). Diese Bezeichnungen für die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo sind in der Kirche herrschend geworden; wir finden sie häufig bey Athanasius, bey Gregor von Nazianz und besonders bey dem Nyssener (*ἀναρχαίς, εὐαρχαίς, συναρχαίς, θεωθῆναι, θεοποιηθῆναι*), ohne daß man damit die Vorstellung von einem eigentlichen Aufgehen der menschlichen Natur in der göttlichen verkunden hätte; Orat. cat. 11. Allein im Sinne des Origenes gefaßt, können sie als der Anfangspunkt des Monophysitismus angesehen werden; wenigstens entwickelte sich diese Härese an der Unbestimmtheit jener Ausdrücke und berief sich häufig auf ihn als auf ihren Vorgänger.

§. 209. 3. 29. So lehrte wörtlich der Neuplatoniker Ammonius, wie Nemesius de natura hominis cap. 3 berichtet. Edit. Antverp. 1565. p. 55 etc.

§. 213. z). Bg. in Matth. XV, 24: Des Menschen Sohn wird auf dem Stuhle seiner Majestät sitzen, wenn ihm Alles unterworfen ist, und dann wird sein Gebet erhört werden: „Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bey dir hatte, bevor die Welt war.“ — Wenn du aber die *ἀποκατάστασις* des Logos begreifen kannst, wie er nämlich — nachdem er im Fleisch erschienen und Alles das den Menschen geworden ist, dessen jeder bedurfte — wieder hergestellt wird, so daß er wieder wird, was und wie er im Anfang bey Gott war, Gott und das Wort in seiner eigenthümlichen Herrlichkeit: dann wirst du ihn sehen, sitzend auf dem Throne seiner Herrlichkeit *καὶ οὐχ ἴσχυον αὐτοῦ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τὸν κατὰ τὸν Ἰσοῦ ἀνθρώπου νοούμενον*. — Letztere Worte müssen allerdings von der Fortdauer der Menschheit verstanden werden; allein dieser scheinbare Widerspruch gegen §. 213, wird durch die Vorstellung einer successiven Entkörperung vermittelt §. 258. — Wenn daher dem Drig. von seinen Segnern die Behauptung zugeschrieben wird: Christus habe die Erde in und mit seinem Leibe verlassen; als er aber beim Aufsteigen durch die Himmel in die Region gelangte, welche die Zone der Sonne heißt, da habe er die Hülle seines Leibes niedergelegt (nach Psalm 19, 5); denn weiter hinauf vermochte sie nicht mehr vorzudringen: so scheint mir dieß gerade seine eigene Meinung und noch dazu ganz in seiner allegor. Weise auszudrücken;

es mag nun die Stelle ächt seyn, oder nicht. In den Catenen zu den Psalmen findet sie sich allerdings nicht, auch verwahrt Pampophilus in der Apologie den Orig. gegen eine so thörichte Meinung; allein sie wird ihm von mehreren Seiten her Schuld gegeben (Huet. Orig. p. 153) und es bliebe immer unerklärlich, wie sie ihm sollte so frühzeitig angedichtet worden seyn, ohne daß sich wenigstens etwas Verwandtes bey ihm gefunden hätte. Ähnlich lehrte einer seiner spätern Verehrer, Hierar aus Beontopolis, von dem Eriphan. Haer. 67 sagt: ἀνάστασις νεκρῶν λόγος ἀνάστασις τε τῶν ψυχῶν καὶ πνευματικῆν τινα φάσκειν μυσολογίαν.

§. 217. 3. 9. So die meisten W. B. des vierten Jahrhunderts, insbesondere die beiden Gregore, von Naz. (Müller 451) v. Nyssa Orat. cat. 16. 25. 32. 35. τότε τι (sc. ἐν τῇ οἰκονομίᾳ), κατεμίχθη πρὸς τὸ θεῖον, ἵνα τὸ ἡμέτερον τῆ πρὸς τὸ θεῖον ἐπιμιξίᾳ γένηται θεῖον — Χρ. μιθόριον ἀμφοτέρων, θανάτου τε καὶ ζωῆς ἐν ἑαυτῷ μὲν στήσας διαιρέθεισαν τῷ θανάτῳ τὴν φύσιν, αὐτὸς δὲ γενόμενος ἀρχὴ τῆς τῶν ἀσχημάτων ἐνώσεως. Einen kurzen Abriss seiner geistreichen Erlösungslehre s. in meinem Aufsatz in den gelehrten Anzeigen 1836. Nro. 169 ff.

§. 220. n. g.) Die Wunder, τέγαστα, erklärt Dr. für „außerordentliche Erscheinungen und Thatfachen, welche über die Grenzen des Gewöhnlichen, über die Schranken menschlicher Kraft und Einsicht hinausgehen und eben deshalb wunderbar sind und heißen. — Die Zeichen, σημεῖα, hingegen für solche Erscheinungen, die neben oder in und mit dem Faktum zugleich eine symbolische Hindeutung auf etwas Anderes enthalten. Ihr Begriff ist daher der weitere; denn jedes Wunder ist immer auch ein Zeichen, aber nicht ein jedes σημεῖον zugleich ein τέγασ, z. B. die Beschneidung. in Joh. XIII, 60. — Die Wunder Jesu tragen das Siegel der Göttlichkeit in sich selbst und weisen zugleich auf die ihres Urhebers unwidersprechlich zurück: „denn eine abgetriebene Seele, deren Leib schon seit dreien Tagen im Grabe liegt und bereits den Todtengeruch gibt, wieder in's Leben zurückrufen, kann kein Anderer, als der, zu welchem der Vater spricht: „Lasset uns Menschen machen;“ den Winden gebieten und den Sturm des Meeres mit Einem Worte besänftigen und stillen, vermochte Niemand Anders als der, durch welchen Alles, auch das Meer und der Wind, geworden ist. — Sie unterscheiden und rechtfertigen sich den Wundern der heidnischen Götter und Dämonen gegenüber (deren Realität Dr. im Allgem. zugestehet und nur im Ein-

zeln häufig bestritten) dadurch, daß sie stets nur in guter Absicht, zur Erreichung der höchsten sittlichen Zwecke, zur Ehre Gottes, zur Beglaubigung seines Sohnes, zur Bekräftigung seiner Lehre, zur Verbreitung und Befestigung seines Reiches geschahen, während jene nur sündliche und schlechte Zwecke hatten. c. Col. III, 24—32. I, 67. 68. VIII, 45 ff. — Ohne Zweifel läßt sich auf sie auch das anwenden, was Dr. c. Col. V, 23 auf die Frage „ob Gott Etwas gegen die Natur thue,“ erklärt: Wenn man unter Natur das verstehe, was nach Gottes Rath und Willen geschehe, so müsse man gestehen, daß das, was Gott thut, nicht wider die Natur sey, wenn es auch noch so paradox sey oder scheine; wenn man aber *poies* im gewöhnlichen Sinn des Wortes faßt, so könnte man sagen, daß allerdings Gott Manches thue, was über die Natur *ἐπέκεινται* p. sey, z. B. wenn er einen Menschen über die menschliche Natur erhöht und ihn einer bessern und göttlichen theilhaftig macht.

§. 224. 3. 1. Auch diesen Punkt nahm Gregor v. Nyssa auf und bildete ihn eigenthümlich weiter fort. c. 20—26 a. a. D.

§. 228. m.) Nach dem Vorgange Mosheims (satisfactionem Christi vicariam ignorat, Or. neque Christum loco nostro poenas, quas meruimus, justitiae divinae dedisset existimat) will auch H. D. Bär in seiner Schrift: die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten, Alles Stellvertretende aus der Origen. Erlösungslehre ausschließen; allein die vorgefaßte Absicht, in der er schrieb, hat hier dem verehrten H. Verf. den Blick getrübt. Allerdings stellt Dr. den Tod Jesu nicht in der Art, wie Anselmus, als stellvertretend hin, doch aber betrachtet er ihn als ein Opfer an der Stelle der sündigen Welt, welches Gott dargebracht wird und den Zweck hat, Gott mit den Menschen und dadurch die Menschen mit Gott wieder zu versöhnen (zurückzuführen); welches Letztere bey ihm immer als Folge des Erstern erscheint — *Christus sanguine suo Deum tibi propitium fecit et reconciliavit te patri* — und schon aus der häufig vorkommenden Hinweisung auf die 2. Tstl. Opfer folgt. s. §. 226. H. Bär versucht die schlagende Hauptstelle in Joh. XXVIII, 14 (oben §. 225) durch die Erklärung zu beseitigen, daß hier unter dem Leiden Christi kein von Seiten der göttlichen, strafenden Gerechtigkeit angeordnetes zu verstehen sey, und daß der Zweck desselben nicht als eine Genugthuung für diese angesehen werden könne, sondern lediglich als eine Züchtigung der väterlichen Liebe zu unserem Heile, weil Origenes alle Strafen als Heilmittel und als Erweisungen der göttlichen Liebe betrachte. — Allein abgesehen davon, daß in diesem Falle vorliegende Stelle gar keinen Sinn hat — denn wozu sollte

es dann einer *κλάσις* Christi bedurft haben? — so ist ja dem Dr. jede Strafe immer auch eine nothwendige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, wenn sie schon nur ein Heilmittel zu seyn bezweckt; auch leidet die Stelle durchaus jenen Sinn nicht; denn sie sagt deutlich: die Strafe, die uns gebührte, und die den Zweck hatte, uns zu züchtigen und durch die Züchtigung zum Heile zu führen, ist an ihm vollzogen worden; die Folge war, daß das Gericht (*κρίσις* vorher *κλάσις*) von uns hinweggenommen wurde.“ — Es muß also ein Strafleiden an unserer Statt gewesen seyn. Dies wird auch durch die folgenden Worte bestätigt: *τούτου τὸν Ἰησοῦν παρέδωκεν ὁ πατὴρ ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν, καὶ δι' αὐτὰς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῶν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐνώπιον τοῦ κρινομένου ἀφώτος. Τούτου δὲ ταπεινώσει, γινόμενος ὑπὸ κροτοῦ μέχρι θανάτου, θαν. δὲ σταυροῦ ἢ κρίσις ἤχθη* — *οὕτως γὰρ ἀκούω τοῦ „ἐν τῇ ταπεινώσει ἢ κρίσις αὐτοῦ ἤχθη“ ὡς εἶπαι τὰ ἱερεῖς: ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ ἢ κρίσις ἤχθη. οὕτως δὲ ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ τοῦ θείου ἤχθη εἰς θάνατον, ὡς ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ ἤχθη εἰς θάνατον, ὡς ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ ἤχθη εἰς θάνατον, ὡς ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ ἤχθη εἰς θάνατον.* — Was die übrigen, von dem Herrn Verfasser dagegen angeführten Zeugnisse betrifft, so gehören sie theils nicht hieher, weil sie nicht von der versöhnenden, sondern von der erlösenden und reinigenden Kraft des Todes Jesu handeln, vgl. die Stellen p. 116, 117, 124, 127; theils beweisen sie Nichts, wie in Joh. I, 40 und XXVIII, 14. (p. 125), indem ja Origenes auch der Aufopferung Anderer zum allgemeinen Besten eine stellvertretende Bedeutung belegt und die Sterne (p. 120) als belebte vernünftige Wesen ansieht; theils bestätigen sie geradezu die von mir entwickelte Ansicht. So z. B. die St. in Lev. I, 2 (oben S. 227) *Solus ille . . . tabernaculi;* dann weiter: *ad ostium oblatum est in holocaustum, quia extra castra passus est. Nam et illi mali coloni venientem filium patrisfamiliae ejecerunt foras extra vineam et occiderunt. Hoc est ergo, quod offertur ad ostium tabernaculi acceptum contra dominum, et quid tam acceptum quam hostia Christi, qui se ipsum obtulit Deo?* Hierzu bemerkt nun B.: „Aus dieser Stelle erhellt zur Genüge, daß D. den Tod des Opfers nicht als stellvertretendes Strafleiden und nicht als Gegenstand des Zornes Gottes betrachtete; Christus war, als er das Opfer darbrachte, wohl gestraft von jenen schlechten Pächtern des Weinbergs, bey Gott aber war er höchst angenehm.“ Letzteres sagt jedoch offenbar gar Nichts gegen die Idee der Stellvertretung aus, im Gegentheil es bestätigt sie, und die Erwähnung der schlechten Pächter soll

nur die Worte ad ostium erläutern, keineswegs über den Begriff des Opfers selbst etwas Näheres bestimmen; ja Origenes verwahrt sich im Folgenden sogleich selbst gegen die von H. B. gemachte Anwendung, indem er ausdrücklich erklärt, daß nicht Käiphas und die übrigen Hohenpriester (die schlechten Vächter) Jesum zum Opfer dargebracht haben, sondern Er sich selbst; dann fährt er fort: *posuit ergo manum suam super caput vituli, hoc est, peccata generis humani imposuit super caput suum. Ipse enim est caput corporis, ecclesiae suae.* — Hieher gehört ferner in Rom. III, 8 (p. 118) Christus ist Hoherpriester; *quod autem sit et hostia testatur Johannes, dicens I, 29. hic est agnus Dei, qui etc. . . . Secundum hoc ergo, quod hostia est, profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo, quod dat remissionem praecedentium delictorum — quae tamen propitiatio ad unumquomque credentium per viam fidei venit. Nisi enim daret remissionem praecedentium delictorum, propitiatio non probaretur effecta. Cum vero peccatorum remissio tribuatur, certum est propitiationem effusione sacri sanguinis adimpletam: absque sanguinis enim effusione non fit remissio peccatorum (s. S. 226). Bg. in Levit. I, 2. in Ps. XXI, u. 9.*

§. 232 v). Die Integrität dieser Stelle läßt sich nicht bezweifeln, da sie ganz originell ist, und an den Text genau anschließt, auch kein Grund zu einer Verfälschung von Seiten des Übersetzers denkbar ist. Daß mehrere Stellen im Com. zu den Römern z. B. V, 5 das Gegentheil aussagen, macht sie keineswegs, wie Huet meint, verdächtig, da sich diese gerade durch ihren polemischen Ton als Rufinische Thatbaten ankündigen. — Huet ist überhaupt bemüht, den seltsamen Irrthum, den hier Orig. ausspricht, zu mildern: *genuinam ejus de morte Christi doctrinam hanc fuisse censeo: semel omnino Christum obiisse, in terris nimirum, cum a Pontio Pilato morti addictus est: postquam autem cruento illic mactatus sacrificio hominum peccata eluit, spiritali quodam sacrificio coelestium, aliarumque rerum (?) quo rationis compotes essent, noxas abstersisse; da Orig. auch an solchen Stellen, wo er nur von der reinigenden Erlösungsthätigkeit Christi im Himmel redet, ähnliche Ausdrücke gebraucht (z. B. Hom. in Lev. VII, 2. in Rom. III, 8), so würde ich nicht anstehen, dieser Ansicht beizutreten, wenn nicht die angeführte Stelle zu bestimmt die Wiederholung eines Sühnopfers, die ihm auch von mehreren seiner Gegner (vgl. Balch. S. 549) zugeschrieben wird, ausspräche, und ganz gut zu der andern aus de Pr. VI, 15 (S. 231, u) paßte. Seine Meinung ist eigentl.*

Origenes. 20

sich diese: Christus hat, wie auf Erden, so auch im Himmel, sich einmal zum Opfer dargebracht, und dieses himmlische Opfer hat, gleich dem irdischen, eine dreifache Bedeutung, eine erlösende, versöhnende und heiligende Kraft.

§. 234 b), Sehr im Argen liegt seine Lehre von der Vergebung der Sünden. Zwar ist ihm die durch Christum gestiftete Erlösung der objective Erwerbungsgrund derselben, aber die Mittel, wodurch sie von Seiten des Menschen angeeignet wird, sind viele: 1.) die Taufe, für die ihr vorübergehenden Sünden §. 261; 2.) das Märtyrertum §. 262; 3.) die Reue; „denn wer seine Sünden aufrichtig bereut und bekennt, wer sich selbst verdammt und als einen Verlorenen beweint, wer Thränen und Klagen opfert, den nimmt Gott eben um seiner Buße willen zu Gnaden an, er mag vorher noch so böse gewesen seyn;“ 4.) die, der rechtschaffenen Buße nothwendig folgende Besserung und Tugend — *ἀμνηστίαν τοῦτοις* (den Bußfertigen), *ἰδοὺσιν ἀρετὴν ἐπισημῶσα αὐτῶν ταῖς ψυχαῖς καὶ ἐμβέλκυσα τῆν προκαταλαβούσαν παλιὰν* c. Cels III, 71 ganz. Hom. in Levit. XII, 3. si quis sibi conscius est, quod habeat intra se mortale peccatum, neque id a se per poenitentiam plenissimae satisfactionis abjecit, non speret, quod intret Christus ad animam ejus. Homil. in Jes. IV, 3.; 5.) Almosen und Werke der Barmherzigkeit an Armen. 6.) Vergebung der Sünden, deren sich Andere gegen uns schuldig machen. 7.) Bekehrung eines Sünders von dem Wege seines Irrthums. 8.) Überfülle der Liebe gegen den Nächsten, — so daß man diesen nicht nur, wie sich selbst liebt, sondern sogar das Leben für ihn läßt. Homil. in Levit. II, 4. Vgl. außerdem alle die Stellen, in denen Orig. die Seligkeit der Menschen auf ihren Wandel und auf ihre Werke gründet §. 236. — Ganz unmöglich ist es ihm, sich zu dem Gedanken an die freie Gnade Gottes, die allein durch den Glauben empfangen wird, zu erheben und wenn er sich auch im Comment. zu den Römern hin und wieder der Wahrheit zu nähern scheint, so sinkt der doch immer wieder zur Werkerechtigkeit herab; vgl. E. II, 1, 6. 7., wo sich zugleich eine totale Verkennung des Wesens und der Wirkung des Glaubens offenbart. Er fragt hier nämlich, wie läßt sich der Ausspruch Jesu „Wer an mich glaubet, der wird nicht gerichtet, wer nicht an mich glaubet, der ist schon gerichtet“ mit Röm. 2, 6 ff. u. Apokal.-G. 10, 34. 35. vereinigen? Wenn einer, der an Christum geglaubt hat, nachher einen Mord, einen Ehebruch u. dgl. begeht, wird er dafür nicht gerichtet? — Und die Antwort lautet: Certum est, haec omnia venire ad iudicium; et ideo sic intelligen-

dus est Domini sermo, quem dicit „qui credit in me non judicabitur,“ quia secundum hoc, quod credidit non judicabitur quasi incredulus et infidelis: de actibus vero suis sine dubio judicabitur. Ita ergo et ille jam judicatus est, qui non credit, secundum hoc, quod non credidit; et sicut credenti, si extrinsecus peccati aliquid commiserit, salva fide, iudicium manet, ita et non credenti, si quid boni operis gesserit, excepta infidelitate, remuneratio non peribit. Nisi forte quis aliquid grave et intolerabile velit objicere, ut dicat, eum qui peccat computandum non esse inter credentes, quia si credat quis, non peccat, si vero peccat ex hoc ipso arguatur, quod non credat. Sed haec, quam dura sit sententia, nulli ambiguum puto. —

Über die Rechtfertigung hat sich Dr. nur im Comment. zum Römerbrief, sonst an keiner andern Stelle seiner Schriften, erklärt. Er faßt den Begriff derselben für gleichbedeutend mit Sündenvergebung, Begnadigung und sagt im Allgemeinen Dieses: „Die Rechtfertigung hat ihren Grund in der durch Christum gestifteten Versöhnung; ihn d. h. seine menschliche heilige Seele hat Gott zum Gnadenstuhl hingestellt, damit er durch das Opfer seines Leibes, durch sein Blut, Gott mit den Menschen wieder versöhnete und ihn geneigt machte, diesen ihre früheren Sünden zu vergeben (vgl. S. 222, 226, 230); denn Gott ist gerecht, und der Gerechte konnte die Ungerechten nicht rechtfertigen: darum beschloß er den Dazwischentritt eines Versöhners, damit durch den Glauben an diesen diejenigen gerechtfertigt würden, welche es durch eigene Werke nicht konnten. — Diese Rechtfertigung durch den Glauben erstreckt sich ohne Unterschied auf Alle, die an Christum glauben, auf Juden und Heiden, denn Alle haben gesündigt und mangeln des Ruhms vor Gott. — Der Apostel lehrt, daß der Glaube allein zur Rechtfertigung hinreiche, also, daß einer, der bloß glaubt, gerechtfertigt werden könne, auch wenn er kein gutes Werk gethan hat. Beispiele sind: der Schächer am Kreuz, die Sünderin Luc. 7., der Böllner im Tempel und viele Aussprüche Jesu in den Evangelien, in denen er das Heil lediglich vom Glauben, ohne Berücksichtigung der Werke, ableitet. — Allein es könnte sich Jemand dadurch, daß der Glaube zur Rechtfertigung allein hinreicht, zur Trägheit im Gutes thun verleiten lassen. Einem solchen erwidern wir: Wenn einer nach empfangener Rechtfertigung unrecht thut, so hat er ohne Zweifel die Gnade der Rechtfertigung verachtet; denn nicht deshalb empfängt man Vergebung der Sünden, damit man sich aufs neue zur Freiheit im Sündigen berechtigt glaubt. Denn

die Verzeihung wird nicht für die künftigen, sondern für die vergangenen Sünden gegeben. Es wird somit der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt, welchem die Werke des Gesetzes Nichts zur Rechtfertigung mitwirken. Wo also der Glaube fehlt, der den Gläubigen gerecht macht, da können auch die Werke des Gesetzes, ob sie schon gut zu seyn scheinen, dennoch den, der sie thut, nicht rechtfertigen, weil sie nicht auf den Grund des Glaubens gebaut sind. Es wird also aller eigene Ruhm ausgeschlossen, und der göttlichen Gnade allein die Ehre gegeben.“ — Dieß scheint nun Alles völlig schriftgemäß; aber, sagt Origenes, das Besagte wieder beschränkend, hinzu: wenn es Röm. 3, 30 heißt: „Es ist ein Einiger Gott, der da gerecht macht die Beschneidung aus dem Glauben und die Vorhaut aus dem Glauben,“ so sey hier die Verschiedenheit der Präpositionen zu bemerken; aus bezeichne mehr das Principielle, ursprüngliche, durch die nachfolgende, (secundäre) Ursache. Wollte nun Einer fragen: Durch wen diejenigen gerecht gemacht werden, die aus dem Glauben gerecht werden, und aus wem diejenigen, welche durch den Glauben gerecht werden, so könnte man passend erwiedern: quod, qui ex fide justificantur, initio ex fide sumto per adimptionem honorum operum consummantur, et qui per fidem justificantur, a bonis operibus exorsi per fidem summam perfectionis accipiunt. Ita utrumque sibi adhaerens alterum ex altero consummat. In Rom. III, 8—11. Im Folgenden wird dann zu dem Glauben Abrahams c. 4 bemerkt, daß ein Glaube, wie der seinige, nicht mit der Ungerechtigkeit bestehen könne, so wenig als das Licht mit der Finsterniß; wer an Christum glaubt, ist wiedergeboren und sündigt nicht, wer sündigt, beweist dadurch, daß er ihm nicht glaubt; und weiter unten: initium namque justificari a Deo fides est, quae credit in justificantem et haec fides cum justificata fuerit, tamquam radix imbre suscepto haeret in animae solo, ut, cum per legem Dei coli coeperit, surgant in ea rami, qui fructus operum ferant; non ergo ex operibus radix justitiae, sed ex radice justitiae fructus operum crescit. — So richtig auch Dieses zu klingen scheint, so liegt ihm doch die im Folgenden wiederholt ausgesprochene Meinung zu Grunde, daß der Glaube erst durch das Hinzukommen der Werke ergänzt und vollendet werden müsse; z. B. injusto non potest justitia reputari; justificat eos Chr. tantummodo, qui novam vitam exemplo resurrectionis ipsius susceperunt; jedenfalls ist ihm das innere Verhältniß des Glaubens zur Erneuerung und Heiligung nicht völlig klar geworden, und Alles, was er darüber sagt, kommt zuletzt immer auf

den Grundgedanken hinaus: *dupliciter constat salus credentium, per agnitionem fidei et per operum perfectionem.* In Cant. Cant. p. 84; — besonders in den B. B. c. Cels. erscheint dieß Verhältnis fast durchaus nur als ein rein äußerliches, und ob im Comment. zu den Röm. Alles Hiehergehörige ächt sey, läßt sich nicht entscheiden.

§. 236 3. 2. Deshalb nennt ihn Orig. häufig *πίστις εὐτυχής*, im Gegensatz zu dem Glauben der Heiden, *π. εὐτυχής*, der durch ein ungünstiges Geschick, durch Veranlassung der Dämonen, entsteht. c. Cels III, 38 ff.

§. 240 r) soll heißen in Rom. II, 13 *alterum ... mortua, et ex operibus sine fide etc.*

§. 248 n, ee). *Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse.* Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud naturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est, velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. — Quod possumus videre oculis, nostrum non est: quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est. Et ut generaliter universa complectar, quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est, qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvavit, quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est, qui haec omnia vertere in malum etiam possumus. Pelagius bey Augustin, de gratia Christi. c. 4.

§. 249 a, b). Orig. gründet diese Ansicht auf 2 Cor. 5, 1 u. 2: „wir wissen, so unser irdisches Haus dieser Hülle zerbrochen wird, daß wir einen Bau haben, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel; und über demselbigen sehnen wir uns auch nach unserer Behausung, die vom Himmel ist, und uns verlangt, damit überkleidet zu werden.“ Er unterscheidet zwischen *οὐρα* und *σάρκος*, und versteht unter jenem den groben, materiellen Leib, unter diesen den feinen Körper in ihm, (den psychischen Leib); der Bau von Gott aber ist der neue verklärte Leib, und die Überkleidung die späterhin erfolgende Auferstehung. — Es braucht nicht erst bemerkt zu werden, daß diese Auslegung durch B. 4. wiederlegt wird; aber das macht die ganze Origen. Theorie etwas unklar, daß er zwischen diesen beyden Leibern, der Hülle und dem neuen verklärten Bau nicht überall unterscheidet, sondern häufig beydes ganz durcheinander fließen läßt, wie de Pr. II, 11, und daß er den Punkt, von welchem die eigentliche Auferstehung eintritt, nicht bestimmt bezeichnet; indem er jenen Bildungs-

gang, den die Seele im andern Leben durchzugehen hat, bald vor (de Pr. II, 11. Tract. in Matth. XXX, 51) bald nach der Auferstehung verlegt (Hom. in Luc. XIV, in Num. XVII, 6), bald dieser dabei gar nicht erwähnt.

§. 252 n, o). *Erinnert an Platon's Phädon p. 81: Eine Seele, welche gereinigt den Körper verläßt und nichts Körperliches mit sich nimmt — eine solche Seele begibt sich, wenn sie den Körper verläßt, zu dem, was ihr verwandt ist, zu dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen; dahin gelangt, wird sie glücklich, vom Irrthum, von der Unwissenheit, von der Furcht, von den Leidenschaften und von allen menschlichen Übeln befreit, und lebt in Wahrheit mit den Göttern. — Wenn sie aber befleckt und ungereinigt den Körper verläßt, als die stets mit ihm verbunden war, und ihm allein gedient und geliebt hatte: so wird sie von der Gesellschaft des Körperlichen, das sich ihr an und eingebildet hat, nicht völlig geschieden. — Was eine solche Seele im Tode mit sich nimmt, das müssen wir für etwas Zusammengesetztes, Schweres, Irdisches, Sichtbares halten, wodurch sie beschwert und wiederum auf die sichtbare Erde herabgezogen wird, so daß sie dann an den Denkmälern und Gräbern umherirrt; an diesen erschienen schon oft schattenartige Gestalten, welche solchen Seelen angehören, die sich nicht völlig vom Körper losgemacht, sondern etwas Sichtbares behalten haben, weshalb sie auch gesehen werden.*

Beylage I.

Die Begründung der allegorischen Schriftauslegung und ihre Principien nach Origenes.

Der Ursprung der allegorischen Interpretation verliert sich in ein Dunkel, welches auch die neuesten Forschungen von Neander, Schröder, Dähne und Anderer noch nicht völlig erhellt haben. Wir finden sie lange vor Christo, gleichzeitig bey Hellenen und Juden; in einer schon sehr ausgebildeten Gestalt aber tritt sie uns in Philo entgegen, von dem sie dann weiter zu den Alexandrinischen Kirchensehrern übergegangen ist; Justinus, Athenagoras, Theophilus und Clemens bedienten sich derselben vielfach in ihren Schriften. Origenes aber hat einen weit umfassendern Gebrauch, als seine Vorgänger von ihr gemacht und zugleich den Versuch gebät, einige, obwohl schwankende Principien für ihre Anwendung aufzustellen. — Es ist hier nicht der Ort, die große Ähnlichkeit nachzuweisen, welche die philonische Hypothese von einem doppelten Schriftsinn, von der theilweisen Unhaltbarkeit des Buchstabens, von dem Princip der Gotteswürdigkeit, und überhaupt das ganze exegetische Verfahren Philo's mit dem des Origenes hat; es genügt für unsern Zweck, die Art und Weise, wie er ihre Nothwendigkeit zu begründen und wie er sie für die Dogmatik anzuwenden suchte, etwas näher zu beleuchten. Den Grundgedanken, auf welchem die ganze Allegorie ruht, die Annahme eines doppelten Sinnes in der heiligen Schrift, setzt Origenes überall voraus, ja er gibt es sogar als kirchliche Lehre an: *quod per spiritum Dei scripturae conscriptae sint, et sensum habeant, non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem quamplurimos.* Die Inspiration des Alten Testaments gründet er auf die Gottheit dessen, von dem es zeuget und auf die in ihm geschehene Erfüllung der prophetischen Weissagungen. Denn vor der Erscheinung Christi, sagt er, war es nicht möglich, unumstößliche Beweise für die göttliche Eingebung des Alten Testaments aufzustellen, aber seine Erscheinung hat diejenigen, welche das Gesetz und die Propheten nicht für göttlich ansahen, zu der klaren Überzeugung hingeführt, daß sie durch himmlische Eingebung (*ὁδοῦ τῆς χάριτος*) geschrieben seyen. Zwar drängt sich jedem, der das Alte

Testament mit Sorgfalt ließ, ein unmittelbarer Eindruck von dessen höherem Ursprung auf; aber das Licht, das von Christo ausgeht, hat erst das Dunkel, das auf Moses lag, erhellt und den geistigen Sinn, den der Buchstabe des Gesetzes verhüllte, zur Erkenntnis gebracht. — Die Göttlichkeit des Neuen Testaments beweist er hinwiederum aus der göttlichen Persönlichkeit Christi, aus der Erfüllung seiner Weissagungen, aus dem erhabenen Inhalt und den unvergleichlichen, sittlichen Wirkungen seines Wortes, aus dem ganzen Fortgang seines Wortes. de Princ. IV, 1—6. Dabey hält Origenes den strengsten Inspirationsbegriff fest und erklärt die gesammte heilige Schrift, im Einzelnen wie im Ganzen, in Lehre und Geschichte, in jedem, auch in dem kleinsten und unscheinbarsten ihrer Theile und Aussprüche durch und durch für Gottes heiliges Wort. „Die heiligen Schriften athmen eine Fülle des Geistes und es steht weder in dem Gesetz noch in den Propheten, noch in den apostolischen Schriften irgend etwas, das nicht von der Fülle der heiligen Majestät herrühre. Nirgends findet sich ein Fehler oder ein Widerspruch, denn Alles ist unter dem genauesten Beystand des heiligen Geistes ausgezeichnet; nirgends etwas Überflüssiges und Nüßiges, obshon Manches dunkel scheint (in Matth. p. 428. Homil. in Jerem. IV.); jedes, auch das einfachste und scheinbar zufälligste Wort hat seine tiefe Bedeutung, und es liegt nur an uns, wenn wir sie nicht finden (in Joh. XIII, 46. XX, 29. Homil. in Jerem. XII, 1. XXXIX. in Exod. I, 4). Das Alte und Neue Testament macht hierin keinen Unterschied; die Propheten hatten dieselbe tiefe und umfassende Erkenntnis wie die Apostel; denn vermöge der *ἐπιφάνεια τοῦ ἁγίου πνεύματος* waren ihnen die Augen des Geistes geöffnet und alle göttlichen Mysterien aufgeschlossen. Nur haben sie diese unter der Hülle des äußern Buchstabens verborgen und ihre theilweise Enthüllung den Pneumatischen unter den Vätern des Alten Bundes, ihre völlige der Zeit der Erfüllung überlassen (in Joh. VI, 2. 3. XIII, 46. c. Cels. V, 62). Das Alte Testament ist daher ein Vorbild des Neuen; die Geschichte desselben enthält eine allegorische Darstellung des christlichen Lebens nach seinem Umfang und Fortgang, mit seinen Kämpfen und Gefahren, Fortschritten und Rückschritten bis zur endlichen Vollendung; alles Einzelne in ihr hat eine bestimmte Beziehung theils auf die wichtigsten Momente in dem Leben Jesu, theils auf die verschiedenen innern Situationen in dem Entwicklungsgang der Gläubigen, des geistigen Israels, theils auf die obere himmlische Welt (S. 240 u. 288). Eben so ist es mit dem Gesetz. Auch dieses hat, mit Ausnahme des Dekalogs, (Homil. in Num. XI) einen durchaus

biblichen und vorbildlichen Charakter; es ist gleichsam das Modell des Neuen Bundes. Seine Anordnungen, seine Opfer, seine Gottesdienste, die Struktur der Stiftshütte, die Einrichtung des Tempels u. s. w.: Alles weist auf Christum und sein Reich hin, Alles hat eine allegorische, auf das Künftige hinaussehende Bedeutung — *symbolis, figuris ac formis allegoricis significat mysteria futura.* — Über das Neue Testament, insonderheit die evangelische Geschichte s. S. 220. — Eine großartige Einheit zieht sich demnach durch die gesammten göttlichen Schriften hindurch; Altes und Neues, Allgemeines und Besonderes stimmt zusammen und gibt, wo es recht verstanden und gebraucht wird, den vollen, reinen Klang der göttlichen Musik. Die ganze Schrift ist ein vollkommenes harmonisches Organon Gottes, dessen verschiedene Theile zusammenklingen, wie die Saiten auf dem Psalter in der Hand eines David (in Matth. II. Fragm.)

Wird nun aber die Schrift buchstäblich und wörtlich gefaßt, so verschwindet dieser Charakter durchgängiger Wahrheit, Gotteswürdigkeit und Einheit und es zeigt sich dagegen Vieles, was unwürdig und gemein erscheint. So ist es offenbar, daß schon die Schöpfungsgeschichte, buchstäblich gefaßt, viele Ungereimtheiten enthält — „denn welcher vernünftige Mensch wird glauben, daß der erste, zweite und dritte Tag, Abend wie Morgen, ohne Sonne, Mond und Sterne gewesen sey, der erste sogar ohne Himmel, oder daß Gott nach Art eines Landbauers den Garten Eden gepflanzt und einen sichtbaren und genießbaren Baum des Lebens darenin gesetzt habe?“ u. s. w., — daß die Geschichte der Patriarchen, dem Wortsinne nach, eine Menge indecenter und Gottes unwürdiger Dinge berichtet, daß überhaupt die ganze Alt Testamentliche Geschichte voller Argernisse, Unsitlichkeiten und Unmöglichkeiten bleibt, so lange die buchstäbliche Auffassung festgehalten wird. (De Princ. IV. Homil. in Exod. 1, 1. II, 1. 4. V, 1. VI, 8. Strom. X. Fragm. non valde eos juvat historia scripturae, qui sic eam intelligunt, uti scripta est. Quis enim non docebitur servire luxuriae et fornicationem habere pro nihilo, cum Judam ad meretricem legerit ingredientem et patriarchas habuisse multas pariter uxores? — haec res quoque magis de carnali scripturae intelligentia, quam de opere carnis nostrae, ut plurimi existimant, substituerunt. — Multorum ergo malorum occasio est, si quis in scripturae carne manet.) Nicht anders verhält es sich mit dem Gesez. „Viele einzelne Gebote Moßs sind theils widersinnig, theils unmöglich zu erfüllen, z. B. das Verbot, Seyer zu essen, einen Bockhirsch, ein Thier, das gar nicht

existiren kann, zu opfern, am Sabbath keine Last zu tragen u. dergl. (de Princ. IV, 17); viele widerstreiten geradezu der Vernunft und schaden dem Christenthum; haec enim (die Opfergesetze) nisi alio sensu accipiantur, quam litterae textus ostendit, sicut saepe jam diximus, cum in Ecclesia recitantur obstaculum magis et subversionem Christianae religioni quam aedificationem prae stabunt. Homil. in Levit. V, 1. — Si adsideamus litteras et secundum hoc, quae in lege scripta sunt, accipiamus, erubescere dicere et confiteri, quia tales leges dederit Deus. Videbuntur enim magis elegantiores vel rationabiles hominum leges. v. g. vel Romanorum, vel Atheniensium. — Das Nämliche gilt von manchen Aussprüchen und Geschichten des Neuen Testaments. vgl. S. 219. Aber nicht nur Gottes Unwürdiges, auch Widersprüche kommen in der Schrift vor. Im Alten Testamente überall; im Neuen, z. B. in den Berichten der Evangelisten über Johannes den Täufer. Denn während das Evangelium Joh. 1, 23 dem Täufer die Worte des Jesaias „ich bin die Stimme eines Predigers“ in den Mund legt, als wären es seine eigenen, stellt sie Marcus als Worte des Propheten an den Anfang seines Evangeliums; während das Evangelium Johannis die folgenden Worte des Propheten: „Bereitet den Weg des Herrn etc.“ ganz wegläßt, haben sie Matthäus und Marcus vollständig, letzterer fügt sogar ein Citat aus Maleachi hinzu; wie sie denn überhaupt in der Anführung jener Jesaianischen Stelle mehrfach differiren. — Ferner, bey Matthäus wird die Menge des Volkes, das zu dem Täufer hinausgieng, von den Pharisäern und Sadducäern, die gleichfalls zu ihm kamen, bestimmt unterschieden; und der Zuruf „Ihr Dittirngesuchte etc.“ nur auf letztere bezogen, bey Lucas aber auf das ganze Volk. — Auch in den Erklärungen des Täufers über sein Verhältniß zu Jesu finden sich bedeutende Differenzen; denn bey Matth. 3, 11 sagt er: οὐκ εἶμι ἰσχυρός, bey Joh. αἴτιος, was keineswegs dasselbe ist; bey Matth. βαστάσαι τὰ ὑποδήματα, bey Marc. und Joh. λύσαι τὰ ἰμάτια — und es ist offenbar etwas Anderes, die Schuhe nachtragen, indem sie hier ja schon von den Füßen gelöst sind, und etwas anderes, sich niederbücken und den Riemen derselben auflösen — bey Luc. heißt es: τὸν ἰμάτια τῶν ὑποδημάτων, bey Joh. τοῦ ὑποδήματος, was beydes wieder ziemlich verschieden ist (in Joh. VI. 5–15. 8). — Noch größere Schwierigkeiten hat die Zeitbestimmung über die Versuchungsgeschichte. Denn diese schließt sich nach den Synoptikern unmittelbar an die Taufe an, dann folgt sogleich die Reise nach Kapernaum in Galiläa (Matth. 4, 11) und zwar, wie ausdrücklich ange-

geben wird; in Folge der Nachricht von der Gefangennehmung des Täufers. Nach Johannes hingegen war Jesus am sechsten (dritten) Tage nach der Taufe in Kana auf der Hochzeit, gieng von da nach Kapernaum, hernach auf's Fest, wo ihn Nicodemus besuchte, und sodann in's Jüdische Land (Joh. 3, 22), wo Johannes nach taufte, „denn er war noch nicht in's Gefängniß geworfen.“ Es scheint also nach Johannes der vierzigstägige Aufenthalt in der Wüste und die Versuchung gar nicht statt gefunden zu haben; und so widersprechen sich auch die übrigen Angaben (in Joh. X, 1—4. Man glaubt: Herrn Strauß S. 43. 49. 54. zu hören!). — Ein weiterer auffallender Widerspruch findet sich in den Angaben über die Tempelreinigung, die von Johannes an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gesetzt, von den Synoptikern an's Ende derselben verlegt wird (in Joh. X, 18 Strauß S. 84). Auch die Geschichte seines Einzugs in Jerusalem enthält, buchstäblich genommen, innere Widersprüche, — denn wie paßt das Eselsfüßeln zu dem himmlischen König, wie überhaupt dieser ganze Aufzug zu seiner Herrlichkeit? Das Nämliche gilt von einzelnen Ausprüchen des Erlösers in der Bergpredigt (C. 219), von seinen Erklärungen über das künftige Leben (die wörtlich verstanden, den groben fleischlichen Egoismus befördern) und von manchen andern Abschnitten des Neuen Testaments. — Will man daher die heilige Schrift bloß buchstäblich verstehen, so geräth man auf eine Menge von Schwierigkeiten, Ungereimtheit und Differenzen; die sich mit ihrer Göttlichkeit und Gotteswürdigkeit durchaus nicht vertragen. Es bleibt somit nur die Wahl: entweder den Glauben an ihre durchgängige Göttlichkeit aufzugeben — denn Unwürdiges und Widersprechendes kann unmöglich göttlichen Ursprungs seyn — oder zur Annahme eines tiefern, geheimen, im Buchstaben verhüllten Sinnes seine Zuflucht zu nehmen, wodurch dann von selbst alle Schwierigkeiten sich lösen. in Joh. X, 2. *ὅτι τὴν περὶ τούτων ἀλήθειαν ἀποκρίσθαι ἐν ταῖς ἡμετέροις, μὴ λυομένης τῆς διαφορίας ἀποκρίσθαι τῆς περὶ τῶν ἐναγγελίων πίστεως, ὡς οὐκ ἀληθῶν, ὡς ἐπισημασθέντος πνεύματι γεγραμμένων ἢ ἐπισημασθέντος ἀπομνημονεύσαντων.* Vg. den Schluß dieses Capitels.

Dies ist um so nothwendiger, da viele Schriftstellen ausdrücklich darauf hinweisen, 1. B. 1 Kor. 9, 9. 10, 1 ff. Galat. 4, 21 ff. Ephes. 5, 31 Hebr. 8, 5. 10, 1; da Jesus und seine Apostel selbst das Alte Testament geistlich deuten, und die ganze Einrichtung der Bibel darauf hinzielt (c. Cels IV, 48—50). „Denn der göttliche Logos hat es absichtlich so angeordnet, daß mitten in das Gesetz und die Geschichte hinein gleichsam

Uebersinn, Anstöße und Unmöglichkeiten eingestreut würden, damit wir nicht bey'm Buchstaben stehen bleiben und so entweder ganz von der Heilslehre abfielen, oder doch des göttlichen Inhalts verlustig giengen. Es ist der Hauptzweck der Schrift, das Geistige und Ewige in der Hülle der Geschichte darzustellen, und dazu hat sie theils wirklich Geschehenes, da wo es zu dem geheimen Sinn paßte, benützt, theils auch, wo keine der Entwicklung des Geistigen entsprechenden Thatfachen sich vorfanden, Ungeesehenes in die Geschichte eingewebt; und bald sind wenige Stellen eingestreut, die dem Leibe (Buchstaben) nach keine Wahrheit haben, bald mehrere.“ Bg. S. 221 n. 1.) Die allegorische Auslegung aber hat die Aufgabe, Beydes zu unterscheiden und wiederum in seiner höhern Wahrheit zusammenzufassen, wodurch erst der ganze volle Sinn gewonnen wird; überhaupt den Geist im Buchstaben aufzufinden u. s. w., wie S. 43 entwickelt ist. Bg. de Pr. IV, 19. in Joh. X, 3. in Matth. II. XVI, 12. Hom. in Num. XI, 1.

Auf diese Weise sucht Origenes die Nothwendigkeit der Allegorie zu begründen; es fällt sich jedoch überall durch, daß er keineswegs erst durch die oben bezeichneten Schwierigkeiten zu der Annahme eines doppelten oder mehrfachen Schriftsinns veranlaßt worden ist, sondern ihn überall schon als eine anerkannte Sache, ja als einen Glaubensartikel voraussetzt; wie er denn häufig nur deshalb Bedenken gegen den Wortsinns erhebt und Schwierigkeiten in den Text hineinträgt, um sich Gelegenheit zur Anwendung der Allegorie zu verschaffen. Dieß zeigt sich besonders deutlich in seinen Homilien über das Alte Testament, in seiner Erklärung der evangelischen Geschichte und der Parabeln. Hier ist es ihm nämlich nicht genug, den von Jesu selbst angedeuteten, verborgenen Sinn aufzusuchen, er bemüht sich noch außerdem, eine Menge von Beziehungen und Einfällen, auf welche sonst wohl schwerlich Jemand gerathen möchte, hineinzuerklären, und so aus dem einfachen Gleichniß häufig ein doppeltes und dreifaches zu machen. Seine Ausdeutungen der evangelischen Geschichten aber sind größtentheils so unnatürlich und abgeschmackt, daß er sie selbst nicht versucht haben könnte, wenn er nicht eben durch jene Voraussetzung dazu verleitet worden wäre. — Zum Beleg möge Folgendes dienen: Nachdem er (s. oben S. 314) auseinandergesetzt hat, daß die Angaben der Evangelisten über den Läufer nicht übereinstimmen, und daß es etwas Anderes sey, die Schuhe zu tragen, und die Schuhriemen aufzulösen, fährt er fort: Da nun gleichwohl keiner der Evangelisten irrt oder lügt, so muß Johannes Beydes zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Sinne gesagt haben; denn die Evan-

gelikten drücken eine und dieselbe Sache nicht auf verschiedene Weise aus. Es ist nun allerdings etwas Großes, sich zu der leiblichen Seite seines Wesens herabzubücken und alle Dunkelheiten des Geheimnisses seiner Menschwerdung zu lösen, welche gleichsam der Schuhriemen seiner Füße sind. Denn das Band der Dunkelheiten ist Eines, gleichwie auch der Schlüssel der tiefern Erkenntniß Einer ist, welche selbst der Größte unter den vom Weibe Geborenen nicht durch sich selbst zu lösen oder zu eröffnen vermag, indem Christus allein dieß verleiht, welchen er will. Wenn aber die Stelle von den Schuhen einen mystischen Sinn hat, so ist auch dieser nicht zu übergehen. Ich vermurthe nämlich, daß der eine von den Schuhen die Menschwerdung des Sohnes Gottes andeute, der andere aber die Höllenfahrt und den Hinabgang zu dem Geiß im Geiste; wovon Ps. 16, 10 und 1 Petri 3, 18—20 handelt. — Wer nun die Gründe dieser beiden Herablassungen (ἰπιδημιῶν) gehörig darstellen kann, der ist würdig, das Band der Schuhe Jesu zu lösen, indem ein solcher sich selbst im Geiste vom Himmel und von den Geheimnissen der Gottheit Christi herabbeugt zu seiner Erscheinung im Fleisch und zu seiner Menschheit, die er um unfertwillen anschaute, (ὤπιδήσατο, Anspielung auf ὤπιδήματα)! In Joh. VI, 18. — Wg. X, 17. 18. Einzug Jesu in Jerusalem; in Matth. XVI, 9—14. die beiden Blinden. —

Der Sinn der h. Schrift entspricht den dreien Theilen der menschlichen Natur; wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, so hat auch die Schrift einen dreifachen Sinn, einen somatischen, psychischen und geistigen; oder, was dasselbe, einen historischen, moralischen und mystischen. de Princ. IV, 11. Homil in Levit. V. 1. 5. Der historische ist der Wortsin; der moralische begreift Alles, was sich auf das sittliche Verhalten des Menschen, auf Buße, Bekehrung, Wandel bezieht, sammt den dahingehörigen Geboten und Lehren; der mystische oder geistige befaßt die Ideen, die in der Hülle des Buchstabens niedergelegt sind, überhaupt das Ewige und Übersinnliche, die göttlichen Gedanken, deren Darstellung das Geschichtliche, Irdische, Erscheinende ist. — Der geistige Sinn geht durch die ganze Schrift hindurch. Jede Stelle hat einen pneumatischen, nicht aber jede auch einen buchstäblichen Sinn. Als oberstes Princip, wornach zu entscheiden, was bloß geistig oder buchstäblich und geistig zugleich gefaßt werden müsse, stellt Orig. die Gotteswürdigkeit auf. Wo der Wortsin der reinen Idee Gottes entspricht, da ist er beyzubehalten und mit dem geistigen zu verbinden, wo nicht, da ist er ganz aufzugeben. Außerdem giebt er noch zwei

Merkmale für das geistige Verständniß der Schrift an; in Beziehung auf ihren geschichtlichen Theil: was als „Gesez“ (wahrscheinlich Ceremonien-Gesez, Kultus, gottesdienstliche Einrichtung) bezeichnet wird, ist rein allegorisch, was unter dem Namen „Gebot, Recht, Befehl“ auftritt, ist zunächst nach dem Buchstaben zu fassen; in Beziehung auf den historischen und prophetischen Theil: was die Geschichte des Volkes Gottes auf Erden und der übrigen, in der Schrift erwähnten Völker, Begebenheiten, Localitäten, Namen u. dgl. betrifft (S. 288), das ist Vorbild theils der Kirche Christi auf Erden, theils der oberen, himmlischen, geistigen Welt. (vg. die praefatio zu T. II. Opp. Or. der Pariser Ausgabe. Mosheim p. 632—657. Neander a. a. O. 633). — Es leuchtet indessen ein, daß diese Principien der grenzenlosen Willkühr der Allegorie keinen Einhalt zu thun vermochten. Die Idee der Gotteswürdigkeit ist bei Orig. selbst nur eine subjektive, nicht erst aus der Schrift herausentwickelte, sondern eine vorgefaßte Ansicht; deshalb konnte auch ihre Anwendung in den meisten Fällen nur dazu dienen, seine Voraussetzungen in die Schrift hineinzutragen, und jener Willkührlichkeit seiner Ergeße, die das große, einfache Schriftwort verflüchtigt und den historischen Boden der göttlichen Offenbarung untergräbt, einen Schein des Rechtes zu geben.

Ohnerachtet dieser großen Verirrungen, die er mit den neuesten Anwälten der mythischen Ansicht von der biblischen Geschichte theilt, unterscheidet er sich doch noch immer von ihnen und zwar zu seinem Vortheil, in mehreren wesentlichen Punkten. Er ist noch nicht so weit gekommen, die Pietät gegen die h. Schrift abzustreifen, er ist vielmehr von Ehrfurcht gegen sie erfüllt, er will kein Jota von ihrem göttlichen Inhalte aufgeben, ja selbst seine allegorischen Träumereien haben immer zugleich den Zweck, sie zu rechtfertigen und zu verteidigen. Er erkennt ferner die historische Persönlichkeit des Erlösers unbedingt an, er läßt die geschichtlichen Thatsachen seines Erlösungswerkes, sein Leben und Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung in ihrer Wahrheit und Bedeutung gelten, er betrachtet die evangelische Geschichte mit wenigen Ausnahmen als eine Darstellung wirklicher Fakta, die nur zugleich noch eine höhere geistige Beziehung haben, er ist weit entfernt von dem Grundsatz, daß Etwas deshalb unwahr sey, weil es wunderbar ist; die Realität der Wunder steht ihm im Gegentheil über jeden Zweifel erhaben, sie ergibt sich ihm von selbst aus dem Glauben an die Götlichkeit dessen, der sie thut. — In so fern steht er also noch weit hinter dem Standpunkt der sogenannten „fortgeschrittenen Bildung“ zurück und die

Freunde desselben haben nicht sehr wohl gethan, sich auf ihn, als auf ihren Vorläufer, zu berufen; sie fallen damit in ihr eigenes Gericht; sie könnten in manchen seiner Aussprüche ein scharfes und gerechtes Urtheil wider sich lesen, sie könnten sich insbesondere von ihm über die Folgen belehren lassen, die ihr Verfahren mit der h. Schrift nothwendig haben muß. „Denn, sagt Origenes, wenn Einer allzuleichtfertig auf sich vertraut und das Geheimniß der Weisheit Gottes, als des im Anfang bey Gott und Gott seyenden Logos, und die Nothwendigkeit, diese Schriften im Sinne des Logos und Gottes und in seiner Weisheit zu erforschen und zu verstehen, nicht anerkennt: der muß nothwendig auf fabelhafte, alberne und träumerische Auslegungen gerathen, und setzt sich der Gefahr der Versündigung aus. Darum erinnere ich an die Warnung des Predigers (5, 1): „Eile nicht vor Gott zu reden, denn Gott ist oben im Himmel, du unten auf Erden, darum laß' deiner Worte wenig seyn.“ Es ziemt sich zu glauben, daß auch nicht ein Jota in der Schrift leer von der Weisheit Gottes sey; denn der dem Menschen befohlen hat: „du sollst nicht leer vor mir erscheinen,“ wird noch viel weniger selbst etwas Leeres reden. Aus seiner Fülle nahmen die Propheten; wenn sie sprachen, und darum weht in Allen die Fülle und ist Nichts in der Weissagung, oder im Gesetz, oder im Evangelium, oder bey dem Apostel, das nicht aus seiner Fülle wäre. Und deshalb wehet darin die Fülle für die, welche Augen haben zu sehen und Ohren zu hören, und einen Sinn für den Wohlgeruch, der aus der Fülle weht. Wenn du aber bey dem Lesen der Schrift auf einen Gedanken stößest, der ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Argernisses ist, so gieb die Hoffnung nicht auf, daß auch dieser einen Sinn enthalte. Alsdann wird das Wort an Dir wahr werden: „Wer da glaubet, der wird nicht zu Schanden werden;“ zuerst glaube, so wirst du unter dem vermeintlichen Anstoße viele heilige Früchte finden.“ (Fragm. aus der *Philokalie*, das bei de la Rue fehlt, nach Schnitzers Übers.) — Ganz besonders muß ich hier noch zuletzt gegen das Lob protestiren, das Herr v. Ammon a. a. O. dem Orig. wegen seiner hermeneutischen Principien ertheilt. Durch sie, sagt er, habe sich dieser Kirchenlehrer vorzugsweise um die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion verdient gemacht. Zwar sey die Annahme eines dreifachen Sinnes in der h. Schrift ein bloßes Gedankenbing; es sey widersinnig, ja eine exegetische Taschenspielerlei, zuerst die Göttlichkeit eines Buches thatsächlich hinzustellen, und dann das Göttliche erst durch eigene Inspiration (?) in dasselbe hineinzugetragen. — Aber das sey das Große und Verdienstvolle, daß dem

Orig. der damals beliebte hermeneutische Kanon „daß auch widersprechende Lehrsätze, im Sinne des h. Geistes gefaßt, gleich wahr seyn könnten,“ ein Abscheu und Greuel war (wo hat je die alte Kirche diesen Kanon aufgestellt? sie hat vielmehr gesagt, daß scheinbar widersprechende Lehrsätze, im Sinne des h. Geistes gefaßt, also richtig verstanden, aufhörten, Widersprüche zu seyn; denn wirkliche gab auch sie nicht zu); daß er sich deshalb gedrungen gefühlt habe, das Subjektive des Bibelfinnes in ein richtiges Verhältniß zu dem Objektiven zu setzen (als ob nicht beydes bereits von vorn herein im besten Verhältniß gestanden wäre, und nicht eben Orig. seine subjectiven Meinungen — wie H. v. A. S. 93. 95. selbst zugiebt — in die objektive Wahrheit des Schriftsinnes hineingetragen hätte), jenes aus dem Systeme gänzlich auszuschneiden, dadurch alle Widersprüche aufzuheben und die Dunkelheit selbst-erfonnener Mysterien (von wem erfonnen?) in dem reineren Lichte der ewigen Offenbarung aufzuklären. — Dieß sey das große Verdienst des Origenes; und dennoch nennt v. A. selbst die Operation, die er hierbei angewendet, nämlich die allegorische Interpretation, einen frommen Betrug p. 98. Aber, fährt er fort, eben diese Grundsätze des Orig., nach welchen er die h. Schrift für inspirirt ansah und doch einen Theil des Schriftwortes, buchstäblich gefaßt, für unhaltbar, fabelhaft, sinnlos erklärte, und eben diese allegorische Auslegungsweise habe das Gute, daß sie jene voreilig angenommene Inspirationstheorie unschädlich macht und die ganze Schriftgelahrtheit unter die Leitung der Vernunft stellt; denn es zeige sich hier die Inkonsistenz des Supranaturalismus, der an Theopneustie glaube und doch die allegorische Schrifterklärung verwerfe; ja sie habe sogar den bedeutenden Vorzug, daß sie die Exegese unter die Leitung weiser Schriftgelehrten (die wahrscheinlich die Theopneustie nicht glauben) bringe; denn leider habe die, auch dem Volke eingeräumte Freiheit seinen Glauben aus der Schrift selbst zu schöpfen, bittere Früchte getragen und den unwissenden Laien einen Dünkel eingefloßt, der alle Bande der protestantischen Kirche aufzulösen drohe. (So urtheilt einer der gelehrtesten und berühmtesten protestantischen Theologen. Er verdächtigt die protestantische Freiheit der Laien und rühmt es der Orig. Exegese als ein Verdienst nach, daß sie dahin gewirkt habe, die Göttlichkeit der h. Schrift in Mißkredit zu bringen und das Fundament, auf dem unsere Kirche ruht, zu untergraben! Gewiß — Orig. selbst, der jedes Wort der h. Schrift mit Ehrfurcht als ein göttliches Zeugniß betrachtete, würde ein solches Lob als den bittersten Tadel mit Abscheu von sich gewiesen haben.) Nun — fährt der Herr Verf., — ohne daß man

eigentlich mehr recht steht, von wem die Rede ist — fort, nun sey der wahren Theologie ihre Stelle gesichert, aller Aberglaube, alles Mythische aus der Schrift entfernt, alle Wissenschaften dem Glauben zinsbar, alle dogmatischen Fesseln (o glückliche Freiheit!) gelöst; die Schatten sinken, — der helle Tag bricht an, etc. — und so schließt die Abhandlung — „man muß die Schriften des Orig. nicht gelesen haben, wenn man unterrichtet seyn kann, daß schon der erste philosophische Begründer des Systems der alten Kirche auch der Kritiker und Reformator aller im sechzehnten Jahrhundert verworfenen Irrthümer war!“ Was soll man nun dazu sagen? die Reformatoren haben die Vermischung der Philosophie und des Christenthums verworfen! die Reformatoren haben einen guten Theil der Orig. Lehrsätze verworfen, die Reformatoren haben insbesondere die hermeneutischen Grundsätze des Orig. verworfen und dagegen den Canon aufgestellt: „sensus literalis, der thut's“ und doch soll Origenes ihr Vorläufer gewesen seyn! Man lese nur den ganzen Abschnitt de *noavis Origenis* in den *Centurien*, man höre Luthers eigenes Urtheil, „Origenes ist fast ein Fürst und König über die Allegorien und hat die ganze Bibel durchaus voller solcher heimlicher Deutungen gemacht, die denn nicht eines Dreck's werth sind. Die Ursache ist diese, daß sie alle ihren eigenen Dünkel, Kopf und Meinung angesehen und nicht S. Paulo gefolgt haben, der da will den h. Geist darinnen handeln lassen.“ *Walch* Bd. III. p. 1032 und noch stärker Bd. XIV. 192. „Derhalben ich auch mit großem Unwillen mich verwundert, wie St. Hieronymus den Namen Kirchendoktor und Origenes der Kirchenmeister nach den Aposteln verdient haben, so man doch nicht leichtlich bey ihnen drei Zeilen finden mag, da sie von der Gerechtigkeit des Glaubens lehren, auch dieser beiden Bücher nicht einen Christen machen könnten, also flattern sie umher mit Allegorien von den Historien, oder lassen sich einnehmen und verführen von dem gleißenden Schein der guten Werke.“ VIII. p. 1934. „Hier. u. Orig. haben in diesen Stücken solchen großen unmäßigen Schaden angerichtet, daß es mit keinen Worten genugsam zu sagen und zu beklagen ist.“ *Bg.* I, 1434. II, 618. IV, 1672. *Wider das Allegoristren.*

B e n l a g e II.

Der Neuplatonismus in seinem Verhältniß zu Origenes.

Der Neuplatonismus ist eine nothwendige Erscheinung in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Die Philosophie der alten Welt hatte ihren Kreislauf vollendet; der endliche Geist hatte in einer langen Reihe großartiger Versuche seinen eigenen Inhalt entwickelt, er hatte gezeigt, wie weit er es aus eigener Vernunft und Kraft zu bringen vermöge; er war der Wahrheit allerdings näher gekommen, aber gefunden hatte er sie nicht, und konnte sie auf diesem Wege nicht finden, weil sie nicht in ihm selber ist. Nun am Schlusse überblickte er noch einmal die durchlaufene Bahn, betrachtete kritisch die gewonnenen Resultate und erkannte das Ungenügende und Unsichere derselben; so kam er zu der Überzeugung, daß auf dem Wege seines bisherigen Verfahrens das Absolute nicht zu erreichen sey, er machte die Erfahrung des Buchs der Weisheit c. 9, 16 ff., er verzweifelte an der Wahrheit. Er wurde Scepticismus. Allein er konnte auch an diesem Punkte nicht stehen bleiben; das ihm eingeborene Verlangen nach Wahrheit treibt ihn unaufhaltsam weiter; er nimmt einen neuen Anlauf, er macht den Kühnen Versuch sich gleichsam durch einen Sprung in die Wahrheit hineinzuversetzen und das Absolute, das sich ihm durch die bisherige Methode zu philosophiren nicht aufschließen wollte, durch unmittelbares Anschauen zu ergreifen. Dies ist der Ursprung des sogenannten Neuplatonismus, und damit ist zugleich sein eigenthümliches Wesen bezeichnet. — Wie nun diese Philosophie die letzte bedeutende Erscheinung des denkenden Geistes in der alten Welt ist, so nimmt sie auch die Resultate aller vorhergehenden, besonders der platonischen, der aristotelischen, auch der stoischen Philosophie in sich auf; ist aber deßhalb kein bloßes Aggregat des Früheren, sondern selbst eine neue Gestalt der Philosophie, mindestens ein Versuch, die mannigfaltigen, zum Theil widersprechenden Momente ihrer gesammten bisherigen Entwicklung in einer höhern Einheit zusammenzufassen und zu begreifen. Sie unterscheidet sich aber zugleich wesent-

lich von allen frühern Erscheinungen der Philosophie dadurch, daß sie nicht von Unten nach Oben, nicht durch die Natur zum Geist, nicht durch dialektische Entwicklung zu dem Letzten, Absoluten zu gelangen strebt, sondern dieses als das schon Gewisse, ja als das Allergewisseste, als das dem denkenden Geiste unmittelbar Gegenwärtige an die Spitze stellt, und von da aus zu den Manifestationen dieses Höchsten in der Welt und im Menschen herabsteigt. Ihr Mittelpunkt ist die Idee des *νοῦς*, in welchem das an sich verborgene Absolute offenbar, und das Denken mit dem Gedachten (*νοῦτόν*), Eins ist.

Bey *Philo*, in dem uns diese Gestalt der Philosophie zuerst entgegentritt, ist der Platonismus vorherrschend und die Spekulation schließt sich an's Alte Testament an; bey *Plotin*, dem Vollender dieser Richtung, vertieft sie sich in sich selbst. — Der folgende Abriss beabsichtigt keineswegs für eine Darstellung ihrer beyderseitigen Systeme zu gelten, er will nur diejenigen Seiten hervorheben, welchen Origenes einen Einfluß auf seine Auffassung der christlichen Lehre gestattete. Es ist dieß weniger der allgemeine Grundcharakter jener Philosophie, als einzelne Momente derselben; und die Verweisung auf die treffenden Stellen seines Systems wird hinreichen, um diesen Einfluß nachzuweisen. *)

Philo geht von dem Grundsatz aus, daß es ein doppeltes Princip in der Natur der Dinge, ein thätiges und ein leidendes gebe, (*τὸ μὲν ἡραστήριον αἰτίον, τὸ δὲ παθητικόν*) Gott und die Materie. — Gott ist das reine Seyn, *ὁ αὐτός*, *τὸ ὄν*, das Absolute, Vollkommenste, welches eben deßhalb in seinem Wesen unveränderlich und unwandelbar (*ἀρτηρόν τὸ εἶναι*, denn das Vollkommene schließt jede Ab- und Zunahme aus), völlig in sich selbst beschlossen und lediglich auf sich bezogen ist (*τὸ γὰρ ὄν, ἢ ὅτι ἐστίν, οὐχὶ τῶν πραγμάτων* de nominum mutatione I, 582). Es ist als das Vollkommenste der Grund seiner selbst, daher ungezeugt (*ὁ ἀγέννητος*), und zugleich die Ursache alles Andern; mit sich erfüllt — die absolute Fülle — selbst genügsam und keines bedürftig, während Jegliches seiner bedarf (*ἀπὸ τοῦ γὰρ ἑαυτοῦ πληρῆς καὶ ἀπὸ τοῦ ἑαυτοῦ ἰκανὸν — ἀνεπιπλεονεκτατός ὁ Θεός*); als selbst genügsam, auch völlig affektlos und absolut frei. —

*) Zu Grunde liegen Oförers Uebersetzung, Döhne's Jüdisch Alex. Heilions Philosophie u. Einzelne treffliche Bemerkungen über die verschiedenen Elemente, aus denen das jüdische System zusammengewebt ist. f. th. Stud. u. Reli. o. Umaninn. J. 1832. 1 Heft. von Creuzer.

Das Erste, welches der Grund alles Andern ist, kann nichts Zusammen-
gesetztes, aus mehreren Kräften oder Theilen bestehendes, es muß viel-
mehr seinem Wesen nach durchaus einfach und eins, die Einheit
selbst, die Monas, ja vielleicht noch über die Monas erhaben seyn,
(ὁ Θεὸς μόνος ἐστὶν καὶ ἐν, οὐ σύγκριμμα, φύσις ἀπλή.
Leg. Alleg. b. Mang. I. 66 ἡ μονὰς, τὸ ἐν. — Bg. Origenes,
oben S. 102. Der Begriff der absoluten Einheit schließt nun alle Be-
stimmungen und Eigenschaften aus, und ist also Gott, als die schlechthin
einfache Natur, auch ohne alle Qualitäten, das völlig gestaltlose, unbe-
stimmte, reine bloße Seyn, das Allerabstrakteste, das nichts von
Allem, was existirt, ist (ἀποιος ὁ Θεὸς· ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμε-
νος ἔχει τὸν Θεόν, ἢ μὴ ἓνα ἔχει — ἀδικεῖ. Leg. alleg.
ψιλὴ ἀνοῦ χαρακτήρος ἢ ὑπαρχεῖ. — Wenn gleichwohl Philo zumei-
len sagt, Gott sey das absolute Gute, das Leben, die Weisheit u. dgl.,
so hebt er dieß doch alsbald wieder auf, indem er erklärt, er sey mehr
und besser als dieses Alles: κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπι-
στήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὰ ζαῶν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.
de opif. mundi. Bg. Or. S. 103. — Es ergibt sich aus dem Bisherigen
von selbst, daß dieser Gott für den Menschen an sich völlig unerfaß-
lich und unbegreiflich (ἀκατάληπτος, ἀπεριγράψτος) in ein undurchdring-
liches Dunkel eingebüllt sey, daher auch mit keinem Namen genügend bezeich-
net, eigentlich gar nicht ausgesprochen werden könne (ἀκατονόμαστος
κ. ἀρητος). Die einzige Bezeichnung, die seinem Wesen entspricht, ist
die des Seyenden, nach Exod. 3, 4. ὁ ὢν, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν. Bg.
Orig. S. 104. Alle bildlichen, anthropomorphischen Ausdrücke in der
Schrift sind Akkommodation an die menschliche Schwachheit; daher dieselbe
Polemik gegen die buchstäbliche Auffassung wie nächter bey Origenes.

Das andere Princip, das Leidende, ist die ὕλη. Es steht
dem reinen und heiligen Gott als absoluter Gegensatz gegenüber; denn
wie dieser das ἐν ist, so ist die Materie das Negative, das Nichtseyn,
μὴ ὄν, wie dieser die Hülle ist, so ist sie das Leere, Todte, ich möchte
sagen, das Dunkle, Gestaltlose, das aber doch, als das Entgegengesetzte
des Seyns, selbst ein Positives, als das Entgegengesetzte des Guten und
Göttlichen, das Schlechte und die Quelle des Bösen ist (s. dagegen Or.
S. 177). Philo. beschreibt sie ganz so wie überhaupt die Platoniker; er
nennt sie das Substrat aller bestimmten und gestalteten Dinge, den Grund-
stoff der Welt, der zwar an sich ἀποιος, gleichwohl aber aller möglichen
Bildungen fähig ist, u. dessen Grundkräfte die Elemente sind. — Um nun
beyde, an sich geschiedene und außer aller Berührung stehende Principien

mit einander in Verbindung zu bringen, um das Leere zu erfüllen und das Gestaltlose zu gestalten, nimmt Philo eine Art Emanation aus dem Urgrunde an. Das Absolute, sagt er, bleibt nicht in sich selbst; der unendliche Geist erzeugt aus sich eine Fülle von Gedanken, welche als gedachte zugleich wahrhaft Seyende sind; das Urlicht sendet gleich der Sonne Strahlen von sich aus (*ἀκτινοβολεῖ, περιλάμπει ἐν κύκλῳ*), läßt lebendige *δυνάμεις*, Potenzen von sich ausströmen und zum selbstständigen Daseyn gelangen. Diese Potenzen betrachtet nun Philo bald mehr platonisch, als Ideen, als die Urbilder alles Seyenden, als den Weltgedanken oder den *κόσμος νοητός*, bald mehr orientaisch, als wirksame, persönliche Kräfte, die den Weltplan realisiren und ordnend und bildend die Materie durchbringen, bald mehr an die Schrift sich anschließend, als Engel; bald faßt er beydes zusammen und bezeichnet sie als die urbildlichen und weltbildenden Kräfte. Je nach ihrer Wirksamkeit theilt er sie dann weiter in die gütige, weltbildende, und in die weltbeherrschende, ordnende, strafende *δυνάμεις*, welchen beyden er dann wieder eine Menge anderer unterordnet.

Der Inbegriff dieser göttlichen Gedanken, der Mittelpunkt dieser göttlichen Kräfte ist der *Λόγος*, der Verstand Gottes, oder das göttliche Denken selbst, das von seinem Inhalte, dem Gedachten, nicht verschieden ist. Den Ausdruck *λόγος* fand Philo bereits vor, und zog ihn wahrscheinlich deßhalb dem gewöhnlichern, *νοῦς*, vor, weil er sich einerseits näher an das Alte Testament, nach welchem das göttliche Sprechen zugleich ein Schaffen ist, angeschlossen, andererseits aber jene Duplicität des Vorbildlichen und Weltbildenden an der Analogie des menschlichen Wortes erläuterte und so die beyden wesentlichen Momente jenes Begriffs am angemessensten bezeichnete. — So sagt er in der bekannten Stelle de migrat. Abrah.: Der menschliche Logos ist ein doppelter: der eine gleicht der Quelle, der andere dem Abflusse derselben; der Quelle der, welcher in der Seele befindlich ist (*ὁ λόγος ὁ ἐν διαλόῳ, ἐν δὲ διαθετός*, der Gedanke); die Ausßerung aber durch Mund und Zunge (*προφορὰ δὲ ἢ ἀπὸ στόματος καὶ γλῶττις, προφορικός*, das Wort), dem Abflusse.

Nach diesen beyden Seiten ist nun auch der Eine göttliche *λόγος* zu betrachten.

1) Als der göttliche Verstand ist er die Intelligenz (der *λογ. ἐν δὲ διαθετός*), der Bildner der Ideen, der Erzeuger des Weltplans, der Schöpfer des *κόσμος νοητός*; zugleich aber, weil diese

Ideen nicht außer ihm, sondern sein eigenes Denken sind: der Inbegriff der Ideen (*ἰδέα ἰδέων*), der Complex der göttlichen Weltgedanken, die erste ruhende Gedankenwelt, der *κόσμος νοητός* selbst. *de mundi opif. νοητός κόσμος* = *θεῶν λόγος* = *ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς* — dann: *ἦλλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχιτεκτονος σφραγίς, ἢ φαινομένη εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχιτεκτονικὸν παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος* (Dähne p. 250), und ebendasselbst: Wie der Plan einer zu erbauenden Stadt in der Seele eines Werkmeisters, und nicht außer ihr seinen Sitz hat, eben so hat die Ideenwelt keinen andern Ort, als den göttlichen Verstand, der sie gebildet hat; sie wohnt in ihm, wie der Gedanke im Geist des Menschen und wie er selbst, der Logos, hinwiederum in Gott wohnt. Nach dieser geistigen Welt ist dann die sichtbare, als nach ihrem Musterbild, gebildet,

Ähnlich Dr. auf S. 113 u. 131. In so fern nun der Weltgedanke als ein Complex vieler einzelner Gedanken, *λόγοι*, Ideen oder Pläne (*ὁ νοητ. κόσμος ἰδέαις ἀόραταῖς συσταθείς*) gedacht werden kann, deren Band und Gemeinsames der *λόγος* ist, heißt er der allumfassende, das Allgemeine (*ὁ γυνικώτατος λόγος, τὸ γυνικώτατον*), und weil die in ihm existirende Ideenwelt die Offenbarung des Absoluten ist, heißt er der Sohn Gottes (*υἱὸς πρωτόγονος, πρωτόγονος*), während die erscheinende Welt, das Abbild jener, der jüngere Sohn genannt wird (*τεῦτον*). Dähne p. 251. Schröder p. 269.

In so fern aber die Ideen zugleich reale Kräfte, persönliche Existenzen, Engel und Gewalten sind, ist der Logos die Metropolis dieser Kräfte, der Heerführer der himmlischen Schaaren, der Erzengel, *ἀρχαγγέλος*. Bg. Orig. S. 121.

In so fern endlich der Logos die Gesamtoffenbarung des verborgenen Gottes ist, nennt ihn Philo auch das Ebenbild, *εἰκὼν, εἰκὼν θεοῦ*, jenen aber das Urbild, *παράδειγμα τῆς εἰκόνος*; im Verhältniß zur himmlischen Welt hingegen ist der Logos das Urbild, insbesondere das Bild, nach welchem der menschliche Geist geschaffen wurde, daher der Mensch katecheten, der Idealmensch, *ἀνθρώπος θεοῦ*, die Idee der Menschheit. Schröder p. 260 f. Origenes S. 113 c) u. 189. —

Demselben Begriff bezeichnet Philo auch durch *σοφία*; ein Ausdruck, den er dem Alten Testamente entnahm, und bald mit *λόγος* identificirt (*σοφία* — *ἡ δὲ ἐστὶν ὁ τῷ θεῷ λόγος*: legis alleg.), bald von ihm unterscheidet. Im ersteren Falle bezeichnet *σοφία* mehr die innerliche Seite des Logos, die Wahrheit und Klarheit des Erkennens, das

absolutes Wissen (*ἡ ἀρετή καὶ παντελής ἐπιστήμη*, bey Orig. die Wahrheit), das Licht oder den Abglanz der Ursonne (*τὸ ἀσχετόπω ἡλίου φέγγος*); im letzteren Fall bezeichnet sie seine Offenbarung nach Außen hin, seine oberste, schöpferische Kraft, seine weltbildende Thätigkeit. In ersterer Beziehung nennt sie Philo die Metropolis der übersinnlichen Welt, die Mutter und Trägerin der Ideen, in letzterer Beziehung die Welterschöpferin, das Princip oder die Mutter aller Dinge (*σοφία κοσμοποιούσα· ἡ ἀρχὴ, μήτηρ καὶ τιθήνη τῶν ὄντων ὄλων*). Orig. S. 132. xx). — Denn,

2) und hiermit kommen wir auf die andere Seite, wie der Logos der Inbegriff der Ideen ist, so ist er es auch, der diese Ideen an der Welt realisirt, sie der Materie einbildet und diese dadurch gestaltet und belebt; in so fern ist er der *λόγος προφορικός*, das hervorgehende und hervorbringende weltbildende Wort, das Organ, durch welches Gott Alles wirkt, das Medium der gesammten Entwicklung des göttlichen Lichts und Lebens, *ὄργανον Θεοῦ· λόγος, ὡς καθάπερ ὄργανον προσοχρησάμενος* (Theos) *κοσμοποιῶν*. leg. alleg. λόγος, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. — Orig. S. 121. 126. — Dies drückt Philo auch so aus: „Wie der Urgrund rings umher Licht von sich ausstrahlt und so einen Lichtkreis um sich bildet (die ideale Welt), so strömt hinwiederum von diesem ein Lichtkreis hervor und sendet seine schöpferischen Strahlen aus.“ — Auf diese Weise wird der Logos die *ποιητικὴ κ. βασιλικὴ δύναμις*, das Princip (*κτίστis*) und zugleich der Erhalter und Ordner der Welt, der Zertheiler (*τομεύς*), weil er die formlose, chaotische Materie scheidet und durch Theilungen in bestimmte Formen und Gestaltungen bringt, das Band der Dinge, das Gesetz der Weltordnung, *ὁ ὄρθος τῆς φύσεως λόγος, νόμος* — und in besonderer Beziehung auf den Menschen, der Geber der Weisheit, das Brod des Lebens, der Quell des Guten, der Geist oder die Vernunft, die Gesammtintelligenz (*ὁ νοῦς τῶν ὄλων*), das innere Gesetz in der Seele oder das Gewissen, *λόγος ἐλογχος*, der uns straft und heilt. „Denn das Wesen des menschlichen Geistes ist nach Philo selbst eine logische Idee; da nun der Logos das Allgemeine des Idealen ist, so verhält sich der menschliche Geist zu ihm, wie die Spezie zur höchsten Sattung.“ Sfrörer. Bg. Orig. S. 133. — Mit Übergang der weitern philonischen Bestimmungen über die in dem Logos befaßten Kräfte gehen wir sogleich zu dem Verhältniß über, in welches er diesen zum höchsten Gott setzt. Es ist folgendes: 1) Der Logos ist weder ungezeugt

wie Gott, noch gezeugt wie die Geschöpfe, sondern er steht in der Mitte zwischen den Äußersten, beyde verbindend; quis rer. divin. haeres. p. 502 zu Numer. 16, 48: „Ich, das Wort, stehe mitten zwischen dem Herrn und euch, οὔτε ἀγγέλιος ὡς ὁ Θεὸς ἄν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέρους ὁμοιωμένων. Wg. Orig. S. 127. n. pp). 2) Der Logos ist nicht der höchste Gott, nicht das Urgöttliche, sondern die Offenbarung und der Repräsentant (ὄνομα) desselben, der zweite oder andere Gott, der über alle vernünftige Wesenheit erhaben ist, aber hinwiederum von dem absoluten Gott (μέγιστος καὶ πρῶτος Θεός, ὁ ὄντως Θεός, αὐτὸς ὁ Θεός) übertroffen wird. S. d. philonische Stelle bey Eusebius. Praep. evang. 13. δια τὶ ὡς περὶ ἰτέρου Θεοῦ φησι τὸ „ἐν εἰκότι Θεοῦ ἐποίησα τὸν ἀνθρώπου“ ἀλλ’ οὐχὶ τῆ ἑαυτοῦ; παγκάλως καὶ σαφῶς - - Σιγτὸν γὰρ οὐδὲν ἀπικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ἄλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον Θεόν, ὅς ἐστιν ἑαυτοῦ λόγος· ἴδω γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ Θεοῦ λόγου χαραχθῆναι· ἐπισηνὸν ὁ πρὸ τοῦ λόγου Θεὸς κρείσσον ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον - - ὅστιν Θέμις ἔν γεννητὸν ἐξομοιοῦσθαι. Wg. Orig. S. 125. Dieß Verhältniß deutet die b. Schrift unter Andern dadurch an, daß sie den wahrhaftigen Gott mit dem Artikel bezeichnet, den andern, der es nur uneigentlich ist, ohne den Artikel: θεὸς καὶ ὁ ἄρος λόγος τὸν μὲν ἀληθινὰ Θεὸν δια τοῦ ἀρθροῦ μεμήνηκεν εἰπών· ἐγὼ εἰμι ὁ Θεός, τὸν δὲ ἐν κατασχέσει χωρὶς ἀρθροῦ do somn. I, 656. Wg. Orig. S. 119 u). 3) In Beziehung auf das Gewordene ist der Logos die ἀρχή, das erste Glied in der Kette der göttlichen Lebens-Entwicklung, das Princip für alle andern Wesen nach ihm, während er selbst wieder den abs. Gott zu seinem Principe hat, denn dieser ist der Anfang von Allem, πρῶταρχη. Wg. Orig. S. 118; hinsichtlich der Wirksamkeit ist Gott die erste Ursache, der Logos aber das Werkzeug und der Diener. Or. S. 126. Wenn sich nun Origenes in diesen drei Punkten genau an Philo anschließt, so unterscheidet er sich hingegen von ihm durch sein entschiedenes Hervorheben der Persönlichkeit des Logos; denn diese erscheint nach Philo höchst zweifelhaft; ich wenigstens kann sie bey ihm nicht finden und halte die Stellen, welche dafür zu sprechen scheinen, nur für biblische Bezeichnungen; noch weniger sehe ich in seinem System irgend etwas, das der christlichen Trinität ähnlich wäre, wie Bull, Eudworth p. 642 und andere Neuere wollen. —

Die Welterschöpfung. Daß diese eine doppelte sey, erhellt schon aus dem Bisherigen. „Da Gott die sichtbare Welt schaffen wollte, bildete er vorher die geistige, damit er nach einem körperlosen und gottähnlichen Vorbilde die körperliche gestalte.“ de opif. m. Dies ist die Ideenwelt ($\delta\ \epsilon\alpha\ \tau\omega\upsilon\ \iota\delta\epsilon\omega\upsilon\ \sigma\upsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\varsigma\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$), welche ihrem Wesen nach rein geistig, göttlich und ewig, nicht an einem Orte, nicht irgend wie im Raume eingeschlossen, sondern im Geiste ihres Erzeugers (gleichwie der Bauplan einer Stadt in dem Verstande der Bauleute), in dem Logos existirt, daher auch von ihm nicht wesentlich verschieden ist. Sie enthält die Urbilder, die Gattungen, die allgemeinen Begriffe ($\gamma\epsilon\eta\alpha, \iota\delta\epsilon\alpha, \gamma\omega\mu\epsilon\tau\alpha$), nach denen die Gattungen und Individuen der sinnlichen Welt gebildet sind. Ihr Entstehen ist, wie oben angedeutet wurde, eine Emanation aus dem göttlichen Urwesen, eine Entfaltung oder, wie es Philo nennt, Erweiterung desselben, wodurch aber keine Trennung und Zertheilung in ihm entsteht ($\epsilon\kappa\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\iota\upsilon\upsilon\prime\ \text{---}\ \tau\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\tau\alpha\ \gamma\alpha\acute{\rho}\ \omicron\upsilon\delta\eta\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\iota\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\ \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\gamma\mu\epsilon\tau\iota\upsilon\ \alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\upsilon\ \epsilon\kappa\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota$. qd. d. eter. p. insid. Dähne 267.) Ihren Inhalt constituiren eben die Ideen, die λόγος, welche als geistige Urformen zugleich lebendige Kräfte, persönliche Substanzen, sind jene $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\omega\iota\varsigma$, die Philo zuweilen als $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$, gewöhnlich als Boten und Engel (sofern sie in diesen sich manifestiren) bezeichnet, und in abtufender Reihe aus einander sich fortentwickeln läßt; auch die menschliche Seele gehört ihrem ursprünglichen Stande nach dorthin. „Diese geistige Welt ist der Himmel, das Haus der Unsterblichen, die Heimath der reinsten Engel, während die Erde der Heerd der Sterblichen ist.“ (Offenbar hatten diese phil. Ideen auf die Ansicht des Orig. von der ursprünglichen Welt, S. 154 ff., bedeutenden Einfluß; aus ihnen erklärt sich vielleicht auch jene Unbestimmtheit in seinen Vorstellungen, deren S. 289 gedacht wurde). Von der Hervorbringung jener Welt handelt Genes. 1, 3, der erste Schöpfungstag; die folgenden beschreiben die Bildung der sinnlichen, erscheinenden Welt (vg. Dr. S. 162). — Bey der Schöpfung dieser kann unterschieden werden die wirkende Ursache $\tau\omicron\ \upsilon\phi\ \omicron\upsilon\prime$, $\tau\omicron\ \alpha\iota\tau\iota\omicron\upsilon\varsigma$, Gott; der Stoff, $\tau\omicron\ \epsilon\zeta\ \omicron\upsilon\prime$, die Materie; das Mittel, $\tau\omicron\ \theta\iota\ \omicron\upsilon\prime$, der Logos und der Grund, $\tau\omicron\ \theta\iota\ \acute{\omicron}$, die Liebe Gottes. de Cherub. Orig. 152. — Ihre Erschaffung ist eigentlich nur eine Weltbildung; denn sie geschah dadurch, daß Gott der vorliegenden Hyle die Urformen einbildete und so das Unbestimmte, Ungeordnete und Gestaltlose bestimmte, formte und ordnete (gegen diese Vorstellung protestirt Origenes); oder, was dasselbe, dadurch, daß sich die Fülle der göttlichen Potenzen in sie

ergoß. Deshalb wird sie auch als eine Erfüllung des Leeren mit der unendlichen Fülle, als ein Hereinleuchten des Lichts in die Finsternis bezeichnet. Vg. oben S. 325. Da nun die intelligibeln Formen wesentlich göttlich sind, so ist auch die sinnliche Welt, so fern und so weit ihr jene eingebildet sind, gleichfalls göttlich; die Fülle der lebendigen göttlichen Kräfte strömt durch das Universum, die Strahlen des Urlichts leuchten durch das Dunkel, in und durch sie ist Gott selber in der Welt allgegenwärtig wirksam und gibt Allem Existenz und Gestalt. Wie er allein der wahrhaft Seyende ist, so ist er im Grunde auch das Seyn aller Dinge, daher Ein und Alles (*εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς* leg. alleg.); Die Einzelwesen haben als solche eine bloß scheinbare Subsistenz und nur sofern sie in ihm sind, Realität; das Göttliche, der Logos ist ihre Wahrheit. S. die Stellen bei Dähne p. 279; ähnlich, aber klarer Orig. S. 105. — Was insbesondere die endlichen Intelligenzen betrifft, so sind diese Bruchstücke der Gottheit, (*ἀποσπασματα θεῶς ὄντως*), oder genauer, besondere Modifikationen derselben, weil das Göttliche untheilbar ist und auch das Abgeleitete in wesentlicher Einheit mit seinem Urgrunde steht. Hieraus erklären sich die weiteren Bestimmungen Philo's über die Welt. Er nennt sie ein herrliches, vollkommenes, durch und durch vom Geiste erfülltes Ganze, einen lebendigen, aus Leib und Seele gebildeten Organismus, *ἱερόν*, einen Tempel Gottes. In der todten Masse ist der Geist noch gebunden, in den Steinen verkörpert, in den höhern, schon freieren Gebilden der Pflanzenwelt entwickelt er sich zum Leben, in den Thieren zur Seele, in den Menschen zum selbstbewußten Geist; (hierin scheint jedoch eine Inconsequenz gegen seine eigenen Principien zu liegen) Sfrörer 344. — „Von der Königsburg Gottes herab, bis auf diese Erde erstreckt sich eine lange Stufenreihe von persönlichen Intelligenzen oder Kräften (die oben genannten *δυνάμεις* oder *λόγοι*); eine zahllose Menge unförperlicher Seelen, mehr oder weniger reiner Geister, welche die Organe der göttlichen Wirksamkeit, die Vermittler zwischen dem verborgenen Vater und seinen Kindern sind, (daher als auf- und absteigend dargestellt werden) von den Philosophen Dämonen, von der h. Schr. Boten genannt werden. „Die höchsten derselben sind die Gestirne, lebendige vernünftige Wesen voll Geist und Vollkommenheit, die in ewigen Bahnen am Himmel dahinwandeln, *οὗτοι γὰρ (ἀστέρες) ἕνα εἶναι λόγοντας καὶ ἕνα νοῦν* de mundi opif. Vg. Orig. S. 181. Böse Geister kennt Philo nicht. — Es ist unverkennbar, daß Orig. diese Vorstellungen des jüdischen Theosophen bey seiner Lehre von den Engeln vor Augen gehabt habe; noch einleucht-

tender wird dieß, wenn man das, was Orig. S. 171 a) von dem Fall und Kampf der Geister sagt, mit folgenden philon. Stellen vergleicht. „Der Luftraum ist mit körperlichen Seelen erfüllt. Einige von ihnen fahren hernieder und lassen sich in sterbliche Leiber fesseln, andere schweben wieder auf, ausgeschieden von den Körpern nach gewissen Zeiträumen. Von diesen sinken dann einige wiederholt zurück, aus Sehnsucht nach dem sinnlichen und fleischlichen Leben, andere hingegen fliehen den Leib, den sie als das Gefängniß der Seele haben ansehen lernen und schweben mit leichten Schwingen zum Äther empor und leben ewig in den seligen Höhen. Andere hinwiederum bleiben durchaus gut und rein.“ de somn. 1. bey Pfeifer V. 62. und de Gig. Pf. II, 364: Von diesen Seelen stürzen die einen in die Leiber herab, die andern dagegen wollen mit keinem Theile der Erde Verkehr haben, sondern heilig und nur mit dem Dienste des Vaters beschäftigt, werden sie von diesem zur Aussicht über die Sterblichen gebracht“ u. s. w.

Diesjenigen Seelen nun, welche ihre Heimath verlassen haben und in die Materie herabgesunken sind, sind die Menschen (*ἡ ψυχὴ ἀπολείπεται τὸν οὐράνιον τόπον καὶ πέμπει εἰς τὴν γῆν χωρὴν ἡλίου, τὸ σῶμα*). Der Grund dieses Falles lag in der Liebe und Hinneigung jener (präexistirender) Seelen zum Sinnlichen und Materiellen; sein eigentliches Wesen ist die Besonderung, die Individualisirung; seine Folge die Verschlechterung. Denn indem sich die Seele in's Materielle herabsenkte, erkaltete und verdichtete sich gleichsam ihre himmlische Lichtnatur; „wie glühendes Eisen in der Schmiede durch Wasser abgekühlt und fest wird, so wird auch die Seele durch die Geburt ins Fleisch gleichsam abgekühlt und zur festern Masse, weshalb *ψυχὴ* von *ψύξις* abzuleiten seyn dürfte“ de somn. Pf. V, 16. Sfr. 377); der Leib, mit dem sie sich verbindet, wird ihr ein beengender Kerker, eine Last, die sie niederdrückt und ihr den Aufflug in die ewige Heimath wehrt, ein Band, das sie an's Sinnliche fesselt, das sie verunreinigt und besleckt. Sfr. 328. Denn das Materielle ist eben das Schlechte und die Quelle des Bösen, der Leib selbst *τὸ κακόν, τὸ πονηρόν*, der Sitz der Leidenschaften und Lüste. Die Gemeinschaft mit ihm bringt daher dem wahren Menschen oder der Seele (*ἀνθρώπος ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἐν εἰν πλὴν ὁ νοῦς*; Orig. S. 194 t) den Tod, benimmt ihr die ursprüngliche Fähigkeit Gott zu schauen, und zieht sie in die Dunkelheit und in die Sünde herab. (Ganz so Orig. S. 189. 190. 199, nur mit dem allerdings bedeutenden Unterschied, daß er die Verbindung des Leibes mit der Seele nicht als einen Akt ihres Willens, und nicht die Materie als solche, sondern die

Entfremdung von Gott für die Quelle des Schlechten ansieht). Daher hat der Mensch, so wie er jetzt ist, eine vorherrschende Neigung zum Bösen, „daher ist Keiner rein, sondern jedem Geborenen klebt, als solchem, die Sündhaftigkeit an, παντι γεννητῷ, παρ' ὅσον ἤλθεν εἰς γένεσιν, συμφυεὶς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί. — — Die Geschichte des Sündenfalls erklärt Philo allegorisch; Adam ist ihm der menschliche νοῦς überhaupt und noch unverbunden mit dem Körper; Eva der Sinn, die αἴσθησις; die Schlange, die Lust am Sinnlichen, das Essen vom Baum das lüsterne Eingehen in die Sinnlichkeit; die fernere Geschichte stellt die weiteren durch den Fall herbeigeführten Zustände des Menschen und ihre Entwicklung dar. — Dähne p. 343 ff. — Unter Andern macht er auch zu Genes. 1, 26 die Bemerkung, daß bey der Menschenbildung mehrere Kräfte mitgewirkt hätten: „der Vater, sagt er, unterredet sich hier mit seinen Kräften, denen er den sterblichen Theil des Menschen zu bilden überließ, während er selbst das Vernünftige in uns schuf; hieran schließt sich die verwandte Ansicht des Orig., (S. 191 i), an.

Der Mensch, so wie er jetzt ist, besteht demnach aus zwei oder auch aus drei Haupttheilen (weil seine sinnliche Natur sich wieder in zwei Theile scheidet). Der materielle Leib ist an sich rein leidend und todt, wird aber belebt und bewegt durch die physische Lebenskraft oder die niedere Seele (ψυχὴ ζωτικὴ); ihre Merkmale sind: a) die sinnliche Wahrnehmung, welche die äußern Eindrücke mittelst der Sinne aufnimmt, αἴσθησις, b) die Einbildungskraft, welche jene Bilder der Seele einprägt, φαντασία, c) der Trieb, ὄρεξις, der sich diesen Eindrücken zuwendet oder sie abstößt. (Lauter Bestimmungen, die überhaupt der ganzen Zeitphilosophie angehören und neben welchen noch die rein platonischen vorkommen. Orig. S. 193). Diese sinnliche Seele, ψυχὴ σαρκικὴ, die im Blute oder das Blut selbst ist (Gf. 387), hat der Mensch auch mit den Thieren gemein; das, was ihn von ihnen unterscheidet, ist die vernünftige Seele, ψυχὴ λογικὴ, die Vernunft, διάνοια, der Geist, νοῦς, πνεῦμα, dessen Wesen die freie Selbstbestimmung ist, τὸ ἐκούσιον, αὐτοκίνητον. Diese vernünftige Seele bildet den eigentlichen Kern des Menschen; sie wohnt im Innersten desselben und beherrscht alle übrigen Kräfte (τὸ ἡγεμονικόν, βασιλεὺς. Orig. S. 194). Während der Leib aus der Erde gebildet ist, ist sie himmlischen Ursprungs und göttlichen Wesens, θείας φύσεως, ein Bruchstück der Gottheit, ein Ausfluß des absoluten Geistes, eine wesentlich göttliche Substanz. „Sie wurde nicht nach dem Bilde des Allvaters, sondern nach dem des Logos geschaffen, ist also das zweite Nachbild, das Bild

des Bildes (Orig. S. 188) und von diesem nur in sofern verschieden, als sie ein Moment in ihm, eine einzelne Intelligenz in der Gesamttelligenz ist; denn der Logos ist *ὁ νοῦς τῶν ὅλων*. (Ähnlich, aber bestimmter faßt Origenes das Verhältniß der endlichen Vernunft zur absoluten, S. 133, 137). So de opif. m. *πᾶς ἀνθρώπος κατὰ μὲν τὴν διανοίαν ἡκίστατος θεῖος λόγος, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγῶν ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγυῶς*. Vg. oben: der menschliche *νοῦς* ist von der göttlichen Seele nicht getrennt oder abgeschnitten, *τέμνεται γὰρ* etc. Mehr anschließend an Genes. 2, 7. drückt dieß Philo auch so aus: „Gott habe dem Menschen seinen Geist eingehaucht;“ nennt deshalb die vern. Seele selbst *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα θεοῦ*, und bezeichnet den Akt ihrer Menschwerdung als ein Herabsinken, indem er sagt: „ein Theil der himmlischen Natur habe sich nach Unten gewendet.“ (Orig. 194 v).

Es ist nun die Aufgabe des Menschen, sich aus der Gemeinschaft des Sinnlichen loszurufen und von den Banden des Leibes zu befreien, *φυγὴ ἐκ τοῦ σώματος*; er soll den Geist in sich wieder zur unbedingten Herrschaft gelangen lassen, er soll sich selbst in sich wieder und in das Göttliche versenken (*ἵστασις*), und so allmählich zum unmittelbaren Anschauen Gottes (*θεὸν ἰδεῖν, θεωρεῖν*), zur völligen Berähnlichung und Einheit mit ihm zurückkehren. *τέλος γὰρ ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξομολογίσις* — und diese ist als eigentliche Gleichwertigkeit, als Identificirung des endlichen Geistes mit dem Absoluten, *ἕνωσις*, doch nicht als völlige Verschmelzung zu fassen. — Hier ist der eigentliche Centralpunkt des philonischen Systems, der jedoch gerade auf Orig. weniger Einfluß übte (vg. die verwandten Ideen S. 140, 141), hier liegen auch die Principien seiner Ethik.

Auch an dieser ließen sich viele Momente hervorheben, die dem Origenes als Anschließungspunkte gedient haben; z. B. die ganze Art, wie Philo das Losreißen von der Sünde und den allmählichen Fortschritt nach dem Ziele beschreibet*), als dessen allegorische Darstellung er, ganz wie Orig., die Geschichte des A. Test. betrachtet; das Verhältniß, in das er die menschliche Freiheit zu den göttlichen Gnadenwirkungen setzt, das Schwanken in den Bestimmungen hierüber, wobey er jedoch häufig der Wahrheit viel näher kommt, als Orig. (*Ὁ ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς οἱ τῶν*

*) Abrahams Ausgang etc., der Auszug aus Ägypten, welches Symbol des Landes, der Weg durch die Wüste etc. — Dagegen erscheinen die Mittel und die Tugenden bey Philo ganz anders als bey Origenes.

κατὰ τὴν ἰσὺν ἰσάγουσι, κατὰ τὸν δὲ ἴσῳσιν ἀγαθῶν); endlich jener zwiefache Standpunkt des unmittelb. Anschauens Gottes und einer beschränkten, bloß mittelbaren Gottes-Erkenntnis; und diesem entsprechend jener doppelte sittliche Standpunkt, dessen wesentlicher Unterschied darin besteht, daß bey den Einen Alles von der Furcht vor Strafen und von der Hoffnung auf Lohn ausgeht, bey den Andern (den Vollkommenen oder den Kindern Gottes) aber aus der Liebe zu Gott. Vg. Dr. 239.

Dieser kurze Abriss philonischer Lehrsätze wird hinreichen, um ihren großen Einfluß auf Origenes zu zeigen. Ich meine dies nicht so, als ob dieser Alles, was in seinem System mit jenen Lehrsätzen Ähnlichkeit zu haben scheint, auch unmittelbar von Philo entlehnt habe; in vielen Punkten mußte er ohnehin und absichtslos mit ihm zusammentreffen, da beyde aus derselben Quelle, dem A. Tste., schöpften; andere lagen überhaupt in der allgemeinen Vorstellungsweise jener Zeit; aber an manchen wesentlichen Seiten ist doch die Verwandtschaft so auffallend, daß sich ein unmittelbares Zurückgehen nicht verkennen läßt.

Dasselbe gilt auch in Beziehung auf die spätere Gestaltung der neuplatonischen Philosophie durch Ammonius, die wir jedoch nur aus seinem Schüler Plotin, dem Mitschüler des Origenes, ihren allgemeinen Grundzügen nach kennen; denn die weitere Ausführung derselben gehört letzterem eigenthümlich an. Da sich Plotin ganz außerhalb des Christenthums hielt, so konnten der Berührungspunkte zwischen ihm und Orig. nur geringere seyn. Doch fehlen sie auch nicht, und es zeigt sich namentlich in den Lehren von dem obersten Princip, vom *νοῦς*, und dessen Verhältniß einerseits zu Gott, andererseits zu den einzelnen Vernunftwesen, ferner in den Lehren von der Welt und dem Menschen eine bedeutende Ähnlichkeit, nur daß dieß Alles bey Orig. durch christliche Ideen modificirt und mit christlichen Wahrheiten verwebt ist. In das Innerste des Plotinischen Systems ist Orig. nicht eingedrungen; es reicht daher für unsern Zweck aus, die Momente, in denen sich beyde begegnen, hervorzuheben und die Differenzen kurz anzudeuten *).

Plotin stellt an die Spitze seines Systems wie Philo, das absolut Eine, nur faßt er es noch weit abstrakter als jener. Dieses Eine (*τὸ ἓν*) sagt er, ist das Princip alles Seyenden und Denkbaren, der

*) Benützt habe ich hiebey den kurzen Abriss des platonischen Systems in Reishold's Gesch. der Philos. Bd. 1. Pag. 521, Hegels Darstellung im 15ten Bd. seiner Werke, und Engelhardt's Übers. des 9ten Buchs der VI. Causade in dessen Dionys. Areopag. Bd. 1. P. 324.

Urgrund alles Vorhandenen, die Wurzel des Lebens und des Geistes, die Ursache des Guten, der Mittelpunkt des Universums, die Möglichkeit von Allem (Enn. VI, I. IX, 1 *δύναμις πάντων*). Aber es ist nichts von dem, was durch es ist, weder ein Einzelnes noch die Gesamtheit, denn sonst wäre es nicht mehr das Princip, und nicht mehr das absolut Erste und Eine (VI, IX, 2); es ist nicht das Seyende (*τὸ ὄν*), denn alles Seyende ist Vielheit (*πολλά ἐστὶ τὸ ὄν*), nicht der *νοῦς*, denn da dieser das *ὄν* ist, so befaßt er Mannigfaltigkeit in sich, und der Inbegriff der Ideen (dieß ist eben *νοῦς*) kann nicht das Eine seyn (VI, IX, c. 2). Es ist ferner nicht das Wesen (*ἐπέκεινα οὐσίας*), nicht das Licht, nicht das Leben (Enn. III, VIII 8 u. 9. *δύναμις, τῶν πάντων ἢς μὴ οὐσης, οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζῶν ἢ πρώτη καὶ πᾶσα. - ἔστι μὲν μὲνεν τούτων, ὧν ἐστὶν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, ὡς μὲνενός αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυνάμινου, μὴ ὄντος μὴ οὐσίας, μὴ ζῶς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι. V, I. 6. VI, VIII, 8)* es ist überhaupt kein Bestimmtes, kein Etwas, kein Diefes, sondern ein Seyn, welches dem Nichtseyn gleich ist. (Enn. VI, IX, 3 das *ἔν* ist *οὐ τί*). Daher hat es weder Qualität noch Quantität, weder Form noch Eigenschaft, weder Bewegung noch Ruhe, es existirt weder im Raum noch in der Zeit, denn Alles dies sind Bestimmungen des Dings, welche es zu Vielem machen, das *ἔν* aber ist reines Seyn, ohne irgend ein Accidens (*οὐδ' ἐ τί, οὐτε ποσόν, οὐτε ποιόν· μόνουσίς, μᾶλλον δ' ἀνείδων* a. a. D. 3. *ἐφ' ἑαυτοῦ γὰρ ἐστὶ, οὐδενός αὐτῷ συμβεβήκοτος*), das absolut Eine und Einfache, *τὸ ἀπλῶς ἔν, τὸ ἀπλοῦν*. Wir müssen es in höherem Grade als Eines setzen, als wir die Monas und den Punkt als Eines annehmen; denn der Punkt ist nur die Abstraction von der Größe und zwar ein Theilloses, welches aber doch in einem Andern und in dem Theilbaren ist. Das Eine aber ist nicht in einem Andern, und nicht so theillos wie das Kleinste; denn es ist das Größte von Allem, nicht dem Umfang nach, sondern nach der Kraft, also daß es auch das Größtlose ist nach der Kraft (a. a. D. 3 u. 6). Es findet daher in ihm auch kein Streben, kein Wollen, keine Bewegung nach etwas statt, es begehrt und bedarf Nichts, denn es ist und hat Alles. So ist es das Unbedürftigste, das Selbstgenugsamste, welches nicht einmal sein selbst bedarf, während alles Andere seiner bedürftig ist (*Ἄν μὲν γὰρ ἰκανώτατος ἀπάντων καὶ αὐταρκέστατος εἶναι· οὕτως αὐτοῦ ἢ οὐσία ἐν εἶναι· τὸ δ' ἐν οὐ οὕτως ἑαυτοῦ, αὐτὸ γὰρ ἐστὶ. a. a. D. 6. V, IV, 1*). — Da das Eine vor Allem und in sich selbst beschlossen ist, so hat es auch kein Denken;

denn das Denken ist eine Bewegung und schließt schon eine Duplicität, die Duplicität des Object's und Subject's in sich, für das Eine aber gibt es kein Object, es gibt für es Nichts, was zu erkennen ihm ein Bedürfnis wäre. Es denkt nicht einmal sich selbst, denn es bedarf der Selbsterkenntnis nicht, weil es mit sich selbst zusammengeslossen ist. (VI. IX, 6). Ob es aber gleich weder denkt noch erkennt, so ist es doch nicht unwissend; denn Unwissenheit findet nur in Beziehung auf ein Anderes statt, wenn eins vom andern nichts weiß, was aber allein ist erkannt weder etwas, noch hat es etwas, das es nicht wüßte. Man muß es also nicht als das Denkende, sondern als das Denken fassen, (als reine *νοησις*), welches nicht selbst denkt, sondern für Andere die Ursache des Denkens ist; das Ursächliche aber ist nicht ein und dasselbe mit dem Berursachten, das Ursächliche von Allem also nichts von jenem Allem. (a. a. O. v. III. 13). —

Dieses Eine ist zugleich das Gute, das absolute Gute, *τὸ αὐτὸ ἀγαθόν*, das Beste, in so fern es die absolute Fülle ist, aber auch wieder nicht das Gute, in so fern es die Quelle des Guten ist; sondern das Übergute (*τὸ ὑπεράγαθον*, *ἐπέκεινα τῶν ἀγαθῶν*. Enn. VI. L. IX, 6. I. L. VIII, 1). — Aus dem Bisherigen ergibt sich von selbst, was Plotin so oft wiederholt, daß das Eine dem menschlichen Denken, dem Begriff und der Wissenschaft unerreichbar und unerkennbar sey, daher noch weit weniger mit irgend einem Namen bezeichnet werden könne. Will man es gleichwohl nennen, so nennt man es am passendsten das *ἕν*, weil diese Bezeichnung nichts Positives von ihm aus sagt, sondern lediglich die Negation der Vielheit ist.

Alles Seyende ist nun durch das Eine (*πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνὶ ὄντι ὄντα*), sowohl das ursprünglich Seyende, als was irgend wie in dem Seyenden ist. Die Theilnahme an ihm gibt allen Dingen das Seyn; daher hat Alles Einheit und ist eben in dem Maße wahrhaft, als es Einheit an sich hat. Nimmt man diese hinweg, so verliert es seine Wahrheit und zergeht in der Vielheit. Die Spur des Einen gibt den Dingen die Wesenheit, also daß das Seyn die Spur des Einen ist (*τὸ εἶναι ἕξις ἑνός*) und die Einheit sich in Allem ausdrückt (VI. IX, 1. — L. V, 5). — Da aber das Eine auch das Gute ist, so hat Jedes, in so fern es an dem *ἕν* participirt und Eines ist, auch etwas Gutes. Das absolute Gute läßt auch Andere an dem Guten theilnehmen und macht sie dadurch gut (*ἀγαθοποιεῖ* gutgestaltig). Es ist die ruhige Quelle, von der Alles Gute ausfließt, der Mittelpunkt, von wel-

chem das Licht ausströmt und nach welchem Alles zurückstrebt (τὸ ἀγαθόν, — εἶδ' [wahrscheinlich εἶ' ὅ] καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἔστι). Es gibt daher ein Gutes, das an sich ist, und ein Gutes, das Andern zu Theil wird (ἀγαθὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὁ συμβίβηκεν); jenes ist das Urgute, ἀγαθὸν οὐ μετέχον πᾶν γινέσθαι ἀγαθόν, dieses das Abgeleitete oder Mitgetheilte (I, VII, 1. 2. I, VIII, 2. V, V, 12). —

Die Ähnlichkeit dieser plotinischen Ideen mit der Gotteslehre des Origenes ist unverkennbar, insbesondere scheint der zuletzt berührte Gedanke (die Theilnahme an dem Einem und Guten) in seinen Ansichten über das Verhältniß der endlichen Wesen zu ihrem Urquell (S. 154 ff.) vielleicht auch über den ursprünglichen Zustand der Geisterwelt (S. 161), wiederzuklingen; doch darf man auch gerade hier die Differenz zwischen beyden nicht übersehen. Denn so abstract auch der Begriff Gottes bey Origenes ist, so ist er doch noch unendlich besser und concreter als dieses plotinische εἶν, welches das Allerleerste ist, was gedacht werden kann; dort hat doch Gott noch Wesen und Selbstbewußtseyn, hier aber entbehrt er alles Inhaltes und ist dem Nichtseyn völlig gleichgesetzt. — Bedeutender ist die Ähnlichkeit hinsichtlich des zweiten Princip, worüber sich Plotin folgendermaßen erklärt:

Das Erste ist die Möglichkeit von Allem, und in so fern eben sowohl Alles als Nichts, es ist die Fülle, die Überfülle, die aber noch in sich selbst, wie in einem Punkte, beschlossen ist. — Alle Dinge müssen nothwendig aus ihrer inwohnenden Kraft etwas Anderes erzeugen, das von ihnen abhängig und ihr Bild ist, z. B. das Feuer sendet die Wärme aus, der Schnee die Kälte; die Blume Duft; so kann auch das Vollkommenste nicht in sich verschlossen bleiben, als ob es neidisch sich Andern vorzuziehen, oder die Macht, zu wirken, nicht besäße. Als das Princip des Seyenden muß es nothwendig Etwas aus sich erzeugen. Die Überfülle desselben floß also gleichsam über und bildete ein Anderes, Zweites (ὑπερπλήθυν τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ καὶ ποιοῦνκεν ἄλλο), und so geschah ἡ πρώτη γένεσις. Dieß Hervorgebrachte aber kehrte sich nach dem Einem und wurde mit ihm erfüllt und steht auf es hin; und dieß ist der νοῦς, die Intelligenz, das zweite göttliche Wesen, das andere Princip. — (V, VI, 1.) Wie hat man sich nun das Hervorgehen dieses Zweiten aus dem Ersten zu denken? Wir müssen hier jeden Gedanken an ein zeitliches Werden, an ein Entstehen in der Zeit entfernen; denn davon kann bey dem Ewigen keine Rede seyn, τὸ γὰρ αἰὶ τέλειον αἰὶ καὶ αἰδίων γινῆ καὶ ἑλάττωσ' δὲ ἑαυτοῦ γινῆ. Wenn wir aber gleichwohl den Ausdruck Zeugung gebrauchen, so dürfen wir lediglich den Begriff von Origenes.

Ursache und Wirkung damit verbinden (*ἰκποδῶν ἡμῶν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ*). — Auch darf man nicht sagen, daß hierbey eine Bewe- in dem Ersten vorgehe; denn würde durch Bewegung desselben Etwas erzeugt, so wäre dieß Erzeugte nicht das Zweite, sondern das Dritte; denn die Bewegung oder Veränderung würde das Zweite seyn. Es muß also das Zweite aus dem Ersten herfließen, ohne daß in diesem Neigung, ein Wollen oder überhaupt eine Bewegung statt findet (*οὐδ' οὐν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προγενέσαστος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινήθητος ὑποστῆναι αὐτό*). Dieß Hervorgehen hat man sich also zu denken als eine Umstrahlung, *περίλαμψις*, wie der Glanz, der die Sonne umgibt, immer von ihr ausstrahlt, während sie selbst dabey unbeweglich bleibt. (Enn. V. lib. I, 6. *ὡς ἐκ φωτός*. Enn. IV. III, 17). Vergl. Orig. S. 112, 115, 117, 120. — Alles Erzeugte ist nun das Abbild seines Erzeugers, der *νοῦς* also das Bild des Einen, und zwar als das Erzeugniß des Vollkommensten das Vollkommenste und Beste nach ihm (*εἰκόνα ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν*); es muß eine Ähnlichkeit zwischen beyden statt finden, wie zwischen der Sonne und dem Licht. (V. I, 6, 7.)

Die weiteren Momente, an die sich Orig. angeschlossen, sind folgende: der *νοῦς* ist immer mit seinem Erzeuger zusammen, und nur dadurch, daß er ein Anderer ist, durch das Andersseyn, von ihm unterschieden (*ἐξ ἀνάγκης συνῆστιν αὐτῷ ὡς τῇ ἰτερότατι μόνον κενωσιδασ*). Da er aus jenem herkommt, so hat er auch Einheit, er ist *ἓν*, aber diese Einheit ist nicht mehr der schlechthinige, wie in dem Ersten, sondern eine solche, die Vielheit und Verschiedenheit in sich schließt. Das Erste ist *ἓν*, τὸ κυριώτερον *ἓν*, das Zweite: *ἓν πολλὰ*. (Worte Platons im Parmenides). — Es ruht zuvörderst in ihm die Duplicität des Denkens und Seyns. Indem es sich nämlich zu seinem Urquell hinkehrt und diesen anschaut, unterscheidet es sich von dem Angeschauten und wird so Subject; indem es sich aber als solches anschaut oder denkt, wird es selbst Object; es begründet und bestimmt sich selbst als Seyn, *ἓν*.*) Eins ist durch das andere bedingt; der *νοῦς* wird durch's Denken das *ἓν*, das *ἓν* gibt dadurch, daß es gedacht wird, dem *νοῦς* das Denken und das Seyn; das *ἓν* und der *νοῦς*, das Reale und die Intelligenz sind also zwei, und doch wieder eins; das Denken und das Gedachte, das Gedachte und das Seyende ist unterschieden und zugleich identisch; der *νοῦς* ist Einheit und Zweiheit, *δυάς*, *διπλοῦς*,

*) Indem es sich denkt, ist es; sein Denken producirt sein Seyn, und setzt es doch zugleich voraus. Vg. übrigens Hegel P. 53 a. a. O.

Verschiedenheit und Identität, *ετερότης και ταυτότης* zumak: (Die nähere Exposition dieser Bestimmungen s. Enn. V. Lib. I. 4 u. 7. Lib: II, 1). — Aber auch diese beyden Seiten des Einen *νοῦς*, das Gedachte und das Seyende, haben keine absolute Einheit (VI. Lib: VII, 8); denn das Gedachte ist unendlich mannigfaltig. Indem der *νοῦς* auf das Eine, welches die Möglichkeit alles Realen ist, hinblickt und es denkt, wird das Mögliche bestimmt und begrenzt, es erhält Gestalt, und so entstehen die *νοητά*, so erzeugt sich eine Vielheit einzelner Ideen (*ἰδέαι, εἰδή*), welche als einzelne sich von einander unterscheiden und doch wieder in demselben Verstande zur Einheit zusammengefaßt sind (*διὲ δὲ και τοῖς νοηθεῖσιν ἐτέροις πρὸς ἄλλα εἶναι, ταῦτόν δέ, ἐπιὲ ἐν ἑαυτῷ, και κοινὸν δ' ἔτι ἐν πᾶσι*. V. I, 4. Bg. VI. IX, 2); dieser ist also nicht mehr einfach, sondern Vieles, der Inbegriff der unendlichen Mannigfaltigkeit des Gedachten und die Einheit desselben (*οὐχ ἀπλοῦς ἀλλὰ πολὺς· πλῆθος, οὐ γὰρ εἷς νοῦς· μόνος, ἀλλ' εἷς και πολλαί*. f. VII. VIII, 16. 17. IV. VIII, 3. — Hier schließt sich die Origen. Lehre von der Mannigfaltigkeit der Bestimmungen in dem Logos an. Bg. S. 129 u. Clemens S. 65). Die *νοητά* sind nun als Gedachte auch Seyende, und zwar sind sie alles Seyende oder die Gesamtheit des Realen, und ist also der *νοῦς* selbst, in dem sie sind, einerseits der Inbegriff aller Intelligenzen oder die Gesamtmvernunft, andrerseits das All des unveränderlichen wahrhaften Seyns, das *ἐν και πᾶν*. Enn. VI. VII, 8. *ἦν τοίνυν ὁ νοῦς οὐχ ὡς νοῦς εἷς, ἀλλὰ πᾶς· και πάντας τοὺς καθέκαστα νοῦς ἔχων· και τοσούτος ὅσοι πάντες και πλείων, και ἔζη οὐχ ὡς ψυχὴ μία, ἀλλ' ὡς πᾶσι*. (Orig. S. 134. 1.) und Enn. VI, 4. *νοῦς τὰ ὄντα, πάντα τὰ πᾶν, ἐν και πᾶν*. — Diese Herrlichkeit des *νοῦς* beschreibt Plotin näher also: Alles Unsterbliche faßt der Verstand in sich, alle Intelligenzen, alle Götter, alle ewig bestehenden Seelen; er ist Alles wirklich, was er seyn kann, er ist der unwandelbare Inbegriff von allem Beharrlichen. In ihm ist keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern stets bleibende Gegenwart. Er ist die wahre Ewigkeit, welche nur nachgeahmt wird von der Zeit, als dem anfangslosen und endlosen Nacheinander der Veränderungen. In ihm findet sich eben so wenig Trennung durch Raum als Veränderung in der Zeit; in ihm ist Nichts mangelhaft, Nichts theilweise vorhanden, ein Jegliches ist nur durch die Eigenthümlichkeit seines Wesens in ihm von dem Andern gesondert. In ihm wohnt die vollkommene Seligkeit, wie die vollkommene Wahrheit und Schönheit.“ (V. I, 4. 7. III. II, 1). — Hiezu füge ich noch einige andere plotinische Bestimmungen

über den νοῦς hinzu: das Denken des Verstandes ist eine fortwährende Bewegung und diese Bewegung ist sein Leben. Er ist daher das Leben selbst, das wahre, vollkommene selige Leben, aus welchem alles wahre Leben quillt, ἡ πρώτη Ζωή, und gegen welchen alles andere Leben nur ein Scheinleben, ein Schattenbild und eine Scheingestalt ist. *) (I. IV, 3). Ferner, der νοῦς ist die Wahrheit (ἡ ὄντως ἀλήθεια), weil er die Objecte nicht durch Wahrnehmung und Reflexion erkennt, sondern sie selbst ist, weil sein Wissen von ihnen auf der Identität des Seyns beruht, (V. V, 1 ff.); endlich, der νοῦς ist, als die Fülle der Ideen, der κόσμος νοητός. (ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος, οὐ διαστάς ἀφ' ἑαυτοῦ. III. II, 1.)

Das Verhältniß des Verstandes zum Einen gestaltet sich nach Plotin also: das ἓν ist das Erste, Oberste, Vollkommenste, der πρῶτος Θεός, Grund und Urquell alles Seyenden; der νοῦς ist das Andere, der zweite Gott (δεύτερος Θεός), und deshalb das Beste und Vorzüglichste nach ihm (μία τοίνυν φύσις αὐτῆ ἡμῖν νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια· ἡ δὲ Θεὸς τις μέγας, μῦλλον δὲ οὐ τις ἀλλὰ πᾶς ἀξιοῖ ταῦτα εἶναι· καὶ Θεὸς αὐτῆ ἡ φύσις, καὶ Θεὸς δεύτερος, προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὄραν ἑαυτὸν. Enn. V. V, 2. μέγιστον μετ' αὐτὸν (sc. Θεόν). νοῦς καὶ δεύτερον· καὶ γὰρ ὄρα ὁ νοῦς ἑαυτὸν, καὶ δεῖται αὐτοῦ λόγου, ἐκείνος δὲ τοῦτου οὐδὲν a. a. D. I, 6). Er ist aber geringer, ἐλάττω, als das erste Princip, weil er aus ihm ist, weil er seine Wesenheit von ihm hat (ἐξ ἐκείνου ἡ οὐσία καὶ γίννεται παρ' ἐκείνου καὶ τελειοῦται εἰς οὐσίαν παρ' ἐκείνου), weil er seiner bedarf und von ihm abhängt (ἐξήρτηται αὐτοῦ); er hat das Eine zu seinem ὀριστής, so wie er hinwiederum der Begründer Alles in ihm selbst und nach ihm Seyenden ist, daher er auch trefflicher und edler als alles Andere ist (κρείττων ἅπαντων. a. a. D. D.) — In ihm erscheint und offenbart sich das Erste, weshalb man auch durch ihn zu jenem aufsteigt, der auf einem noch höheren und schöneren Throne sitzt. (Hier ist die Ähnlichkeit mit den Origenianischen Bestimmungen, S. 122 ff., augenscheinlich).

Das dritte Princip ist die Seele, ψυχή. Wie es nämlich jeder Natur eigen ist, ein Anderes aus sich zu erzeugen, das ihm an Vollkom-

*) Der Möglichkeit nach (δυναμικῶς) besitzt jeder Mensch dieses Leben, und mit ihm die Glückseligkeit; aber so lange es in ihm noch nicht zur ἐνέργεια gekommen, hat er es nur als Accidens: wenn es aber zur Wirklichkeit in ihm geworden, dann ist er in dieses Leben übergegangen, so daß er es selbst ist; und darin besteht die Seligkeit. N. a. D. 5. Orig. S. 143.

menheit am nächsten kommt, wie das Eine einen Lichtkreis um sich her ausströmt, so strömt auch von dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ein Lichtkreis aus, und muß von ihm ausströmen, weil auch seine Lebensfülle nicht unfruchtbar, seine schöpferische Kraft nicht in sich verschlossen bleiben kann. (Enn. V. I, 7. IV, 1. Orig. 121. Diese Emanation des $\delta\upsilon$, diese Wirkung der Intelligenz ist die Seele, die Weltseele, $\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\lambda\omicron\upsilon\ \psi\upsilon\chi\eta$. — Sie ist ein Gedanke ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und ein Bild desselben, auf ähnliche Weise wie das ausgesprochene Wort ein Bild des Gedankens in der Seele ist. (V. I, 3). Sie steht auf den Verstand hin und empfängt von ihm das Leben und das Vermögen zu denken (sie wird von ihm ernährt); sie ist daher von ihm abhängig und geringer und verhält sich überhaupt zu ihm, wie er sich zum Einen verhält. (V. IV, 2. VI, 4. Ähnlich faßt Origenes das Verhältniß des h. Geistes zum Sohne). — Indem sich die Seele bewegt, entstehen einzelne Seelen; diese sind verschieden und andere gegen einander, so fern sie einzelne und besondere sind, sie sind aber mit ihr Eins, in so fern sie in ihr sind ($\eta\ \mu\epsilon\lambda\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\chi\epsilon\iota\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$); sie existiren in ihr als Arten in der Gattung, als individuelle Seelen in der allgemeinen; sie sind nicht Theile von ihr, denn die Seele ist untheilbar, sondern sie sind Momente ihrer Bewegung, wie die $\nu\omicron\upsilon\tau\alpha$ im $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. (Enn. VI. IV, 4. IV. IX, 4). Diese Seele wird nun die Bildnerin der sinnlichen Welt, gleichwie der Verstand der Erzeuger der intellektuellen ist.

Auf solche Weise entwickelt sich aus dem Ersten das Zweite und aus diesem das Dritte in stufenweise abwärtsgehender Evolution; und dieß ist die sogenannte plotinische Trias. Die Hauptstelle darüber Enn. II. I. IX, 1 lautet also: „Dieweil uns also das Gute seinem Wesen nach als einfach und als das Erste eingeleuchtet, — denn Alles, was nicht das Erste ist, ist nicht einfach — und als Nichts in sich enthaltend, sondern als ein Einziges, und das Wesen des Einsgenannten dasselbige ist, — denn es ist nicht ein Anderes und hernach Eins, noch ist dieses (das Gute) ein Anderes und hernach das Gute. Wenn wir das Eine sagen, wenn wir das Gute sagen, müssen wir dieses Wesen als Eins denken und sagen und ohne Etwas auszusprechen, es uns so viel als möglich kenntlich machen. — Und das Erste ist es also, daß es das Einfachste ist, sich selbst genügend, weil es nicht besteht aus Mehreren; denn wäre dieß, so würde es als abhängig sich auf das beziehen, woraus es besteht. Auch ist es nicht in einem Andern, weil Alles, was in einem Andern, auch von einem Andern entsprungen ist. Wenn es also nicht von einem Andern noch in einem Andern ist, so folgt nothwendig, daß

Nichts über ihm ist. Man soll daher nicht andern Principien nachgehen, sondern dieses voranstellen, sodann den Geist, (die Intelligenz, *νοῦς*), nach ihm und das zuerst Intelligente, hierauf die Seele nach der Intelligenz; denn dieses ist die naturgemäße Ordnung. Und man soll nicht Mehreres im Intelligibeln setzen, noch auch Wenigeres; denn setzt man weniger, so werden sie entweder die Seele oder die Intelligenz für ein und dasselbige ausgeben, oder die Intelligenz und das Erste; daß aber Beydes von einander verschieden ist, wurde schon öfters gezeigt.“ (Nach Creuzers Übersetzung in den Stud. u. Crit. J. 1834, 24. Hft.) — Es bedarf keines Beweises, daß diese sogenannte Trinität mit der christlichen wenig mehr als den Namen gemein hat, und daß selbst die platonisirenden Väter sich immer noch weit von ihr entfernen. Doch läßt sich auch ein allgemeiner Einfluß derselben auf die Entwicklung der christl. Trinitätslehre nicht verkennen, ja mir scheint eben in dem Anschließen an jene Theorie der Grund der mangelhaften Auffassungsweise zu liegen, die wir an den Alexandrinern und namentlich an Origenes bemerkten. Indem sie nämlich den Grundgedanken des neuplatonischen Systems, die Vorstellung einer, in fortschreitender Bewegung sich gleichsam ausbreitenden Gottheit, einer nothwendigen Entwicklung des absoluten Urgrundes zum vernünftigen Selbstbewußtseyn, zum Geist, von da weiter zur Seele, und bis in die Endlichkeit herab, also einer successiven Selbstbestimmung und Entfaltung des Göttlichen, — indem sie diesen Gedanken festhielten, mußte sich ihnen von vorn herein der richtige Standpunkt verrücken und Emanation und Subordination unaufhaltbar in ihre Trinitätslehre eindringen. Die Punkte des Origen. Systems, an denen sich dies nachweisen läßt, sind im Obigen bereits bezeichnet.

Was nun die weitere Lehre Plotins von der Welt und der Weltbildung betrifft, so ist diese zu eigenthümlich und der christlichen zu sehr entgegen, als daß sie dem Orig. mehr als einzelne Anschließungspunkte hätte darbieten können. —

Die Bewegung des *νοῦς*, oder das Denken erzeugt, wenn wir sehen, die *νοῦρα*. Diese bilden die intelligible Welt, welche das Vorbild der sinnlichen ist. Sie befaßt in sich alles wahre Seyn, ist vollkommen mit sich selbst erfüllt und stellt ein großes, herrliches Ganzes dar. — Sie existirt nicht im Raum noch in der Zeit, sondern sie ist ewig, als die nothwendige Selbstoffenbarung Gottes. Ihre Ewigkeit ist nichts Anderes als ihr unwandelbares Seyn, schließt aber Bewegung und Mannigfaltigkeit nicht aus. Sie enthält die Typen (*εἶδη*, *τύποις*) der ganzen erscheinenden Welt und Alles, was in dieser lebt und ist, ist

auch in jener als Idee und Gestalt vorhanden. Dort ist alles Lebendige und alles Seyende, dort ist der Himmel als ein lebendiges Wesen sammt den Sternen, welche hier der Himmel genannt werden, dort ist auch die Erde nicht leer, sondern viel mehr belebt als diese, und es sind in ihr alle Landthiere und Gewächse, die man hier findet, und Pflanzen, die in dem Leben wurzeln, das Meer und alles Wasser in bleibender Strömung, und alle Thiere im Wasser und in der Luft, kurz alle lebendigen Wesen. (Enn. VI. VII, 12). Dort existiren die Pflanzen, die hier grünen, als Idee (als λόγος), dort sind alle Gattungen und Arten der sinnlichen Dinge, dort ist auch die Materie als Leben und von allen Bewegungen und Thätigkeiten der Seelen ist dort das Vorbild (a. a. D. 10. Vgl. Orig. S. 288 ff.) Da der *νοῦς* selbst die intelligible Welt ist, so drückt dieß Plotin auch so aus: der *νοῦς* ist *πρὸς αὐτῷ* (Der sinnlichen Welt) *οὐχ ὡς χρόνον πρότερον αὐτοῦ ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ τοῦ ἐστὶ καὶ αἴτιος τούτου, ἀρχήν τε οἶον καὶ παράδειγμα εἰσ- νοῦς τούτου ὄντος* (III. II, 1); und dazu bemerkt er: Eben dieses, daß die einzelnen Dinge in ihm gegründet sind, also ihre Idee, ist das Gute an ihnen (V. V, 9. Vgl. Orig. S. 131. 132). Da die einzelnen *νοῦς*, Intelligenzen, außer ihrer Einheit im *νοῦς* auch ein besonderes Daseyn haben, so betrachtet er zuweilen die intelligible Welt als das Geisterreich, und nennt sie den Wohnort der Götter, der göttlichen vollkommenen Wesen, die in Gemeinschaft mit dem Könige (dem Verstande) leben. An diese schließen sich die Dämonen an, welche schon weiter von dem *νοῦς* abstehen und jene Welt mit der sinnlichen vermitteln; sie sind im Grunde nichts Anderes, als eine weitere Entfaltung der intelligibeln Welt, eine niedere Stufe der göttlichen Lebensentwicklung. Ihr Verhältniß zu den Menschen beschreibt Enn. III, 1, ähnlich wie Pythagoras und Origenes; von den Sternen, die auch zu jener Welt gehören, heißt es, V. I, 2: *ἔστι δὲ καὶ ἄλιος θεός, ὅτι ἑμψυχός, καὶ τὰ ἄλλα ἀστέρων τῆν δὲ θεῶν αἰτίαν τοῦ θεοῦ εἶναι, ἀνάγκη προεβύτησεν θεῶν αὐτῶν εἶναι*, Ganz derselbe Begriff der *θεῶν*, wie bey Origenes S. 12f; über die Gestirne vgl. Enn. II. II, 2, — sie sind belebt und mit Freiheit begabt, sie bewirken Wärme und Kälte u. s. w. Orig. S. 181. — So viel von der intelligibeln Welt, dem zweiten Princip.

Die Bildung der erscheinenden Welt aber, — denn diese eigentliche Schöpfung schließt das plotinische System ab — geschieht durch das dritte Princip, durch die Seele, also: die Seele nimmt die Verstandesformen von der Intelligenz auf, bleibt aber dabei nicht stehen, sondern schreitet weiter in der Entwicklung fort und erzeugt auch ihrer-

seits ein Bild von sich selbst, ἑδωλον, ein schwächeres Nachbild der εἰδῶ, die sie in dem νοῦς geschaut hat. Dies ist die αἰσθησις, die empfindende und wahrnehmende (niedere) Seele (V. II. 1); aus dieser geht weiter die erzeugende Naturkraft, das physische Leben hervor und so steigt sie immer tiefer herab, in immer untergeordneten Gestaltungen, bis sie sich endlich in die Materie ergießt, an der sie die Ideen äußerlich in den Bildungen der Leiber, Thiere, Pflanzen darstellt und in die sie sich gleichsam verläuft. „Sie strömt in die materielle Welt und leuchtet von allen Seiten in sie hinein, wie die Sonnenstrahlen, die auf das dunkle Gewölb fallen und dieses im goldenen Glanze leuchten machen.“ V. 1. 2. — Von dieser Kosmogonie, welche den consequentesten Pantheismus ausdrückt, deren weitere Beschreibung aber nicht hieher gehört, ist Orig. so weit entfernt, daß er gerade das Gegentheil davon lehrt; er kann die sinnliche Welt nicht als eine nothwendige Manifestation des Göttlichen betrachten; er kann die irdische Mannigfaltigkeit nicht als die Entwicklung des absolut Einigen begreifen; er läßt vielmehr hier den Begriff einer Schöpfung aus Nichts eintreten und unterscheidet sich dadurch wesentlich von der emanatistischen Weltansicht Plotins. Dasselbe gilt in Beziehung auf die ὕλη, die Origenes zwar mit denselben Worten wie Plotin bezeichnet; unter der er sich aber doch etwas ganz Anderes denkt. — In dem plotinischen System nimmt die Materie eine höchst bedeutende Stelle ein. Sie ist das Negative (ὡς ὄν), das Leere, Unbestimmte, das formlose, maaslose, gefaltlose Seyn, welches als der Gegensatz des wahren Seyns, das Nichtseyn ist; doch aber nicht so, als ob es gar Nichts wäre, sondern es ist nur das Andere des Seyns. Ihre Natur kann man am besten aus dem Gegensatz erkennen, wenn man sie betrachtet οἷον ἀμαρτίαν (αὐτῆν) ἕως πρὸς τὸ μέτρον, καὶ ἀπειρον πρὸς πέρασ, καὶ ἀνείδον πρὸς εἰδοποιητικόν, ἀπὲ ἀόριστον τὸ ἰσχυατον, das Äußerste, der absolute Mangel, das μὴ ὄν, οὐ τί τὸ παρτιλῶς μὴ ἄρ, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος εἰκὼν τοῦ ὄντος (Enn. I. VIII). Sie ist die Grenze der Entwicklung und zugleich das Resultat derselben; denn die Entwicklung ist ein fortwährendes Bestimmen durch das Denken, ein Begrenzen, ein Formbilden, und setzt also ein bestimmbares Unbestimmtes voraus, ein Gemeinsames, an welchem die Formen und die Unterschiede hervortreten (II. IV. 4.) oder, was dasselbe ist, indem das Seyende sich entwickelt und fortbestimmt, setzt es eben damit sein Anderes, das Nichtseyende. Die Materie ist also die nothwendige Folge der fortschreitenden Entwicklung (a. a. D. 7); sie ist daher auch schon in der Verstandeswelt vorhanden, nur daß sie

dort von dem Geistigen beherrscht und übermocht wird, in der Sinnenwelt aber hat sie das Übergewicht. — Als der absolute Mangel des Seyns ist sie zugleich der Mangel des Guten, als die Negation des Seyns das Böse (denn das *ἔν* ist das Gute). Der Begriff des Bösen ist also derselbe, wie der der Materie, es besteht *ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ*, es ist *ἕλλειψις ἀγαθοῦ, στέρησις ἀγαθοῦ, τὸ μὴ ὄν* und hat seinen nothwendigen Entstehungsgrund in der fortschreitenden Entwicklung des Guten; denn wenn das Erste ist, so ist auch das Zweite und so fort bis auf das Letzte nothwendig (a. a. D. 8.). Die Materie ist das erste Böse, *κακὸν πρῶτον καὶ κατ' αὐτὸ κακόν*, und die Quelle alles einzelnen Bösen und Schlechten für die Seele; durch das Eingehen in die Materie und durch die Verbindung mit ihr wird diese des Guten beraubt, leer und böse. — Auch hier liegt der Unterschied zwischen Plotin und Origenes am Tage; größer ist die Ähnlichkeit bey dem Folgenden:

Es erhellt von selbst aus den bisherigen Andeutungen über die Weltbildung, daß Plotin das Herabsteigen der Seele in die Materie, überhaupt dieses ganze Heraustrreten des Absoluten in die Außerlichkeit als einen Abfall betrachtet, aber freilich als einen nothwendigen Abfall, als die Besonderung und Verendlichung, die mit der untersten Stufe der Entwicklung unzertrennlich verbunden ist. Näher zeigt sich dieß an der Lehre vom Menschen. — Das Entstehen des Menschen ist nichts Anderes, als das Eingehen der Seele in die Verbindung mit dem Leib, somit ein Herabsinken aus einem früheren und vollkommeneren Zustand, aus der intellectuellen Welt, der sie ursprünglich angehörte (Präexistenz): *πρὸ γὰρ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γινώσθαι ἡμεῖς ἐκεί, ἀνθρώποι ἄλλοι ὄντες, καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συννημένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ μέρη ὄντες τοῦ νοῦτου οὐχ ἀφωρισμένα, οὐ δὲ ἀποτετμημένα ἀλλ' ὄντες τοῦ ἅλου.* (VI. IV, 14); allein im Gefühl ihrer Spontaneität besonderte und individualisirte sich die Seele, sie wollte etwas für sich selbst seyn, sie unterschied sich von ihrem Ursprung und kehrte sich eben dadurch von ihm ab. Und dieß ist für sie die Ursache des Bösen: *ἀρχὴ αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἢ τόλμα, καὶ ἢ γέννησις καὶ ἢ πρῶτη ἐτερότης καὶ τὸ βουλῆθῆναι δὲ ἐκῦτῶν εἶναι τῶδε αὐτιξουσίῳ.* Einmal abgekehrt von ihrem Ursprung schritt sie aber auf dem entgegengesetzten Wege fort, sank immer tiefer herab, und vergaß endlich ihrer himmlischen Abkunft ganz, ähnlich den Kindern, die frühzeitig ihren Eltern entrisen, diese zuletzt nicht mehr kennen. (V. I, 1). — Wie ist aber ihre Verbindung mit dem Leibe zu erklä-

ren? — Darauf antwortet Plotin; vermöge ihrer Einbildungskraft er-
 mächten sie im Sinnlichen die Formen, nach welchen die Naturkraft die
 Materie gestaltet und damit die materiellen Gestalten selbst; diese dünk-
 ten ihr dann schön und lieblich, sie gewann sie lieb und trat mit ihnen
 in Berührung IV. III. So entstand der Mensch — dieses Wesen, das
 aus Leib und Seel besteht. — Den Abfall selbst erklärt Plotin einer-
 seits für einen Akt der Freiheit, und die Folge desselben, das Gebunden-
 seyn an den Leib, sammt allem daraus entspringenden Elend für göttliche
 Strafe — und dies ist die Seite, wo sich Origenes anschließt; ander-
 seits hebt er dies wieder durch die Behauptung auf, daß die Seelen un-
 freiwillig aus ihrem früheren Zustand herabsteigen und zu einer bestimm-
 ten Zeit eine jede in einen Leib, wie er ihr angemessen ist, herabkomme,
 gleichsam naturgemäß, wie die Theile des menschlichen Körpers entstehen
 u. nach einander wachsen, III. III, 4 — und dies ist die eigentliche, durchge-
 hende Grundansicht; denn für die Freiheit ist in einem System, welches
 die Persönlichkeit Gottes verkennt und die ganze Weltbildung als eine
 successive Entfaltung der Gottheit betrachtet, kein Raum. Plotin gibt
 sich zwar viele Mühe, sie festzuhalten, er schreibt den Menschen häufig die
αὐτεχούσιος κίνησις zu; allein er versteht darunter doch nur die Abwe-
 senheit des äußern Zwangs, ihre innere Bewegung hingegen ist nichts
 Anderes, als jene Nothwendigkeit der Entwicklung; die freie Selbstbe-
 stimmung fehlt. — Jedenfalls aber erscheinen auch nach Plotin die Zu-
 stände und Geschicke aller Vernunftwesen als Folge ihrer eigenen (freien
 oder unfreien) Thätigkeit, als das Resultat ihrer größern oder geringern
 Entfernung von dem Ursprunge — und hierin zeigt sich wieder eine
 Verwandtschaft mit den Bestimmungen des Origenes, obwohl sie bey ihm
 aus einem ganz andern Interesse entsprangen.

Die einzelnen Seelen sind von der Weltseele nicht getrennt, so
 wenig als die Intelligenzen von der Intelligenz; sie verhalten sich viel-
 mehr zu ihr auf ähnliche Weise wie die *νοητὰ* zum *νοῦς*. Obwohl an
 Vollkommenheit, Einsicht und Thätigkeit gegen einander mannigfach
 verschieden, sind sie doch in ihr, als in ihrem Allgemeinen Eins, wie die
 Arten in der Gattung. Denn die Eine Seele ist nicht theilbar noch
 zertheilt in viele, sondern in jeder einzelnen ganz und ungetheilt
 (*ἡ ἐν πολλοῖς μία*). So schließt weder die Vielheit die Einheit aus,
 noch diese die Vielheit; *ἵστῃται γὰρ οὐ διεστῶσαι, καὶ πᾶσις
 ἀλλήλαις οὐκ ἀλλοτριωθεῖσαι, οὐ γὰρ πῆρασιν εἰς ἐπιμαρτυρήματα.*
 IV. VIII, 3. VI, IV, 4. — „Wie nun die Weltseele einerseits in dem
 Intelligibeln ist, andererseits durch die Empfindung im Sinnlichen (s. oben),

so ist auch jede einzelne Seele, die ja nur ein Moment in der allgemeinen ist, durch die Intelligenz immer in der intelligibeln, durch die sinnliche Natur gewissermaßen auch immer in der sinnlichen Welt; so wie der Sonnenstrahl mit dem einen Endpunkt die Erde, mit dem andern die Sonne berührt; durch die mittlere Natur aber, welche in der ersten und deshalb kreisförmigen Bewegung liegt, ändert sie beständig und ist bald in der intelligibeln, bald in der sinnlichen Welt. Dies geschieht aber nicht durch Ortsveränderung, sondern, wenn die Einbildungskraft zum Verstande und dieser sich zum Geiste neigt, dann sagt man, die Seele sey in die intelligible Welt aufgestiegen. Wenn aber der Verstand zur Einbildungskraft und diese zur Naturkraft sich niederbeugt, dann sinkt die Seele in die sinnliche Welt und ins Nichtseyn herab.“ Aus dieser trefflichen Exposition des Marsilius Ficinus zu Enn. I. L. III, 1. ergibt sich von selbst die weitere plotinische Lehre über die Kräfte und über die gegenwärtige Bestimmung des Menschen. Er besitzt erstlich die vernünftige oder obere Seele mit ihren drei einander untergeordneten Kräften *); 2) die Intelligenz, (*νοῦς*), vermöge deren sie mit dem *νοῦς* zusammenhängt und das ideale Seyn unveränderlich zu

*) Sehr richtig drückt Mars. Ficinus den Sinn Plotins aus, wenn er zu Enn. I. L. 1. 8 bemerkt: Scio autem ipsum unum sive ipsum bonum, quod summus est Deus, nullum habere respectum; intellectum vero boni, filium, apud Plotinum duos saltem respectus habere: primum prout est ab uno atque ita et ipsum esse unum; secundum prout existit in se: itaque in multitudinem idearum derivatur, quas tamen omnes actu unico simul habet et conspicit. Animam deinde tres jam habere respectus, ab intellectu enim cognoscendi vim habet, sed haec ipsa vis, ut proxime ex intellectu pendet, ipsa quoque est intellectus, semperque patri (*θεῷ νοῦς*) continua, sub illius forma actuque semper cuncta simul intelligit: ut autem pro natura animae capitur, jam tempore quodam et a potentia in actum successione discurrit, ratioque et cogitatio nuncupatur, sicque rerum species videtur inter se disjunctas habere, denique ut vergit ad animal ex universalium ratione ad particularium imaginationem jam descendit etc. M. Fic. Opp. T. II. p. 507. edit. Paris. 1641. — Wahrscheinlich ist daher nach Plotin das eigentliche Ich, der *νοῦς*, von der *ψυχή* zu unterscheiden und dieser, als das Oberste im Menschen, überzuordnen.

schauen vermag; b) die *διάνοια*, das vernünftige Erkennen, das Vermögen der dialektischen Gedankenbewegung, zu urtheilen, zu schließen, zu beschließen; c) die *λόξα*, das Vermögen, die Typen wahrzunehmen, welche ihr durch die *αἰσθάνοις* zugeführt werden (also nicht sinnliche Anschauung). Zwischen dieser Seele und dem Leibe findet keine unmittelbare Berührung statt; sie ist stets in sich selbst oder im durchaus Einfachen, und erleidet keine Eindrücke von der Materie. Das Vermittelnde zwischen ihr u. dem Leibe ist die niedere Seele oder das physische Leben (*ἀλλότρι ἄσος τῆς ψυχῆς, ψυχὴ φυσικὰ, ζῶν φυσικὴ*), welches wieder drei Kräfte in sich befaßt, mit denen es dem Sinnlichen und dem Leibe zugekehrt ist. Von daher, durch die Einflüsse des Materiellen, entstehen dann die sinnlichen Begierden, Affecte und Leidenschaften (*πάθη*); von daher kommt überhaupt die Unordnung und das Schlechte in den Menschen. Das unterste Vermögen der obern Seele, die *λόξα*, läßt sich durch die in der niedern Seele wurzelnden Neigungen fortreißen, und zieht dann auch die Vernunft mit sich in den Kreis der täuschenden Vorstellungen der Sinnlichkeit hinab. So geschieht es, daß Viele ihre Heimath, das Reich des wahrhaft Seyenden, ganz vergessen und völlig in's Schein- und Schattenleben versinken. (I. I, 7—9). Es ist daher die Bestimmung des Menschen wieder dorthin zurückzukehren, in das Intelligible und von diesem zu dem Einen sich zu erheben. — Das nächste Mittel dazu ist die Flucht aus dem Körper und das Hinwenden zum Guten; und dieß ist die Tugend. Die unterste Stufe derselben bilden die bürgerlichen Tugenden, Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit; durch sie wird das Maaßlose begrenzt, die sinnliche Begierde gezügelt und die Reinigung von der Materie vorbereitet (I. II. 1. ff.) Dann müssen die höheren Tugenden, das Streben nach Gottähnlichkeit, folgen, welche einerseits die Seele von der Gemeinschaft mit dem Sinnlichen völlig befreien und das Fremdartige, was durch die Berührung mit der Materie in sie eingedrungen ist, ausscheiden (*καθάρσις*); andrerseits ihre Erhebung in die Ideenwelt befördern. Hierzu gehört die Beschäftigung mit den Wissenschaften, sowohl den propädeutischen als den philosophischen, insbesondere mit der Dialektik, welche der Mittelpunkt der Philosophie, das Wissen um das Seyende ist (s. darüber I, III. u. Ficinus T. II. p. 517.) In der Übung dieser Tugenden wachsen allmählich der Seele die Flügel und sie erhebt sich betrachtend und erkennend in das Reich des Geistes; sie wird eins mit dem *νοῦς*. Von da aus kann sie sich dann auf die letzte und höchste Stufe, zum unmittelbaren Anschauen des Einen emporschwingen. Um dahin zu ge-

langen, muß sie über das Wissen und das Gewusste, über das Andersseyn und den Unterschied, *ερεσότης, διαφορά*, der noch auf der vorletzten Stufe statt fand, *) hinausgehen und durch Vereinfachung, durch Aufgebung ihres endlichen Bewußtseyns, sich in sich selbst vertiefen, oder, was dasselbe, ins Absolute versinken. Und dieß ist das unmittelbare Anschauen Gottes, die Ekstase, welches zugleich eine unmittelbare Berührung, eine mystische Vereinigung mit ihm ist (*ὄρασις, θέαμα, ἔκστασις, ἐνωσις*). Denn das Anschauende und das Angesehene sind dann nicht mehr verschieden; der Unterschied von Object und Subject hat aufgehört, die Seele ist nicht mehr sie selbst, sondern mit dem Mittelpunkt den Mittelpunkt berührend, geht sie in ihn über; sie lebt in dem wahren Leben, in dem, was noch über das Seyn und Wesen erhaben ist, sie schaut sich selbst als Gott — sie ist in Gott, sie ist Gott geworden und hat damit die höchste Seligkeit erreicht. (VI. IX. 7. 9. 10. Die Seele sieht sich *ἑδὼν γινόμενον, μάλλον δὲ ὄντα*. — Die Origenische Lehre von der Rückkehr des Menschen durch den Logos zu Gott drückt denselben Gedanken, jedoch sehr modificirt und durch das Christenthum geläutert aus.)

Die Erhebung der Seele zum Anschauen Gottes findet jedoch nur in einzelnen Momenten statt; sie ist nicht vermögend sich beständig auf diesem Höhepunkt zu erhalten, weil sie sich dem Einfluß der unteren Natur nicht ganz zu entziehen vermag. Viele aber erheben sich gar nicht, sondern bleiben ganz im Sinnlichen, Niedrigen und Gemeinen. Darnach bestimmt sich sodann ihr Zustand nach dem Tode. Diejenigen, welche hier schon zu jenem Schauen durchgedrungen sind, die Philosophen, gelangen unmittelbar zur ununterbrochenen Gemeinschaft mit ihm, die, welche noch mehr im Gebiete der verständigen Betrachtung verweilten, steigen allmählich empor; die noch am Sinnlichen haften, kömmen auf die Sonne oder auf andere Gestirne (die Erotiker, Musiker); diejenigen, welche die bürgerlichen Tugenden und Sitten übten, werden wieder Menschen, und die, so ganz ins Materielle versunken sind und den sinn-

*) S. oben S. 338. beim *νοῦς*. — Die Ausgabe Plotins, die ich gebrauche, ist die Basler, vom J. 1590. — Das Verständniß seiner, in mancher Hinsicht schwierigen Abhandlungen, hat mir theils Ficinus durch seine trefflichen Erläuterungen, theils die Güte des Herrn Professor Dr. Engelhardt, durch Mittheilung der von ihm aus den Münchner Codd. gesammelten Varianten erleichtert.

lichen Gefühlen gelebt haben, werden Thiere, je nach dem Grad ihrer Unsitlichkeit, edlere oder unedlere Thiere, ja wenn sie bloß für die Functionen des vegetirenden Lebens Sinn hatten, so wirken sie bloß als Lebenskraft von Pflanzen fort; denn nur die Pflanzennatur hat sich in ihnen entwickelt. (Enn. III, IV. s. dagegen Orig. S. 166.)

Verbesserungen.

- G. 4. 3. 8. statt diese lies: die.
 — 8. — 13. v. u. st. Maase l. Maase.
 — 10. — 8. st. im Wissen selbst l. auch nicht im menschl. Wissen.
 — 30. — 22. st. (ein Komma zu setzen.
 — 129. — 19. st. III l. 3.
 — 185. — 8. st. welcher l. welches.
 — 201. — 8. v. u. st. *torro* l. *torro*.
 — 207. — 2. st. insbesondere l. insbesondere.
 Abend. — 15. nach Erscheinung ergänze: und Wirksamkeit.
 — 311. — 3. und ihre Principien : zu streichen.
 Abend. — 15. v. u. st. Nothwendigkeit l. Nothwendigkeit.
 — 321. — 14. st. *literals* l. *literals*.

Einige Ungleichheiten in der Rechtschreibung bittet man geneigtest zu übersehen.

