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.

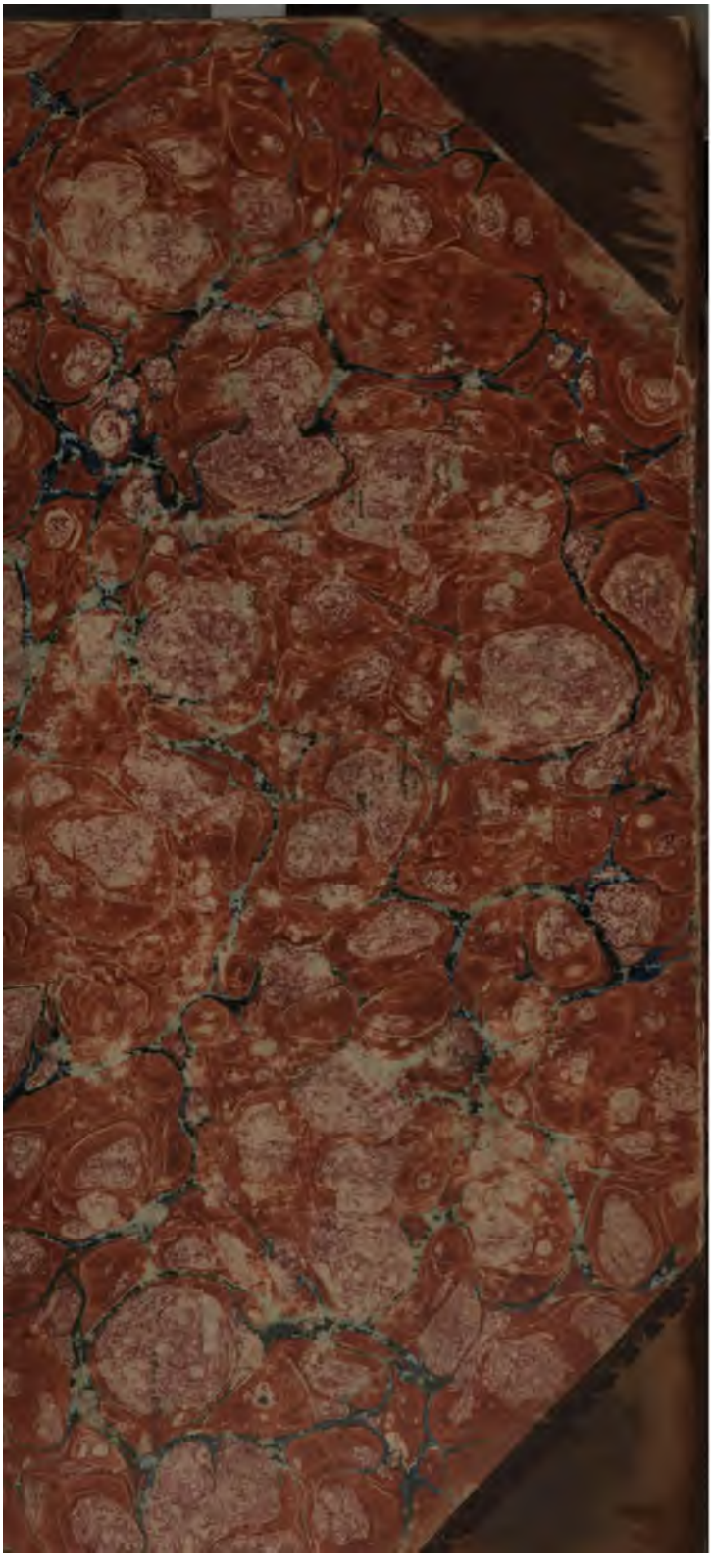
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain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

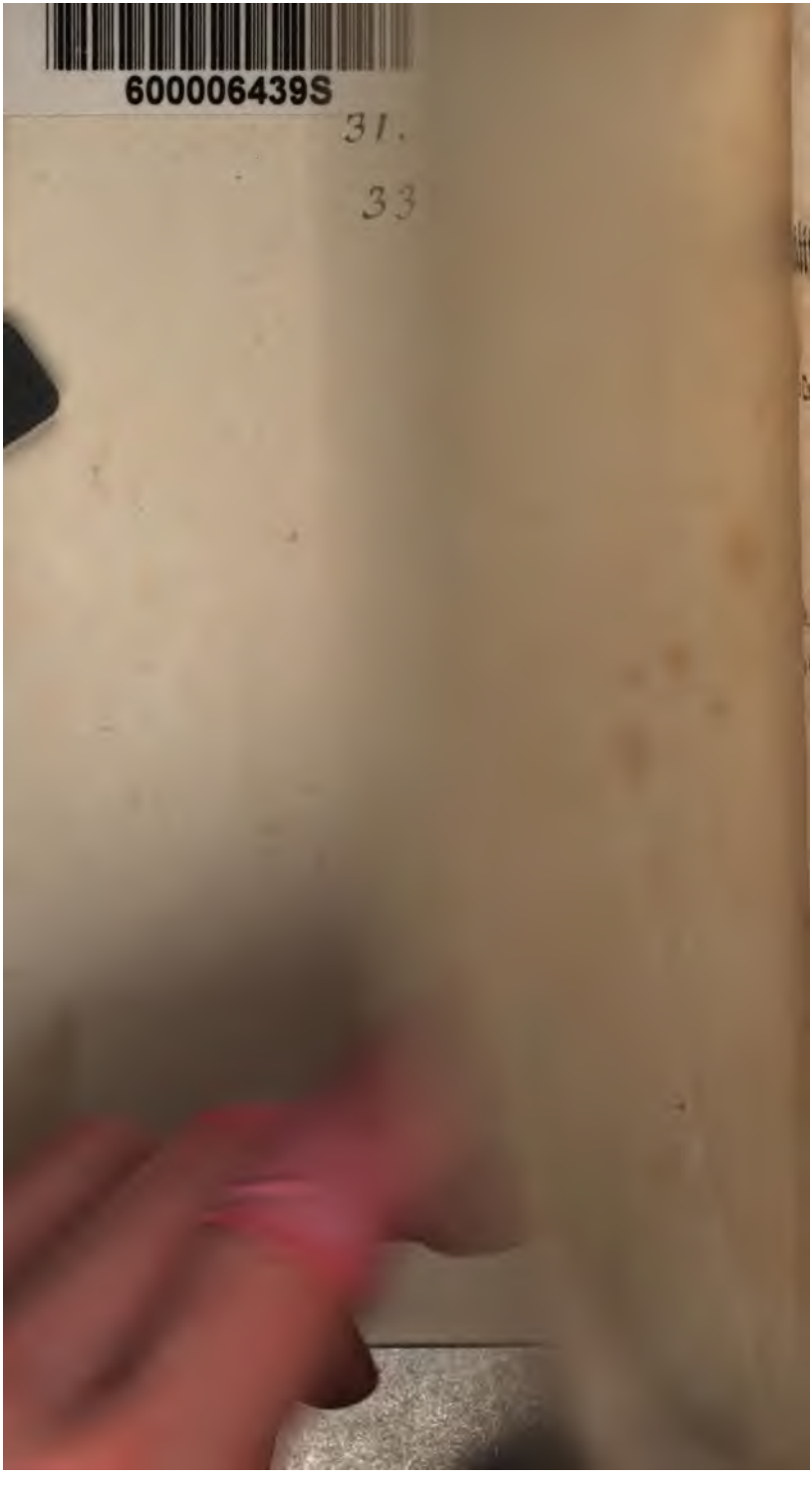
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600006439S

31.

33



Das

tische Religionssystem

Quellen neu untersucht und entwikelt

von

Ferdinand Christian Baur

Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen.

Tübingen,
C. F. Osiander.

1831.

32.

Das

Manichäiſche Religionsſyſtem

nach den Quellen neu unterſucht und entwikelt

von

Dr. Ferdinand Chriſtian Baur

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

Tübingen,
Verlag von C. F. Oſiander.

1831.

332.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA ·

Tübingen, gedruckt bei Hopfer de l'Orme.

332.

Vorrede.

Indem ich die gegenwärtige Schrift dem Publicum übergebe, habe ich nach demjenigen, was im Eingange derselben, in der allgemeinen Vorerinnerung, über das Verhältniß dieser neuen Untersuchung und Darstellung des Manichäischen Lehrbegriffs zu den Werken der Vorgänger gesagt ist, zur Rechtfertigung ihrer Erscheinung nur weniges hinzufügen.

Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung glaubte ich als eine dreifache auffassen zu müssen.

Vor allem mußte es um eine urkundliche Darlegung der historisch gegebenen Elemente zu thun seyn, aus welchen das ganze System zu construiren ist. Nicht nur um jeden Schein der Willkühr zu vermeiden, sondern auch um der Darstellung selbst ein frischeres Leben zu geben, sind überall, ungeachtet dadurch der Umfang der Schrift nicht unbedeutend erweitert wurde, die Hauptstellen, die die historische Basis der Untersuchung bilden, in ihrem Zusammenhange mitgetheilt worden. So erleichternd gerade in diesem Theile der Untersuchung die Arbeiten der Vorgänger seyn mußten.

*

so wird doch niemand, wie ich hoffe, ein durchgängiges selbstständiges Quellenstudium, und eine umfassendere und durchgreifendere Benüzung der wichtigsten Beweisstellen vermissen.

Die schwierigste Aufgabe einer solchen Untersuchung ist immer die Entwiklung des innern Zusammenhangs der einzelnen Theile des Systems, die getreue und lebendige Auffassung der das Ganze beherrschenden organischen Idee. Der Historiker muß sich immer auch wieder über den historisch gegebenen Stoff stellen, und die Grundansicht, die er vom Ganzen gewinnt, ist zulezt durch Momente bedingt, die über die Sphäre des speciellen Gegenstandes seiner Untersuchung weit hinausliegen. In dieser Hinsicht hauptsächlich schien es mir nothwendig, in die Beziehungen sorgfältiger einzugehen, die der Manichäismus theils zu dem christlichen Gnosticismus, theils zu den Religionen des Alterthums überhaupt unverkennbar hat. Ich gestehe es gerne, daß der Versuch, ein System, wie das Manichäische ist, in seinen lezten und höchsten Principien aufzufassen, auf gewiße Puncte führt, in Ansehung welcher das entscheidende Urtheil mehr oder minder nur der individuellen Ansicht und Geistesrichtung des darstellenden Historikers angehören zu müssen scheint. Gleichwohl glaubte ich auch solche Puncte um so weniger unerörtert lassen zu dürfen, je häufiger sie sonst entweder mit völligem Stillschweigen übergangen oder wenigstens nur flüchtig berührt werden, wäre es auch nur, um die Grenzpuncte zu bezeichnen, die de

lung historischen Untersuchung durch die Natur der Sache gesteckt sind.

In engem Zusammenhange mit dem so eben Bemerkten steht, was ich als einen dritten Theil der gesammten Aufgabe betrachtete, die genauere Nachweisung der historischen Genesis des Manichäischen Systems. Was in dieser Beziehung noch zu leisten ist, mag die einfache Bemerkung zeigen, daß in dem ganzen Jahrhundert, das nunmehr seit der Erscheinung des geistvollen und inhaltsreichen Beausobre'schen Werkes über die Manichäer nächstens verflossen ist, kein Versuch gemacht wurde, das Manichäische System aus dem weitern erweiterten Gesichtskreis des orientalischen Religionsgebiets, welchem es nach Ursprung und Inhalt angehört, zu betrachten. Es genügt mir, wenn die hier gegebenen, auch bei dem jezigen Stande unserer Kenntniß des höhern Orients immer noch dürftigen Andeutungen der Beachtung besser ausgerüsteter und weiter sehender Forscher nicht unwerth erscheinen.

Der ganze Gang der vorliegenden Untersuchung führt den Manichäismus immer mehr aus dem engen Kreise der christlichen Sectengeschichte in die weitere und freiere Sphäre der alten Religionsgeschichte hinüber. Nur von diesem Gesichtspunct aus kann das Manichäische Religionssystem in seiner wahren Bedeutung erscheinen: für die christliche Kirchen- und Dogmen-Geschichte bleibt ihm demungeachtet dieselbe Wichtigkeit. Um diese Seite um so weniger unbeachtet zu lassen, glaubte ich in dieser Darstellung auch der in

mancher Hinsicht sehr anziehenden Polemik der d
lichen Gegner etwas mehr Raum gestatten zu dü
als ihr gewöhnlich gegönnt wird.

Das Studium der historischen Theologie hat in
neueren Zeit durch die Leistungen und Anregu
trefflicher Männer einen so erfreulichen Aufschw
genommen, und ist zugleich durch die großartige V
dung, die die neuere Theologie überhaupt character
in eine so lebendige und fruchtbare Beziehung zur L
matik als Wissenschaft gesezt worden, daß jeder
Beitrag, auf dem weiten, der Forschung noch
liegenden Felde, schon darum eine nicht unfreund
Aufnahme sich versprechen zu dürfen scheint. M
der gegenwärtige, eben so sehr einer Cardinalhäres
Christenthums, als einer Hauptform der alten R
gion gewidmete, es wenigstens nicht verkennen las
daß er aus eben diesem Interesse für solche Stu
hervorgegangen ist, und die Aufmerksamkeit, die
etwa zu Theil wird, zu vielen lichtvollen und grü
lichen Belehrungen Veranlassung geben!

Uebersicht des Inhalts.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Vorerinnerung.

ie beiden Principien und die beiden Reiche.

	Seite
erhältniß des Manichäismus zum Gnosticismus und u. Christenthum im Allgemeinen	1
sherigen Bearbeitungen des Manich. Lehrbegriffs	2
uellen nach ihrem verschiedenen Character . .	5
ualismus des Manich. Systems in Hinsicht der incipien	10
ur und die Eigenschaften der beiden Principien .	13
ntreich	—
ich der Finsterniß	19
erhältniß der beiden Reiche	25
dungen der Gegner gegen den Manich. Dualismus	29
eilung des Manich. Begriffs des Bösen . .	37

Zweiter Abschnitt.

r Kampf der beiden Principien und die Weltschöpfung.

istischer Character des Manichäismus . . .	41
fang des Kampfs der beiden Principien . .	45
ttheit in der Entwiklung des Kampfs, die Seele, Urmensch	49
iritus potens	68
us patibilis	71

Mythische Gestalten des Manich. Systems . . .
Zusammenhang der Manich. Kosmogonie mit der Weltansicht des Alterthums . . . . . .
Verhältniß des Manichäismus zum Gnosticismus . .
Einwendungen der Gegner gegen den Manich. Begriff der Gottheit, und ihre Beantwortung . . . . .

Dritter Abschnitt.

Seele und Leib, die Erschaffung des ersten Menschen, die Sünde.

Der Abfall der Seelen und der Ursprung des körperlichen Lebens . . . . . .
Die Entstehung des Menschen . . . . . .
Verschiedene Ansichten über die Stellung, die dieser Lehre im Systeme zu geben ist . . . . . .
Die Lichtseele des Menschen, als Concentration der Weltseele . . . . . .
Der Leib, als Lokspeise und Kerker der Seele . .
Der Mensch, als Mikrokosmos . . . . . .
Parallele mit Plato und Philo, Verhältniß zu Zoroaster und den Gnostikern . . . . . .
Der Fall des Menschen . . . . . .
Die Dualität der Seelen . . . . . .
Vergleichung der Augustin'schen Lehre von der Sünde mit der Manichäischen . . . . . .
Die Freiheit des Willens . . . . . .
Zusammenstellung der Resultate der Untersuchung . .

Vierter Abschnitt.

Christus und die Erlösung, die Zurükführung der Seelen aus der materiellen Welt und ihr endliches Schikfal.

Allgemeiner Inhalt dieses Abschnitts . . . . .
Die Manichäische Christologie und die Manich. Heilsordnung, oder der allgemeine Läuterungsproceß . .

Seite

us, als Lichtgeist, der Erlöser
iberhaupt in Beziehung auf die Natur, in den Licht-
:stalten der Sonne und des Monds . . . 204
n Beziehung auf den Menschen im Allgemeinen . 233
s, das Organ des Lichtgeistes 239
Thätigkeit des Erlösers, als Lehrers. Strenge der
Manich. Sittenlehre 243
rei *signacula* 248
ignac. oris 249
ignac. manuum 252
ignac. sinus 259
erung des Manich. Rigorismus
durch die Lehre von der Buße und der Sündenver-
ebung 262
durch die Trennung der Manich. Kirche in *Audito-*
es und *Electi* 264
Die *Auditores* 265
Die *Electi* 267
Die Manichäische Taufe (zur Aufnahme unter die
Electi) 273
(Die Eucharistie) 279
Stellung der *Electi* im Organismus des Ganzen.
Die Manich. Kirche 281
e und Mond als weitere Glieder des fortgehenden
Läuterungsprocesses 290
samkeit Christi, des Lichtgeistes, zur endlichen Erlö-
ung der Lichtseelen . . . . . —
Thierkreis, als Bahn der Seelen und als Vorbild der
Manich. Kirchenverfassung 295
Ueberfahrt der Seelen in den Lichtschiffen, Sonne
nd Mond, zum Lichtreich 305
Seligkeit des Lichtreichs 312
erungen der ungeläuterten Seelen 317
Tod 321
Eschatologie 322
ποκατάστασις und die Verdammniß . . . 326
Polemik der Gegner 329

Fünfter Abschnitt.

Das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum: die ursprünglichen Elemente, aus welchen er hervorgegangen ist.

I. Das Verhältniß zum Heidenthum . . . . .
Faustus und Augustin hierüber . . . . .
Beurtheilung ihrer Ansichten . . . . .
1. Der Manich. Dualismus hat einen polytheistischen Character . . . . . .
2. faßt die Aufgabe der Religion, wie der Polytheismus . . . . . .
3. hat eine symbolisch-mythische Form . . . .
4. schließt sich an die edleren Formen des heidnischen Cultus an . . . . . .
II. Das Verhältniß zum Judenthum. . . . . .
Allgemeines Urtheil über die Religion des A. T. .
Hauptbeschuldigungen gegen das A. T. . . . .
1. Es stellt einen unwürdigen Begriff der Gottheit auf
2. enthält viele anstößige Gesezе und Beispiele . .
3. lehrt keine Sündenvergebung . . . . . .
4. verheißt ein sinnliches Glük . . . . . .
Anerkennung einer Urreligion im A. T. . . . .
III. Das Verhältniß zum Christenthum . . . . .
Uebereinstimmung des Manich. mit dem Christenthum und Gegensaz gegen dasselbe . . . .
Manes der Paraklet . . . . . .
Der Rationalismus der Manichäer . . . .
Der Doketismus derselben . . . . . .
Allgem. Bemerkung über die Opposition der Manich. gegen das Christenthum . . . . . .
Die Genesis des Manichäismus . . . . . .
Der Manichäismus keine Combination des Zoroastrismus und des Christenthums . . . . .
Das Verhältniß des Manich. zum Zoroastrismus .
1. Der dualistische Grundcharacter der beiden Religionssysteme . . . . . .

2. Die Verschiedenheit ihrer Weltansicht . . 419
3. Ihre Abweichung in zwei practischen Vorschriften 424
Manes ein Neuerer und Häretiker 428
Das Verhältniß des Manich. zum Buddhaismus . 433
Seine Uebereinstimmung mit demselben
1. in Hinsicht des Gegensazes zwischen Geist und Materie 434
2. in Hinsicht der Lehre von der Weltentstehung . 436
3. = = = = = = Entwiklung des Weltlaufs . 439
4. = = = = = dem Weltende . 444
5. = = der Sittenlehre 445
Bestätigung des gewonnenen Resultats durch Vergleichung der morgenländ. und abendl. Berichte über Manes 451
Die morgenländischen . . . . . —
Die abendländischen 458
Der Magier Simon als Repräsentant des Gnosticismus in seiner Beziehung zum Manichäismus . 467
Weitere Zurükführung der auf den Magier Simon übergetragenen Ideen 475
Schlußbemerkungen 481

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Vorerinnerung.

Die beiden Principien und die beiden Reiche.

Der Manichäismus iſt, wie der Gnoſticismus, unſtreitig eine der merkwürdigſten Erſcheinungen auf dem Gebiete der älteſten chriſtlichen Religionsgeſchichte, in gewißer Hinſicht ſogar noch von höherem Intereſſe als der Gnoſticismus. Es handelt ſich bei dieſen beiden ihrem inneren Charakter nach ſo homogenen, und, wie gewöhnlich geſchieht, oft nur mit Rückſicht auf gewiße äußere Verhältniſſe unterſchiedenen Erſcheinungen nicht blos um eine, auf eine einzelne Seite des Chriſtenthums, ein einzelnes Dogma des chriſtlichen Lehrbegriffs ſich beziehende Differenz, um eine häretiſche Meinung im gewöhnlichen Sinne, ſondern um einen ins Große und Allgemeine gehenden Widerſpruch, eine im Ganzen divergirende Geiſtesrichtung. Die Berührung der beiden Syſteme mit dem Chriſtenthum iſt eine ſo äußerliche und unweſentliche, daß wir auf einen vom Standpunct des Chriſtenthums völlig verſchiedenen geſtellt werden; es ſteht hier nicht Dogma gegen Dogma, ſondern Religionsſyſtem gegen Religionsſyſtem, und wir treten aus dem ſpeciellen Gebiete der chriſtlichen Religionsgeſchichte in das der allgemeinen Religionsgeſchichte hinüber. Das Religionsſyſtem, das hier zwar in mannigfacher äußere Berührung mit dem Chriſtenthum kommt, aber in aller Befreundung im Einzelnen einen ſehr tiefgehen-

den Gegensaz gegen dasselbe bildet, ist, wenn wir das
sentliche vom minder Wesentlichen scheiden und au
allgemeinen Principien zurükgehen, das heidnische, s
wir ihm den Character einer Naturreligion beilegen m
welcher der ethische Character des Christenthums noch
ist. Treffen in dieser gemeinsamen Richtung der Gnostici
und Manichäismus völlig mit einander zusammen, so u
scheidet sich dagegen der leztere vom erstern durch ein
größerer Consequenz versuchte Durchführung des aufg
ten Princips, und, was die unmittelbare Folge hievo
einen noch schärferen Gegensaz gegen das Christent
Wie schon in den alten Religionen der vorherrschende
lytheismus auf einer gewißen Stufe in den Dualis
überging, so trägt auch der Gnosticismus im Allgem
ein mehr polytheistisches Gepräge an sich, während
Manichäismus seiner ganzen Gestaltung nach duali
ist. Im Zusammenhang damit steht die Mannigfalti
der Formen, in welchen sich der Gnosticismus in
Reihe von Secten auf verschiedene Weise modificirte
individualisirte; der Manichäismus dagegen behauptet
in dieser Beziehung den strengeren Character der Ein

Was den Manichäismus vom Gnosticismus u
scheidet, kann nur dazu dienen, das speculative und
gibse Interesse einer so eigenthümlichen Erscheinung z
höhen. Er hat daher auch, seitdem die Geschichte
christlichen Theologie Gegenstand eines tiefer eindringe
Quellenstudiums und einer geistvolleren Behandlung ge
den ist, die Aufmerksamkeit mehrerer ausgezeichneter
scher auf sich gezogen, unter welchen besonders Beaus
und Mosheim durch sorgfältige Sammlung und Ordn
der zerstreuten Materialien eine Bahn gebrochen [1]),

1) Beausobre Histoire critique de Manichée et du M
cheisme. Amsterdam. T. I. 1734. T. II. 1739.

: jeder nachfolgende Bearbeiter nur mit Dank gegen
Vorgänger weiter ſtreben kann. Nur hat Beauſobre
iner gewiſſen einſeitigen apologetiſchen Tendenz und
eſtreben, nicht blos das Verwandtere, ſondern auch
ur in entfernterer Beziehung zum Gegenſtand ſeiner
e Stehende in den Kreis ſeiner Darſtellung zu zie-
as Characteriſtiſche und Individuelle des Manichä-
nicht ſelten verwiſcht, wenigſtens nicht gehörig ins
eſezt, und die Ueberſicht des Zuſammenhangs er-
t, und freieren Combinationen nicht immer die hi-
hiſtoriſche Begründung zu geben gewußt. Unter den
Bearbeitungen iſt, da Walch [2]) ſich darauf beſchränk-
ie Reſultate der Vorgänger mit verſtändigem Ur-
zu benüzen, und bei ſeinem atomiſtiſch zerſtückelnden
neinanderreihenden Verfahren ſeiner Darſtellung we-
ben einzuhauchen noch Farbe zu geben vermochte,
ttig der Mosheim'ſchen in Hinſicht der Kritik und
und der lichtvollen und umfaſſenden Behandlung
rzug zuzuerkennen. Das Urtheil, das Gieſeler (Theol.
. und Krit. I. 3. S. 599) über Mosheim fällt, er
ſich in der Entwicklung des Manichäiſchen Lehrbegriffs
t mit der äuſſerlichen Zuſammenſtellung des Mythus
gt, ohne zugleich die innere Geneſis nachzuweiſen,
t großentheils auch noch auf ſeine Nachfolger in der
ten Zeit ſeine Anwendung finden. Läßt doch ſelbſt
leander'ſche Darſtellung (Allg. Geſch. der chriſtl Relig.
kirche I. 2. S. 813—859) bei allen Vorzügen, die das
liche Werk auch in dem hieher gehörigen Abſchnitte
nehmen, gerade in ſolchen Puncten, die die durchgrei-
t genetiſche Entwiklung betreffen, da und dort noch

[1]) Mosheim De rebus Christianorum ante Constantinum M. Commentarii. Helmst. 1753.

[2]) Joh. W. F. Walch Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ke-
tzereien u. ſ. w. Th. I. Leipzig 1762. S. 685. f.

1..

Manches zu wünschen übrig. Neben den neuesten, nur ein allgemeine Uebersicht gebenden und nur einzelne Punkte besonders hervorhebenden Schriften von Reichlin-Melldegg und Wegnern [3]) ist der Beitrag bemerkenswerth, welchen Gieseler in den Theol. Studien und Kritiken (herausg. von Ullmann und Umbreit I. 3. Hamb. 1828. S. 599) zur Beurtheilung sowohl dieser beiden Schriften, als auch der Neander'schen Darstellung Mani's und der Manichäer gegeben hat. Es sind hier mehrere sehr schätzbare Bemerkungen niedergelegt, die bei einer neuen Untersuchung besondere Aufmerksamkeit verdienen. Im Allgemeinen scheint mir, wenn ich die bisherigen Bearbeitungen mit den Quellen, aus welchen unsere Kenntniß des Manichäischen Systems zu schöpfen ist, und mit dem so bedeutenden Erfolge der Bestrebungen vergleiche, durch welche uns in der langen Zeit seit Beausobre und Mosheim der Blick in den alten und neuen Orient immer mehr erweitert und aufgehellt worden ist, theils in Hinsicht der Auffassung des ganzen Systems und einzelner in das Ganze besonders eingreifender Momente, theils besonders auch in Hinsicht des Verhältnisses, in das der Manichäismus auf der einen Seite zum Christenthum, auf der andern zu den Religionssystemen des Orients zu setzen ist, noch ein weites Feld für neue Forschungen offen zu stehen, und manche wichtige Frage noch nicht so erörtert und entschieden zu seyn, daß ein neuer Versuch, zu weiterer Aufhellung des bisher noch mehr oder minder dunkel Gebliebenen etwas beizutragen, a

3) Die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung. Aus den Quellen bearbeitet von K. A. Reichlin-Melldegg. Frankf. a. M. 1825.
Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibus descripsit A. F. V. de Wegnern. Lips. 1827.

ein überflüssiges und zweckloses Unternehmen angesehen werden müßte.

Was zuerst die Quellen betrifft, so ist seit Beausobre von dem Verhältniß der von zwei Seiten uns zugekommenen Berichte über Mani's Leben und Lehre, der orientalischen und occidentalischen, vielfach die Rede gewesen, und nach Beausobre's Vorgang die Meinung ziemlich gewöhnlich geworden, bei der bedeutenden Verschiedenheit zwischen beiden falle das Uebergewicht der Glaubwürdigkeit sehr entschieden auf die Seite der Orientalen. Auch Neander a. a. O. S. 815. gibt Beausobre darin Recht, daß derselbe die abendländischen Nachrichten, deren Unhaltbarkeit so gut bewiesen, ganz verworfen und sich nur an die orientalischen gehalten habe. Wie weit diese Behauptung in der Beziehung, in welcher sie Neander zunächst geltend macht, in Beziehung auf die Geschichte des Stifters der Sekte wirklich gegründet ist, wird an einem andern Orte noch in Betracht kommen; hier scheint mir jedoch die Bemerkung nicht überflüssig zu seyn, daß jenes Mißtrauen gegen die Glaubwürdigkeit der occidentalischen Quellen keineswegs auch auf die in ihnen enthaltene Darstellung der manichäischen Lehre ausgedehnt werden darf. Theils kann in dieser Beziehung, da die Orientalen über die Lehre Mani's im Grunde nichts von Bedeutung mittheilen, von einer Vergleichung nicht wohl die Rede seyn; theils haben wir nach der ganzen Beschaffenheit der occidentalischen Quellen, soweit sie die Lehre Mani's betreffen, keine gegründete Ursache, ihre Treue in Zweifel zu ziehen. Selbst wenn die Acten der Disputation, die der Bischof Archelaus von Kaskar in Mesopotamien mit Manes gehalten haben soll [4]), wie Neander a. a. O. behauptet,

4) Acta Disputationis S. Archelai Cascharorum in Mesopotamia Episcopi cum Manete haeresiarcha. Galland. Bibl. Vet. Patr. Tom. III. S. 569 f. Nach Phot. Bibl. cod. 85.

noch so „offenbar eine übel zusammenhängende, ziemlich mährchenhaft aussehende Erzählung enthalten,“ so dürfte doch hieraus in Ansehung des dogmatischen Theils kein besonders nachtheiliger Schluß gezogen werden. Neben diesen Acten sind die Hauptschriftsteller, die wir aus der nicht unbedeutenden Zahl der Gegner, die gegen den Manichäischen Lehrbegriff geschrieben haben, noch benützen können, Epiphanius (Adv. haer. LXVI.), der mit den Acten beinahe durchaus übereinstimmt, und uns einen wichtigen Theil derselben, den Bericht, welchen der von Manes abtrünnig gewordene Schüler desselben, Turbo, dem Archelaus über Mani's Lehre erstattete, in dem griechischen Text erhalten hat; Titus, Bischof von Bostra, in seinen drei noch vorhandenen Büchern gegen die Manichäer [5]); Alexander

Ed. I. Bekk. S. 65. hatte Heraklian, Bischof von Chalcedon, der ein Werk von zwanzig Büchern gegen die Manichäer schrieb (zur Zeit des Kaisers Anastasius), in demselben auch ein Verzeichniß der früheren Schriftsteller gegen Mani's Irrlehre gegeben, in welchem ein gewißer Hegemonius als Verfasser der Acten der Disputation des Archelaus voranstehe (ὁ τὰς Ἀρχελάου πρὸς Μανιχαῖον ἀντιλογίας ἀναγράψας).

5) Gall. Bibl. T. V. S. 269. f. Ueber die Quelle, die Titus von Bostra seiner Widerlegung der Manichäischen Lehre zu Grunde legte, bemerkte Heraklian nach Photius a. a. O. Ἔδοξε μὲν κατὰ Μανιχαίων γράφειν, ἔγραψε δὲ μᾶλλον καὶ τῶν Ἄδδου συγγραμμάτων. Dasselbe sey dem Diodorus von Tarsus begegnet, der ein Werk von 25 Büchern gegen die Manichäer schrieb, ὃς διὰ μὲν τῶν πρώτων βιβλίων ἐπὰ ὀφεται μὲν τὸ τοῦ Μανιχαίου ζῶν εὐαγγέλιον ἀνατρέπειν, τυγχάνει δὲ ἐκείνου, ἀλλὰ ἀνατρέπει τὸ ὑπὸ Ἄδδα γεγραμμένον, ὃ καλεῖται μόδιον (nach Marc. 4, 21.). Addas wird unter den drei ersten Schülern Mani's genannt, in den Acta Disput. Arch. c. 53., von Cyrill von Jeruf. Catech. VI. 31. Epiphan. Haer. LXVI. 5., Theodoret Fab. haer. I, 26.

von Lycopolis in einer kleinen Schrift [6]), und besonders Augustin in einer Reihe größtentheils gegen africanische Manichäer gerichteter Schriften [7]). So sind es demnach, wenn wir die wenigen, übrigens nicht unwichtigen Fragmente aus Briefen Mani's selbst, die uns theils in den Werken Augustins, theils in einer Pariser Handschrift (vergl. Fabric. Bibl. gr. Vol. VII. S. 315.) erhalten sind, ausnehmen, nur polemische Schriftsteller, aus deren ziemlich zusammenhängenden, summarischen, nur für den Zweck der Bestreitung mitgetheilten Angaben das Manichäische System seinem innern Organismus nach zu reconstruiren ist. Doch macht uns der bedeutendste unter diesen Polemikern, Au-

Alus schrieb, wie wir aus II. 26. sehen, kurze Zeit nach der Regierung des Kaisers Julian.

6) Gall. Bibl. T. IV. S. 73 f. Man vergl. über ihn Fabr. Bibl. graec. Ed. Harl. 1801. Vol. VII. S. 323. f. Er wird gewöhnlich Bischof von Lycopolis genannt, in seiner Schrift selbst erscheint er, wie Beausobre gut gezeigt hat T. I. S. 236., als ein heidnischer Philosoph, der vom Christenthum eine höchst nüchterne Ansicht hat, wie z. B. aus c. 1. 24. zu sehen ist. Daß er, wie der Titel seiner Schrift sagt, (Alex. Lycopol. qui ex gentibus ad Manichaei opiniones conversus fuerat) einige Zeit Manichäer war, ist nach dem Inhalt seiner Schrift nicht zu glauben.

7) Die Hauptschriften Augustin's gegen die Manichäer sind:
Contra Epistolam Manichaei, quam vocant fundament.
Contra Faustum Manichaeum Libri XXXIII.
Contra Fortunatum quendam Manichaeorum presbyterum Disput. I, et II.
Contra Adimantum Manichaei discipulum.
De Actis cum Felice Manichaeo L. I. et II.
Contra Secundinum Manichaeum.
De natura boni.
De duabus animabus.
De utilitate credendi.
De haeres. XLVI.

guſtin, deſſen Schriften wir für unſere Kenntniß der Manich
ſchen Lehre ſo vieles verdanken, zugleich mit den Darſt
lungen, welche die afrikaniſchen Manichäer, geiſtvolle u
gewandte Vertheidiger des Manichäiſchen Lehrbegriff
wie Fauſtus, Secundinus, Adimantus, Fortunatus, de
ſelben gegeben haben, meiſtens mit ihren eigenen Wor
bekannt [8]). Da wir keinen Grund haben, anzunehm
dieſe Anhänger Mani's haben ſich von dem Syſtem i
dem wahren Sinne des Meiſters entfernt, ſo dürfen
uns ohne Bedenken an ſie wenden, um das Bild, das
uns von Mani's Syſtem zu entwerfen ſuchen, ſo viel m
lig zu vervollſtändigen. Vergleichen wir die angegeben
Schriften unter einander, ſo zeigt ſich uns in Hinſicht
Farbe und Geſtalt, die ſie dem Manichäiſchen Syſtem in
rer Darſtellung geben, eine nicht unintereſſante Verſch
denheit, nach welcher wir ſie in zwei Claſſen theilen k
nen. Die Schriftſteller der einen Claſſe geben uns
Manichäiſche Syſtem in einer mehr concreten Form,
einer lebendigern und reichern mythiſchen Geſtaltung

8) Es gehört hieher beſonders, was Auguſtin in ſeinen
chern gegen Fauſtus aus den Schriften dieſes Manich
mittheilt. Auguſtin ſagt ſelbſt L. I. c. 1.: *Faustus
gente Afer, civitate Milevitanus, eloquio suavis, ingo
callidus, secta Manichaeus ac per hoc nefando er
perversus. Noveram ipse hominem, quemadmodum c
memoravi in libris confessionum mearum. Hic quod
volumen edidit adversus rectam christianamque fide
catholicam veritatem. Quod cum venisset in manus
stras, lectumque esset a fratribus, desideraverunt
jure caritatis, per quam eis servimus, flagitaveru
ut ei responderemus. — Commodum autem arbitror,
ejus nomine verba ejus ponere, et sub meo responsio
meam.* Fauſtus war Biſchof der Manichäer Confess. V. 3.
die Epistola Secundini ad Augustinum (vor Auguſtins Gi
ſchrift) iſt ein ſchätzbarer Ueberreſt der Schriften der Manic

bführung, während die der andern die mythiſche Hülle und
m mehr abſtreifen, und mehr nur den abſtracten Be-
f, die logiſche Seite des Syſtems herauskehren. Meh-
: Mittelglieder, die bei jenen ihre eigene Stelle im Sy-
n einnehmen, fehlen bei dieſen ganz, oder ſie ſind, bei-
e kaum mehr erkennbar, in den Hintergrund zurükgetre-
. Am meiſten divergiren in dieſer Beziehung der Ver-
ſer der Acten und Alexander von Lycopolis, jener durch
: mehr concrete, dieſer durch die mehr abſtracte Darſtel-
ng des Syſtems. In die Mitte zwiſchen beide fallen
uſtin und Titus von Boſtra, und zwar ſo, daß jener
nſo nahe an die Acten, als dieſer an Alexander ſich an-
ließt. Was bei den erſtern z. B. der Archon, der *prin-
ps tenebrarum* oder der Satan iſt, iſt bei den leztern die
e Perſönlichkeit beinahe völlig entkleidete Hyle; was dort
n ger rüſtiger Kampf iſt, iſt hier eine bloße Miſchung
iedenartiger Kräfte und Subſtanzen. Da nun, wie
allem erhellt und auch ausdrücklich bezeugt wird [9]),
Manichäiſche Syſtem eine ſehr reiche mythiſche Aus-
ng hatte, ſo würden wir ſehr Unrecht thun, gerade
nigen Darſtellung den Vorzug zu geben, in welcher
Concrete dem Abſtracten ſo viel möglich untergeordnet
der da, wo auf der einen Seite eine bloße Kraft, auf
ndern eine concrete perſönliche Geſtalt erſcheint, eine
, durch Verwerfung der einen oder der andern Anga-
der die bloße Zuſammenſtellung beider zu löſende Ver-
dnheit anzunehmen: vielmehr kann die Aufgabe nur
e ſeyn, das Concrete und Abſtracte, das Mythiſche
logiſche, das Bild und den Begriff ſtets ſo auf ein-

[9] So nennt z. B. Auguſtin Contra Faust. XXI. 9. die Manichäiſche Lehre eine *fabula longissima*, Titus von Boſtra I. 14. ſagt von Manes: *μυθολογεῖ – τὸν ποιητικὸν μὴ διαφυγών λόγον.*

ander zu beziehen, daß das Eine in dem Andern sich
gleicht und beide Formen der Darstellung neben eina
bestehen können, indem sie nur auf eine aus der Ind
dualität des Schriftstellers herrührende Verschiedenheit
Standpunkts zurükzuführen sind.

Treten wir dem Systeme des Manes selbst näher
läßt sich nicht verkennen, daß es sich von keiner Seite n
an das Zoroastrische Religionssystem anschließt, als
seinem Dualismus. Wie die Zoroastrische Lehre den d
alles sich hindurchziehenden physischen und ethischen Gege
des Lichten und Dunkeln, des Guten und Bösen in
beiden einander entgegengesezten Wesen, dem guten Orm
und dem bösen Ahriman auffaßte, so stellte auch Manes di
be Zweiheit der Principien an die Spize seines Syste
Nach Epiphanius (Adv. haer. LXVI, 14.) fing eine
Hauptschriften des Manes, das aus 22 Büchern bestehe
Werk, das er *Μυστήρια* nannte [10]), mit den Worten
Ἦν θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ
κὸν, τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία, ὡς κατὰ μηδὲν ἐ
κοινῶν θάτερον θατέρῳ. Duo principia doceo, f
der Manichäer Faustus bei Augustin Contra Faust. XI,
Deum et Hylen — vim omnem maleficam Hylae a
gnamus, et beneficam Deo, ut congruit. In dies
Dualismus blieb Manes (so weit wir hier den Gegensaz
beiden Principien blos im Allgemeinen betrachten)
Religionslehre, in welcher er als Perser erzogen war, ga
getreu; Reichlin-Meldegg aber will ihn zugleich hierin z
Reformator seiner vaterländischen Religion machen, ind
sich die Zoroastrische Lehre von der der Magier dadu
unterschieden habe, daß, während die leztere eine ura
fängliche Zweiheit sezte, die erstere von der Einheit au

10) Man vergl. hierüber, wie überhaupt über die Schrif
Mani's, Fabr. Bibl. gr. a. a. O. S. 311 f.

der anfangslosen Zeit, Zeruane akerene, aus welcher
: beiden Grundwesen auf gleiche Weise hervorgegan-
gen. Allein es beruht diese Meinung auf sehr unbe-
ten Voraussezungen. Es läßt sich weder beweisen,
ischen der Lehre der Magier und der Zoroastrischen
her Unterschied statt fand, noch sonst annehmen,
e alte persische Lehre überhaupt jemals eine andere
als eine dualistische. Damascius *Περὶ ἀρχῶν* in
Anecd. Gr. III. S. 259. sagt, indem er sich dabei
demus, einen Schüler des Aristoteles, beruft, ganz
ein: die Magier und die gesammten Arier (*πᾶν τὸ*
ν γένος) nennen theils Raum (vgl. Herod. I. 131.)
Zeit das intelligible All, das Eine Ungetheilte, aus
n der gute Gott und der böse Dämon als besondere
hervorgingen, oder vor ihnen noch nach Einigen
nd Finsterniß. Aristoteles, der nach Diogenes von
De vit. philos. prooem. 6. den Ormuzd und Ah-
den guten und bösen Dämon nannte, rechnet (Me-
XIV, 4.) die Magier zu denjenigen, welche *γεννη-*
τῶν ἄριστον, ein vollkommenstes Urwesen, als
ger aller Dinge, annehmen. Wahrscheinlich ist die-
wesen dasselbe Princip, das in den Zendschriften Ze-
: akerene heißt, und Aristoteles nennt es *ἄριστον*,
s auch in den Zendschriften (vergl. Zendav. von Kleu-
Th. II. S. 376) das in Herrlichkeit verschlungene
genannt wird. Dagegen läßt sich durch historische
isse nicht beweisen (auch Brucker, auf dessen Geschich-
Philosophie sich Reichlin-Meldegg beruft, hat dieß
dargethan, ja nicht einmal darzuthun, die Absicht ge-
[11]), daß die Lehre der Magier sich von der Zoro-

---

[11]) Es ist nicht ganz richtig, wenn Reichlin-Meldegg S. 50
ht, Brucker führe Beweisstellen aus den griechischen und
mischen Schriftstellern an, um zu beweisen, daß die Ma-

aſtriſchen durch einen ſtrengern Dualismus unte
habe. Finden wir auch die Lehre der Magier ſchled
eine dualiſtiſche bezeichnet, ſo können wir doch dar
nicht den vorausgeſetzten Unterſchied folgern, wi
Plutarch (*De* Is. et Os. c. 46.), ob ihm gleich Zoro
nicht unbekannt iſt, doch von ſeiner und der Mag
ſchlechthin als einer dualiſtiſchen, den Gegenſaz e
ten und böſen Princips aufſtellenden, ſpricht. Es
mir aber überhaupt der Meinung, daß Zoroaſter
ältern Gegenſaz der beiden Principien ein höhe
heitsprincip geſezt habe, kein ganz richtiger Beg
leztern zu Grunde zu liegen. Von dieſem höchſte
cip der Zoroaſtriſchen Lehre, Zeruane akerene, iſt
ſehr wenigen Stellen des Zendaveſta die Rede, un
ſcheint keineswegs als ein in demſelben Sinne reale
cip, wie Ormuzd und Ahriman. Im Vendidad (Zend
II. S. 379.) ſpricht Ormuzd zu Ahriman: „Ahrim

---

gier vor Zoroaſter dem abſoluten Dualism, d. h. ein
hängigen gleichewigen Zweiheit anhingen. Brucker
mehr S. 175.: *Nisi futilia et incertissima pla*
omnia, quae de primorum Magorum sententia
referunt, ut sunt leves et in fingendo audaces,
ter nobis haec difficultas tolli posse videtur, q
statuamus, Magos de summo Deo more gentium
rarum non disseruisse, et cum Oromasden ejus
tionem putaverint, ea ad Oromasden retulisse, q
tria religio Mithrae adscribebat, Zoroastrem ve
confusionem sustulisse, aperteque, qua ratione tu
tum malus daemon ortus sit ex summo omnium
parente, seu, quod refert Laertius (Vit. Pyth.), q
dii hi geniti fuerint, explicuisse, sicque philosc
principiorum divinorum systema condidisse. Su
itaque omnibus rationibus nobis tutissimum videt
veterum Magorum Zoroastre vetustiorum systema
destam fateri ignorantiam.

bösen Geſezes, das in Herrlichkeit verſchlungene
Zeruane akerene, hat dich geſchaffen; durch ſeine
ind auch die Anſchaspands geworden, die reinen Ge-
heiligen Könige.“ Eine andere Stelle dieſer Art
av. Th. I. S. 126., wo das Feuer der Grund der
g zwiſchen Ormuzd und dem in Herrlichkeit ver-
ten Weſen genannt, demnach Ormuzd von Zeruane
unterſchieden wird. Allein wenn Zeruane akerene
öpfer des Ormuzd und Ahriman genannt wird, und
if gleiche Weiſe aus demſelben hervorgegangen ſeyn
ſo iſt dieß nach dem Geiſte dieſer Lehre doch wohl
mythiſche, poetiſch perſonificirende Ausdruk, um
ander entgegengeſezte Weſen, Ormuzd und Ahriman,
ch ewige mit gleichem Rechte das Prädicat eines an-
ſen Seyns anſprechende Principien zu bezeichnen.
die Beziehung auf die unendliche, grenzenloſe Zeit
t ſowohl die Abhängigkeit beider von einem höhern
, als vielmehr nur die Unabhängigkeit des einen von
ern behauptet werden, und es iſt völlig daſſelbe,
e griechiſchen Schriftſteller von der Lehre Mani's
ßdruk gebrauchen, er habe δύο ἀρχὰς ἀνάρχους
[12]).

---

oſitiver wäre der Begriff des Zeruane akerene zu nehmen,
n es mit Bohlen (Das alte Indien Thl. I. Königsb. 1830.
145.) nach dem Sanskrit Sarvam akaranam als das un-
laffene All erklärt wird. Dieſe Erklärung entnimmt, wie
ſen bemerkt, dem Zendaveſta die atheiſtiſche Idee von ei-
grenzenloſen Zeit als erſtem Princip, welche aus den
ßbüchern ſelbſt nicht hervorgeht, ſondern von Anquetil nur
Vermuthung angenommen wurde. Aber auch ſo bleibt der
riff des Zervan akerene ſo unbeſtimmt, daß dadurch ei-
lich nur der den beiden entgegengeſezten Weſen gemein-
liche Begriff des Ungeſchaffenen als abſtracte Idee über
rſtellt iſt. Was Theodor, ohne Zweifel der bekannte

Von der Natur und den Eigenschaften der beiden Pr
cipien, wie sie in Mani's Systeme gedacht wurden, fin
wir Beschreibungen, die uns vielfach an die Vorstellun
und die Sprache des Zendavesta erinnern. Licht und F
sterniß sind auch hier die Grundanschauungen, und die
den Grundwesen werden als Herrscher zweier Reiche
gestellt, die, wie sie selbst, durchaus einander entgegenge
sind. Das gute Princip ist das reinste intelligible Li
dessen materieller Reflex das sinnlich wahrnehmbare ist,
Titus von Bostra sagt (L. I. c. 29.): *Θεοῦ ἐστι φῶς
σθητὸν δημιούργημα, αὐτὸς δὲ φῶς ἂν εἴη νοητὸν
αἰσθητὸν — αὐτὸς ὁ θεός ἐστι φῶς νοερόν.* Eben
sagt Plutarch (de Is. et Os. c. 42.) *Ὡρομάζην ἐοικέ
φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν*; er sey *ἐκ τοῦ καθ
ρωτάτου φωτός* (c. 47.). Vergl. Augustin Contra Fa
L. XX, 7.: *Discrevistis lucem, qua cernimus, ab
luce, qua intelligimus.* Der gute Gott ist der Vater
Lichts (*lucis beatissimae pater* Aug. De nat. boni c. 42
sein Wesen ist lauterer Lichtglanz, Wahrheit und Hei
keit, Größe und Herrlichkeit, Ueberfluß und Seligk
Recht zoroastrisch schildert Manes selbst in der Epistola F
damenti in der classischen Stelle bei Augustin (Contra Ep
Manich. c. 7.) die Vollkommenheit des göttlichen Wese
*In exordio fuerunt duae substantiae a se divisae: lu
nis quidem imperium tenebat Deus pater in sua sa
stirpe perpetuus, in virtute magnificus, natura
verus, aeternitate propria semper exsultans, contin
apud se sapientiam et sensus vitales, per quos ei*

Bischof von Mopsvestia, bei Phot. Bibl. Cod. 87.
Bekk. S. 63. von Zarades oder Zoroaster sagt, daß
*μιαρὸν Περσῶν δόγμα εἰσηγήσατο περὶ τοῦ Ζορουὰμ, ὃν
χηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι αὐ
ἵνα τέκῃ τὸν Ὡρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶ
weist keinen reelleren Begriff dieses Princips.

n membra luminis sui comprehendit, regni vi- roprii divitias affluentes. In unoquoque au- ıbrorum ejus sunt recondita millia innumera- t immensorum thesaurorum. Ipse vero pater, ande praecipuus, magnitudine incomprehensibi- lata habet sibi beata et gloriosa secula, neque neque prolixitate aestimanda, cum quibus idem atque illustris pater et genitor degit, nullo in ius insignibus aut indigente aut infirmo con- lta autem fundata sunt ejusdem splendidissima upra lucidam et beatam terram, ut a nullo aut moveri aut concuti possint [13].) Obgleich t, das als die Subſtanz des göttlichen Weſens wurde, nur ein intelligibles, von dem materiellen rſchiedenes ſeyn ſollte, worauf die Manichäer mit ıchdruck drangen, ſo gehört es doch zum Eigen- m des Manichäiſchen Syſtems die abſtracte Idee ieder unter der Form einer Anſchauung aufzufaſ- Daher iſt nicht nur das den Sinnen erſcheinende

---

ließe ſich leicht aus den Beſchreibungen, die der Zenda- von dem Weſen Ormuzds gibt, eine Reihe gleichlau- r Prädicate und Ausdrücke zuſammenſtellen. Vgl. z. B. n. Th. II. S. 376 f.

uſtin macht deswegen (Contra Faust. XX, 7) den Manichä- en Vorwurf, der Begriff ihres höchſten Lichtprinzips ſey tupt nur ein ſinnlicher, nur eine aus der ſinnlichen Wahr- ung abſtrahirte, durch die Phantaſie geſteigerte Vorſtel- : *De patris secreto lumine quid vobis dicam, nisi lumen cogitare non potestis, nisi quale videre con- tis? Hoc enim conspicuum, et omni carni, non tan- hominum, verum etiam bestiarum et vermiculorum minum lumen intuentes, ex illo conceptam corde tiam in immensum soletis augere, et eam lucem e, ubi Deus pater habitat cum regnicolis suis. do enim discrevistis lucem, qua cernimus, ab ea luce,*

Licht das Hauptſymbol des göttlichen Weſens, man dachte ſich daſſelbe auch unter der Geſtalt eine die ganze Natur ausgedehnten menſchlichen Leibes, Glieder ſich überall darſtellen, wo ſich eine beſondere feſtation des göttlichen Lichtweſens zu erkennen gi Auguſtin wenigſtens kehrt der Ausdruk *membra l* Bezeichnung der in der materiellen Natur ſich äu göttlichen Kräfte immer wieder. Da nun hier von zw gewiſſe Einheit bildenden Gliedern (dieß ſcheint mir Ausdruk *comprehendit* zu liegen) die Rede iſt, in das göttliche Lichtweſen, als die Quelle der Intellig der Lebenskraft ſich offenbart, mittheilt und wie du gane und Canäle verbreitet, ſo trage ich kein Be ſie von zwölf, den zwölf Zeichen des Thierkreiſes chenden, Lichtregionen zu verſtehen. In der engſt bindung ſcheinen mir mit dieſen *duodecim membr nis* die *beata et gloriosa secula* zu ſtehen, die er Aeonen, mit welchen der heilige und herrliche Va Erzeuger zuſammenlebt. Sie werden zwar hier *ne mero neque prolixitate aestimanda* genannt (w nur überhaupt die Unendlichkeit ihres Weſens und t loſe Menge der in ihnen enthaltenen Lichtgeiſter nen ſoll); aber auch nach einer andern Stelle bei A in welcher derſelbe uns ein Fragment aus dem er Hymnus oder Canticum amatorium mittheilt, chem der große König der Zeiten geprieſen wird ihnen die Zwölfzahl zu. *An non recordaris*, ſ guſtin (Contra Faust. XV, 5.), *amatorium canticun ubi describis maximum regnantem regem, sce rum perennem, floreis coronis cinctum et fac*

qua intelligimus, cum aliud nihil unquam pu esse, intelligere veritatem, nisi formas corpore tare?

— *Sequeris cantando, et adjungis duodecim oribus convestita et canoribus plena, et in fatris flores suos jactantia: ubi et ipsos duodecim quosdam deos profiteris, ternos per quatuor quibus ille unus circumcingitur. Quem quomensum faciatis, quem sic circumdatum dici- quam invenire potuistis? Adjungis etiam innues regnicolas, et deorum agmina et angelorum , quae omnia non condidisse dicis Deum, sed substantia genuisse. Ita convinceris innumeros colere.* Es iſt klar, daß die zwölf großen Göt- welchen je drei eine der vier Himmelsgegenden ein- , die zwölf Zeichen des den Himmel umgebenden iſes ſind. Jener Eine, welchen ſie umgürten, iſt kreis des Himmels, ὁ κύκλος πᾶς τοῦ οὐρανοῦ, ſchon nach Herodot I, 131. die alten Perſer Zeus , d. h. als das höchſte göttliche Weſen verehrten. weifel iſt es eben dieſe Beziehung auf die vier Him- enden, wegen welcher der Manichäiſche Gott in athematismen, die Cotelier in den Patres Apost. Ed. I. S. 643. aus einer Pariſer Handſchrift bekannt t hat, ὁ τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους ge- wird. *Secula* werden die Götter oder Aeonen ge- da an ihre Zwölfzahl nicht blos das gewöhnliche ölf Monathen beſtehende Sonnenjahr, ſondern auch ße Weltjahr geknüpft iſt, in deſſen Verlauf ſich der Kampf der beiden Grundweſen entwickelt, die gott- ſene Himmelswälzung, wie dieſe große Periode in endbüchern (z. B. Th. II. S. 103.) genannt wird. ſt auch nach der Zendlehre in vier Perioden je von ſend Jahren ſo getheilt, daß in der erſten und zwei- rmuzd vorzugsweiſe thätig, Ahrimans Macht noch ten iſt, in der dritten die Wirkungen beider gemiſcht in der vierten Ahriman das Uebergewicht hat, jedoch

ſo, daß er ebendadurch am Ende der Periode zur Unr herabſinkt und der Vater des Böſen von den Geſchöpfen ſchieden wird (Zendav. Th. III. S. 58 f.). Nach der Zu zahl der Himmelszeichen und der Vierzahl der Himm regionen iſt die Grundzahl Drei, die ſchon der griech Geſchichtſchreiber Theopompos kannte, wie wir aus P tarch ſehen De Is. et Os. c. 47: *Θεόπομπός φησι κ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατ τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια χεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου ἕτερον.* So oft nun eines dieſer Säcula des großen A jahrs abgelaufen iſt, legt der ihm vorſtehende Aeon der ſchönen Manichäiſchen Dichtung einen aus Blumen wundenen Kranz, ein Symbol des Zeitcyklus, auf das H des ewigen Königs, des Alten der Tage [15]). Die Stelle in dem glanzvollen Lichtreich nehmen dieſe Aeonen das Lichtreich ſelbſt aber iſt nach der obigen Stelle gegi det über der lichten ſeligen Erde. Titus von Bo nimmt davon (l. 18.) Veranlaſſung, Manes die Inco quenz vorzuwerfen, daß er eine Erde vor der Schöpf annehme: *Γῆν ὀνομάζουσι τοῦ ἀγαθοῦ ποῖαν δὲ ταύ πρὸ τῆς δημιουργίας; προλαμβάνει δὴ παρ' αὐτοῖς ὀνόματα τῶν πραγμάτων τὴν γένεσιν· πρὶν γὰρ ὁμι*

15) Zu vergleichen iſt hier der Hochzeithymnus in den Thomae, welchen Thilo S. 126 ſehr glücklich aus dem M nichäiſchen Canticum amatorium erläutert hat, §. 7: *δω εἰσι τὸν ἀριθμὸν* (vgl. *τὰ δεκαδύο ζώδια* in den Exce Theodot. Thilo a. a. O. S. 145.) *οἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς κόρη τοῦ φωτὸς*, der gnoſtiſchen Sophia = Achamoth als Braut des Erlöſers) *ὑπηρετοῦντες, καὶ αὐτῇ ὑποκείμε τὸν σκοπὸν καὶ τὸ θέαμα εἰς τὸν νύμφιον ἔχοντες, ἵνα τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσι, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν α ἔσονται etc.*

ταύτῃ τὸ γενέσθαι. Wir ſehen ſchon an dieſem
le deutlich, wie wenig ſo oft die Kirchenlehrer ſich
verſinnlichende Darſtellungsweiſe des Manes hinein-
konnten oder wollten. Offenbar ſollte dieſe Lichterde
ie Veranſchaulichung der Idee des Lichtreichs ſeyn,
an ſich gleichſam nicht ohne feſten Grund und Bo-
den konnte. Sie fällt mit dem Lichtreiche ſelbſt und
errſcher deſſelben immer wieder in Einen Begriff zu-
n. Daher konnte in der Unterredung Auguſtins mit
anichäer Felix (De Actis cum Felice Manich. Lib. I.),
uguſtin (c. 17.) dem Manichäer die Frage vorlegt:
*ista lucida et beata, quam dixit Manichaeus, quam fundata erant regna Dei, ab ipso Deo fa-
ta, an genita de illo erat, an coaeterna illi erat?*
nwort zulezt nur dieſe ſeyn: *est illi coaeterna.* Gott
ht der Vater, ſondern der Bewohner dieſer Erde und
d daher, wie Auguſtin hieraus folgert *res ambae in-
e et terra et pater: immo tres sunt*, ſezt Felix
, pater ingenitus, terra ingenita et aër ingenitus,
dieſes Ganze iſt doch Eine Subſtanz (Vgl. Aug.
a Epist. Manich. c. 24.). Damit hängt zuſam-

ſo herrſcht dieſer in der Mitte des Volkes der Finſterniß der *gens tenebrarum.* Mit dieſem bei Auguſtin gewöhnlich vorkommenden Ausdruck werden auch in den Zendſchriften die Dämonen oder Dews des Ahriman bezeichnet, welcher überhaupt der Manichäiſche Fürſt der Finſterniß ganz nach gebildet erſcheint, ſolange wir blos ſeine mythiſche Geſtaltung und Umgebung betrachten [16]). Eine tiefer liegende Verſchiedenheit ſpricht ſich aber ſchon darin aus, daß dieſem Dämon auch der Name ὕλη, Materie, gegeben wird. Es iſt dieß nicht etwa, wie man denken könnte, eine platoniſirende Modification, ſondern es greift, wie ſich im Folgenden zeigen wird, in das Innere des Syſtems tief ein, und es läßt ſich daher auch nicht zweifeln, daß dieſer Name von Manes ſelbſt dem böſen Princip gegeben wurde, wie ohnedies geſagt wird, von Titus I, 5. Alex. von Lyc. c. 2. Fauſtus bey Aug. XX, 3.: *Bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis vero Hylen, sic enim malum principium ac naturam theologus noster appellat.* Der Uebergang von dem unlebendigen Begriff einer formloſen Hyle zu der Vorſtellung eines Reichs der Finſterniß, deſſen Mächte in ſtetem innern Krieg und Aufruhr begriffen ſind, macht die Definition, die Alexander von Lycopolis von derſelben gibt, ſie ſey ἡ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτος κίνησις. Daher verſtehe Manes unter der Hyle nicht wie Plato τὴν πάντα γινομένην, ὅτ᾽ ἂν λάβῃ ποιότητα καὶ σχῆμα, δι᾽ ὃ πανδεχῆ καὶ μητέρα καὶ τιθήνην καλεῖ, καὶ Ἀριστοτέλης τὸ στοιχεῖον, περὶ ὃ τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις, ἀλλ᾽ ἕτερόν τι παρὰ ταῦτα. Alexander ſezt noch folgende Schilderung derbeiden Reiche hinzu: συντετάχθαι τῷ θεῷ δυνάμεις ἑτέρας οἷον ὑπηρέτιδας ἀγαθὰς πάσας, καὶ ἄλλας

16) Vgl. Aug. C. Faust. XX, 14: *Regnanti cuncta servierunt, concionantem cuncta secuta sunt,* wie auch Ahriman ſeine Dews verſammelt und anredet. S. Zend Th. III. S. 61. f.

ὁμοίως πάσας κακάς· τὸ δὲ λαμπρὸν καὶ τὸ φῶς ὁ ἄνω, πάντα ταῦτα σὺν τῷ θεῷ εἶναι, τὸ ἀμυδρὸν ἰ τὸ σκότος καὶ τὸ κάτω σὺν τῇ ὕλῃ, εἶναι δὲ καὶ ὀρέξεις, ἄλλὰ καὶ ταύτας ἀγαθὰς καὶ τῇ ὕλῃ ὁμοί· ἀλλὰ πάσας κακάς. So muß auch nach Alexanders cter Auffaſſungsweiſe die Hyle durchaus als etwas des und lebendiges gedacht werden. Den anſchaulich· Begriff von der Beſchaffenheit des Reichs der Finſter· bt uns Manes ſelbſt in ſeiner Epist. fundam., in wel· r unmittelbar nach der oben angeführten das Lichtreich tibenden Stelle ſo fortfuhr: *Juxta unam vero par·* *ic latus illustris illius ac sanctae terrae erat tene·* *um terra profunda et immensa magnitudine, in* *abitabant ignea corpora, genera scilicet pestifera.* *infinitae tenebrae ex eadem manantes natura in·* *nabiles cum propriis ſetibus, ultra quas erant* *e coenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus,* *m interius venti horribiles ac vehementes cum suo* *ipe ac genitoribus. Rursum regio ignea ac cor·* *bilis* [17]) *sum suis dacibus et nationibus. Pari more* *rsum gens caliginis ac fumi plena, in qua mora·* *r immanis princeps omnium et dux, habens circa* *numerabiles principes, quorum omnium ipse erat* *et origo, haeque fuerunt naturae quinque terrae* *ferae.* In der Schrift De haeres. c. 46. gibt Augu· dieſe fünf Elemente nur in etwas anderer Ordnung ſo *Quinque elementa, quae genuerunt principes pro·* *, genti tribuunt tenebrarum, eaque elementa his* *nibus nuncupant, fumum, tenebras, ignem, aquam,* *m. In fumo nata animalia bipedia, unde homi·* *ducere originem censent, in tenebris serpentia, in* *quadrupedia, in aquis natatilia, in vento volati·*

[17]) Das Wort iſt hier nicht paſſiv, ſondern activ zu nehmen.

lia. Der *lucida terra* ſteht demnach eine *terra pestifer* entgegen mit fünf Elementen oder Regionen. Die erſte R gion iſt die des dichteſten Dunkels [13]), die zweite die d trüben Schlammes, die dritte die der heftigen Winde, d vierte die des zerſtörenden Feuers, die fünfte die des finſte Rauchs. Jede dieſer fünf Regionen hat ihre eigene B wohner, die fünfte, über die Erde dieſes Reichs der Fi ſterniß am meiſten erhöht, die Region des Rauchs, i der Siz des Fürſten des geſammten gräßlichen Volks. J dieſen Regionen (Contra Ep. Manich. c. 18. nennt ſie Au guſtin *quinque antra gentis tenebrarum cum suis hal tatoribus*) und ihren Bewohnern iſt eine gewiſſe aufſte gende Stufenfolge. Auf der unterſten Stufe in der t ſataniſchen Erde nächſten Region ſind die kriechenden Thi re, auf dieſe folgen die im Waſſer und in der Luft lebe gen: die vierfüßigen Thiere gehören der vierten Regi an [19]). Die Bewohner der fünften Region ſind, wie

18) Mosheim a. a. O. S. 762. will unter den *tenebrae infimi* der erſten Region die *terra pestifera* ſelbſt verſtehen. *non modo docent animalia terrena et serpentia, quae tenebris gignuntur, verum etiam res ipsa extra contr versiam ponit, Nisi enim tenebrarum nomine terram tellexit Manes, terram ex elementis exclusit. — Fat erat sine dubio homo, sed minus fatuus, quam ut te bras proprie dictas inter corpora et elementa pon posset.* Allein die Erde iſt, wie im Lichtreich, die Baſis Ganzen, und wird daher nicht als beſondere Region gez Die *tenebrae* bilden ſo gut als der *fumus* eine eigene gion, für welche, obgleich das Ganze in Finſterniß geh iſt, das dichteſte Dunkel characteriſtiſch iſt.

19) Die Urſache, warum dieſe in die feurige Region geſezt gibt Aug. contra Epist. fund. c. 32, an; *hanc ration solent reddere, quod quadrupedes edaces sunt, e concubitum multum ferveant.* Ebendaſelbſt wird übe *bipedes* der fünften Region bemerkt: *Bipedes in f*

des ganzen Reichs selbst, zweifüßig, wie wir aus
tin (**Contra Faust. XXI, 14.**) sehen: *Illi principi*
ntum sui generis, id est, bipedes, sed etiam ca-
imalia ceterorum generum subdita erant et ad
ejus convertebantur, faciendo, quod jussisset,
ido, quod suassisset. Man vgl. auch Aug. **Contra**
fund. c. 31. wo die ganze Folge der Regionen und
Bewohner so angegeben ist: *Novimus tenebras, aquas,*
, ignem, fumum, novimus etiam animalia ser-
, natantia, volantia, quadrupedia, bipedia. Was
pedes betrifft, zu welchen der Fürst der Finsterniß
gehört, so ist bemerkenswerth, daß auch im Zenda-
die Dews Ahrimans zweifüßige Schlangen genannt
z. Zendav. Th. I. 94. Der Erzdew Aschmogh na-
ich (im Grunde nur eine andere Gestalt Ahrimans
heißt die alte Höllenschlange mit zwei Füßen. Zen-
Th. II. S. 325. Die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe,
e verschiedenen Regionen bevölkern, erweckt ein sehr
volles Bild dieses düstern Reichs, es herrscht in ihm
ine sehr fruchtbare Productivität. Ἦν γάρ ποτε sagt
s bey Titus von Bostra l. 12., ὅτε ἡ ὕλη ἠτάκτει, καὶ
, καὶ ἠγχάνετο, καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλο-
δυνάμεις. Augustin. **Contra Faust. XXI, 10:** *Etiam*
fecunditas suppetebat, nam et conjugia tribuunt
s hat hier überhaupt alles durch Zeugung und Fortpflan-
durch Entwicklung aus einem Keime entstehende, mit
Worte alles materielle Leben seinen Siz und Ur-
[20]). Auf der andern Seite wird uns zugleich auch

[20] *ab eis quaeritur, quare ordinaverit, respondent,*
um et superbum esse bipedum genus: hinc enim ho-
nes originem trahere dicunt, et quoniam fumus glo-
us et quasi tumidus in auras erigitur, superbis esse
ilem, non absurde attenderunt.

Hiofern kann man den Manichäischen Fürsten der Finster-

die zerstörende Macht des Bösen vor Augen gestellt, w
gesagt wird, daß die Geschöpfe der Hyle in steter Zwietr
sich gegenseitig anfielen und aufrieben (ἤλαυνον καὶ κα
σθιον οἱ ἐξ αὐτῆς ἀλλήλους, δεινὰ καὶ χαλεπὰ διατιθ
τες, Titus a. a. O. c. 16.) [21]). Bei der durchgehenden A
logie der beiden Reiche sollte man auch bei dem Lichtr
eine entsprechende Unterscheidung nach Regionen und
menten erwarten, dagegen ist in der obigen Stelle bei

niß mit dem aus der Tiefe Leben hervorbringenden H
der Griechen vergleichen, und an die einfache Wahrnehm
erinnern, daß die Keime des Lebens sich nur im Dun
entwickeln, es wirkt aber hier schon der Manichäische
griff der Materie ein, nach welchem eine solche durch F
pflanzung sich äußernde Lebensfülle nur Eigenschaft der
reinen Materie ist. Doch war auch diese Ansicht den G
chen nicht ganz fremd. Auf der heiligen Insel Delos du
nicht blos niemand sterben, sondern auch niemand geb
werden. „So zeigte, bemerkt K. O. Müller Dorier Abth
S. 315. mit Recht, der auf dem Eilande geborne Gott A
lon (der vorzugsweise der Reine und Fleckenlose, ἁγνὸς θ
hieß und wie kein anderer das Dunkel des Hades ha
seine Abneigung vor der gebärenden Fülle der Natur,
mit gleicher Lust am Produciren Wüstes und Unreines,
Reines und Schönes schafft, und wendet sich von ihr als
was Befleckendem ab." Vgl. S. 302.

21) Auch Simplicius bemerkt dieß in dem Comment. in E
Enchir. in der Polemik gegen die Dualisten, unter we
er die Manichäer meint, ob er sie gleich nicht name
nennt, Edit. Salm. S. 166.: καὶ τὰ πέντε τοῦ κακοῦ τοε
ὡς ἄντρα τινὰ ὑποτίθενται καὶ δένδρα καὶ ζῶα πλάττ
ἐκεῖ χερσαῖα καὶ ἔνυδρα μαχόμενα ἀεὶ, καὶ ὑπὸ τοῦ π
μόρφου παρ' αὐτοῖς ἐσθιόμενα, καίτοι ἄφθαρτα πάντ
γονται ἐκεῖνα, ὡς καὶ τὰ πρῶτα ἀγαθά. Der πεντάμε
ist wohl der Fürst der Finsterniß, sofern die fünf Re
seines Reichs nur verschiedene Formen seines Wesens

neben dem *pater ingenitus* und der *terra ingenita* h *aer ingenitus* genannt, wir werden aber den Ge- gegen die Elemente der Hyle an einem andern Orte, Urmenſchen, hervortreten ſehen.

ie Beſchreibung der beiden Reiche zeigt, daß das eine ten völlig daſſelbe ſeyn ſollte, was das andere im iſt, das eine ſo unabhängig und ſelbſtſtändig, ſo an- s und ewig, wie das andere. Dabei brachte es aber r an ſich negative Begriff des Böſen, ſo poſitiv er ier aufgefaßt iſt, von ſelbſt mit ſich, daß von An- m ein ſichtbares Uebergewicht auf die Seite des Gu- egt wurde. Mit Recht bemerkt daher Alexander von lis (c. 2.): *δύο ἀρχὰς ἐτίθετο - ἀγαθῷ δὲ πλεῖον τὸν ὑπερβάλλειν ἢ κακῷ τὴν ὕλην.* Eben dahin ge- e öfters aufgeworfene Frage: ob das böſe Princip ne- vielen andern Namen (*ἀρχαὶ, ῥίζαι, naturae, sub- ae, principia*) auch den Namen Gott mit dem Gu- nein habe. Schon bey Plutarch finden wir (De Is. c. 46. wo davon die Rede iſt, daß viele Weiſe, weil ute nicht die Urſache des Böſen ſeyn könne, das Böſe jenes Princip neben das Gute geſtellt haben) dieſe te Form des Dualiſmus bemerkt: *νομίζουσι γὰρ οἱ ους εἶναι δύο, καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγα- τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν· οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμεί- θεὸν, τὸν δὲ ἕτερον δαίμονα καλοῦσι.* Zu den lez- chnet Plutarch den Magier Zoroaſter. Auch die Ma- n wollten die Materie lieber Dämon als Gott genannt n. Bey Auguſtin (Contra Faust. XXI, 1.) ant- Fauſtus auf die Frage: *Unus Deus est an duo?* ſehr t: *plane unus. — Nunquam in nostris assertio- duorum deorum auditum est nomen. — Est qui- quod duo principia confitemur, sed unum ex his vocamus, alterum Hylen, aut ut communiter le dixerim, daemonem. — Quapropter inepta*

haec et viribus satis effoeta argumentatio est, i de re respondere mihi non possis, de solis no confles invidiam. Nam nec diffiteor, etiam i nos adversam naturam nuncupare Deum, sed i secundum nostram fidem, verum juxta prae jam in eam nomen a cultoribus suis, qui eam denter existimant Deum. Es handelte ſich zwe dings dabei, wie Auguſtin ſelbſt bemerkt (c. 3.), *nor mine, sed de opere*, aber bei der Weigerung, dei Princip ebenſo den Namen Gott zu geben wie dem lag doch das Zugeſtändniß einer von Anfang an ſtat den entſchiedeneren Unterordnung des einen unter dere im Hintergrunde. Der aus dem Polytheiſmus gehende Dualiſmus bleibt ſeinem eigentlichen Chara dann getreu, wenn er beide Principien als Götter n nander ſtellt, betrachtet er, wenn auch nur dem nach, zwar das eine als Gott, das andere als Dä ift er ſchon im Begriff, in den abſoluten Monotheiſmu zugehen.

Wie ſich den Manichäern auch die abſtracte Fi mer wieder zur räumlichen Anſchauung geſtaltete, ſ ten ſie auch das urſprüngliche Verhältniß der beiden zu einander ſehr anſchaulich unter dem Bilde einer u chen Lichtfläche dar, in welche ſich auf einer der vi ten ein dunkler Keil hineindrängt. Nach Auguſtin (Faust. IV, 2.) beſchrieben ſie die *terram luminis e. parte a terra gentis tenebrarum tanquam cuneo co to discissam.* Obgleich, wie Manes ſelbſt ſagt in der fund. bey Auguſtin (Contra Ep. Manich. c. 15.), a finſtere Erde ins Unermeßliche ſich ausdehnte, ſo wu doch von der Lichterde an Umfang weit überragt. (*tuebam*, ſagt Auguſtin von ſich als Manichäer (Confe 10.) *ex adverso sibi duas moles, utramque infin sed malam angustius, bonam grandius. — Et* i

pius mihi videbar, si te, Deus meus, cui confitentur ex me miserationes tuae, vel ex ceteris partibus infinitum crederem, quamvis ex una, qua tibi moles mali opponebatur, cogerer finitum (so ist unstreitig statt *infinitum* zu lesen) *fateri.* So wurde das Uebergewicht, das das Lichtreich dem Reiche der Finsterniß gegenüber doch immer wieder behauptete, auch hier wieder sichtbar. Bestimmter gibt Simplicius in dem Commentar. in Epict. Enchir. c. 165., mit welchem neben Titus I, 7. Theodoret Haer. fab. I. 1. ganz übereinstimmt, die Vorstellung der Manichäer an: sie theilen das, was vor der Schöpfung der Welt war, so wie man die Erde zu theilen pflegt: die östlichen, westlichen und nördlichen Theile theilen sie dem guten Prinzip, die südlichen dem bösen [22]). Hiedurch wird erläutert, was Manes in der Epist. fund. (nach Augustins Gegenschrift c. 15.) sagte: *Juxta unam partem ac latus illius illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra immensa et immensa magnitudine.* Die Angabe des Simplicius, daß jene Seite die vierte Weltgegend war, liegt im Allgemeinen Augustin in einer Stelle seiner gegen die Ep. fund. gerichteten Schrift (c. 20.), in welcher er ausführlich über diese Manichäische Vorstellung spricht und sie aus einem andern für uns bemerkenswerthen Gesichtspunct betrachtet: *Descendamus ad eorum sensus, videamus ab eis, juxta quam partem et juxta quod latus, sicut Manichaeus dicit, illustris illius ac sanctae*

---

[22]) Auch nach dem Zendavesta im Bundehesch (Th. III. S. 62.), wo Ahrimans erster Angriff auf das Lichtreich beschrieben wird, lief Ahriman von Süden aus. Gegen Süden in Mittag verheerte er die Erde ganz, alles überzog Schwärze, finstre Nacht.“ Es ist dies jedoch wenigstens keine constante Vorstellung der Zendbücher, da nach andern Stellen (s. Th. I. S. 94. 113. Th. II. S. 375.) Ahriman und seine Dews von Norden kommen.

terrae erat tenebrarum terra? — Quodlibet eligant lud certe manifestum est, non dici unum latus, nisi est et alterum latus. Ubi autem vel tria vel p sunt latera, aut figurae ambitus intelligitur undique minatus, aut si ex aliqua parte in immensum pa ex iis tamen, quae latera dicuntur, necesse est fi tur. Dicant ergo ex alio latere, vel ex aliis later quid adjungebatur terrae lucis, si ex uno latere gens tenebrarum? Non dicunt. Sed cum premun at dicant, infinita dicunt esse alia latera terrae ill quam lucis vocant, id est per infinita spatia distend nullo fine cohiberi.. Nec intelligunt jam non esse lat — Tunc enim essent latera, si finibus suis termina tur. — Quaero utrum et ipsa terra tenebrarum un latus habuerit et cetera infinita, sicut terra lucis? I illa credunt, timent enim, ne Deo videatur aequalis. cunt ergo illam per profundum immensam, et per l gum sursum versus, aut supra illam spatia infinitae nitatis affirmant. Et ne ipsa vel simplum, terra tem luminis duplum tenere videatur, angustant ean duobus etiam lateribus. Tanquam si unus panis in q dras quatuor decussatim formetur, in quibus tres s candidae, una nigra: modo de tribus candidis tolle dis ctionem et fac illas et sursum versas et deorsum sus et undique retro infinitas: sic ab eis esse cred terra lucis. — Quam foeda figura lucis apparet, quam fissa ungula, nigro quodam cuneo subter arc illac tantum finita, qua finditur, hians etiam et pa desuper interposito inani, quidquid a superficie te tenebrarum sursum versus immensum est! Auguſtin nützt dieſe Manichäiſche Vorſtellung, um, wozu ſie recht gut taugt, die ſinnliche Vorſtellungsweiſe der M chäer zu tadeln. Sie geſtatten der Phantaſie eine ſo z loſe Freiheit, daß ſich ihnen alles Ueberſinnliche und

i Sinnlichen und Körperlichen geſtalte (*naturam eam et spiritalem cogitando potius sequi vel ent vel nondum valent*), ſie kennen jenes geiſtige n der Wahrheit nicht, das ſich den ſinnlichen Bil: ſich als Wahrheit geltend machen wollen, mit al: widerſeze (c. 18): *Quocunque se verterint, ne-, ut suorum phantasmatum miseria coarctati, ras, aut abruptas praecisiones et juncturas aut turpissimas incidant, quas non dicam de incom- natura Dei, sed de omni naturâ incorporea, mutabili, sicuti est anima, miserrimum est cre- t tamen si non possem me attendere ad superio- re cogitationes meas a falsis imaginationibus, sensus corporeos memoria fixas gero, in liber- sinceritatem naturae spiritalis evolvere: quan- s humani corporis forma Deum cogitarem, um nigrum cuneum scissurae inferiori ejus af- superioremque vastissimam laxitatem, non in- mde oppilarem, sic immensa inanitate patentem m relinquerem? Quid ista opinione foedius? iebrosius hoc errore dici aut fingi potuit?* Moch: uch die Manichäer mit gutem Grunde darauf be: aß ſolche Vorſtellungen nur bildliche Bedeutung der überwiegende Hang zur bildlichen Verſinnli: s Ueberſinnlichen gibt ſich uns doch hier als eine acteriſtiſche Eigenthümlichkeit des Manichäismus m.

kann nicht unzwekmäſig ſeyn, nachdem wir die bei: cipien in ihrem abſoluten Gegenſaz betrachtet ha: die Gründe kurze Rükſicht zu nehmen, durch welche Manichäiſche Syſtem beſtreitenden Kirchenlehrer die haltbarkeit ſeines Dualiſmus aufzudecken geſucht Titus von Boſtra und Auguſtin namentlich haben te des Syſtems durch ſcharfſinnige Einwendungen

zwei Principien geben? Es gehört doch zum Begriff Princips, daß es älter ist, als alles, und alles beher Sind aber zwei Wesen gleichzeitig und auf gleiche S anfangslos, so wird dadurch bei beiden der Begriff des mars, und sofern beide einander entgegengesezt und im G mit einander begriffen sind, der Begriff eines beherr den Princips (der ἀρχὴ oder des ἄρχειν) aufgehoben. kann es den natürlichen Begriffen zufolge als möglic dacht werden, daß zwei in Hinsicht der Substanz ein entgegengesezte Wesen existiren, da ja doch vor allem den Namen Substanz mit einander gemein haben? S also beide eine Substanz sind, sind sie einander nicht gegengesezt, sondern gleich. Dann sind aber beide l dige Wesen und auf gleiche Weise anfangslos. Wo der me und der Begriff derselbe ist, wie kann da die Sub eine durchaus entgegengesezte seyn, da ja doch der B die Sache bezeichnet? Eine solche Identität läßt keine schiedenheit des Wesens zu. Nun sagen zwar alleri die Manichäer (c. 9.): Das Eine sey das Gute, Andere das Böse, aber nur indem sie sich die Eigenschafte der Substanz denken. Denn wenn die Substanz bei b denselben Namen hat und daher auch dieselbe ist, so der Gegensaz sich nur auf die Eigenschaften beziehen. man gleich bei Gott nicht von Eigenschaften reden s so geht doch dem Begriff nach das Seyn dem So- voran, das Seyn aber ist zu verstehen, wenn man sagt sey ein Wesen ein lebendiges und anfangsloses. Die stanz selbst berührt demnach der Gegensaz nicht, so es verhält sich damit immer nur so, wie sich an dem Körper das Weiße und Schwarze, in derselben Seele gend und Laster entgegenstehen. Ist jedes der B Grundwesen ein lebendiges und anfangsloses, so kann bei Gott das Anfangslose seines Seyns nur etwas z seyn, wie läßt sich aber annehmen, daß dasselbe der

m Namen nach bei Gott gut, bei dem böſen Grund-
das Gegentheil iſt? Es iſt durchaus unmöglich, daß
ıfangsloſes einem Anfangsloſen entgegengeſezt iſt.
:in ſolches Weſen, ſo dürfte es in keiner Beziehung
: ſeyn, was das entgegengeſezte iſt, damit ein abſo-
Gegenſaz zwiſchen beiden beſtünde, ein abſoluter Ge-
kann aber nicht ſeyn, wo zugleich eine Gemeinſchaft
τὸ ὂν τῷ ὄντι οὐκ ἐναντίον, εἰ δέ τὸ ὂν τῷ ὄντι
ς ὁμόλογον, ἓν τὸ καὶ μόνον ἀληθῶς ὄν, τοῖς
τοῦ εἶναι ἄρχον c. 10. Aus allem dieſem folgt daher,
ıs Böſe, da es als ein ſubſtantiell exiſtirendes We-
s ſubſtantielle Seyn mit dem Guten gemein hat und
nichts ſubſtantiell böſes ſeyn kann, nur als Accidens
igenſchaft eines Andern zu denken iſt, oder es iſt ſei-
Weſen nach nichts poſitives, ſondern nur etwas nega-
, indem alles, was an ihm poſitives iſt, nothwendig
ie Seite des Guten fällt (ἄμφω ἀγαθὰ, ἵνα μᾶλ-
πρὸς τὸ εὔφημον εὐσεβῶς διὰ τὸ ὄντως ὄν ἀγα-
καὶ τοὐναντίον ἔλκηται τὸ μηδαμῶς ὄν c. 9.).
Eben dies iſt es, was Auguſtin in ſeiner Polemik ge-
ie Manichäer durchaus geltend macht, und worauf er
verſchiedenen Seiten immer wieder zurükkommt: alles,
iſt, iſt, ſofern es iſt, als etwas ſeyendes und poſiti-
gut, das Böſe iſt ſeiner Natur nach nichts poſitives,
m nur das Negative. Es iſt daher immer nur am
n, das Unvollkommene am Vollkommenen, das das
Vermindernde und Verderbende, an ſich iſt es nichts:
der abſolut Seyende iſt ebendaher auch der Inbegriff
Guten. Auguſtin bemerkt (Contra epist. Manich.
.) gegen die Manichäiſche Vorſtellung von dem Reiche
Finſterniß, daß daſſelbe immer noch beſſer erſcheine, als
dem Manichäiſchen Begriffe vom Böſen gedacht wer-
ſe, und fährt dann (c. 33.) fort: *Sed illo genere*
urgendi sunt, ut intelligant, si possunt, quam

vere in Catholica dicatur, omnium naturarum es auctorem Deum, quo de genere superius agebam, cu dicerem: Vitupero tecum pestem, caecitatem, coenositate turbidam, horribilem vehementiam, corruptibilitatem, in manitatem principum et his similia. Lauda tu mecu speciem, distinctionem, ordinationem, pacem, unitate formarum, membrorum congruentias et numerosas p rilitates, vitalia spiramenta et nutrimenta, temperame tum salutis, regimen et moderamen animae famulatu que corporum, similitudinem concordiamque partium i singulis naturis, vel quae habitant vel quae habitabant et cetera hujusmodi. Sic enim intelligent, si tamen sin pertinacia velint attendere, jam et bona et mala miscere, cum loquantur de illa terra, ubi solum summum malum fuisse crediderunt, itaque, si tollan tur illa, quae mala enumerata sunt, bona illa, qua laudata sunt, sine ulla vituperatione remanere, si au tem bona illa tollantur, nullam remanere naturam ex quo jam videt, qui potest videre, omnem naturam in quantum natura est, bonam esse. — Animadvertit etiam, qui recte vultis judicare, illum quoque princ pem immanem: cui si auferatur immanitas, attendite quanta laudabilia remanebunt: compago corporis membrorum, atque inde congruentia, formae unite et pax contentarum inter se partium, animae regent ae vegetantis, famulantisque et vegetati corporis o do et dispositio. Quae omnia bona si auferantur, si quae forte minus enumeravi, nulla prorsus natur subsistit. Sed fortasse dicetis, illa mala de talibus n turis non posse auferri et ideo naturalia debere accip Non nunc quaeritur, quid possit, vel non possit a ferri: sed certe non parvum lumen est ad intellige dam, omnes naturas, in quantum naturae sunt, bon esse, quod sine illis malis cogitari bona illa possi

bonis autem illis nulla natura cogitari potest. — errore ille nos non decipiat, nec coecos faciat ad iderandas naturarum species, cum quaedam in eis deprehendit, ut omni ex parte cogat displicere, l omni ex parte reprehendere non potest, atque modo animum ad aequum judicium componentes, eramus jam, unde sint cum illis bonis mala, quae quoque improbaturum dicebam [25]). *Quod facilius bimus, si in unum nomen potuerimus cuncta con-e. Quis enim dubitet, totum illud, quod dicitur lum, nihil esse aliud, quam corruptionem? Possunt dem aliis atque aliis vocabulis alia atque alia mala inari, sed quod omnium rerum malum sit, in qui-mali aliquid animadverti potest, corruptio. — Quod non invenitur in rebus malum, nisi corruptio, et ruptio non est natura, nulla utique natura malum Sed si hoc forte intelligere non valetis, illud at-lite, quod omne, quod corrumpitur, bono aliquo itur, quia si non corrumperetur, incorruptum t, si vero etiam non posset omnino corrumpi, in-ptibile esset. Necesse autem est, ut, sive incorrup-sive incorruptibilitas, bonum sit, si malum est ptio. Sed nunc de natura incorruptibili nulla tio est, de his agitur, quae possunt corrumpi,*

Ungefähr in demselben Sinne bemerkt Titus l. 3: Manes seine Anhänger haben den Begriff des Bösen auf eine unnatürliche Weise ausgedehnt. *Πλεῖστα τῶν δημιουργη-, μᾶλλον καὶ σχεδὸν ἅπαντα ψόγον οὐδένα κατὰ τὸ ἐκδεχόμενα διέβαλον· κακὰ δὲ ταῦτα προσεῖπον τῶν κρᾶσιν τῶν ἐναντίων, ὥς φασι, κακοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ σάμενοι, τῶν δὲ μονοειδῆ κακίαν κατειπόντες, καὶ τόγε ἐπ' αὐτοῖς τὰ πάντα, κακὰ τὰ μηδαμῶς κακὰ ντες.* Vgl. I. 34. Epiph. Haer. LXVI. 17.

quae dum non corrumpuntur, incorrupta dici possun incorruptibilia non possunt. Illud enim solum incc ruptibile proprie dicitur, quod non tantum non co rumpitur, sed etiam nulla ex parte corrumpi pote: Incorrupta ergo quaecunque sunt, et tamen corrum possunt, cum corrumpi coeperint, eo ipso bono min untur, quo incorrupta erant, et magno quidem bon quia magnum malum est corruptio, et quamdiu in e augeri corruptio potest, tam diu habent bonum, qu minuantur. Quapropter naturae illae, quas in ten braram terra fuisse confingit, aut poterant corrump aut non poterant. Si non poterant, incorruptibil erant, quo bono superius nihil est. Si poterant, a corrumpebantur, aut non corrumpebantur. Si ne corrumpebantur, incorruptae erant, quod videmus sin magna laude dici non posse. Si autem corrumpeba tur, minuebantur illo tam magno bono. Si minueba tur bono, habebant bonum, quo minuerentur. Qu si habebant bonum, non erant naturae illae summu malum, et omnis Manichaei fabula falsa est. Ueb denſelben der Manichäiſchen Lehre entgegengeſezten Begr des Böſen ſpricht Auguſtin **Contra Secund. Manich. c. 1** 15. (*Malum esse defectum substantiae, quia bonu est, esse substantiam*). **De natura boni c. 3. sq.** W Recht bemerkt daher Auguſtin gegen Manes, er habe i ganze Unterſuchung über das Böſe auf verkehrte Weiſe u ternommen, indem er, ſtatt vor allem zu fragen, was d Böſe ſey, ſogleich mit der Frage begonnen habe, wo es komme. *Praepropere ac praepostere quaesivit, un esset, quod primo non quaesierat, quid esset. Et i nullo modo poterant quaerenti occurrere nisi va phantasmata, quibus difficile animus carnalibus ser bus maltam pastus exuitur.* **Contra ep. Man. c. 36. De nat. boni c. 4.** Da nun nach Auguſtin das Böſe

Verderbniß des an sich Guten gedacht werden kann, antwortet er die Frage: *unde est ista corruptio, quasi generale malum rerum bonarum sed ta- corruptibilium esse comperimus?* einfach aber tief- mit den Worten: *ex eo, quod hae naturae, quae mpi possunt, non de Deo genitae, sed ab eo de factae sunt,* was im Gegensaz gegen die Manichäi- Vorstellung der stärkste Ausdruk für die Negativität Bösen ist, denn nach dem christlichen Glauben müße überzeugt seyn, *non esse contrarium Deo, qui ne est, nisi quod omnino non est.* **Contra Secund. ch. c. 10.**

Je klarer aber auch schon einer einfachen Speculation nhaltbarkeit eines solchen Begriffs des Bösen, wie der Manichäischen System zu Grunde liegende ist, sich er- muß, um so weniger scheint erklärt werden zu kön- wie Manes ihn aufstellen und in sein System auf- en konnte. Die bloße Antwort, daß er diesen Be- nur deswegen sich aneignete, weil er ihn in dem Zo- rischen Religionssystem als einen gegebenen vorfand, hier nicht genügen, da wir sein System doch immer ine selbstthätige, lebendige Reproduction der überliefer- n dem Glauben seiner Nation sanctionirten Lehre betrach- müßen, und die Frage wohl auch allgemeiner so gewen- werden könnte: wie überhaupt irgend ein Religionssy- von einem der natürlichen und nothwendigen Idee der heit so widerstreitenden Begriff des Bösen ausgehen e? Eben so wenig kann wohl mit einigem Grunde in fel gezogen werden, ob jener Begriff wirklich in der- n Strenge, in welcher er von den Kirchenlehrern be- mmen wird, ihm zuzuschreiben sey. Jeder Versuch einer ßen Apologie wird daher einzig nur darauf aufmerksam hen können, wie gleichwohl auch hier, wie gewöhnlich großen Irrthümern, eine unbewußte und unwillkührliche

ſtem nach der logiſchen Strenge des Begriffs, ſondei
gleich als ein mythiſches Poem aufzufaſſen, und die r
ſchen Geſtalten deſſelben genetiſch vor ſich entſtehen un
derum verſchwinden zu laſſen.

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf der beiden Principien und die Weltschöpfung.

Mit den beiden Principien und dem großen Gegensaz, welchen sie in sich schließen, ist in dem Manichäischen System unmittelbar alles Seyende gegeben. Denn dieses System kennt keine Schöpfung im eigentlichen Sinn, sondern nur eine Mischung, vermöge welcher die beiden einander entgegengesezten Principien sich gegenseitig so durchdringen, daß daraus als die Mitte des Gegensatzes die bestehende Ordnung hervorgeht. Das Lichtreich, in welchem der Vater desselben wohnt, ist von ihm nicht geschaffen, sondern gleich ewig mit ihm, und wenn er auch Vater, Urheber oder Schöpfer genannt wird, so ist doch damit nur die Gleichheit der Natur, die zwischen ihm und seinem Sohne statt findet, bezeichnet. In der Unterredung mit Faustus sagt der Manichäer Felix (l. 17.): *Et qui genuit, et quos generavit, et ubi posita sunt omnia, aeterna sunt. — Et pater, qui generavit lucis filios, et ipsi et ipsa terra et ipsi filii una substantia sunt, et aeterna sunt omnia.* Wäre in dem Lichtreich etwas entstandenes und geschaffenes, so würde ihm nicht mehr der Name des Absoluten beigelegt werden können. *Quod habet finem habet, quod innatum est, finem non habet. Et ego dico, quia, quomodo Deus aeternus est vera apud illum nulla est, totum aeternum est.* Dieß muß auch von dem Reiche der Finsterniß gelten,

es ist wie das Reich des Lichts ewig, aber auch gleich, wie es der Begriff der Materie mit sich bri die Sphäre des im Wechsel des Entstehens und V hens sich bewegenden materiellen Lebens. Simplicius in der obigen Stelle den hierin liegenden Widerspruch berührt. Die Verwerfung des gewöhnlichen Schöpfu begriffs bedingt den pantheistischen Character des M chäischen Systems. Zur nähern Bestimmung desselben merkt Gieseler in den Stud. und Krit. I. 3. S. 600.: da die beiden Urreiche von ihren Beherrschern unterschie nicht von ihnen hervorgebracht, sondern mit ihnen gleich e in denselben von Anfang an viele aus den beiden Princ ausgeflossene Einzelwesen, und diese wie die von ihne wohnte *terra* gleichen Wesens mit dem Beherrscher s (nach den schon angeführten Stellen in den Actis cum Man. und der Ep. fund.), so folge aus diesem, daß Manichäern nicht alles aus Gott ausgeflossen, und noch niger Gott selbst war. Allein dabei begreift man noch s was denn aus Gott ausgeflossen seyn soll, was nicht, wiefern nicht alles Gott selbst war? Was das L betrift, so unterscheidet zwar das System einen *pate genitus*, eine *terra ingenitus*, einen *aer ingenitus*, u ist von Lichtsöhnen die Rede, die der Vater erzeugt aber es wird zugleich sehr bestimmt gesagt: *hoc u una substantia est. — Hoc quod est Deus pater sunt filii ipsius, hoc et illa terra. Hoc unum omnes.* Es ist demnach eine völlige Identität der stanz und des Wesens, und wenn der Name des Pan mus mit Recht angewandt wird, wo alles, was zum lichen Reiche gehört auch göttlichen Wesens ist, alles Substanz und Modification derselben Substanz ist, das Manichäische System mit Recht ein pantheistisch nennen. Daß Manes gleichwohl von dem göttlichen oder der Lichterde und den Bewohnern derselben de

achten Gott unterscheidet, kommt hier nicht besonders
ht, da der ohnedies nicht in vollem Sinne per-
Gott selbst nur als eine einzelne Gestaltung der
bstanz, die das eigentliche göttliche Princip ist,
r verschiedenen Gesichtspuncten, als Substanz,
ches Reich mit einem persönlichen Herrscher, als In-
ner Vielheit vom Einzelwesen aufgefaßt werden
denken ist, der Pantheismus aber, wenn auch die
ndigkeit, doch die Individualität des Lebens nicht aus-
Was aber das Erstere, das Ausfließen der Ein-
aus Gott betrifft, so ist dies nicht blos theilweise,
ler behauptet, sondern schlechthin zu verneinen.
aniren, durch welches etwas, das zuvor nicht
t geworden wäre, kann das Manichäische System
nehmen, da alles was zum Lichtreich gehört, auf
eise ewig seyn soll. *Coaeterna sunt illi, quid-*
us generavit a. a. O. Es ist daher nur der höh-
d des individuellen Lebens, wodurch sich der Va-
Lichts von den Söhnen des Lichts, der Zeugende
Gezeugten unterscheidet [1]) Alles Werden und
t fällt eigentlich erst in die Sphäre, in welcher
n entgegengesezten Principien sich gegenseitig be-
aber auch innerhalb dieser Sphäre selbst kann von

---

rsteht sich von selbst, daß der behauptete Pantheis-
nur soweit gelten kann, als er mit dem dualistischen
tter des Systems vereinbar ist. Ob auch im Reiche
Finsterniß die dazu gehörenden Einzelwesen ebenso ewig
wie die des Lichtreiches, muß nach den S. 23. ange-
ten Stellen zweifelhaft seyn. Das Reich der Finsterniß
as Reich der materiellen Erzeugung und Entstehung,
ugt in demselben Verhältniß, in welchem das Lichtreich
Charakter der Einheit hat, den Charakter der Vielheit
ch, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird, aber schwer
s gerade hier das Mythische von dem eigentlichen Be-
streng zu scheiden.

Schöpfung und Entstehung nur insofern die Rede sey, sofern das absolute Seyn auf der einen wie auf der ande Seite beschränkt und modificirt wird. Aus dem absol Guten und absolut Bösen wird das Endliche, in welchem G tes und Böses gemischt ist, als Modification des unend chen Seyns auf jeder Seite des absoluten Gegensatz Was daher Titus von Bostra l. 18. aus Veranlassung Idee einer Lichterde allgemein sagt: προλαμβάνει παρ' αὐτοῖς τὰ ὀνόματα τῶν πραγμάτων τὴν γένε d. h. die Manichäer gebrauchen Benennungen, die Geg stände der geschaffenen Welt bezeichnen, ehe noch eine schaffene Welt gesezt ist, ist in diesem System ganz nat lich. Die geschaffene endliche Welt kann nichts in sich greifen, was nicht substanziell zuvor schon existirt, da d reale endliche Seyn nur eine Modification des idealen u absoluten ist, alles nur durch Mischung der Extreme Daseyn erhält, wie im Pantheismus alles Endliche u Individuelle nur eine Modification der Einen absolu Substanz ist. Je selbstständiger das dem guten Prin entgegenstehende gedacht wird, desto weniger kann das e liche Seyn anders als durch Mischung der Extreme entsteh je unselbstständiger dagegen jenes Princip ist, desto no wendiger wird zulezt die blos receptive paßive Materie als die Schranke des Seyns genommen werden können, das differenzirende Princip, durch welches die Eine S stanz sich immer wieder zu einer bestimmtern endlichen Fo des Seyns modificirt.

Nach der so eben gemachten Unterscheidung wird den gnostischen Systemen der Uebergang vom Absolu zum Endlichen bald mehr dualistisch, bald mehr pa theistisch aufgefaßt. Um diesen Uebergang näher zu m tiviren und das große Räthsel zu lösen, wodurch das A solute bestimmt werden mag, sich aus der Fülle und U endlichkeit des Seyns in die Endlichkeit dahin zu geb

sich in der werdenden und gewordnen Welt einem lei-
den Zustande zu unterwerfen, wird die Ursache bald in
eine bald in das andere Princip gesezt. Ist das gött-
Princip die absolute Quelle alles Seyns und Lebens
höchsten Sinn, die Materie nur das Todte, Negative
lose, so kann auch in dieser Beziehung alle Thätigkeit
von jenem, dem Göttlichen, ausgehen. Die auf diesen
punct sich stellenden Systeme lassen daher in dem
chen Lichtreich, in der Welt der Aeonen, eine unregel-
ge Affection entstehen, die entweder unmittelbar und
freierer Neigung, wie im Ophitischen System, oder, wie
Valentinianischen unwillkührlicher und auf weiterem
ege (indem die entstehende Begierde zunächst zu einer
lichtreich verwirrenden, die Einheit mit dem Absoluten
enden Sehnsucht wird) göttliche Lichtkeime mit der
in Verbindung bringt. Wie auch diese Systeme sich
en mögen, die lezte und eigentliche Ursache liegt den-
in einem dunklen, nicht weiter erklärbaren Hange, der
der Höhe des göttlichen Lebens in die Tiefe, vom Voll-
enen zum Unvollkommenen, Endlichen hinabzieht.
gen nehmen diejenigen Systeme, die dem göttlichen
ip auf der andern Seite ein ebenso selbstständiges
thätiges entgegensetzen, eine ebenso unbegreifliche der
r des Bösen widerstreitende Begierde an, sich in die
e zu erheben und sich mit dem Lichten und Guten zu
ischen. Auf diese Weise geht daher auch in dem Ma-
äischen System der eigentliche Anfang zur Mischung
beiden Principien und zur Weltschöpfung von der
e und dem Beherrscher derselben aus. Die Manichäi-
Schrift, auf die sich Titus von Bostra beruft (I. 16.),
elt darüber Folgendes: die Mächte der Finsterniß ge-
en in dem Streit, in welchem sie mit einander begrif-
waren, und in wilder Wuth sich umherjagten und auf-
en (indem die einen verfolgten, die andern flohen (Theod.

Haer. Fab. I. 26.), endlich auch bis an die Grenze ihr Gebiets. Hier erblikten ſie das Licht und wurden von d ſchönen und herrlichen Anblik ſo ergriffen und entzükt, d ſie den bisherigen Zwiſt vergeſſend unter ſich rathſchlagte was ſie wohl thun könnten, um ſich mit dem Beſſern vermiſchen. Ihre Begierde darnach war ſo groß, daß ſi um es ſich als Raub zuzueignen, ſo viele ihrer waren, ſi zum Angriff rüſteten. Ehe ſie des Lichtes anſichtig wu den, hatten ſie, wie in derſelben Schrift bemerkt iſt (c. 17. noch keine Ahnung des in dem Lichte wohnenden Gotte ſie wußten auch nicht, welche Folge ein Angriff auf d Wohnſiz Gottes für ſie haben werde [2]). Denſelben Anf des nun beginnenden langen Kampfes beſchreibt Alexan von Lycopolis nach ſeiner Weiſe (c. 3.) ſo: Die Hyle h einmal die Begierde angewandelt, auf den obern Ort kommen, hier habe ſie voll Verwunderung den göttlich Lichtglanz erblikt und den Entſchluß gefaßt, ihn an ſich reißen. Beide Schriftſteller unterlaſſen nicht, auf die conſequenz aufmerkſam zu machen, mit welcher Manes den Mächten der Finſterniß eine Begierde nach dem Li vorausſezte. Wie kann die Finſterniß das Licht ſehen? gegnet Titus (l. 19.) Sah ſie das Licht, ſo kann ſie ja n Finſterniß ſeyn. Zwiſchen dem ſinnlich Wahrnehmba und dem wahrnehmenden Sinn muß eine nahe Gemeinſch ſeyn, der natürliche Eindruk läßt wegen der Verwan ſchaft der Natur ein Bild zurük, der Leib ſieht den Le das Aehnliche macht Eindruk auf das Aehnliche, das E

2) Vgl. c. 21. *Πρὶν ἐπαναστῆναι ταύτην (τὴν ὕλην) φασὶ γνῶσιν ἀγαθοῦ μὴ ἐσχηκέναι, ἵνα μὴ σεμνώσωσιν ἀγαθοῦ γνώσει παρ' αὐτοῦ (Μάνεντος) διαβεβλημένην.* Auch nach den Ze ſchriften war Ahriman anfangs unbekümmert, um das v vorging, er wußte nicht, was Ormuzd wußte, Ormuzd w in ſeiner allerhöchſten Weisheit den ganzen Verlauf Kampfes voraus. Zendav. Th. III. S. 57 f.

ſezte aber kann von dem Entgegengeſezten nicht ge-
verden. Aber die ganze Erdichtung des Manes iſt
rwirrung. Er ſagt, die Hyle ſey nicht blos das
ſie beſchloß auch hinaufzuſteigen, wie wenn ſie ſich
n wollte, ihre Gemeinſchaft mit dem Lichte darzu-
Vielleicht erkannten es jezt die Mächte der Finſter-
t Reue, daß ſie unendlich lange Zeit zuvor keine
) des Lichts gehabt hatten. Und auf welche Weiſe
nn die Finſterniß an dem Lichte Theil nehmen, oder
lchem Grunde will ſie es angreifen? Um ihre Natur
m und Licht zu werden, oder um auf eine ihrer Natur
eitende Weiſe mit Licht genährt zu werden? Nur wenn
Licht nicht kannte, konnte ſie den Willen haben, ſich
zu erheben. Kannte ſie es, ſo mußte ſie auch ein
ſeyn davon haben, daß ſie umgeändert werde. Eine
Verkehrung aber wäre es, wenn ſie von Natur
b unbekannt mit dem Licht, das Entgegengeſezte
:hen würde [3]). Auch Alexander von Lycopolis, er-
(c. 9.) für eine ganz widernatürliche Bewegung,
ıs von Natur Untere und Finſtere ſich nach oben
)t ſollte erhoben haben. Es könnte dies nur durch
illige Gewalt geſchehen ſeyn, wie wenn z. B. ein
ı die Luft geſchleudert wird. Da nun außer der
ı Gott nichts exiſtirte, ſo bleibt ihm (dem Manes)
Innahme ewig, daß Gott die Hyle mit Gewalt und
ı ſich in die Höhe gehoben hat — So bald die Hy-
legierde nach dem Lichtglanz hatte, hörte ſie auf, böſe
da ſie, wenn ſie das böſe Princip iſt, nur Böſes
kann. Begehrte ſie aber das Gute, ſo war ihre
nicht böſe, und Gott kann ihr den Gegenſtand
zierde nicht mißgönnen. Vrgl. c. 17. Dieſe Ein-

---

c. 21. *πῶς οὐκ ἄλογον τὴν μὴ ἔχουσαν ἐκ αὐτῆ τὸ εἶ-
ναι ἐστὶ τ' ἀγαθὸν, ταύτην - θεασαμένην ἐπιθυμῆσαι.*

wendungen sind gewiß sehr wahr und treffend, die Inconsequenz aber, die sie rügen, hängt aufs engste zusamm mit der Grundvoraussezung, von welcher das Manichäisc System ausgeht, mit dem positiven Begriff des Böse Wurde einmal das dem Guten entgegengesezte Princip n Eigenschaften gesezt, die es mit dem Guten theilt, so w schon dadurch die Möglichkeit begründet, ihm selbst au eine auf das Gute gehende Richtung beizulegen. Es o fenbart sich darin eben so sehr die im höchsten Sinne abs lute Natur und der unbedingte Werth des Guten, als d Negativität des Bösen, daß dieses bei aller Heftigkeit s Haßes, von welchem es gegen das Gute entflammt ist, d von dem Guten nicht lassen kann, weil es ja seiner Nat nach immer nur am Guten seyn kann. Das Zoroastris System scheint zwar darin dem Character des Dualism getreuer zu bleiben, daß es seinen Ahriman als einen a nicht von der geringsten Liebe zum Guten berührten, v einer blinden Zerstörungswuth erfüllten, dem Ormuzd durch widerstrebenden Feind beschreibt, auf der andern Se liegt aber eben in der größern Inconsequenz des Manich schen Systems eine tiefere Anerkennung der doch im wieder sich aufdringenden Wahrheit. Zudem aber muß n sich hier immer vergegenwärtigen, was denn eigentlich Ma zu erklären beabsichtigte? Es ist die in der bestehenden W vorhandene Mischung des Guten und Bösen. Da diese M schung eine Verunreinigung der Natur des Guten ist, konnte das gute Princip nicht selbst die Veranlassung d geben: es konnte sich nur nothgedrungen ihr hinge Hätte sich das böse Princip nur abstoßend gegen das G verhalten, so wäre es nie zu einer Mischung gekomm Aber auch der bloße auf Zerstörung gerichtete Angriff Bösen reichte noch nicht hin, eine so innige in das Inn eingreifende Durchdringung der beiden Principien, wi in der Welt erscheint, zu erklären. Der so vielfach versch

ger

Kampf, wie ihn das Manichäiſche Syſtem darſtellt, t vielmehr ſeinen lezten Erklärungsgrund nur darin nden, daß in dem Haſſe des Böſen gegen das Gute wieder eine Liebe und Begierde nach dem Guten verborgen vermöge welcher das Böſe nicht umhin kann, von dem m angezogen zu werden und es mit aller Macht bey ſich uhalten. Vgl. Auguſtin De nat. boni. c. 42: *Gens bրarum lucem ab initio dilexit, quam etsi violen- possidere tamen voluit non exstinguere.* Eben das) geht dann aber auch hervor, daß die Annahme von i einander abſolut entgegengeſezten Principien, die ſich hwohl mit einander verbinden ſollen, einen inneren Wi- pruch in ſich ſchließt. In dem Puncte, in welchem ch berühren, um ſich zu verbinden, können ſie nicht zu-) ſchlechthin einander entgegengeſezt ſeyn: ſobald in Böſen etwas dem Guten verwandtes iſt, hört der ab- t Gegenſaz auf. Alexander von Lycopolis wirft daher mit Recht die Frage auf: *πότερον μόνον ὁ θεὸς καὶ ἡ εἰσὶν ἀρχαὶ, ἢ τι ἕτερον ἀπολείπει, ὃ τούτων ἐν μέσῳ; Εἰ μὲν γὰρ μηδέν ἐστιν, ἄμικτα ταῦτα εἰπεται πρὸς αὐτα· καλῶς γὰρ λέγεται, ὅτι, ἵνα τὰ μιχθῇ, δεῖ τι εἶναι ἐν μέσῳ, ὅπως ταῦτα συνδέῃ.* es aber ein Drittes zwiſchen beiden, wodurch beide, Gute und das Böſe, vermittelt werden, ſo kann das nur als die ſtete Negation des Guten gedacht wer- Es iſt immer nur ein Minus der Realität des Guten, int nur am Guten, iſt aber an und für ſich nichts- poſitiv gedacht nur eine Perſonification der das Gute)rad zu Grad verderbenden und vermindernden Nega- t, wie der zoroaſtriſche Ahriman.

je näher es zum Angriff und zur feindlichen Berüh- der beiden Principien kommt, deſto mehr erſcheint ottheit in derjenigen Beſchränkung, die der Gegenſaz, lchen ſie geſtellt iſt, nothwendig mit ſich bringt. Sie

iſt einem Verhängniß unterworfen, das auch über ſie wa
tet, und muß ſich in Folge deſſelben in einen leidende
Zuſtand dahingeben, welchem ſie ſich nicht entziehen kan
wenn die ſichtbare Weltordnung ſich entwickeln ſoll. S
ſieht zwar den bevorſtehenden Kampf voraus, aber f
kann ihn nicht abwenden, und ſo wenig auch ihrer Mac
der Sieg fehlen kann, ſo tief dringt doch der Kampf ſelb
in das Lichtreich ein. Er bewirkt eine Erſchütterung, d
den Gegnern des Manes der Idee der Feſtigkeit und S
cherheit der Grundlage, auf welcher das Lichtreich ruhen ſol
ſehr zu widerſtreiten ſcheint. *Cum dicat Manichaeus*, b
merkt Evodius De fide contra Manich. c. 11., *Deu*
omnibus bonis abundantem, nullo in regnis ejus in
gnibus indigente aut infirmo constituto, ita etia
fundata ejusdem splendidissima secula, ut a nullo u
quam concuti vel moveri possint, in alio loco pau
post subjungit et dicit (in derſelben Ep. fund.): „*Lu*
vero beatissimae pater sciens labem magnam ac vast
tatem, quae in tenebris surgeret, adversus sua sanct
impendere secula, nisi aliquod eximium ac praeclaru
virtute potens numen opponat, quo superet simul c
destruat stirpem tenebrarum, qua exstincta quies lu
incolis pararetur.“ *Certe ergo a nullo unquam concu*
vel moveri potuerunt regna Dei Manichaei. Si enu
potuerunt, mentitus est dicendo, non posse regna ill
ab aliquo concuti. Et si concussa sunt necessitate, au
timore, non erit Deus, qui concuti potuit. Nam
videmus Deum Manichaei secundum eundem Man
chaeum malo necessitatis pressum, cum labes ac vast
tas adversus secula impenderet, aliudque, quod faceret
non haberet, partem suam ad pugnam dedisse, ut v
hoc modo quietem lucis incolis compararet. Es liegt d
rin allerdings ein gewißer Widerſpruch, ſofern das göttlich
Weſen auf der einen Seite mit allen Eigenſchaften abſol

a Macht und Vollkommenheit, auf der andern aber in einem leidenden Zuſtand, in welchem es ſich erſt mit Anſtrengung und Noth zum Siege hindurcharbeiten muß, dargeſtellt wird. Leidend aber mußte die Gottheit nothwendig erſcheinen, ſobald die ganze Entwiklung der Welt aus dem Geſichtspunct eines Kampfes entgegengeſezter Mächte betrachtet werden ſollte. Es hängt auch hier alles an der Vorſtellung des einmal geſezten Kampfs und wenn man das Manichäiſche Syſtem tadelt, daß es die Gottheit nach einem Theile ihres Weſens einem leidenden Zuſtande unterwirft, ſo kann mit demſelben Rechte ihm auch ſchon dies entgegengehalten werden, daß es eine kämpfende Gottheit annimmt, oder was daſſelbe iſt, einen Gegenſaz und eine Theilung der beiden Grundweſen. Wird einmal eine Dualität der Grundweſen, wie ſie das Manichäiſche Syſtem annimmt, an die Spize geſtellt, ſo geht daraus ganz natürlich die Fabel hervor, die, wie Auguſtin Contra Faust. XVIII, 5. das in ihr der reinen Idee der Gottheit widerſtreitende nach den drei Hauptmomenten der ganzen Weltentwicklung ſehr treffend bezeichnet, *habet in carne bellum Dei, in medio contaminationem Dei, in fine damnationem Dei*, oder wie er ſich XIII, 6. ausdrückt: *fabula illa longa et vana, puerile ludibriam et muliebre jocamentum et aniculare deliramentum, continens initium amarum, et mediam putridam, et finem ruinosum.*

Die von der Hyle angegriffene und in ihrem eigenen Reiche bedrohte Gottheit geht nun auch von ihrer Seite in Thätigkeit über, um der auf ſie geſchehenen Einwirkung eine Gegenwirkung entgegenzuſezen. Es wurde, ſagt Titus von Boſtra I, 20., eine δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ ausgeſendet, οὐκέτι φῶς αἰσθητον, ἀλλ' ὡς ἂν φαίη, προβολὴ τοῦ θεοῦ, eine aus dem Weſen Gottes emanirende Kraft. Manes ſelbſt nannte ſie, wie Titus I, 29 bemerkt, die allgemeine Seele oder Weltſeele (ψύχη ἁπάντων). Epi-

phanius (Haer. LXVI, 24.) und Alexander von Lycopo
(c. 3.) geben ihr daher schlechthin den Namen ψυχή.
dem Angriff der Hyle, sagt der Letztere, sey Gott über
Bestrafung mit sich zu Rathe gegangen. Da er aber nic
hätte, womit er sie strafen konnte, weil im Hause Go
nichts Böses ist, πέμψαι οὖν τινα δύναμιν, τὴν ὑφ' ἡμ
καλουμένην ψυχήν, ἐπὶ τὴν ὕλην, ἥ τις αὐτῇ διὰ πά
μιχθήσεται ἔσεσθαι γὰρ τῆς ὕλης θάνατον τὸν μ
ταῦτά ποτε τῆς δυνάμεως ταύτης χωρισμόν. In Au
stins concreterer Darstellung wird sogleich der erste Me
als wohlgewappneter Kämpfer von dem Beherrscher
Lichtreichs den Mächten der Finsterniß entgegengestellt. D
spricht auch Augustin (De vera relig. c. 9.) von einer a
ma bond, die Gott nach den Manichäern als einen Th
seiner Substanz von sich ausgehen ließ: *Gentem teneb
rum quodam tempore adversus Deum rebellasse, De
autem, cum aliud, quod faceret, non haberet, et, quom
aliter posset hosti resistere, non invenret, necessit
oppressum misisse huc animam bonam, et quand
particulam suae substantiae, cujus commixtione at
miseria hostem temperatum esse somniant et mund
fabricatum.* In den Acten der Disputation des Archel
endlich werden beide Darstellungen, die concretere August
und die abstractere des Titus und Alexander, dadurch v
einigt, daß der erste Mensch als ein Erzeugniß der
Gott emanirten Kraft, die hier zugleich den Namen Mu
des Lebens erhält, beschrieben wird. Als der gute Ve
sah, so stellt Mani's Schüler Turbo die Lehre desselben (c.
dar, daß die Finsterniß in seine Erde eingedrungen, ließ
eine Kraft aus sich ausgehen, die die Mutter des Leb
heißt, und diese ließ den ersten Menschen hervorgehen,
fünf Elemente, Wind, Licht, Wasser, Feuer, Mate
Mit diesen angethan, stieg er wie zum Kriege gerüstet h
ab, und kämpfte mit der Finsterniß. Die Mutter des

kus, die unter den übrigen Schriftſtellern wenigſtens Simplicius (Comment. in Epict. Ench. S. 187.) noch erwähnt, iſt dieſelbe göttliche Kraft, die Titus und Alexander zunächſt aus Gott emaniren laſſen, ſie iſt mit dieſem Namen nur ausdruksvoller als die göttliche Eigenſchaft bezeichnet, die alle Fülle des Lebens in ſich ſchließt, und in der im Kampfe der beiden Principien ſich entwikelnden Welt ſich als das höchſte Princip des Lebens offenbart [4]). Die unmittelbare Anſchauung der auf dieſe Weiſe ſich geſtaltenden Welt iſt der erſte Menſch, deſſen Begriff wir zunächſt feſtzuhalten haben. Daß er der Repräſentant des Lichtreichs iſt, ſofern dieſes dem Reiche der Finſterniß im Kampfe entgegentritt, erhellt aus den fünf Elementen, die ſein Weſen ausmachen, oder ihm, da er ja vor dem Reiche des Lichts gleichſam als Kämpfer und Vorfechter gegen den Feind ins Feld geſtellt wird, zur Waffenrüſtung dienen. Sie ſind die reinen Elemente, die als Gegenſaz kommen den fünf Elementen entſprechen, die die verſchiedenen Regionen des Reiches der Finſterniß bilden. Auguſtin ſagt hierüber (Contra Faustum II, 3.): *Proferte nobis ex armario vestro nescio quem primum hominem, qui ad gentem tenebrarum debellandam de lucis gente descendit, armatum aquis suis, con-*

4) Ohne Zweifel iſt die μήτηρ τῶν ὅλων bei Epiphanius a. a. O. c. 24. daſſelbe Princip. Nur ſtellt Epiphanius die Sache etwas verwirrt dar: φησὶ (Μανιχαῖος) τὴν μητέρα τῶν ὅλων συγχωρήσασαν δύναμιν ἰδίαν ἐξ οὐρανοῦ κατελθεῖν εἰς τὸ κλέψαι τῶν ἀρχόντων καὶ ἀποσυλῆσαι ἀπ' αὐτῶν ἣν εἰλήφασιν ἄνωθεν δύναμιν. Βούλεται γὰρ λέγειν ὅτι πολεμίσασαι αἱ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, καὶ μεγάλην καὶ ἀκατάληπτον ἠρπαγέναι παρ' αὐτοῦ δύναμιν, ἣν καὶ ψυχὴν ὀνομάζει. Der Raub der Seele kann nicht, wie Epiphanius hier es darſtellt, der Herabkunft der Weltmutter, der μήτηρ τῶν ὅλων, vorangegangen, ſondern erſt auf ſie gefolgt ſeyn.

tra inimicorum aquas, et igne suo contra inimicorum ignem, et ventis suis contra inimicorum ventos. Cur non ergo et fumo suo contra inimicorum fumum, et tenebris suis contra inimicorum tenebras, sed contra fumum aere, ut dicitis, armabatur, et contra tenebras luce? An, quia mala sunt fumus et tenebrae, non ea potuit habere bonitas ejus? Bona ergo sunt illa tria aqua, ventus, ignis. Cur ergo ea potuit habere malitia gentis adversae? Hic respondetis. Sed aqua illa gentis tenebrarum mala erat: quam vero primus homo attulit, bona erat, et ventus illius malus, hujus autem bonus. Ita et hujus ignis bonus contra malum ignem illius dimicavit. Cur ergo et contra malum fumum non potuit afferre fumum bonum? An in fumo vestra mendacia tanquam fumus ipse evanescunt atque deficiunt? Certe primus homo vester contra naturam contrariam bellum gessit. Cur quinque illis elementis, quae in contraria gente confingitis, unum allatum est de divinis regnis contrarium, lux contra tenebras? Cetera enim quatuor non sunt contraria. Nam nec aer fumo est contrarius, multo minus aquae aqua, et ventus vento, et ignis igni.* Vgl. De haeres. XLVI. T. VI. p. 10.: *Quinque elementis malis debellandis alia quinque elementa de regno et substantia Dei missa esse et in illa pugna fuisse permixta: fumo aëra, tenebris lucem, igni malo ignem bonum, aquae malae aquam bonam, vento malo ventum bonum.* Nach Auguſtin (Contra Faust. XI, 3. nannte ihn Manes *factum de substantia Dei, id ipsum existentem, quod Deus est, membra sua vel vestimenta sua, vel arma sua, id est, quinque elementa, cum ea ipsa nihil aliud essent, quam substantia Dei, in tenebrarum gente mersisse etc.* [5]). Ueber die Art des Kam-

5) Dieſe Entgegenſtellung der Elemente der beiden Reiche ſezt dieſe ſelbſt mehr ins Licht, wie namentlich erſt durch

es erſehen wir aus der zuerſt genannten Stelle Auguſtins nigſtens ſoviel, daß er mehr mit Liſt als Gewalt ge- rt wurde. *Iam vero illa sacrilega deliramenta quis diat, quod primum hominem vestrum dicitis secun- um hostium voluntatem, quo eos caperet, elementa, ae portabat, mutasse atque vertisse, ut regnum, quod itis, falsitatis, in sua natura manens, non fallaciter icaret, et substantia veritatis mutabilis appareret, falleret?* — *Hanc primum hominem, quem lauda- , quia mutabilibus et mendacibus formis cum adversa te pugnavit, si verum dicitis, non imitamini, si au- imitamini, et vos mentimini.* — *Manichaeus annun- primum hominem non terrenum, nescio quibus fal- ibus elementis quinque vestitum.* Vgl. Contra Faust. 7, 4.: *Manichaei, qui creditis in falsum et falla- falsi et fallacis hominis filium, cum et ipsum De- gentis adversae tumultu perterritum membra sua isse crucianda nec postea tota purganda docetis, vi- is, quam sitis alieni a vita aeterna.* — *Primum hominem trum cum suis hostibus, in suae naturae veritate ma- tibus, mutabili fallacia dimicasse praedicatis.* Der enſch erſchien demnach täuſchend in vielfach wechſelnder ſtalt, um die Mächte der Finſterniß zu reizen und anzu- ken, daß ſie mit ihrer ganzen Macht über ihn herfielen, n dadurch aber an ihm ihre Wuth ſtillten. Simplicius Comm. in Ep. Ench. S. 164.) erläutert daher dieſen ampf treffend durch das Beiſpiel eines Feldherrn, der im Angriff der Feinde ihnen einen Theil ſeines Heeres ngibt um das übrige zu retten (θεὸς μέρη ἑαυτοῦ καὶ μέ-

den Gegenſaz gegen *aer* klar wird, was unter *fumus* zu verſtehen iſt. Daß in den *Acta Disp. Arch* ſtatt der in der fünften Stelle genannten ὕλη vielmehr zu leſen iſt ἀὴρ, laſſen, wie Beauſobre *Tom. II.* S. 308. und Mosheim S. 791 bemerken, die Auguſtin'ſchen Stellen nicht bezweifeln

λη, τὰς ψυχὰς οὔσας, ὥς φασι – ἔρριψε τῷ κακῷ – ὥσπερ στρατηγὸς, πολεμίων ἐπιόντων μέρος αὐτοῖς τοῦ οἰκείου στρατοῦ προίεται, ἵνα τὸ λοιπὸν διασώσῃ). In derſelben Beziehung konnte der Urmenſch auch mit einem magiſchen Köder verglichen werden, mit welchem der Fürſt der Finſterniß gefangen wurde. So beſchreibt Titus von Boſtre I, 12. die göttliche Kraft, die in ſeiner Darſtellung zugleich die Stelle des erſten Menſchen vertritt. Der Gute ſandte eine Kraft aus, welcher er auch nach ſeinem Gutdünken einen Namen gab (vielleicht meint Titus eben den bei Auguſtin vorkommenden Namen des Urmenſchen), um die Grenze zu bewachen, in der That aber um ſie als Köder zu gebrauchen, damit die Hyle gegen ihren Willen zur Beſinnung käme (φυλάξουσαν μὲν δῆθεν τοὺς ὅρους, τῷ δ' ἀληθὲς δέλεαρ ἐσομένην εἰς ἀκούσιον τῇ ὕλῃ σωφρονισμόν[6]), was dann auch geſchah. Als die Hyle die ausgeſandte Kraft ſah, ergriff ſie, wie aus Liebe, ein Verlangen nach ihr, und in der Heftigkeit ihres Drangs nahm und verſchlang ſie ſie, und wurde ſo gewißermaßen wie ein Thier gebunden. Sie bedienen ſich auch dieſer Vergleichung: die

6) Noch weiter iſt dieſe bildliche Darſtellung bei Theodoret *Haeret. fab.* I. 26. ausgeführt: Da Gott kein Feuer hatte, um Blize und Donnerkeile zu ſchleudern, kein Waſſer, um eine Sündfluth zu ſenden, ebenſowenig Eiſen oder ſonſt Waffen, traf er gegen den drohenden Angriff der Hyle folgende Vorkehrung: μοῖραν τινὰ τοῦ φωτὸς λαβὼν, οἷόν τε δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον τῇ ὕλῃ προσέπεμψε· προσκειμένη δὲ ἐκείνη καὶ ὑπὲρ αὐτὸ στρωθεῖσα, κατέπιε τὸ πεμφθὲν καὶ προσεδέθη καὶ καθάπερ τινὶ περιεπάρη πάγῃ. Ἐντεῦθεν ἀναγκασθῆναί φασι τὸν θεὸν δημιουργῆσαι τὸν κόσμον· τὰ δὲ τοῦ κόσμου μέρη οὐκ αὐτοῦ λέγουσιν ἀλλὰ τῆς ὕλης εἶναι ποιήματα. Ἐδημιούργησε δὲ, διαλύσαι αὐτῆς τὴν σύστασιν βουληθεὶς, καὶ εἰς εἰρήνην ἀγαγεῖν τὰ μαχόμενα, ὥστε κατὰ βραχὺ καὶ τὸ ἀνακραθὲν τῇ ὕλῃ φῶς ἐλευθερῶσαι.

yle sey von der ausgesandten Kraft, wie durch einen ma-
schen Gesang, eingeschläfert worden. Es geschah nun auf
se Weise eine Mischung und gegenseitige Durchdringung
r verschlungenen Kraft des Guten und der verschlingen-
n Hyle, und so wurde aus beiden dieses Weltall gebildet,
m dem Guten nemlich, denn das böse Princip sah die
ntstehung der Welt nicht voraus. Daher kommt es nun,
ß sie sagen, daß das Eine gut, das Andere böse ist, in-
m jene Mischung und Vereinigung der beiden Principien
h durch den Gegensaz der Dinge, die hier sind, offenbart.
Nachdem so der gute Gott die Hyle überlistet hatte (σο-
σάμενος τὴν ὕλην), wurde er Weltschöpfer, nicht aus
langen nach der Schöpfung der Welt, da sie ihm ja
derstrebt, sondern vielmehr wegen des Aufruhrs des bö-
n Princips, welches er zur Besinnung bringen wollte,
r doch war es ihm nicht möglich, das Gift des bösen
ncips aus den Dingen der Erscheinungswelt herauszuneh-
n, es bleibt zurück und äußert sich in der unter den Men-
n stattfindenden Ungleichheit, indem der eine reich, der
dere arm, der eine angesehen der andere unangesehen ist.
. c. 23.: Manes behauptet, Gott habe durch das böse
ncip das Allerungebührlichste gelitten, und er wagt noch
zuſezen, daß die von Gott gesandte Kraft die Hyle, wie
Thier, magisch eingeschläfert habe, wobei er nicht nur gegen
e Wahrscheinlichkeit Extreme in seiner Rede mischt, und
Natur Unvereinbares aus Liebe zu seiner Dichtung verei-
t, sondern auch das gerade Gegentheil von demjenigen, was
selbst will, geschehen läßt, indem er annimmt, Gott
e aus jenen beiden das Weltall gebildet. In den Acten
Archelaus (c. 25.) wird dem Manes selbst folgendes
chniß zur Erläuterung seiner Lehre von der Weltschö-
ng in den Mund gelegt: Der Arge gleicht einem Löwen,
die Heerde eines guten Hirten anfallen will. Als der
e es sah, grub er eine große Grube, und nahm von sei-

gen, und Gott fügt sich dadurch Schaden zu, indem er ei
nen Theil seines Wesens als Speise dem Thier hinwirft
Er bezwingt es nicht durch seine Macht und nach seinem ei
genen freien Willen, sondern nimmt zu allerlei künstliche
Mitteln seine Zuflucht, um des Thiers mächtig zu werden
Wenn daher die Gottheit die Seele gesandt hat, um dur
die Seele die Mächte der Finsterniß zu fangen und zu fesseln
so hat sie ihren Zweck nicht so, wie sie wollte, erreicht
indem ja die göttliche Kraft, die fangen und fesseln sollte
selbst gefangen und gefesselt worden ist. — Damit ist au
schon der Erfolg des Kampfs, welchen der mit den rein
Elementen gewappnete Urmensch zu bestehen hatte, angege
ben. Ausführlicher beschreiben ihn die Acten der Disput
tion des Archelaus (c. 7.) so: Die Fürsten der Finstern
kämpften ihm entgegen, und verschlangen einen Theil sein
Rüstung, unter welcher die Seele zu verstehen ist (ἔφαγο
ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ψυχὴ). Dama
wurde der erste Mensch hart niedergedrükt von der Finst
niß, und wenn nicht der Vater sein Flehen erhört und ei
andere von ihm ausgegangene Kraft, die der lebend
Geist heißt, ihm gesandt, und ihm die Rechte nach um
hinabgereicht und ihn aus der Finsterniß in die Höhe
hoben hätte, so wäre der erste Mensch in Gefahr gewes
unten festgehalten zu werden. Seitdem ließ er nun un
die Seele zurück. Daher kommt es, daß die Manichä
wenn sie einander begegnen, sich die Rechte reichen, z
Zeichen, daß sie aus der Finsterniß erlöst sind, denn
Finstern, sagt Manes, seyen alle Häresen (alle von sei
Lehre abweichenden Secten). Damals schuf der lebendige G
die Welt, wozu er drei andere Kräfte mitbrachte.
stieg hinab, führte die Fürsten herauf und befestigte
am Firmament, das ihr Leib ist, die Sphäre. Wieder
schuf damals der lebendige Geist die leuchtenden Licht
die die Ueberbleibsel der Seele sind, und ließ sie so das

umkreiſen. Und hinwiederum ſchuf er die Erde Geſtalten [9]).

n wir nun den in allen dieſen Stellen ausgedrük- ɔgoniſchen Begriff beſtimmter auf, ſo iſt vor al- ı zu erinnern, daß die Weltſchöpfung im Manichäi- ſtem nichts anders ſeyn kann, als die gegenſeitige kung der einander entgegenwirkenden Grundkräfte. reme treffen von beiden Seiten in einer Mitte n, die für beide Theile Maas gebend iſt. Das ute und das abſolut Böſe binden und begrenzen ſich ig, und es entſteht ein harmoniſches Verhält- welchem ſich die Gegenſäze ſo ausgleichen, wie beſtehende Weltordnung wahrnehmen läßt. Dieſe kung und Begrenzung liegt für das gute Princip nothwendigen nicht aufzuhebenden Schranke, die ɜ Böſe vermöge ſeiner ſelbſtſtändigen vom Guten gigen Wirkſamkeit ſezt, in Beziehung auf das ɔb ſie, da das Böſe die rohe blind wirkende Kraft, loſe Bewegung (ἄταχνος κίνησις) iſt, als die ne Natur gleichſam durch magiſche Mittel bewirkte ng und Beſänftigung dargeſtellt. Das Gute of- ie Superiorität, die ihm ſeiner Natur nach zukommt- er auch im Manichäiſchen Syſtem nie ganz ver erden kann, dadurch, daß es ſich von ſelbſt der

---

ganze Schilderung des Kampfs des Urmenſchen mit dem en der Finſterniß hat einige Züge, die an die Vorſtellung ern, die mehrere ältere Kirchenlehrer, namentlich or von Nyſſa und Gregor der Große von der Erlöſung einem Kampfe des Erlöſers mit dem Satan hatten. Der des Erlöſers dient zur Lockſpeiſe, der Satan fällt über her, wird aber getäuſcht und kann ſeinen Raub nicht alten. Vgl. Greg. von Nyſſa Or. cat. c. 15. Gregor Großen Mor. XXXIII. auch Joh. von Damaſc. De orth. III. 27.

durch den uranfänglichen Gegensaz bedingten Beschränkt fügt und unterwirft, und auch für das Böse das Maasgeb de und Zielsetzende Princip ist. Treffend bezeichnet da Titus von Bostra in der obigen Stelle I, 12. die vom Gu ausgehende Kraft, deren Wirksamkeit bildlich als eine d Böse magisch bewältigende und besänftigende dargest wird [10]), durch den eigentlichen Ausdruk, sie werde gesandt die δύναμις φυλάξουσα τοὺς ὅρους. Dieses Begren dieses Maas und Ziel Sezen ist das Wesentliche der Ma chäischen Kosmogonie [11]). Sie kann aber zugleich noch

10) Deswegen wurde das böse Princip auch mit einem Gi das gute mit einem Gegengift verglichen Aug. Contra Fau XX. 1. 13. 16.: *Recordamini verba Fausti de Deo t quam de antidoto, et Hyle tanquam veneno. Ecce nocet vestrum antidotum, quam venenum.*

11) Es ist im Grunde dasselbe Verhältniß, in welches den demiurgisch ordnenden Gott zu der Materie s Der Stoff der Weltschöpfung ist gegeben, und Gott nur das Gegebene ordnen. Vgl. Aug. Confess. XIII. *Sunt quidam, quibus displicent opera tua bona, et eorum dicunt te fecisse necessitate compulsum, sicut bricas coelorum et compositiones siderum, et haec de tuo, sed jam fuisse alibi creata et aliunde, quae contraheres et compaginares atque contexeres, cum hostibus victis mundana moenia molireris, ut ea constructione devicti, adversus te iterum rebellare non pos Alia vero nec fecisse te, nec omnino compegisse, omnes carnes et minutissima quaeque animantia et quid radicibus terram tenet, sed hostilem mentem ramque aliam ne abs te conditam tibique contrariam inferioribus mundi locis ista gignere atque formare.* Unterschied ist nur, daß nach Manes der schon vorhan Stoff zugleich als ein positives böses Princip gedacht *Manichaeus duas dicit esse naturas, unam bonam teram malam: bonam quae fecit mundum, malam qua factus est mundus.* Evod. De fide c. 49.

enen andern Gesichtspuncten betrachtet werden. die Weltschöpfung nach jeder Ansicht ein Uebergang sich Seyenden, unwandelbar in sich Bestehenden ndelbaren der Erscheinung ist, wird auch hier die t emanirende kosmogonische Potenz, deren concre-) der Urmensch ist, als eine täuschende; mit dem mannigfaltiger Formen und Gestalten spielende dar- Das sind die *mutabiles et mendaces formae*, in der Urmensch die ihn bekleidenden, wie mit einem umgebenden Elemente dem Volke der Finsterniß er- läßt. Er gleicht auf diese Weise der indischen die der Grund des sichtbaren Daseyns der Welt dem ewigen Ernste des Brahma gegenüber als die de Göttin des Scheins und der Erscheinung den n Lichtstrahl, der in diese nichtige Sinnenwelt llt, in tausend bunten Reflexen sich abspiegeln läßt, n ägyptischen Proteus, der, ehe er gebändigt wird, möglichen Formen und Gestalten sich verwandelt. die in die Erscheinung heraustretende Sinnenwelt, ich in die Bestimmtheit und Beschränktheit der ein- Formen gleichsam hineinbannen läßt, sich zuvor ganzen Mannigfaltigkeit ihrer schönen, aber trügeri- estalten zeigen und durch den Reiz und Wechsel derse- so sie festzuhalten, auffordern, als dem Festhaltenden eben und entfliehen. In diesem Sinne täuscht auch rmensch die Mächte der Finsterniß durch den Wechsel Scheingestalten, ehe er von ihnen ergriffen und gefan- ten wird. Wenn wir die beiden Principien zunächst isch als die beiden einander entgegenwirkenden und genseitig beschränkenden Grundkräfte genommen ha- verhalten sie sich auch, als die beiden Elemente ei- ganischen Ganzen, wie Seele und Leib zu einander. lich wird die göttliche Kraft, die die Gottheit sendet, ksamkeit des bösen Princips zu begegnen, oder die

στοιχεῖα, die Gesammtheit der Elemente, mit welc der erste Mensch zum Kampfe ausgerüstet ist, *ψυχὴ* nannt. Es ist die belebende, bildende, ordnende Welt le, die sich mit der Materie, wie die Seele mit dem Lei organisch vermischt, und alle Theile derselben bis ins ? nerste und Tiefste durchdringt. Im Gegensaz gegen Weltseele wird das Reich der Finsterniß mit seinem F herrscher mit dem eigentlichen Namen Materie oder H genannt. In materieller Beziehung stellt sich uns dersc Gegensaz, der durch die beiden organischen Elemente Seele u Leib gebildet wird, in dem Gegensaz der reinen und unrein Elemente dar. Die Elemente, in die sich der Urmensch hü sind, aus dem Lichtreich stammend, durchaus rein und g aber die ihnen entsprechenden Elemente des finstern Rei trüben und verunreinigen die reine und gute Schöpfung du ihren verderblichen Einfluß. Es ist dies diejenige Seite Gegensatzes, die der Weltansicht des Zendavesta am n sten sich annähert, während jene andere, die das eine Prin als Seele und das andere als Materie sich vermischen beide sich gegenseitig durchdringen läßt, der Zendlehre fr ist [12]). Wird der Gegensaz der beiden sich mischenden gegenseitig durchdringenden Principien auf bestimmte

jec

12) Zur Bestätigung des Obigen erinnere ich an die Stell Bundehesch Zendav. Th. III. S. 57.: „Der Grundarge e sich und näherte sich dem Licht. Wie er nun Ormuzd's erblickte, so wollte er das Licht verschlingen, aber durch sen Schöne, Glanz, Erhabenheit geblendet, stürzt er selbst in seine vorige dicke Finsterniß zurück.“ Von wirklichen Verschlingung des Lichtes durch Ahriman ist Zendavesta nirgends die Rede. Daher ist auch Ahriman von Haß gegen das Licht erfüllt, der Manichäische Fürst Finsterniß aber hat in dem Haß zugleich eine Liebe zum und wird von demselben angezogen. Von diesem Verhe wird unten weiter die Rede seyn. — Was der Urmensch

jete der Erscheinungswelt bezogen, so gestaltet sich von diesem Gesichtspunct aus das Firmament mit seinen Himmelskörpern zu der Sphäre, an welcher die gefangen gehaltenen Mächte der Finsterniß befestigt und gefesselt sind. *Ζῶν πνεῦμα*, sagt der Verfasser der *Acta* c. 7., *ἔκτισε τὸν κόσμον — καὶ ἀνήγεγκε τοὺς ἄρχοντας καὶ διεμέρισεν ἐν τῷ στερεώματι, ὅ ἐστιν αὐτῶν σῶμα.* Es ist kein Grund vorhanden, mit Mosheim S. 820. statt *σῶμα* zu lesen *δῶμα*.. Bei Epiphanius a. a. O. c. 32. finden wir sogar die Vorstellung des am Firmament ausgespannten Leibs der Dämonen weiter so ausgemahlt: *στερεώματα δέρματα εἶναι τῶν ἀρχόντων, — σταυροῦσθαι αὐτὰ ὧν ἐν τῷ πόλῳ, κατατρέχειν, καὶ συννέφειν, καὶ ὀργᾶν* etc. Auch nach Augustin sind die Fürsten der Finsterniß am Firmamente festgebunden (Contra Faust. VI, 8.): *Dicunt isti diloqui et mentis seductores in illa pugna, quando inus eorum homo tenebrarum gentem elementis falbus irritavit, utriusque sexus principibus ibidem dis, cum ex eis mundus construeretur, plerosque um in coelestibus fabricis colligatos. — In ipsa ctura mundi eosdem principes tenebrarum ita per nes contextiones a summis usque ad ima colliga-*

Hyle entgegensezt, wird gewöhnlich *ψυχή* genannt. Wie sich aber zu dieser *ψυχή* der Inbegriff der dem Urmenschen beigelegten reinen Elemente verhält, wiefern demnach diese materiell zu denken sind, läßt sich nicht genau bestimmen, da es eigentlich immer nur der Gegensaz zwischen Geist und Materie ist, um welchen es sich handelt, und dem Geiste nur, sofern er das Lichtprinzip ist, ein materielles Schema gegeben wird. Wahrscheinlich sind die *πέντε νοερὰ φέγγη*, die in den Anathematismen bei Cotelier I. S. 543. erwähnt sind, die fünf reinen Lichtelemente des Urmenschen.

13) Oder *ἐσταύρωσεν*, wie Routh, der neueste Herausgeber der *Acta* Reliq. sacrae. T. IV. Ox. 1818. S. 155. vorzieht.

tos dicunt, ut, quanto quique amplius haberent commixti boni, tanto sublimius collocari mererentur 14).

14) Es ist bemerkenswerth, wie hier Manes altorientalische, namentlich persische Traditionen in die mythische Form seiner Kosmogonie verflochten hat. Im Buche Hiob 38, 31. erscheint der כסיל, der Thor, unter welchem die alten Uebersezer fast einstimmig den Orion der Griechen verstehen, gleichfalls als Sternbild und zwar gefesselt. Die Benennung mag, bemerkt Umbreit zu Hiob 9, 9., von einer alten mythischen Anschauung herrühren, nach der dieses Sternbild als ein zur Strafe an den Himmel angefesselter, gegen Gott sich übermüthig empörender, darum thörichter Held betrachtet wurde. Die Perser sahen in dem Sternbild, das die Griechen Orion nannten, den Nimrod, welchen schon die LXX. Gen. 10, 8. als γίγας bezeichneten. Man vgl. Gesenius zu Jes. 13, 10. wo כסילם in der Mehrzahl, Riesen als Sterne, die am Himmel leuchten, erwähnt werden, und besonders Michaelis Suppl. ad lex. hebr. S. 1319. f. Michaelis führt aus dem Chronicon Paschale S. 36. folgende ganz hieher gehörige Stelle an: Ἐγεννήθη δὲ καὶ ἄλλος ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ Σὴμ, Χοὺς ὀνόματι, ὅστις ἐγέννησε τὸν Νεβρὼδ, γίγαντα, τὸν τὴν Βαβυλωνίαν κτίσαντα, ὃν λέγουσιν οἱ Πέρσαι ἀποθεωθέντα, καὶ γενόμενον ἐν τοῖς ἄστροις τοῦ οὐρανοῦ, ὄντινα καλοῦσιν Ὡρίωνα. Οὗτος ὁ Νεβρὼδ πρῶτος κατέδειξε πᾶσι θηρία εἰς βρῶσιν. Dies macht den Uebergang zu der Vorstellung von der dämonischen origo carnium, auf welche wir in der weitern Entwicklung der Manichäischen Lehre bald kommen werden. Ebenso kennt auch Homer den Orion als Riesen (Od. XI, 572) und als Sternbild (Il. XVIII, 485). Sicher liegt auch der ägyptischen schon von Pindar (s. Fragm. 61. Ed. Boeckh. vgl. Diod. l. 86) berührten Sage, daß die sämmtlichen Götter einst, als sie von Typhon verfolgt wurden, nicht Menschengestalten, sondern Thiergestalten angenommen haben, dieselbe Vorstellung zu Grunde. Denn die ζῶα, in deren Gestalt sie sich hüllten, sind die Thiere am Himmel, die Gestirne. Die

Dagegen wird aber auch wieder nicht blos von den Mächten der Finsterniß, sondern von Christus selbst gesagt, daß er in den Gestirnen des Himmels festgehalten werde. *Non erubescitis, cum vos commentitium Christum vestrum, filium commentitii primi hominis vestri, non sub stellae testificatione ponatis, sed in stellis omnibus colligatum esse dicatis, quia videlicet principibus tenebrarum commixtum esse creditis in illo bello, quo ipse primus homo vester cum tenebrarum gente pugnavit, ut de ipsis principibus tenebrarum tali commixtione captis mundus fabricaretur* (Aug. Contra Faust. II, 5.). Je reiner und heller in den leuchtenden Himmelskörpern der Glanz der Lichtwelt sich abspiegelt, desto unmittelbarer und sichtbarer ist der Antheil, welchen der gute Gott an diesem Theile der Weltschöpfung hat, je mehr aber auch schon in der lichten Sternenwelt Dunkel sich ausbreitet, desto mehr hat der Einfluß Raum gewonnen, der von den Dämonen ausgegangen, es ist hier gleichsam das Gebiet, das ihr ausgedehnter Leib einnimmt. Daher sind Sonne und Mond die reinsten Reflexe der in der sichtbaren Sinnenwelt sich abspiegelnden kosmogonischen Kraft, die übrigen Gestirne aber haben eine gemischtere Natur. Ὅσον ἀπὸ τῆς μίξεως οὐδὲν ἦν ἄτοπον πεπονθὸς — γεγονέναι ἥλιον καὶ σελήνην πρῶτον· τὸ δὲ ἐν μετρίᾳ γεγονὸς κακίᾳ, ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν σύμπαντα, sagt Alex. von Lyc. c. 3., oder wie Simplicius a. a. O. S. 167. sich ausdrükt: Sonne und Mond sind τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας, die übrigen Gestirne

Gestalten sind bald göttlicher bald dämonischer Art, immer aber ist es entweder eine Jagd (Orion und Nimrod sind ja die Jäger vor dem Herrn), oder ein Kampf (wie in Typhon, dem Götterfeind, der auch etymologisch der Diw, Dew, Ahriman, der *princeps tenebrarum* ist), was sich in der Phantasie des Alterthums am gestirnten Himmel verewigt hat.

τῆς τοῦ κακοῦ μοίρας. Ist die Welt und das Firm
insbesondere aus den gebändigten und gefesselten M
der Finsterniß bereitet worden, so ist dagegen auch
stus, wie Augustin Contra Faust. XX, 11. sagt, *p*
lem lunamque distentus. Hat sich von der einen
die eine der beiden Grundkräfte materiell in dem Weltal
gedehnt, so ist sie von der andern durch die die Materie
dringende Weltseele gebunden und festgehalten worden,
rend auch die Weltseele selbst wie in Banden gehalten
Hier sind es die gefangenen Leiber des Volkes der Fi
niß, dort die überwältigten Glieder Gottes, aus w
Alles geworden ist. *Vos primum hominem cum qui
elementis belligerantem et spiritum potentem de
tivis corporibus gentis tenebrarum, an potius de
bris Dei vestri victis atque subjectis mundum
cantem creditis.* Aug. Contra Faust. XX, 9.

Ehe wir die Idee der in der Materie gebundnen
seele weiter verfolgen, muß hier noch eine andere k
gonische Potenz des Manichäischen Systems kurz be
werden. Der *spiritus potens* in der zulezt angef
Stelle Augustins ist derselbe Geist, der in den Acte
Disputation des Archelaus das ζῶν πνεῦμα genannt
Er hebt den unterliegenden Urmenschen, welchem e
deßen Flehen vom Vater zur Hülfe gesandt wird, w
empor, und wird, indem er die Dämonen am Firma
befestigt, der Weltschöpfer. Daher heißt eben diese
tenz bei Alexander von Lycopolis c. 3. die demiurg
Kraft. Als nemlich die Seele mit der Materie verm
und durch diese Mischung in einen leidensvollen Zu
versezt war, erbarmte sich Gott derselben und sandte
andere Kraft, die demiurgische (ὑστέραν δύναμιν,
ἡμεῖς καλοῦμεν δημιουργόν). Als diese kam und
Weltschöpfung unternahm, sonderte sie von der Ma
jene erstere Kraft ab, was durch die Mischung am w

ſten getrübt worden war, wurde Sonne und Mond, das, wobei ſich die Elemente der Miſchung gleichmäßig verhielten, die Sterne und der geſammte Himmel, derjenige Theil der Materie, aus welchem Sonne und Mond ausgeſondert waren, wurde aus der Welt entfernt, und es wurde daraus jenes Feuer, das zwar brennt, aber dunkel und lichtlos iſt, und der Nacht gleicht. In den Elementen, den Gewächſen und Thieren, wie ſie in dieſer Welt ſind, bewegt ſich die mit der Materie gemiſchte Kraft in ungleichem Verhältniß. Ebendeswegen iſt die Welt geworden, und in ihr Sonne und Mond für das Entſtehen und Vergehen, indem ſie ſtets die göttliche Kraft von der Materie ausſondern und zu Gott hinüberſenden. — Es iſt gewiß eine unrichtige Vorſtellung, unter dieſer demiurgiſchen Kraft oder dem lebendigen Geiſt mit Beauſobre (T. II, S. 559.) und Andern eine beſondere Emanation, einen der untergeordneten Aeonen zu verſtehen. Vergleichen wir die drei Schriftſteller, Titus von Boſtra, Alexander von Lycopolis und den Verfaſſer der Acten; ſo ſehen wir, daß hier immer nur an eine und dieſelbe aus Gott emanirte Kraft und an verſchiedene Beziehungen ihrer Wirkſamkeit zu denken iſt. Titus von Boſtra ſpricht nur von Einer ἄναμις, Alexander von Lycopolis unterſcheidet zwei δυνάμεις, die δύναμις, die er wegen ihrer Miſchung mit der Materie die ψυχὴ nennt, und jene andere, die demiurgiſche, der Verfaſſer der Acten, der am meiſten trennt und ins Einzelne geht, ſezt in die Mitte dieſer beiden δυνάμεις noch den Urmenſchen. Wenn wir nun den Urmenſchen für nichts anderes halten können, als nur für die concrete Anſchauung der als Weltſeele mit der Materie ſich miſchenden göttlichen Kraft, ſo läßt ſich leicht zeigen, daß auch jene beiden δυνάμεις im Grunde nur Eine Kraft ſind. Die Thätigkeit, die der zweiten δύναμις oder dem lebendigen Geiſt zugeſchrieben wird, beſteht ja nur im Ausſcheiden und

Aus sondern, in der Hülfe, die dem Urmenschen geleistet wird, damit er im Kampfe mit der Macht der Finsterniß nicht völlig unterliege, also überhaupt in der Vorsorge, daß in der Mischung der entgegengesezten Elemente nicht das eine Element ein zu einseitiges Uebergewicht erhalte, die Mischung eine gleichmäßige sey. Aber ebendies ist dasselbe, was Titus von Bostra als Wirksamkeit der von dem guten Gott ausgehenden Kraft bezeichnet, wenn er sagt, sie habe, um dem Angriff des Bösen zu begegnen, die Bestimmung gehabt, φυλάττειν τοὺς ὅρους. Indem die aus Gott emanirende Kraft sich mit dem entgegengesezten Princip mischt, muß (dies ist das in der Natur des Gegensatzes liegende Gesez) auch die Mischung eine bestimmte Grenze haben. Es ist daher hier immer nur eine und dieselbe kosmogonische Kraft, aber es sind in ihr zwei verschiedene Beziehungen zu unterscheiden, je nachdem sie sich paßiv oder activ verhält. Sofern sie von Gott ausgehend der Mischung sich unterwirft, gebunden und beschränkt wird, ist sie die ψυχὴ, die in der Materie zwar wirkende aber von ihr gefangen gehaltene Weltseele, sofern sie aber der Mischung eine bestimmte Grenze sezt, nach den verschiedenen Graden der Mischung den einzelnen Wesen ihre Stelle und Ordnung im Weltganzen anweist, in dieser Beziehung demiurgisch thätig sich äußert, ist sie der *spiritus potens*, das ζῶν πνεῦμα, der in der Gebundenheit in der Paßivität der ψυχὴ stets active Geist. Treffend bezeichnet daher Alexander von Lycopolis c. 19. die eine der beiden Grundkräfte als die δύναμις δημιουργικὴ, die andere als die παθητικὴ μᾶλλον (ὡς καλῶς αὐτὴν ἔχειν πρὸς τὴν ὕλην κεράννυσθαι). Von diesem Gesichtspunct aus, wenn wir die demiurgische Thätigkeit des Geistes als eine ausscheidende und trennende, als eine maaßgebende und ordnende nehmen, läßt sich wohl auch leicht erklären, was wir unter den drei δυνάμεις zu verstehen haben

ben, mit welchen nach den Acta der Geist, als er die Welt schuf, herabkam. Die Erläuterung gibt Alexander in der obigen Stelle c. 3., nach welcher die zweite göttliche δύναμις, die demiurgische, in dreifacher Beziehung thätig war, je nachdem sie nach der geschehenen Mischung auf der einen Seite das Reinste (Sonne und Mond), auf der andern das Unreinste (das lichtlose Feuer) aussonderte, und zwischen beiden ein Mittleres (τὸ ἐν μετρίᾳ γεγονὸς κακίᾳ) bestehen ließ, d. h. die eine δύναμις war auf dreifache Weise thätig, sofern es in der Mischung der hervorgenen Elemente, aus welchen die geordnete Welt besteht, drei Grade der Mischung, ein Unterstes, Mittleres und Höchstes gibt. Vgl. Alexander von Lyc. c. 19., und die oben S. 23. angeführte Stelle Aug. Conf. XIII, 30.[15]).

Eine eigene Modification der Manichäischen Lehre von der in der Materie gebundenen Weltseele ist die Vorstellung des *Jesus patibilis*. Die Hauptstelle hierüber ist bei Augustin Contra Faust. XX, 2., wo der Manichäer Faustus sich zum Glauben an Gott in der dreifachen Beziehung als Vater, Sohn und Geist bekennt, und hierauf über den Geist sich so erklärt: *Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aeri hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno.* In andern Stellen wird von Christus gesagt, daß er in der ganzen

15) Die Behauptung Gieseler's Stud. und Krit. I, 3. S. 610. der *spiritus vivens* sey aus Gen. 1, 2. entnommen, finde ich nicht wahrscheinlich, da in dieser Stelle der Geist weder *vivens* noch *potens* genannt wird. Ueberdies war diese Stelle den Manichäern wegen der sinnlichen Vorstellung, die sie ihnen zu enthalten schien, sehr anstößig. *Rabidi ferimini in id quod scriptum est: spiritus Dei ferebatur super aquam*, sagt Evod. De fide c. 36. Auch in den Acta Thomae findet sich das ζῶν πνεῦμα §. 7. vgl. Philo S. 151.

Natur gefeſſelt und gebunden ſey. *Ista sacrilega delira-menta vos cogunt*, ſagt Auguſtin (Contra Faust. II, 5.) *non solum in coelo, atque in omnibus stellis, sed et-am in terra, atque in omnibus, quae nascuntur in e- confixum et colligatum atque concretum Christum d- cere, non jam salvatorem vestrum, sed a vobis salvan-dum, cum eum manducatis atque ructatis. — Adhu- licet exiguas sordidasque reliquias ejus (ligati Christi- in stercoribus remanere contenditis, ut in aliis atqu- aliis rerum corporalium formis iterum atque iterum implexae implicataeque teneantur.* Ueberall ſey der Soh Gottes gebunden *in vinculis omnium terrenorum et ſ- succis omnium herbarum et in putredine omnium ca- nium, et in corruptione omnium ciborum.* Beauſob T. II. S. 554. und Moſheim S. 796. haben wohl mit Rec bemerkt, Auguſtin ſcheine es hier mit den Namen Chriſt- und Jeſus nicht genau genug genommen zu haben, er habe d- Namen Chriſtus geſezt, wo er ſich des Namens Jeſus na dem Sinn der Manichäer hätte bedienen ſollen. Me kann ſich dafür auch auf die Stelle Contra Faust. XX, 1 berufen, wo ſich Auguſtin zu der Frage veranlaßt ſieh *Postremo dicite nobis, quot Christos esse dicati- Aliusne est, quem de spiritu sancto concipiens ter- patibilem gignit, omni non solum suspensus ex lign- sed etiam jacens in herba, et alius ille, quem Juda crucifixerunt sub Pontio Pilato, et tertius ille p- solem lunamque distentus? An unus atque idem quadam sui parte ligatus in arboribus, ex quadam v- ro liber, eidem ligatae captaeque subveniens?* Es w allerdings nicht ein und derſelbe Chriſtus, da die Man chäer nach dem Vorgange der Gnoſtiker zwiſchen Chriſti und Jeſus ſtrenger unterſchieden, als ſonſt von den Orth doxen zu geſchehen pflegte. Wenn nun aber gleich die Ma nichäer mit dem Namen Chriſtus einen ganz andern Begri-

en, als mit dem Namen Jesus, mit jenem den Be-
Erlösung, mit diesem den Begriff des Leidens,
doch möglich, daß sie auch von einem an den Him-
undenen und angefesselten und insofern leidenden
s sprachen. Christus hat zwar als Erlöser seinen
Sonne und Mond, er ist aber doch zugleich, wie
haupt die aus Gott herausgetretene in der Welt
e göttliche Kraft auf der einen Seite eine gebunde-
der andern eine freithätige ist, nach dem Ausdruk
is *per solem lunamque distentus.* Es sind wohl
er in dem Verhältniße der Activität und Paßivität
dene Grade zu unterscheiden. Man sprach zwar von
confixus et colligatus Christus, bezeichnete aber
nur den geringsten Grad der Gebundenheit, welchen
liche Weltseele in den reinen Lichtkörpern, Sonne
nd, hat, wo aber die von der Materie verschlungene
le sich erst noch auf der tiefsten Stufe der Er-
ung befindet, sich mit Mühe und Noth aus
unkel und den Banden der Materie emporarbeiten
da ist der *Jesus patibilis* an seiner eigentlichsten
16). Nach der obigen Erklärung des Manichäers
s empfängt die Erde den *Jesus patibilis* durch den
s des heiligen Geistes, dessen Siz und Wirkungs-
er ganze Luftkreis ist. Es ist nemlich in der Natur
ter Läuterungsproceß. Durch die Einwirkung des
und der Wärme von oben entwickeln sich aus der in
fe hinabverschlungenen Weltseele einzelne Theile, die
Höhe streben, in die in dem Erdreich haftenden
ln übergehen und in Pflanzen und Bäumen an das
hervordringen. Vgl. Augustin **De moribus Manich.**

Daher vergleicht Alexander von Lyc. c. 12. die mit der
aterie vermischte Kraft mit Athleten: *ἔδει μιχθῆναι τὴν
αμιν τῇ ὕλῃ κατὰ τοὺς ἀθλητὰς, τοὺς ἐν τῷ συμπλέκεσθαι
αγωνιζομένους τοὺς ἀντιπάλους, ἵνα κρατήσασα τοῦ κακοῦ,
ίσῃ αὐτὸ τοῦ εἶναι.*

c. 15. *Quoniam, inquit* (Manichaeus), *membrum D malorum substantiae commixtum est, ut eam refrenare atque a summo furore comprimeret* (*sic enim dicitu de commixta utraque natura, id est, boni et mal mundus est fabricatus. Pars autem illa divina ex om parte mundi quotidie purgatur et in sua regna rem mitur: sed haec per terram exhalans et ad coelu tendens incurrit in stirpes, quoniam radicibus terr affiguntur, atque ita omnes herbas et arbusta omn fecundat et vegetat.* Daſſelbe iſt der Fall, wenn die v den Banden der Materie ſich losmachenden und in die reine L ſich erhebenden reinern Theile der Weltſeele einen Niederſchl fallen laſſen, welcher *adhuc adversi generis macul portat, per aestus atque calores particulatim desce dit, atque arboribus ceterisque plantationibus ac se omnibus miscetur*, wie Manes ſelbſt ſagt in dem ſiebe ten Buche ſeines Thesaurus bei Auguſtin De nat. boni 44. In dieſem Sinne konnten daher die Manichäer nach Ev dius De fide c. 36. ſagen: *Christum* (oder, wie wohl 1 Manichäer ſelbſt ſich ausdrückten, *Jesum*) *quotidie nas quotidie mori*, und zwar nicht in denen, *qui credun et pro nomine ipsius tribulationes mortemque patie tur. Non, inquiunt, sed in cucurbitis, et in por et in portulaca et in ceteris hujusmodi rebus.* G boren wird alſo der *Jesus patibilis* täglich in je Pflanze, die aus dem dunklen Schooße der Erde ih Keim hervortreibt, er leidet, ſofern die emporſtrebende S le doch ſtets in jeder einzelnen Pflanze in den engen Bö den der Materie feſtgehalten, an die materielle Form glei ſam angeheftet iſt, er ſtirbt, wenn die Pflanze ſelbſt hi welkt und ſich auflöst. Die Manichäer bezogen zwar Leiden Chriſti auch auf die Leiden der menſchlichen See ſie ſprachen von einer *crucis ejus mystica fixio, qua n strae animae passionis monstrantur vulnera*, wie Fo

ei Auguſtin XXXII, 7. ſagt, und es iſt allerdings Gieſeler Stud. und Krit. I. 5. S. 609.) dem Weſen ein Unterſchied zwiſchen den menſchlichen Seelen und *esus patibilis*, aber doch wurde dieſer vorzugsweiſe in der Pflanzenwelt ſich emporarbeitenden Seele an- ut. Iſt es daher als allgemeine Lehre des Manichäi- Syſtems anzuſehen, daß die Weltſeele in der Mate- bunden und in einem leidenden Zuſtande feſtgehalten) iſt in dem *Jesus patibilis* nur die Stufe fixirt, auf er ſie ſich uns in den alltäglichſten Erſcheinungen ns umgebenden Natur darſtellt. Ohne Zweifel empfahl ieſe Vorſtellung dem Manichäern um ſo mehr, weil nen Gelegenheit gab, ſich an die chriſtliche Termino- anzuſchließen. Der am Holze hängende Jeſus der ſten hat ſein eigentliches Urbild in der in jedem Stam- der Gewächſe und Bäume feſtgehefteten Seele. *Omnes res crucem ipsius (Jesu) esse dicitis*, Contra Faust. 1, 9. Daher wird er mit dem bezeichnendſten Prädi- *suspensus in ligno* genannt. Und wie die Chriſten hrem leidenden und ſterbenden Jeſus das Heil und Le- der Welt ſehen, ſo nennt auch der Manichäer ſeinen *s patibilis*, wie Fauſtus in der obigen Stelle ſagt, *vita alus hominum*, ohne Zweifel, weil nur die Pflanzen- t dem Manichäer die Nahrung bot, die ihn nicht ver- nigte, vielmehr ſeine Reinigung und Erlöſung beför- te. Die chriſtlichen Benennungen und Begriffe ſind je- h hier bloße Nebenſache, wie vielleicht auch ſchon dar- s geſchloſſen werden darf, daß die Vorſtellung des *Jesus tibilis* ſich nur in den Schriften Auguſtins findet, viel- ht nur eine von den africaniſchen Manichäern angenom- me war: doch entſpricht dem *Jesus patibilis* gewiſſer- ßen die *δύναμις παθητική* bey Alexander von Lycopo- . Die Hauptlehre des Syſtems bleibt daher, allgemein ßt, nur dieſe, daß, um des Manes eigene Worte bei

Auguſtin De nat. boni c. 44. zu gebrauchen, die *vitalis substantia* des ſeligen Vaters ſich in *impiis retinaculis et angustiis atque angoribus* befindet, oder die *vis anima membris principum tenebrarum tenetur*, ob wie Alexander von Lycopolis c. 4. mit einem den Uebergang bildenden Ausdruck ſagt: *τὴν δύναμιν τὴν θεὸν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ.* Aber eben hier zeigt ſich uns der Manichäiſche Pantheismus von einer neuen Seite. So weit die Vermiſchung der beiden Principien, des Geiſtes und der Materie, geht, lebt in der materiellen Natur noch etwas Göttliches. Selbſt auf der niederſten Stufe des phyſiſchen Lebens, ſogar noch in den Steinen, äußert ſich die göttliche Weltſeele, wie wir aus Titus von Boſtra II, 35. ſehen: *Οὐκ αἰσχύνεται (ὁ Μάνης) τοὺς λίθους ἐψυχῶσθαι λέγων, καὶ τὰ πάντα ἔμψυχα καὶ τὰ σαφῶς ἄψυχα εἰσηγούμενος, ὡς ἀπ' ἐκείνης τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως ἔτι καὶ ἐν λίθοις κατεχομένης. Τοσοῦτον κατάγει τὸ παρ' αὐτῶν τιμώμενον εἰς ὕβριν τε καὶ ἀτέλειαν, ὥστε τὴν φύσιν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἐν λίθοις ἀψύχοις φάσκειν πεπεδῆσθαι.* — *ποιεῖται τεκμήριον τῆς τῶν λίθων καὶ τῶν ξύλων ψυχῆς τὸν ἐν ἀέρι κτύπον λίθου τε καὶ ῥάβδου, ὥσπερ ἐνάρθρου φωνῆς αὐτῶν πώποτε διακούσας.* Vgl. Ep. LXVI, 33.: *Φησὶ (Μάνης) ὅτι πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἓν εἰσι, καὶ ἡ μία ἐν ἅπασι τυγχάνει, ἔν τε ἀνθρώποις καὶ κτήνεσι, καὶ θηρσὶ καὶ πετεινοῖς καὶ ζώοις πτηνοῖς τε καὶ ἐναλίοις, καὶ χωδάλοις τε καὶ ἐν σπέρμασι γενημάτων, ἐν ξύλοις τε καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὁρατοῖς.* Deswegen erläutert der Manichäer Fauſtus bei Aug. XX, 2. die Manichäiſche Vorſtellung des *Jesus patibilis* durch die chriſtliche Lehre vom Abendmahl: *Nobis cibus universa et vobis similiter erga panem et calicem ea religio est, quamvis eorum acerrime oderitis auctor-*

in der Natur das Lichtprincip sich in höherem Grade äußert, wie z. B. in dem schönen Glanze und dem Wohlgeruch der Blumen und Früchte Aug. De mor. Manich. c. 16., besonders aber in dem Samen der Gewächse und Thiere thut sich vorzugsweise der *Jesus patibilis* kund.

Seele und Materie, eine gute und böse Grundkraft, deren entgegengesezte Wirksamkeit sich in der Mitte des Gegensatzes begegnet und ausgleicht, ein doppeltes auf beiden Seiten umgekehrtes Verhältniß der Thätigkeit und des Leidens, dies sind die Factoren, aus welchen das Manichäische System den Organismus der Welt construirt. Es kann hier noch die Frage entstehen, warum es gerade die Vorstellung eines Urmenschen ist, die hier zur Weltanschauung erhoben wird? Darauf kann zunächst nur geantwortet werden, daß dies zum poetisch-mythischen Character des Systems gehört. Wie in der Anschauung der alten Völker das Weltall sich gerne zum großen von dem göttlichen Geiste beseelten und durchdrungenen Naturleibe gestaltet, wie schon die Phantasie der homerischen Völker und des alten Orients am weiten Sternenhimmel Riesenkörper sich ausdehnen sah, so schwebte auch dem Urheber des Manichäischen Systems dasselbe Bild vor, wozu die vorherrschende Idee eines Kampfes um so mehr Veranlassung geben konnte. Der Urmensch ist ja der erste Kämpfer, der mit allen Waffen (der *πανοπλία*) zum Kampfe ausgerüstet ist. Mit Recht schließt Mosheim S. 792. aus den Worten Augustins De nat. boni c. 46. wo der Urmensch als der *magnus ille, qui gloriosus apparuit*, bezeichnet wird, daß er in Riesengestalt gedacht wurde. Auch seinem Gegenkämpfer, dem Fürsten der Finsterniß, dem zweifüßigen Dämon (Augustin Contra Faust. XX, 14.) wurde dieselbe Gestalt zugeschrieben [17]). Dies

17) Auch der zoroastrische Ahriman hat nach dem Vendidad Sadar. Th. II. S. 375. einen weit ausgestrekten Körper.

war also auch die Gestalt, in welcher man die am Hi melsfirmamente gebundenen Mächte der Finsterniß erbl te, und wie beide Principien sich mischten, so floß a am gestirnten Himmel, dem ursprünglichen Schauplaz d großen Kampfes, der unterliegende Urmensch mit dem gefes ten Fürsten der Finsterniß in Eine Vorstellung zusammen, Vorstellung eines aus verschiedenartigen Bestandtheilen be henden menschlichen Riesenleibs [18]). Es ist hier die ob S. 68. aus Augustin angeführte Stelle zu vergleichen, von der Welt gesagt wird, sie sey eben sowohl aus *captiva corpora gentis tenebrarum* als aus den *membr Dei victa atque subjecta* gebildet. Dabei verdient bemer zu werden, daß Manes die Gottheit selbst nicht in mens licher Gestalt gedacht wissen wollte. Es scheint dies w nigstens aus Augustins Worten Confess. V, 10. geschlos werden zu dürfen. *Magis pius mihi videbar*, sagt A gustin von sich als Anhänger des Manichäischen Syste *si te, Deus meus — infinitum crederem, quam si omnibus partibus in corporis humani forma te opinar finiri.* Auf dem höchsten Standpuncte, in der Idee Got als des Absoluten, wollte demnach Manes das Anthro morphische, so viel möglich, ausschließen. Um so m aber scheint er, nachdem er diese Grenze gezogen, auf d untergeordneten Gebiete, in seinen Vorstellungen über K mogonie und die Gestalt des Weltalls, der Phantasie

18) Vgl. Mosheim S. 767., wo bemerkt wird, nach Pho Bibl. cod. 85. habe Manes ein besonderes Buch über Riesen, τὴν Γιγάντειον βίβλον, geschrieben. *Agebat a dubio*, sezt Mosheim hinzu, *in illo de principe dae num, ejusque satellitibus atque ministris, atque ea, q de gigantum cum Diis bello veteres referunt, ad pugn boni malique principii trahebat.* Vgl. Titus von Bo l. 36., wo neben den προβολαὶ, μάχαι, μυθοποιΐαι der S nichäer auch γιγαντομαχίαι genannt werden.

thiſch-bildlichen Anſchauungsweiſe Einfluß geſtattet
en. Es kann hier noch eine Reihe von Geſtalten
hrt werden, die, dem Bilde des Urmenſchen ver-
den Beweis ſelbſt darzubieten ſcheinen, daß Manes
Vorſtellungen nur bildliche Bedeutung geben wollte.
ört hieher der Omophoros, oder Atlas der Manichäer,
en die Erde auf ſeinen Schultern trägt und wenn er
t, alle dreißig Jahre, die laſttragende Schulter wech-
s die Urſache der Erdbeben iſt. Acta disp. Arch. c. 7.
icht der Schildkröte, auf deren Rücken nach dem
n Mythus Wiſchnu die aus der Tiefe des Ur-
mporgehobene Erde legt, damit ſie von ihr, ſo lan-
beſteht, getragen werde (Rhode über rel. Bild.
u. Philoſ. der Hindus II, S. 136.). Dem Omo-
, der unter die Laſt der Welt trägt, ſteht der ſoge-
Splenditenens gegenüber, der die Welt von oben
Wir kennen ihn (außer, daß auch in den Anathemati-
Cotelier ein φεγγοχάτοχος genannt wird) nur aus
n, der ihn an einigen Stellen mit dem Manichäi-
tlas zuſammennennt, wie z. B. Contra Faustum
: *Ostende nobis moechos tuos, Splenditenentem*
uorem, et Atlantem laturarium [19]). *Illum*
cis capita elementorum tenere, mundumque sub-
istum autem genu fixo, scapulis validis (c. 7.
ch hinzugeſezt *bracchiis utrinque secus fulcien-*
bbajulare tantam molem, utique ne ille deficiat.
Faust. XV, 7. nennt ihn Auguſtin *Splenditenen-*
gnum, sex vultus et ora ferentem, micantemque
. Es iſt demnach der glanzvolle Elementargenius,
Elemente und Kräfte der Natur in ihren Spizen
enhält, nicht unähnlich den vielköpfigen Orphiſchen
n (namentlich dem Phanes, der auch ſchon dem Na-

Laturarius iſt ſo viel als bajulus.

men nach dem *Splenditenens* zu vergleichen ist (s. Er
zer Symb. u. Myth. Bd. III. S. 305.), oder dem hom
schen Proteus, der ja, wie sein Name sagt, auch die Pi
cipien und Elemente alles Seyenden in sich vereinigt.
einer andern Stelle **Contra Faust. XX, 9.** wird er n
blos mit seinem Antipoden Atlas, sondern auch mit l
Urmenschen und dem schöpferischen Weltgeist zusammer
stellt: *Vos primum hominem cum quinque eleme
belligerantem, et spiritum potentem de captivis cor
ribus gentis tenebrarum, an potius de membris
vestri victis atque subjectis mundum fabricant
et splenditenentem, reliquias eorumdem membro
Dei vestri in manu habentem, et cetera omnia cap
oppressa, inquinata plangentem, et Atlantem maxim
subter humeris suis cum eo ferentem, ne totum ille
gatus abjiciat, atque ita fabula vestra velut in ta
theatrico ad illius ultimi globi catastolium perve
non possit — creditis et colitis.* Vgl. c. 10. *Apud
alius expugnat gentem tenebrarum, alius ex ea ce
fabricat mundum, alius desuper suspendit, alius su
portat, alius rotas ignium, ventorum et aquarum in
versat, alius in coelo circumiens radiis suis etiam
cloacis membra Dei vestri colligit. Et quis num
omnia omnium deorum vestrorum officia fabulo*
Bemerkenswerth ist besonders das in der erstern Stelle
gedeutete Verhältniß des *Splenditenens* zum Urmensch
Wird der Urmensch, wenn er im Kampfe mit den M
ten der Finsterniß unterliegt, und seine Glieder ger
werden, in die Vielheit der endlichen Welt aufgelöst,
ist es dagegen der *Splenditenens*, der in dem Ve
nen und Geraubten die Einheit der Substanz erhält
rettet, der Pallas gleich, die in dem Mythus von
greus Tode, an welchen hier, wie wir nachher sehen wer
wohl erinnert werden darf, das Herz wenigstens des

stüke

fäkelten dem Vater Zeus überbringt. Mit noch andern Wesen derselben Art macht uns Augustin Contra Faust. XV, 6. bekannt, wo er neben dem sceptertragenden, herrschenden König, und den ihn umgebenden Schaaren der Götter, und dem *Splenditenens*, weiter nennt *alterum regem, honoris angelorum exercitibus circumdatum, et alterum adamantem heroem belligerum, dextra hastam tenentem, sinistra clypeum, et alterum gloriosum regem, tres rotas impellentem, ignis, aquae et venti, et maximum Atlantem. — Haec et alia mille portenta tu facie ad faciem vidisti.* Diese mythischen Gestalten erinnern uns zum Theil an die kämpfenden, wohlgesinnten Lichthelden des Zendavesta, wir können uns unter ihnen im Allgemeinen, nach der Analogie der beiden Weltträger, von welchen der eine oben, der andere unten das Weltall hält, welthütende Genien denken, die da und dort die Mächte der Finsterniß abwehren, und die kosmische Ordnung aufrecht erhalten, wir kennen sie aber sonst, da es an weiteren Angaben fehlt, nicht näher, und sie mögen uns hier nur zum Beweise dienen, wie wenig das Manichäische System eine mannigfaltige mythische Ausschmückung verschmähte, und wie sehr daher auch bei einer richtigen Auffassung desselben darauf zu sehen ist, das Mythische als das zu nehmen, wofür es sich an so vielen Stellen so unverkennbar selbst gibt, als bloßes Bild und dichterische Einkleidung der davon zu unterscheidenden philosophischen und religiösen Ideen.

Woran wir so eben erinnert wurden, die nahe Berührung, in welche die Manichäische Kosmogonie mit so manchen Mythen der alten Völker kommt, entging den Manichäern selbst nicht, und sie unterließen nicht, diese Uebereinstimmung zur allgemeineren Empfehlung ihres Systems zu benützen. Wir sehen dies aus Alexanders von Lycopolis Schrift gegen die Manichäer c. 5., wo dieser Schrift-

steller bemerkt: „die Gebildeteren und mit helleniſcher Li
raturBekannteren unter ihnen erinnern uns an das Eige
indem ſie dem nach der Myſterienlehre von den Titan
zerrißenen Dionyſos die Deutung geben, er ſtelle die
der Materie vertheilte göttliche Kraft dar: ebenſo beru
ſie ſich auf die Dichter, die die Gigantomachie beſun
haben, zum Beweiſe dafür, daß auch dieſen die Erhebu
der Materie gegen Gott nicht unbekannt geblieben iſt.“
der That greift, von dieſer Seite betrachtet, die Manich
ſche Kosmogonie in den allgemeinen Naturpantheismus
alten Völker, und ihre dadurch bedingte Anſicht von d
Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen, der Gottl
zur Welt, ſo entſchieden ein, daß es mir ganz am Orte
ſeyn ſcheint, dieſen Zuſammenhang hier kurz ins Auge
faſſen. Schon in den indiſchen Vedas findet ſich unter
dern Vorſtellungen über die Schöpfung, oder das Herv
gehen der endlichen getheilten Welt aus dem Einen Abſo
ten, auch die Anſicht von einer Theilung des höchſten
weſens durch die Götter, die die verſchiedenen einzeln
Theile des Univerſums repräſentiren. Die Schöpfu
wird als eine Opferhandlung dargeſtellt, die die Götter u
Halbgötter und die heiligen Weiſen an dem im allgemein
Opfer vergegenwärtigten Weltgeiſt vollzogen. Das von ihn
geopferte Weſen wurde in viele Theile getheilt. S
Mund wurde zum Prieſter, ſein Arm zum Krieger, ſ
Schenkel zum Landbauer, ſein Fuß zum Sklaven. I
Mund wurde hervorgebracht aus ſeinem Gemüthe,
Sonne ſprang aus ſeinen Augen, Luft und Othem ging
aus ſeinem Ohr und das Feuer aus ſeinem Munde aus,
Himmel aus ſeinem Haupt, die Erde aus ſeinem Fuß
der Raum aus ſeinem Ohr. Dieſes Opfer wird fern
nach demſelben Bilde, nach welchem in den ägyptiſche
vorderaſiatiſchen und griechiſchen Mythen die kosmogo
ſche Thätigkeit der Gottheiten ſo oft mit einem Weben u

Spinnen verglichen wird, als ein Gewebe beschrieben, das gewoben wird mit Fäden auf jeder Seite, und ausgestrekt durch die Anstrengung von hundert und Einem Gott, das die Väter, welche woben und bildeten, Zettel und Einschlag machten, ausbreiteten und in dieser Welt und im Himmel aufspalteten. S. Asiat. Research. Vol. VII. S. 257. Bopp konjug. system der Sanskr. Spr. S. 276. Die Götter, die das Eine Urwesen, dessen verschiedene Theile und Kräfte sie darstellen, opfern oder theilen, erscheinen hier zwar nicht als feindliche Mächte in einem feindlichen Gegensaz, aber es wird doch auch hier, indem die Einheit in die Vielheit getrennt wird, in welcher die getheilte endliche Welt sich offenbart, einem Zustande der Beschränkung und des Leidens unterworfen, und wie in dem Manichäischen System der gute Gott im Beginne des kosmogonischen Kampfes den Urmenschen mit seinen Elementen aus sich hervorgehen läßt, so gestaltet sich auch in der Weltanschauung der Vedas das höchste Urwesen zu einem in menschlicher Form gedachten Prototyp, dessen einzelne Glieder die verschiedenen Elemente und Bestandtheile des Weltganzen sind. Mit Recht muß in diesem Zusammenhange vorzüglich die Zoroastrische Lehre als die vaterländische Hauptquelle der Manichäischen unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die Ormuzd und Ahriman den beiden Manichäischen Prinzipien vollkommen entsprechen, so hat auch ihr Kampf diese kosmogonische Bedeutung, wie schon eine kurze Vergleichung zeigen kann. Nach dem Buche Bundeheſch, wo dieser Kampf am ausführlichsten geschildert wird, schuf Ormuzd in den ersten dreitausend Jahren den Himmel und sein Volk (d. h. die ideale Lichtwelt). Ahriman fort und fort auf Böses sinnend, zum Widerstand des Guten, war noch unbekümmert um das, was vorging: Ahriman wußte nicht, was Ormuzd wußte. Endlich erhob sich der Grundböse und näherte sich dem Lichte. Wie er nun Ormuzds

Licht erblikte, ſo wollte er, der immer nur darauf denkt, alles zu ſchlagen und zu zerſtören, das Licht verſchlingen, aber durch deſſen Schöne, Glanz, Erhabenheit geblendet, ſtürzte er von ſelbſt in ſeine ewige, dichte Finſterniß zurük, und zeugte ein großes Heer von Dews und Darudes zur Plage der Welt [19]). Ormuzd, der alles weiß, erhob ſich

19) Es iſt ſchon oben S. 64. Anm. 12. angedeutet worden, wie ſich in dieſem Puncte die Kosmogonie des Bundehaſch zur Manichäiſchen verhält. Indeß beweist ein aus den Schriften des Gnoſtikers Baſilides erhaltenes Fragment, daß Manes für ſeine Kosmogonie, beinahe ganz in derſelben Form, wie ſie oben S. 45. nach Titus von Boſtra angegeben worden iſt, eine perſiſche Quelle vor ſich gehabt haben muß. In den Acta disp. Arch. bemerkt Archelaus c. 55. zum Schluſſe: Manes ſey nicht der erſte Urheber dieſer ruchloſen Irrlehre, er habe ſie nur in gewißen Gegenden bekannt gemacht und verbreitet. *Non ex Mane originem mali hujus manasse, sed ab alio, et ante multum temporis a barbaro quodam* (Scythianus, welchen wir ſpäter als Vorläufer Mani's näher kennen lernen werden) *exorta, in silentio habita, ab isto vero ignote latentia, veluti propria ejus esse prolata, deleto conscriptoris titulo, sicut superius exposui* (c. 52.). Nun fährt Archelaus weiter fort: *Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antequior, non longe post nostrorum Apostolorum tempora, qui et ipse, cum esset versutus, et vidisset, quod eo tempore jam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat.* Hierauf führt Archelaus aus dem dreizehnten Buch der Tractatus des Baſilides folgende Stelle an: *Desine ab inani et curiosa varietate: requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes esse ingenita, id est, in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet*

ſah Ahrimans Volk, ein gräßlich ſchreckliches, deſſen Hauch nur Fäulniß, Bosheit, der Schöpfung unwerth. Ahriman

---

ipsis erant, non quae esse dicebantur. Haec cum apud semet ipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat, quam vellet, et qualis sibi competeret, omnibus enim amicum est, quod est proprium, et nihil sibi ipsum malum videtur. Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei sumta concupiscentia, insectabantur ea commisceri. Baſilides gibt hier die Lehre der Perſer, unter welchen ihn Archelaus als Dualiſten auftreten läßt. Es iſt für den Zweck, für welchen hier das Fragment des Baſilides angeführt worden iſt, gleichgültig, ob der Verfaſſer deſſelben gerade der Gnoſtiker Baſilides iſt. Ich kann jedoch den Gründen nicht beiſtimmen, mit welchen Gieſeler kürzlich in den Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830, 2tes Heft S. 397. die Identität bezweifeln wollte. *Antiquior* kann nach dem ganzen Zuſammenhang, wie er ſchon angegeben worden iſt, nur in Beziehung auf den Manes geſagt ſeyn, und läßt ſich ganz gut mit *praedicator* verbinden, ob es gleich nicht unmittelbar bei dieſem Worte ſteht. Daß Baſilides als *quidam* bezeichnet iſt, ungeachtet er ſchon c. 38. neben Valentinian und Marcion vorkam, kann ich nicht ſo unpaſſend finden, wie Gieſeler meint. Sollen einmal ſolche Gründe etwas entſcheiden, ſo könnte man eben ſo gut fragen, warum Scythianus als *barbarus quidam* aufgeführt wird, da doch kurz zuvor (c. 51. f.) ausführlich von ihm die Rede war. In jedem Fall können ſolche Bedenklichkeiten der großen Unwahrſcheinlichkeit nicht das Gleichgewicht halten, daß es einen ältern und jüngern Baſilides gab, welche beide beinahe um dieſelbe Zeit auftraten (denn auch von dem bekannten Gnoſtiker Baſilides, der in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, kann ganz gut geſagt werden, er ſey *non longe post nostrorum Apostolorum tempora* geweſen), und ſich auf dieſelbe Weiſe als Dualiſten bekannt machten. Eher könnte man ſich an dem

erblikte Ormuzds Volk in Herrlichkeit, der Schöpfung werth. Ormuzd, der wußte, wie zulezt Ahrimans Werk enden würde, bot ihm Frieden an, aber Ahriman verwarf jeden Freundschaftsbund. Ormuzd sprach nun über Ahriman das lebendige Honover, d. h. er sprach: das ist Ormuzds Wille, und Ahriman schauderte, bebte und sank betäubt und aller Kraft beraubt in der Mitte seiner Dews in seine schwarze Wohnung, in die Tiefe des Duzakhs, zu rük, wo er während des ganzen zweiten Zeitraums wie gefeßelt lag. In dieser Zeit, da der Böse wie todt war, schuf Ormuzd seine Wesen, den Himmel, dann Wasser, Erde, Bäume, Thiere, Menschen. Einen Zeitraum von drei Jahrtausenden mußte Ahriman gekettet liegen, und wie er so gebunden lag, sprach jeder der Dews zu ihm: Auf und mit mir! Ich will diesen Ormuzd und die Amschaspands in dieser Welt bestürmen. Ahriman übersah sein Heere, und wie außer sich vor Freude sprang er aus der Kleinmuth, der ihn bis jezt gefangen hielt. Er stellte sich vors Licht, sah den Himmel, drang in denselben hinein, sprang dann wieder in Schlangengestalt vom Himmel auf die Erde, durchfuhr hier die Bäume, den Stier, Kaimorts, das Feuer. Unter Fliegengestalt durchstreifte alles Geschaffene, gegen Süden verheerte er die Erde ganz, alles überzog Schwärze wie Nacht. Darnach schikte er die freßenden Kharfesters auf die Erde, die Gift haben, wie Schlangen, Scorpionen, Krôten u. s. w. Auch in das

---

Auftreten des Basilides bei den Persern stoßen. Darüber vgl. man Zacagni zu der genannten Stelle der Acta und Neander Gnost. Syst. S. 31. Ist übrigens der am Schluß der Acta genannte Basilides Eine Person mit dem uns bisher allein bekannten Gnostiker dieses Namens, wie wohl nicht zu zweifeln ist, so bleibt, was Gieseler a. a. O. auf's neue gegen Neander bestreitet, um so wahrscheinlicher, seinem Manichäischen Dualismus sich nähernde Lehrweise.

Feuer drang er sodann, und ließ schwarzen Rauchdampf daraus aufsteigen, und mit einem Heere von Dews erhob er sich gegen den Sternenhimmel: neunzig Tage und neunzig Nächte durch standen des Himmels Izeds im Kampf mit Ahriman und allen Dews in der Welt: sie stürzten ihn entkräftet in den Abgrund, den Duzakh: der Himmel half den Izeds. Aber aus dem Abgrund stieg er wieder auf die Erde. Der Feind des Guten mischte sich in Alles, zeigte sich in Allem, suchte Böses zu schaffen droben und dunten. — Eine genauere, einzelne Momente in ihrer Folge und gegenseitiger Beziehung unterscheidende Schilderung dieses Kampfs findet sich in den Zendschriften nicht, ein Hauptgegenstand desselben ist jedoch der Urstier. Ormuzd hat in ihn bei der Schöpfung alle Keime des organischen Lebens gelegt. In dieser Bedeutung wird der Urstier in den Zendschriften sehr oft erwähnt, und z. B. in dem Buche Vispered Zendav. Th. II. S. 240. angerufen und gepriesen als der erhabene Stier, durch den alles Kraut und Gewächs im Ueberfluß gedeiht, als der reingeborene Stier, von dem der reine Mensch das Leben hat. Als Ahriman beim Anfange des dritten Zeitraums auf die Erde kam, schikte er zwei Dews, um den Stier zu plagen, und schlug ihn endlich selbst durch sein Gift, daß er starb. Sterbend sagte der Stier: Siehe, was geschehen muß für die Thiere, die noch werden sollen, mein Wille ist, sie vor dem Bösen zu schüzen. Sein Tod war also nothwendig für die Entwiklung des Thierlebens. Daher wurde der Same des Lichts und der Stärke, die im Stier war, von den Izeds dem Mondhimmel übergeben, wo er durch das Licht des Monds geläutert wurde, der deswegen der Bewahrer des Stiersamens genannt wird. Daraus bildete Ormuzd einen wohlgebauten Körper, belebte ihn und aus ihm wurden zwei andere Stiere männlichen und weiblichen Geschlechts, aus diesem Urpaar entwickelten sich die zweihundert zwei

und achtzig reine Thierarten der Erde. Zendav. Th. III. S. 72. Nach andern Stellen ging nicht blos die Thierwelt, sondern auch die Pflanzenwelt aus dem Stier hervor, die Bäume, Getreidearten u. s. w. Es scheinen aber hierüber zwei Vorstellungen gewesen zu seyn, nach der einen ging das ganze organische Leben aus dem Stier hervor, nach der andern entwickelte sich das ganze Pflanzenreich mit den Bäumen aus einem Urbaume. Das Wichtigste aber, worüber keine Verschiedenheit der Meinung stattfindet, ist, daß auch der Mensch aus dem Urstier seinen Ursprung nahm. Als nemlich Ahriman den Stier tödtete, ging aus seiner rechten Schulter hervor Kaiomorts, der Urmensch, und aus seiner linken Schulter, Goscherun, die Seele des Stiers, daher der Genius des animalischen Lebens, der Erhalter der Thiere, die Seele der Thierwelt. Als Kaiomorts aus dem Urstier hervorgegangen war, suchte Ahriman auch ihn zu tödten, und in ihm das ganze Geschlecht zu verderben. Dreißig Jahre widerstand Kaiomorts, dann erlag er den Angriffen des Dews und starb. Aber die Folge war auch jezt nur diese, daß sich die Reihe der einzelnen Geschlechter entwickelte. Aus Kaiomorts von der Sonne gereinigtem Saamen ließ Ormuzd nach vierzig Jahren eine Pflanze hervorwachsen, die in fünfzehn Jahren wie ein Baum in die Höhe wuchs, und fünfzehn Sprößlinge trieb. Dieser Baum hatte die Gestalt eines Mannes und eines Weibs in ihrer Vereinigung, und trug zehen Menschenpaare als Früchte. Unter diesen waren Meschia und Meschiane (d. h. der Mensch und die Menschin), die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechts. Wie Ahriman auch gegen diese seine feindliche Wirksamkeit fortsezte, durch die Verführung zum Sündenfall, gehört nicht mehr hieher. Die Zoroastrische Kosmogonie stimmt, wie wir hieraus sehen, mit der Manichäischen ganz darin zusammen, daß auch sie der eigentlichen Weltschöpfung eine reine, lichte

Schöpfung (eine *terra lucida*) vorangehen läßt. Ahrimans entgegengesezte Wirksamkeit verderbt, verunreinigt, verdunkelt sie, aber ebendadurch entsteht die gegenwärtige Weltordnung, worin das Gute dem Bösen mit gleichem Schritte zur Seite geht. Ist Ormuzd, der Reine und Gute, das Princip des Lebens, Ahriman, der Todschwangere, das Princip des Todes, so kann aus dem Gegensatze des Lebens und des Todes nur ein Mittleres, d. h. ein endliches, den Keim des Todes in sich tragendes Leben entstehen. Ahriman ist, dem Ormuzd gegenüber, das Princip der Endlichkeit, das das reine vollkommene Seyn und Leben durch seine Negation differenzirende Princip, wodurch das Eine Seyn ein getheiltes wird, die Einheit in die Vielheit sich auflöst. Der von Ahriman beabsichtigte Tod, durch welchen er die ganze Schöpfung Ormuzds verschlingen will, gelingt immer nur so weit, daß aus dem Tode ein mehr vereinzeltes Leben, eine neue Lebensentwiklung hervorgeht. Das Leben sinkt von Stufe zu Stufe herab, und gewinnt dadurch zwar an Extension, verliert aber um so mehr an intensiver Realität. Die Differenzirung, deren Princip Ahriman ist, geht immer weiter, der Zwiespalt durchdringt Alles, der bekannte Saz der altgriechischen Philosophie, daß der Streit der Vater der Dinge sey, bewährt sich an Ahriman vollkommen, sofern der einmal gesezte Gegensaz durch alles Einzelne hindurchgeht, und dadurch erst alles Einzelne ins Daseyn kommt. Es steht daher mit dem Grundbegriff des kosmogonischen Streits im engsten Zusammenhang, daß die Zendlehre immer von einer die Vielheit in sich schließenden Einheit ausgeht. Wie sich das reine Lichtwesen Ormuzds in dem Himmelsheere der reinen Feruers reflectirt, so drüken die Schuzgeister der verschiedenen Elemente und Naturreiche die Begriffs-Einheit aus, aus welcher erst das in der Anschauung sich darstellende getheilte Seyn der einzelnen Wesen in allmäliger Folge sich entwickelt. Daher

haben alle Berge ihre Einheit in Albordi, dem Nabel d Berge, der Himmelsburg, dem Berge der Zeiten um welchen die Himmelssterne laufen, alle Wasser in Ar visur, dem Urwasser, der jungfräulichen Tochter Ormuzd die von Ormuzds Thron alle Gewässer strömen läßt, a Sterne in der Sonne, deren höchste Sphäre alle ande einschließt, alle Pflanzen und Bäume in Hom, der v dem Schuzgeist Amerdad an den Quell Ardvisur gepflan in zehntausend fruchtbaren Baumarten und Heilpflanz aufsproßte, alle Thiere im Urstier, alle Menschen in Ka morts. Dieses Herabsteigen von dem Höhern zum Nied von der Einheit zur Vielheit, ist eben der die Realität d Guten immer mehr mindernde Streit, und die Ursa ist das in Ahriman gesezte Princip der Negativität, d Endlichkeit, oder des Todes, wie am sichtbarsten der k mogonische Urstier zeigt, der von Ahriman getödtet, als Einheit des animalischen Lebens, ebendadurch die Mann faltigkeit der Geschlechter aus sich hervorgehen läßt. W auf diese Weise die Einheit in die Vielheit, in die Ma nigfaltigkeit des Lebens, sich auflöst, so wird nach Man die von dem guten Gott ausgesandte Kraft von der Ma rie verschlungen, und indem sie allen einzelnen Erzeugn sen einverleibt wird, ins Unendliche getheilt. Nur da scheint die Zoroastrische Kosmogonie von der Manichäisch abzuweichen, daß sie nicht ebenso, wie diese in dem Urme schen, einen Kämpfer gegen Ahriman aufstellt, in welch der ganze Kampf zwischen den beiden Principien zur co creten Anschauung eines Individuums wird. Allein in g wissem Sinne nimmt doch der Urstier der Zendlehre diese Stelle ein, die in der Manichäischen Kosmogonie dem U menschen gegeben ist. Er ist zwar nicht in demselben h hen Sinne, wie der Urmensch, die Einheit des von d guten Gott ausgehenden Weltlebens, aber doch die Ei heit des organischen oder wenigstens animalischen Lebens

r vorzüglichſte Gegenſtand des von Ahriman gegen die
ute Schöpfung Ormuzds gerichteten Angriffs, im Grun-
der Mittelpunct des ganzen Kampfes. Noch näher
eint ſich mir aber die Beziehung zwiſchen dem Mani-
iſchen Urmenſchen und dem Zoroaſtriſchen Urſtier nach-
iſen zu laſſen, wenn wir auch den Stier des Mithras-
fers hinzunehmen. Daß der Schlüſſel zur Deutung des
erkwürdigen Symbols, das die bekannten Mithrasmo-
umente darſtellen, nur in der Sage der Zendſchriften vom
rſtier zu ſuchen iſt, läßt ſich nicht wohl bezweifeln. Hier
ie dort wird ein Stier gewaltſam getödtet, nur iſt freilich
den Zendſchriften der Mörder des Stiers Ahriman, der
ind des Ormuzds, auf den Mithrasmonumenten iſt es
dem guten Ormuzd ſo nahe verwandte Mithras. Doch
llt uns auch auf dieſen ſogleich die nach der Wunde des
iers gerichtete Ahrimaniſche Schlange auf. Ein ebenſo
rimaniſches Thier iſt der den Stier ſeiner Zeugungskraft
raubende Scorpion. Es iſt auf den völligen Untergang
s Stiers abgeſehen. Daß nun aber hier der eigentliche
dtſchläger des Stiers nicht der böſe Ahriman, ſondern
gute Mithras iſt, läßt ſich nur daraus erklären, daß,
s auf der einen Seite Tod und Untergang iſt, auf der
dern auch wieder die Bedingung einer neuen Lebensent-
lung iſt. Der arge Fürſt der Finſterniß, der die ganze
höpfung des guten Gottes mit Einem Male verſchlingen
ll, wird, indem ſeinem vernichtenden Streben die noth-
ndige, durch das Geſez des Gegenſazes vorgeſchriebene
ranze geſezt wird, zur Materie, aus welcher die Welt des
heilten endlichen Seyns hervorgeht. In dem Begriffe
r Hyle, welchen ſchon Manes ſelbſt mit dem Begriffe
s Fürſten der Finſterniß und ſeines Reichs gleichbedeu-
nd nahm, iſt der ſtrenge Begriff des abſolut böſen Prin-
ips gemildert, und zu einem vermittelnden geworden, und
r Hyle in dieſem Sinne entſpricht die in derſelben ver-

mittelnden Bedeutung aus dem guten Gott hervorgegangen die Materie durchdringende göttliche Kraft. Dasselbe Verhältniß nun, das zwischen der ὕλη und der θεία δύναμις stattfindet, scheint mir auch zwischen Mithras und seinem Stier angenommen werden zu müßen. Kosmogonische Bedeutung verräth ja schon die ganze Umgebung, der Ort der Scene, die Grotte, an deren Eingang die Handlung vorgeht. Ueber die Bedeutung dieses Symbols gibt uns Porphyrius De antro Nymph. c. 6., Auskunft. Nach Eubulus, auf welchen sich Porphyrius beruft, soll schon Zoroaster eine Mithrasgrotte, als Bild der Welt, eingerichtet haben. Πρῶτα μὲν, ὡς ἔφη Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὰ καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτὴν τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων. Auch in den griechischen Mythen kommen mehrere kosmische Grotten dieser Art vor, wie z. B. die Grotten, in welcher Zeus und Dionysos erzogen werden, die Grotten, in welchen Nymphen weben, Odyss. XIII, 107., das Gekläft der Eileithyia Od. XIX, 188. Die Grotte ist, wie das Ei, das Bild der in sich abgeschloßenen Weltganzen. Die Scene der Weltschöpfung stellen uns demnach die Mithrasmonumente dar, und wir sehen hier gute und böse Geschöpfe, Sonne und Mond, die leuchtenden Gestirne, die himmlische Welt und die irdische. Der Stier gestaltet sich zu einem Symbol der Materie überhaupt. Er trägt nicht blos die Keime alles organischen Lebens in sich, sondern ist überhaupt der Inbegriff der materiellen Elemente, aus welchen alles geworden ist, und Mithras ist der die Materie durchdringende, für den Zwek der Weltschöpfung sich unterwerfende Geist. An die Stelle des strengen, aufs Höchste gesteigerten Gegen-

ges eines guten und bösen Princips, des Ormuzds und
rimans, trits der untergeordnete, mildere, vermittelnde
ischen Geist- und Materie, einem thätigen und leidenden
incip, einem die Form gebenden und einem die Form
pfangenden. Das eine der beiden Principien ist nicht
r das feindlich entgegenwirkende, es ist nur das be-
immungslose und receptive. So definirt auch Prophyrius
antro Nymph. c. 6. den Stier des Mithras, indem er
gt: Ἐποχεῖται ταύρῳ ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν
Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης. Wie Mithras schon
der Beschreibung des Zendavesta der thätigste, geistigste,
meisten energische Ized ist, so ist er nun hier der
bserische, die Materie bildende Geist selbst, und der
ch, welchen er in den Zendschriften als Waffe gegen
iman und seine Dämonen führt, ist nun das Symbol
r die Materie durchdringenden und bestimmenden
it [21]), derselben göttlichen Kraft, die nach Manes

[21]) Die beste Erläuterung dieses Symbols in dem obigen Sinne
gibt Philo's λόγος τομεύς. Vgl. Quis rerum divin. haer.
Vol. I. S. 506. Ed. Mang. Ἄτμητοι μὲν οὖν αἱ δύο φύσεις,
ἥ τε ἐν ἡμῖν τοῦ λογισμοῦ, καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς τοῦ θείου λόγου,
ἄτμητοι δὲ οὖσαι, μυρία ἄλλα τέμνουσιν. Ὅ τε γὰρ θεῖος
λόγος τὰ ἐν τῇ φύσει διεῖλε, καὶ διένειμε πάντα, ὅ τε ἡμέτε-
ρος νοῦς, ἅττ' ἂν παραλάβῃ νοητῶν πράγματά τε καὶ σώματα,
εἰς ἀπειράκις ἄπειρα διαιρεῖ μέρη, καὶ τέμνων οὐδέποτε λήγει.
Τοῦτο δὲ συμβαίνει διὰ τὴν πρὸς τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τῶν
ὅλων ἐμφέρειαν· τὸ γὰρ θεῖον ἀμιγὲς, ἄκρατον καὶ ἀμερίστατον
ὑπάρχον ἅπαντι τῷ κόσμῳ γέγονεν αἴτιον μίξεως, πράσεως, πο-
λυμερίας. Dies geschieht τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ (τοῦ
θεοῦ) λόγῳ· ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκοὴν θεὶς ἀκμὴν διαιρῶν οὐδέ-
ποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ, νοητὰ, ἐπειδὴν δὲ μέχρι τῶν ἀτό-
μων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ
λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρ-
ξεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς. Dieser Philonische λόγος το-

von der Hyle verſchlungen der Grund aller Bildung und Erzeugung bis ins Einzelnſte wird. Sie tritt mit der ſie verſchlingenden oder der von iht durchdrungenen Materie vermittelnd zwiſchen die beiden Extreme, wie nach der Zorvaſtriſchen Lehre Mithras mit ſeinem Stiere in der Mitte zwiſchen Ormuzd und Ahriman ſteht, weswegen ihn nach Plutarch De Is. et Os. c. 46. die Perſer *Μεσίτης* nannten. *Ἑκάλει (Ζωρόαστρος) τὸν μὲν Ὡρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσεφαίνετο, τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσι.* Verfolgen wir dieſelbe alterthümliche kosmogoniſche Anſicht von dem Verhältniß des Geiſtes zur Materie, der Gottheit zur Welt, weiter, ſo müßen hier die beiden ſo nahe verwandten Mythen, der ägyptiſche von Oſiris und Typhon, und der griechiſche von Zagreus oder Dionyſos, und den Titanen, ihre Stelle finden. Zu dem leztern haben, wie oben bemerkt worden iſt, die Manichäer ſelbſt die Grundidee ihrer Lehre ausgedrükt gefunden: gewiß nicht mit Unrecht. Dionyſos-Zagreus, der von Zeus ſtammende junge Gott, iſt der Gott der im bunten Farbenſpiel erſcheinenden Sinnenwelt, ſeine Zerſtükelung

---

μενὸς iſt demnach das die Einheit in die Vielheit auflöſende Princip der Differenz. Ebr. IV, 12. wird der göttliche Logos, obgleich in einem andern Sinne, mit einer *μάχαιρα* verglichen. Gleichbedeutend mit dem *λόγος τομεὺς* iſt der Logos als *σφαγίς* De profugis Vol. I. S. 547. *Γεγένηται κόσμος, καὶ πάντως ὑπ' αἰτίου τινὸς γέγονεν· ὁ δὲ τοῦ παντὸς οὕντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγίς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστα μέμορφωται· παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γινομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος ἄτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου.* Er bildet die formloſe Materie, und drükt allem Einzelnen das aus ihr ins Daſeyn kommt, ſeine beſtimmte Form a

Titanen iſt ein Bild theils der Vereinzelung, in
: Theile der Welt aus ihrer urſprünglichen Ein-
nander gegangen, theils der Unordnung, des Wi-
, der Disharmonie, die, wie mit feindlicher Ge-
das harmoniſche Weltganze eingegriffen und das
in Stüke zerriſſen hat, obgleich freilich die Ho-
eit (in der das noch ſchlagende Herz des Zagreus
Pallas und in dem die zerſtreuten Glieder des zer-
Leibs ſammelnden und auf ſeinem heiligen Berge
en Apollon) nie zu Grunde gehen kann. Statt
Einzelne gehenden Erörterung genüge hier folgende
Plutarch De Ei ap. Delph. c. 9.: „Wir hören
Theologen in Proſa und Poeſie, daß Gott zwar
tur nach unvergänglich und ewig iſt, aber ver-
s vom Schikſal beſtimmten Willens und Geſezes
ungen ſeines Weſens unterliegt. — Die Umände-
Umbildung des göttlichen Weſens in Luft, Waſ-
rde und Geſtirne und Pflanzen und Thiere nen-
in Hinſicht des leidenden Zuſtandes und der Um-
, ſymboliſch eine Zerſtüklung und Zergliederung,
heißen ſie in dieſer Beziehung Dionyſos und Za-
Nyktelis und Iſodaites.“ Der Mythus von Oſiris
on iſt zwar ſeinem nächſten Sinne nach nur auf die,
indlich zerſtörender Gewalt, erfolgende Veränderung
n, die das Naturleben in ſeinem jährlichen Verlaufe
aber das gewöhnliche Sonnenjahr iſt ja in der
er alten Völker ſo oft nur der Reflex des großen
ſtehenden Welt ſich entwickelnden Weltjahrs, und
und Typhon wiederholt ſich der Gegenſaz des
und Ahriman ſo klar, daß wir auch bei jenem
zugleich eine höhere und allgemeinere Bedeutung
zen dürfen. Zum Belege dafür berufe ich mich auch
die Auctorität Plutarchs, der in ſeiner merkwür-
hrift De Iside et Osiride vorzüglich den Zwek hat,

die tiefern in dem ägyptischen Mythus enthaltenen
phischen Ideen hervorzuheben. Nachdem er hier
schiedene Meinungen angeführt, stellt er (a. 46.)
hauptung auf, man müsse vielmehr alle zusammen
Typhon sei nicht das Eine oder das Andere, sonde
höre ihm alles an, was die Natur Schädliches und
liches hat, es könne überhaupt nur die Naturan
richtige seyn, die nicht blos von Einem Princip, son
einer Dualität von Principien ausgehe. Es sey
von Theologen und Gesezgebern auf Dichter und
phen herabgekommene Meinung, die zwar in ihrem
herrenlos sey, aber unausweichlich zum Glauben
nicht blos in Reden und Sagen, sondern auch in
und Opfern bei Barbaren und Hellenen überall
sey, daß dieses All nicht, ohne einen lenkenden Vers
Steuermann, nur vom Zufall bewegt wird, daß
auch nicht Ein Verstand ist, der es wie mit Stei
oder leitenden Zügeln beherrscht und regiert, sondern
ist Gutes und Böses gemischt. Ja, es ist, um es
sagen, nichts in der Natur ungemischt, und es ist
Einer, der aus zwei Fässern mit verderbender
die Dinge uns austheilt, sondern aus zwei entge
ten Anfängen und aus zwei widerstrebenden Kräf
dem die eine rechts in gerader Richtung geht, di
auf entgegengesezte Weise sich krümmt und wende
Leben gemischt, und die Welt, wenn auch nicht d
doch die irdische und sublunarische, ungleich und n
cher Art geworden und vielfachen Veränderungen unt
Denn, wenn alles aus einer Ursache entstehen n
Ursache des Bösen aber das Gute nicht seyn kann,
in der Natur ein eigenes Princip, wie des Guten
des Böse seyn. Das sey die Meinung der mei
einsichtsvollsten Weisen, sie nehmen entweder gerai
Götter an, oder nennen den einen, den guten, E

andern Dämon, wie der Magier Zoroaſter, der den Einen Oromazes und den Andern Areimanios, und den Mittlern zwischen beiden Mithras nannte. Eben ſo nehmen die Chaldäer zwei Gutes wirkende und zwei Böſes wirkende Planetengötter an, und drei mittlere. Denſelben Gegenſaz ſtellen die Hellenen in Zeus und Hades, in Aphrodite und Ares auf. Auch die Philoſophen bekennen ſich zu dieſem Dualismus, wie Herakleitos, Empedokles, die Pythagoräer, Anaxagoras, Ariſtoteles, namentlich auch Platon, der in ſeinen Geſezen unverhüllt lehre, die Welt werde nicht von Einer Seele bewegt, ſondern wenigſtens von zweien. Deswegen wirke die eine das Gute, die andere, das Entgegengeſezte, bringe das Entgegengeſezte hervor. Er nehme aber auch noch eine dritte mittlere Natur zu, die nicht, wie Einige glauben, ganz ohne Leben, ohne Vernunft und ohne Bewegung, ſondern mit jenen beiden verwandt ſey, jedoch aber der beſſern immer anhänge und nachſtrebe. Mit dieſer Weltanſicht ſtimmt die Theologie der Aegyptier aufs genaueſte überein. Die Aegyptier leiten nemlich die Entſtehung und Zuſammenſezung dieſer Welt von ganz entgegengeſezten Kräften ab, die aber nicht von gleicher Macht ſind. Das gute Princip hat zwar die Oberhand, aber dennoch kann das Böſe nicht gänzlich vernichtet werden, weil es mit dem Körper ſowohl als mit der Seele des Weltalls feſt verbunden iſt, und beſtändig gegen das Gute ſtreitet. Bei der Seele nun wird die Vernunft und der Verſtand, als der Urheber und Herr alles des Beſten, Oſiris genannt, und alles Geordnete, Beſtimmte und Geſunde in der Erde, beim Winde, Waſſer, Himmel und bei den Jahreszeiten, in Anſehung der Jahreszeiten, der Witterung und des Kreislaufes, heißt Ausfluß und ſichtbares Bild des Oſiris, Typhon hingegen bedeutet alles Leidenſchaftliche, Ungeſtüme, Unvernünftige und Thörichte der Seele, und bei körperlichen Dingen nennt man das Tadelhafte, Unge-

ſunde und Unordentliche in Anſehung der Jahreszeiten, de üblen Witterung, der Sonnen- und Mondsfinſterniſſe, Ty phons Streifzüge und Verheerungen.

Ich habe abſichtlich dieſe inhaltsreiche Stelle der Plu tarchiſchen Schrift hier etwas ausführlicher dargelegt, we ſie recht gut dazu dienen kann, uns den engen Zuſammen hang des Manichäismus mit der alterthümlichen Weltan ſicht überhaupt näher zu rücken. Auch dem ägyptiſche Mythus war ſie keineswegs fremd, und wenn Oſiris un Typhon den beiden Manichäiſchen Principien entſprechen ſo iſt auch der Urmenſch, deſſen göttliche Glieder ſo beſie und preisgegeben ſind, daß der *Splenditenens* nur di Ueberreſte in der Hand hält, und, der Iſis gleich, laut k klagt, daß alles Uebrige geraubt, überwältigt und entwe ſey, dem von Typhon unterdrükten und zerſtückelten Le des Oſiris völlig analog. Vgl. die S. 80. angeführte A guſt. Stelle.

Eben dieſe Auguſtin'ſche Stelle, in welcher von *mem bris Dei victis et subjectis* die Rede iſt, zeigt uns am Ei fachſten die genaue Uebereinſtimmung der Manichäiſchen *fabula*, wie Auguſtin die Manichäiſche Kosmogonie nicht ob Grund nennt, mit den ägyptiſchen und griechiſchen Myth mit welchen ſie hier zuſammengeſtellt worden iſt. Halten w uns dagegen an eine andere Form der Darſtellung der Ma nichäiſchen Lehre, nach welcher die Seele von der Mate geraubt und gefangen gehalten wird, ſo bietet ſich uns z Parallele jene Claſſe alter Mythen dar, nach welchen b dieſes bald jenes weibliche Weſen durch Raub und Entfü rung in eine mehr oder minder unfreiwillige Gefangenſch geräth. Auch dieſe Mythen haben eine höhere hieher hörige kosmiſche Bedeutung: ſie ſind jenen andern, die u die Unterdrückung und Zerſtückelung eines Oſiris und D nyſos vor Augen ſtellen, völlig parallel: die geraubten, einen leidensvollen Zuſtand verſezten Göttinnen oder He

stimmen sind ein Bild der durch Abfall von einem höhern und reinern Seyn entstandenen zeitlichen Welt. Da ich darauf an einem andern Ort zurükkommen werde, so ist hier nur noch ein Blick auf den dem Manichäismus zur Seite stehenden Gnosticismus zu werfen, und in diesem kurz die Stelle nachzuweisen, auf welcher wir uns in der bisher gegebenen Entwicklung des Manichäischen Systems befinden. Vergleichen wir die gnostischen Systeme mit dem Manichäischen, so finden wir zwar in dem leztern keinen Demiurg, wie in jenen, im Grunde aber trägt in gewißem Sinne der gute Gott der Manichäer selbst den Charakter des gnostischen Demiurg an sich, da der Dualismus des Systems ihn, wie den zoroastrischen Ormuzd, als ein ziemlich unmächtiges Wesen erscheinen läßt, das durch alle Vorkehrungen nicht verhindern kann, daß sein Reich durch fremdartige und feindliche Angriffe gestört und verunreinigt wird. Bleiben wir aber nicht blos bei dieser untergeordneten und einseitigen Ansicht der Manichäischen Gottheit stehen, so nimmt mit größerem Recht der Urmensch, der in die Mitte des Kampfs der beiden entgegengesezten Grundwesen heraustritt, die Stelle des gnostischen Demiurg ein. Der Demiurg ist der Repräsentant, ja eigentlich die Personification der zeitlichen Weltordnung, fällt mit der Schöpfung, die sein Werk ist, selbst zusammen. Wie nun nach Manes die sichtbare Welt aus der Vermischung der Seele mit der Hyle, oder auf der einen Seite aus den Gliedern des unterliegenden Urmenschen, auf der andern aus den Körpern der gebundenen Mächte der Finsterniß sich bildete, so hat auch der gnostische Demiurg dieselbe Doppelnatur, und je nachdem der Charakter der einzelnen Systeme mehr oder minder dualistisch ist, neigt er sich bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite, indem er entweder, wie nach Basilides und Valentin, nur das bewußtlose Organ der göttlichen Ideen ist, oder, wie nach Marcion und den Ophiten, sich mit einer

gewißen Selbstständigkeit von dem Göttlichen hir
det. Aber auch da, wo er, wie im Valentinianis
stem, am Höchsten gestellt wird, ist er nur das
Analogon des Göttlichen, zwischen dem Göttlichen
teriellen mitten inne stehend; je negativer der B
Hyle gedacht ist, desto mehr erscheint auch der Den
als das von der höchsten Vollkommenheit durch ei
von Stufen herabgekommene Unvollkommene, ohne
Zusaz des Böse. Wie ferner nach Manes die
Welt nur vermittelst eines Kampfes ins Daseyn
der für die von dem guten Gott ausgehenden Emana
nen leidensvollen Zustand zur Folge hat, so ist au
gnostischen Systemen der Demiurg das Erzeugniß
phia oder der Achamoth, nachdem diese, als κάτω
dem Göttlichen entfremdet und außerhalb des Plerom
irrend, alle Qualen eines unseligen Daseyns erduldet
die besonders von den Valentinianern und Ophiten
lebhaften Farben geschildert wurden. Vgl. Neande
Syst. S. 117. f. 233. f. Auch in den Systemen
lentinianer und Ophiten ist, was hier noch bemerk
mag, von einem Urmenschen die Rede, in welch
sich offenbarte, er steht jedoch in keiner Beziehu
Demiurg, außer sofern er das Urbild ist, nach wel
Demiurg unbewußt den ersten Menschen seines
bildete. Vgl. Neander Gnost. Syst. S. 102. 14
231. 261.

Wir müssen hier, nachdem wir den Kampf de
Principien in den ersten Momenten seiner Entwiklu
betrachtet haben, auf eine schon oben berührte Frag
zurükkommen, und die diesem Kampfe zu Grunde liege
der Gottheit noch in Erwägung ziehen. Es ist die
nige Punkt des ganzen Systems, gegen welchen

20) Nicht unpassend erinnert Matter Histoire critique d
cisme T. II. Paris 1828. S. 29. dabei an die Leiden de

[illegible] Angriffe der Gegner gerichtet ſind: ſie ſind einſtimmig [illegible] Meinung, daß ein ſolcher Kampf eine ſich ſelbſt aufhe[illegible]bende Idee der Gottheit in ſich ſchließe, die Gottheit einem [illegible]ſens völlig unwürdigen Schickſal unterwerfe. Faſ[illegible]n wir vorerſt die Einwürfe der Gegner näher ins Auge. [illegible]e wichtigſten und allgemeinſten Momente hat Auguſtin [illegible] gewohnter Schärfe in folgender Stelle zuſammenge[illegible]ßt: *Praeclaram exclusionem bellicae necessitatis in [illegible]o vestro invenistis contra illud, quod vobis propo[illegible]itur. at respondeatis, quid factura erat in Deo gens [illegible]ebrarum, si cum ea pugnare nolnisset: quam si di[illegible]eritis aliquid fuisse nocituram, fatebimini corruptibi[illegible]lem et violabilem: si autem dixeritis, quod ei no[illegible]cere non posset, quaeretur a vobis: cur ergo pugna[illegible]sset? cur substantiam suam corrumpendam atque vio[illegible]labilem et ad peccata omnia cogendam hostibus tradi[illegible]dit? Contra istam ergo complexionem nunquam exire [illegible]ntis. Magnum aliquid vobis et tutum invenisse vi[illegible]dentur, ut respondeatis dicentes: magna est iniquitas [illegible]ocere aliena, cui Deus iniquitati praebuisset assen[illegible]sum, si eam gentem, quae hoc ausa fuerat, expugnare [illegible]uisset. Haberet ista responsio qualemcunque justi[illegible]ae colorem, si saltem in ipso bello natura Dei vestri [illegible]integram impollutamque servasset, et permixta ho[illegible]minis membris nihil iniquitatis vel coacta vel seducta [illegible]haberet. Cum ergo tantis facinoribus et flagitiis eam [illegible]naturam consentire dicatis, cum denique ab illa impie[illegible]tate immani, qua etiam lumini sancto, cujus portio est, [illegible]valde inimica, nec totam perhibeatis posse purgari, [illegible]cur illi merito retribuere creditis horrendi illius globi [illegible]aeternas supplicia: quanto satius erat, inimicam hostem [illegible]sua iniquitate relinquere inania molientem, quam [illegible]auferre partem Dei, cujus vires hauriret, cujus deco[illegible]rem corruptam suae iniquitati sociaret, quis non videat?*

Quis tanta obstinatione caecetur, ut non sentiat, no attendat, quanto minore iniquitate gens tenebrarum frustra naturam invadere conaretur alienam, quam Deus invadendam et ad iniquitatem cogendam, et ad poenam ex aliqua etiam parte damnandam traderet suam? Hoccine tandem est iniquitati consentire nolle se, et tam ingentem iniquitatem sine ulla necessitate fa cisse? An erat necessitas, quod ipsum Manichaeum dicere non puduit, et vos pudet? — Abigite igitur i expellite a cordibus vestris et a fide vestra etiam ipsam pugnam. Contra Secund. Manich. c. 20. Vgl. Cont. Faust. XXII, 22.; *Quanto melius Deus vester ex aeter nitate versatus esset in tenebris, quam aeternam sibi cognatam lucem mersisset in tenebras? — Infelix, si per turbatus, crudelis, si securus hoc fecit. — Si parti sua futurum tantum malum timebat, etiam ipsum occupave rant timoris tenebrae; si autem hoc futurum nesciebat ignorantiae tenebris caecabatur. Si autem hoc parti sua futurum sciebat, et non timebat, pejores sunt tenebrae ta tae crudelitatis, quam vel ignorantiae vel timoris. — Si non accusamus: praesciebat, timebat, dolebat, sed, qu faceret, non habebat. Quanto melius — motu animi, libe voluntate, uteretur potius, quam contra voluntatem contenebrandam lucem suam inevitabili necessitate pr meretur. — Evigilate et dicite nobis, quomodo vincit te bras, quem vincit necessitas? Haec jam erat apud ill hostis major, a qua victus et jussus cum minore pugna* Evodius De fide c. 18. geht, wie Auguſtin in der erſtern Sc von der Frage aus: *Quid factura erat Deo gens tenebr rum, si nollet cum illa pugnare? — Si mihi dicitur: Nih quaero, cur hodie ejus pars, hoc est, Dei, in calami tibus, in pressuris, in captivitate, in subjectione sit co stituta, ut tam turpiter etiam liberetur, et nec sic li rari tota possit, vel ipse pater ut luctum habeat me*

ratae partis suae causa, quem luctum Manichaeus in suis libris apertissime praedicat. Ait quidem: „Nihil ei fieri poterat, sed, ut ostenderet, praescientiam se habere cogitationum principum tenebrarum, et ut monstraret, nihil se timere, propterea pugnavit.“ Cui ego dixi: Qui potuit cogitationes principum tenebrarum videre ac neminem timere, quare non vidit luctum sibi imminentem de partis suae infelicitate, quem hodie patitur? — Magna praescientia, vel potius inscientia et misera infirmitas hoc est totum, quod neminem timebat. — Item dictum est a quodam: „Nihil ei poterat facere gens tenebrarum, sed ipse voluit pati rem malam circa fines suos, et misit, qui eam debellaret.“ Cui ego dixi: Si ita est, ut dicis, ipse potius invenitur malus, qui rem vicinam, nihil ei nocentem, delere voluit. Et sicut malus in illam, sic crudelis in suam, aut ignarus futurae calamitatis ejus. Cum enim putat, rem bonam se posse perficere, ut in regno mali, quod ei non nocebat, regionem suam extenderet, prius non praevidit infelicitatem, quae memoratam partem ejus quotidie premit. In dieser Polemik waren auch platonische Philosophen mit den christlichen Theologen ganz einverstanden. Simplicius hat in dem Comment. in Epict. Enchir. S. 164. den Manichäischen Dualismus von derselben Seite sehr treffend bestritten, indem er das Ungereimte der Behauptung zu zeigen suchte: τὸ δύο ἢ πλείονας ὅλως τοῦ ἑνὸς τὰς πρώτας λέγειν ἀρχάς. „Die, welche zwei Principien des Ganzen annehmen, das Gute und das Böse, werden gezwungen, auch das Gute, das sie Gott nennen, nicht für die Ursache von Allem zu halten, sie können nicht mit Recht einen Allherrscher preisen, noch ihm die höchste und die das Ganze umfassende Macht zuschreiben, sondern nur die Hälfte der gesammten Macht und auch diese kaum, sie können nicht glauben, daß derjenige, der die Quelle des Guten und des

Lichts genannt wird, alles gut mache und in Licht verklare. Wie viel der Gottheit Unwürdiges folgt nothwendig aus ihrer Behauptung? Einen furchtsamen Gott führen sie ein, dem das Böse, das seinen Grenzen naht, und in das Innere seines Reichs einzudringen droht, Besorgniße erregt, und wegen dieser Furcht gibt er ungerechter Weise und ohne Nuzen Theile und Glieder seines eigenen Wesens, Seelen, die, wie sie sagen, zuvor nicht gesündigt haben, dem Bösen preis, um das Uebrige des Guten zu retten, wie ein Feldherr, wenn die Feinde heranrücken, ihnen einen Theil seines eigenen Heeres hingibt, um das Uebrige zu retten. Denn dieß ist der Sinn ihrer Behauptung, wenn sie sie auch gleich nicht mit denselben Worten ausdrücken. Derjenige aber, der, wie sie sagen, die Seele preisgab, oder preisgeben ließ, wußte entweder nicht, oder bedachte nicht was die Seelen, dem Bösen preisgegeben, leiden würden, daß sie durch Uebel aller Art geplagt werden, ob sie gleich zuvor nicht gesündigt haben und Theile Gottes sind. Und die Gottlosen (solche sind aber schon diejenigen, die zwei Principien, ein gutes und ein böses, nicht annehmen) sollen niemals zum Guten zurükkehren, sondern stets an das Böse gekettet bleiben: so bleibt nun Gott, da er einen Theil seines Wesens verliert, selbst unvollkommen, und erscheint thöricht, da er, was zu seinem Vortheil dient, nicht einzusehen im Stande war, und die Natur des Bösen nicht erkannte. Denn wie hätte das Böse in das Reich des Guten eindringen können, da beide von Ewigkeit her geschieden und in ihren Naturen gesondert sind, — da das Licht Licht bleibt und die Natur der Finsterniß nicht annehmen kann? Wie sollte es etwas anders seyn, als Feigheit, Ungerechtigkeit, Unverstand, die Seele dem Bösen preiszugeben, und seitdem sich damit zu schaffen zu machen, sie wieder zurükzurufen, ohne daß dies jemals vollkommen gelingt, da einige Seelen auf immer im Bösen bleiben? Und die

ll die Gottheit nicht einmal vorhergewußt haben. — Um
ie viel beſſer wäre es geweſen, das Böſe ſich durch ſich
bſt aufreiben zu laſſen, als daß das Gute mit dem Böſen
h vermiſchte, ohne jemals die Oberhand gewinnen zu
nnen?" Dies und Aehnliches iſt es, woran auch die übri-
n Schriftſteller wiederholt erinnern, wie z. B. Titus von
oſtra (l. 25.) die Frage aufwirft: Was denn das Böſe
m Guten hätte ſchaden können, wenn die Hyle für ſich
blieben wäre, und nichts gehabt hätte, dem ſie ihre Un-
rdnung hätte aufdringen können? Zu vernichten das Gute
ätte ſie ja doch keineswegs vermocht. Hätte ſie aber einen
ngriff auf das fremde Gebiet unternommen, ſo hätte der
vernünftige Andrang auf andere Weiſe (als durch Vermi-
chung des Guten mit dem Böſen vermittelſt eines Kampfes)
reitelt werden ſollen. Alexander von Lycopolis meint ſogar
. 12), was freilich der einfachſte Weg geweſen wäre, des
ſeligen Dualismus los zu werden, es wäre der Gottheit
eit würdiger geweſen, die Hyle mit Einem Male, mit dem
ſten Gedanken des Seyenden, zu vernichten. — Die Mani-
äer ſezen Neid und Eiferſucht in das göttliche Weſen, da
ch alles Böſe dem göttlichen Chor fremd ſey, ſie laſſen
e Gottheit feindliche Vorkehrungen gegen die Hyle tref-
n, weil ſie eine Begierde nach dem Guten gehabt habe. —
s begegnet uns hier, wie wir ſehen, immer wieder derſel-
e Haupteinwurf, daß die Gottheit der Manichäer, wenn
ihr auch nicht gerade an Allwiſſenheit fehlte [22]), den be-

22) Ohne Grund legt Mosheim das Hauptgewicht auf den Mangel an Allwiſſenheit S. 801.: *Praeclare intelligebat Mancs, Deum imbecillem et infirmum judicatum iri, si malum principium ipso invito et renitente animas et coelestem materiam rapuisse doceret, inhumanum vero et crudelem, si traderet, voluntate ipsius tot secula innocentes animas affligi et cum prava materia colluctari: igitur, ut ex his difficultatibus eluctaretur, inscium fu-*

vorstehenden Kampf vorauszusehen, doch wenigstens die Macht und Weisheit nicht hatte, die unglücklichen Folgen desselben abzuwenden, daß sie demnach nur als ein beschränktes und unmächtiges Wesen erscheint, das, wofern es nur Sache seiner freien Wahl gewesen wäre, einen solchen Kampf zu seinem eigenen Besten weit besser unterlassen hätte. Es läßt sich mit Recht erwarten, daß die Manichäer Einwürfe, die ihrer Idee der Gottheit alle Wahrheit abzusprechen drohten, nicht unberücksichtigt lassen konnten. Sie geben vor allem die Voraussezung nicht zu, daß die Gottheit zu dem Kampf gezwungen worden sey, und ihn nur, um größerer Gefahr zu begegnen, unternommen habe. Da das Reich des Bösen dem Reich des Guten nicht schaden konnte, so war es völlig freier Entschluß der Gottheit, daß sie sich mit der Macht der Finsterniß in einen Kampf einließ. *Cum eis dicitur* sagt Evodius De fide c. 35, *quid factura erat Deo gens tenebrarum, si nollet cum illa pugnare, dicunt: nihil fieri potuit incorruptibili. Non enim, si quis, verbi gratia, sphaeram vitream solidam unguibus lacerare voluerit, aliquid ei unquam faciet saevitia unguium suorum.* In demselben Sinne sagt Fortunatus in der zweiten Unterredung mit Augustin: *Quaeritur a nobis, si Deo malum nocere non possit, quare huc anima missa fuerit, aut qua ratione mundo permixta sit? — Cur animam direxit, nulla cogente se necessitate? — Non necessitati | facimus subditum esse Deum, sed voluntarie misisse animam.* Diese Antwort kann, wie von selbst erhellt, nicht hinlänglich befriedigen. Sezen wir auch den mildesten Begriff des bösen Princips voraus, nehmen wir es nur als eine ἄταχτος ὕλη, wie Alexander von Lycopo-

---

turorum eum faciebat. Vgl. S. 773. Einer solchen Ausflucht wollte und konnte sich Manes nicht bedienen. Es sind hierüber Wegnern's richtige Gegenbemerkungen S. 23. zu vergleichen.

lis es nennt, als ein auf sich beschränktes, nicht gerade durch einen feindlichen Angriff das Reich des Guten bekehdendes Reich, so liegt doch schon in dem bloßen Daseyn eines solchen Reichs außer der Gottheit für die Gottheit die Nothwendigkeit, die Unvollkommenheit außer ihr durch die Vollkommenheit ihres Wesens aufzuheben, die Unordnung in Ordnung, die Finsterniß in Licht zu verwandeln. Der Kampf ist auch von dieser Seite aus betrachtet unvermeidlich, wofern nicht die Schöpfung der Welt der Gottheit schlechthin unmöglich, die Materie nicht blos eine nie völlig aufzuhebende, sondern auch eine jede göttliche Thätigkeit hemmende Schranke seyn soll, und die Weltschöpfung kann daher, da die Gottheit, als das Princip des Guten, ihre Thätigkeit nur darauf richten kann, das Böse außer sich so viel möglich zu beschränken und zurückzudrängen, nicht auf einen freien, von jeder äußern bestimmenden Ursache unabhängigen Entschluß zurückgeführt werden. Eben dies ist es, was die Manichäer in ihrer in der obigen Stelle Augustins enthaltenen Antwort selbst zugeben, wenn sie sagten, die Gottheit habe dem Kampfe nicht ausweichen können, weil sie durch die Unterlassung desselben ihre Zustimmung zu dem bösen Beginnen der Materie gegeben hätte [23]), oder sie mußte, was dasselbe ist, in

23) Man vgl. was Secundinus in seinem Schreiben an Augustin sagt: *Quia Deus totus justitia est, ultimum autem facinus est, invadere aliena, ad hoc vero cum venerit contraria natura, ille quidam nihil poterat pati, quia praescius erat, visus fuisset facinori consensisse, nisi pugnasset, et ideo magnam opposuit venienti virtutem, uti justitia ipsius nulla pollueretur sacrilegii consensione. Ita enim homo justus finitus est, ut nec ipse peccet aliquando, nec aliquando consentiat peccatori.* Aber Secundinus gesteht auch das Unzureichende solcher Antworten: *Excedit enim divina ratio mortalium pectora: ut puto*

den Kampf deswegen eingehen, um das böse Princip
nigstens zu beschränken, und ihm das durch seine Na
bestimmte Ziel zu sezen, *naturae contrariae modum*
ponere, wie Fortunatus die Frage Augustins: *si Deo n*
noceri poterat, cur huc animas misit? beantwortet. W
es auf diese Weise den Manichäern unmöglich war, in
sehung des göttlichen Willensacts der Weltschöpfung,
ihrer Idee der Gottheit den Begriff eines sich rein du
sich selbst bestimmenden Wesens zu vereinigen (obgl
freilich diese die Gottheit bestimmende Nothwendigkeit n
als eine physische, sondern nur als eine moralische gedc
werden kann), so konnten sie noch weniger die von den G
nern mit noch größerem Nachdruck ihnen entgegengehalt
Einwendung von sich zurückweisen, daß die Gottheit du
die Weltschöpfung in einen ihres Wesens unwürdigen
stand versezt worden sey. Die geschaffene Welt kann z
nur eine endliche seyn, in welcher Gutes und Böses
mischt ist, für den Manichäer aber lag in dem Begriff
Endlichkeit der Welt die besondere Schwierigkeit, daß
ihr die Gottheit selbst der Endlichkeit sich unterwerfen muß
und durch eine unreine böse Materie befleckt wurde.
Wahrheit dieses Einwurfes konnte nicht geläugnet werd
aber eben so wenig konnten ihn die Manichäer unbea
wortet lassen. Die einzige Antwort, durch die sie i
Idee der Gottheit dagegen rechtfertigen konnten, lag in
Behauptung, das göttliche Wesen sey nur in einer bestim
ten, das reine und absolute Seyn Gottes nicht berührent
Beziehung endlich geworden, oder der endlich gewordc
von der Materie befleckte Theil des göttlichen Wesens geh
eigentlich nicht zum göttlichen Wesen selbst. Die Manich

---

hoc ipsum, cur sint duae naturae, aut quare pugna
rit, qui nihil poterat pati.

drücken dies ſo aus: Gott habe nur in ſeiner Umgrenzung, an den äußerſten Enden ſeines Reichs Böſes erlitten (*voluit pati rem malam circa fines suos*, wie es in der obigen Stelle des Evodius heißt), oder er habe ſich vor dem Anblick des leidend gewordenen, der Materie preisgegebenen Theils ſeines Weſens wie mit einem Schleier verhüllt, ſo daß dieſer Theil des göttlichen Weſens für Gott eigentlich nicht exiſtirt. *Deus eorum, cum membra sua mersit in tenebras, velum contra se posuit, non enim, quod fecit, vidit, quia bonum est, sed noluit videre, quia malum est.* Aug. Contra Faust. XXII, 12. *Post amissam partem in luctu est (Deus), sicut Manichaeus idem dicit. Velum contra se habet, quod dolorem ejus temperet, ne corruptionem partis suae videat. Hodie enim divina, quam commemorat, substantia subjacet genti tenebrarum, ut lutum figulo.* Evod. De fide c. 13. Darin liegt dieſelbe Antwort, die der Pantheismus ſtets der gewöhnlichen Einwendung, daß er Gott und Welt auf eine die Würde des göttlichen Weſens aufhebende Weiſe identificire, entgegenhalten hat, daß die einzelne Modification der göttlichen Subſtanz mit der von ihr völlig verſchiedenen göttlichen Subſtanz ſelbſt nicht verwechſelt werden dürfe, daß die nur der Erſcheinungswelt angehörenden Modificationen des göttlichen Weſens im abſoluten Weſen der Gottheit verſchwinden, für das abſolute Bewußtſeyn der Gottheit gar nicht vorhanden ſeyen. Da aber auch ſo die Schwierigkeit nicht völlig gehoben iſt, und was die Gegner immer wiederholten, nicht wohl in Zweifel gezogen werden kann, daß die Manichäer eine die göttliche Subſtanz befleckende Vermiſchung mit der Materie annehmen, ſo iſt in lezter Beziehung die Rechtfertigung der Manichäiſchen Idee der Gottheit, oder die Manichäiſche Theodicee, nur in der endlichen Entwiklung des großen Kampfes zu ſuchen. In dieſer Hinſicht mag man

allerdings mit Gieseler in den Th. Stud. und Krit. I, 3. S. 608. sagen: „Der Kampf ist eine stete Reihe von Niederlagen für das böse Princip, und das Resultat desselben muß also, nachdem die Hyle ihrer Ohnmacht gegen das Lichtreich inne geworden ist, eine stärkere Befestigung dieses lezteren seyn: was also dem ersten Menschen geschah, war vom guten Gott beabsichtigt: der erste Mensch war nicht sowohl gesandt, um selbst zu kämpfen, als um den Kampf einzuleiten, der die ganze Weltdauer hindurch fortwähren und mit dem herrlichsten Siege des Lichtreichs enden sollte": nur kommt dabei immer noch in Betracht, was auch die Gegner in ihre obigen Einwendungen aufzunehmen, nicht unterlassen haben, daß es nach Manes auch Seelen gibt, die vom Bösen niemals frei werden. Da hievon erst an einem andern Orte die Rede seyn kann, so bemerke ich hier blos, daß, wenn auch der Kampf mit dem vollkommensten Siege des Lichtreichs endet, somit auch die ganze Weltentwiklung aus einem teleologischen Gesichtspunct betrachtet werden kann, nach welchem alles der Gottheit Unwürdige nur scheinbar und vorübergehend und deswegen mit Weisheit beabsichtigt ist, die Manichäische Idee der Gottheit doch immer zwischen zwei entgegengesezten Richtungen, die nicht völlig ausgeglichen werden können, hin und her schwankt. Entweder wird der ursprüngliche Dualismus streng festgehalten, dann können die Einwendungen der Gegner nicht wohl beseitigt werden, oder es wird um dieser willen die Idee der Gottheit reiner und absoluter aufgefaßt, so wird dadurch der Dualismus verlezt. Zwar sagt Manes selbst bei Aug. De nat. boni c. 42. *Lucis beatissimae pater sciens labem magnam et vastitatem, quae ex tenebris surgeret, adversus sua sancta impendere secula, nisi aliquod eximium et praeclarum et virtute potens numen opponat, quo superet simul*

et destruat stirpem tenebrarum, qua extincta perpetua quies lucis incolis pararetur etc., wie wenig aber in ſo entſchiedenes, wenn auch erſt am Ende hervortretendes Uebergewicht des guten Princips über das Böſe mit dem geſezten Dualismus ohne Inconſequenz ſich vereinigen läßt, bedarf keiner weitern Erörterung.

Dritter Abschnitt.

Seele und Leib, die Erschaffung des ersten Menschen, die Sünde.

Die Weltschöpfung besteht nach Manes darin, daß die von Gott ausgehende allgemeine Seele sich mit der Materie vermischte. Das der Materie entgegenstehende Princip wird seinem wesentlichen Begriff nach als ψυχὴ bezeichnet. Indem die ψυχὴ der Materie sich mittheilt, sich von ihr fesseln und gefangennehmen, sich in sie herabziehen läßt, geht aus dieser Vereinigung das Weltganze als ein aus Seele und Leib bestehender Organismus hervor, der sich in concreter Anschauung gleichsam als menschliches Individuum darstellt. Was nun aber von der Einen Seele, der allgemeinen Weltseele gilt, gilt auch von den einzelnen Seelen und den menschlichen Seelen insbesondere. Auch sie sind aus einem ursprünglichen reinern und vollkommnern Zustand in diese zeitliche Weltordnung herabgekommen und ihr einverleibt worden. *Dicant etiam nonnullas animas, quas volunt esse de substantia Dei et ejusdem omnino naturae, quae non sponte peccaverint, sed gente tenebrarum, quam mali naturam dicunt, et quam debellandam non ultro, sed patris imperio descenderunt, superatae et oppressae sint affigi in aeternum globo horribili tenebrarum.* Auguſt. **De nat. boni c. 42.** Der Inbegriff dieser Seelen ist eben jene ψυχὴ die die Mächte der Finsterniß raubten, als der Urmensch ihnen zum Kampf entgegengestellt wurde, oder die mit der

Ma-

Materie gemiſchte göttliche Kraft. Wie der Urmenſch unterliegt, ſo werden auch ſie in demſelben Kampfe, zu welchem ſie, wie jener, von Gott herabgeſendet wurden, von den feindlichen Mächten überwältigt. Es iſt demnach eine unfreiwillige Gefangenſchaft, in die ſie ſich dahingeben mußten, aber nach andern Stellen ſtellte Manes dieſes Schickſal der Seelen auch wieder als einen freiwilligen Abfall dar. Auguſtin ſagt in derſelben Stelle: *An illae animae, quas in globo tenebrarum in aeternum configit, non erant incolae lucis, de quibus aperte dicit, quod errare se a priori lucida sua natura passae sint, ubi et nolens coactus est dicere, libera eas voluntate peccasse. — Propterea damnantur animae lucis, quia dilexerunt tenebras.* Auguſtin meint eine Stelle in Mani's Epistola fundamenti, in welcher nach Evodius De fide c. 5. Manes von Seelen ſprach, *quae mundi amore errare se a priori lucida sua natura passae sunt, atque inimicae lumini sancto extiterunt, aperteque in perniciem sanctorum elementorum se armarunt, et igneo spiritui obsecutae sunt. Et quia a malo superari se passae sunt, in eadem mali stirpe perseverabunt, pacifica illa terra et regionibus immortalibus sibimet interdictis. Quod ideo illis eveniet, quia ita iniquis operibus se obstrinxerunt, ut a vita et libertate lucis abalienarentur.* Ob dieſer Abfall ein freiwilliger oder unfreiwilliger war, wollen wir hier auf ſich beruhen laſſen, da es uns blos um den Hauptſaz zu thun iſt, daß, wie die Seele überhaupt, ſo die einzelnen Seelen als Individuen, vermittelſt deſſelben Kampfes, der der ſichtbaren Weltordnung ihr Daſeyn gab, aus dem Lichtreich herabgekommen ſind. Vgl. Aug. Contra Fortunat. Disp. 1.: *Dicitis, bellum gestum esse a Deo ante constitutionem mundi, in quo bello nos, id est, animas — commixtas esse omni malo et morti implicitas, asseritis.* Wie aber Manes alles Pſychiſche als einen Ausfluß des Lichtreiches

betrachtete, so ließ er dagegen alles Leibliche aus dem Reiche der Hyle, oder des Fürsten der Finsterniß, stammen. *Omnia corpora ex tenebrarum gente esse, dicitis*, hält Augustin dem Manichäer Faustus XX, 11. entgegen. Vgl. XX, 22. *Manichaei corpora humana opificium dicunt esse gentis tenebrarum et carceres, quibus victus inclusus est Deus.* Da die *gens tenebrarum* mit der Hyle identisch ist, so kann dieser Lehrsaz des Manichäischen Systems nicht befremden. Der Gegensaz des guten und bösen Princips muß immer auch wieder als der Gegensaz zwischen Geist und Materie, Seele und Leib, genommen werden. Augustin wendet zwar in der erstern Stelle gegen jenen Saz ein, es sey eine Inconsequenz der Manichäer, alles Körperliche aus dem Reiche der Finsterniß abzuleiten, da sie ja auch die göttliche Substanz sich nicht anders als körperlich denken können, allein es wird hieraus nur um so gewißer, daß die Manichäer, wenn sie körperliche und materielle Begriffe auf das göttliche Wesen und das reine Lichtreich übertrugen, sie nicht eigentlich und wörtlich genommen wissen wollten, sondern einen bildlichen Sinn mit ihnen verbanden, indem ja der menschliche Geist, so lange er an diese Körperwelt gebunden ist, sich auch das Geistige und Intelligible nur unter Formen denken kann, die, von der Körperwelt genommen, von der bildenden, Geistiges und Materielles verbindenden Phantasie als Hülle des Geistigen gebraucht werden. Da alles Körperliche aus der Hyle stammt, so wurde das Reich der Finsterniß, auch ehe es sich noch mit dem Lichtreich vermischte, als der Siz des animalischen Lebens gedacht. Es ist reich an Geschöpfen aller Art, die sich in üppiger Fruchtbarkeit fortpflanzen (S. oben S. 23.). Während das Lichtreich nur in Emanationen, die wie Lichtstrahlen von ihm ausgehen, sich mittheilt und offenbart, erzeugt sich dagegen in dem Reiche der Finsterniß durch geschlechtliche Vermischung neues Leben. Daß es eine Dualität der Geschlechter,

ämliches und ein weibliches, gibt, daß beide vereinigt Zeugung ſich fortpflanzen, iſt eine dieſem Reiche eigmliche Ordnung der Natur. *Deum feciſse et conse masculum et feminam, Manichaei negando ant, — ipsi opinantur et praedicant, diabolum et conjunxisse masculum et feminam.* Aug. Contaustum XIX, 29. Wie nun aber das durch geſtliche Vermiſchung und Zeugung ſich fortpflanzende liche Leben aus dem Reiche der Finſterniß ſich auch urch die Miſchung der beiden Reiche gewordenen hen Weltordnung mittheilte, darüber hatte die Maſche Lehre einen eigenen Mythus, in welchem die *carnium* auf folgende Weiſe erklärt wurde: *Dicunt miloqui et mentis seductores in illa pugna, quando is homo eorum tenebrarum gentem elementis fallaciriritavit, utriusque sexus principibus ibidem captis, ex eis mundus construeretur, plerosque eorum in ctibus fabricis colligatos, in quibus erant etiam iae aliquae praegnantes: quae, cum coelum rotari sset, eandem vertiginem ferre non valentes, cons suos abortu excussisse, eosdemque abortivos foet masculos et feminas de coelo in terram cecidisse, re, crevisse, concubuisse, genuisse. Hinc esse dioriginem carnium omnium, quae moventur in terin aqua, in aere. Ergo si de coelo est origo car- etc. — Quid tam insanum dici potest,* ſetzt Augusjinzu, *quam conceptus factos ante vitae commixm tanto vivaciores fuisse, ut et abortivi, et de in terram ruentes viverent, commixta autem vita, tempore maturo editi, vivere non possint, et si aulo altiori loco cadant, continuo moriantur? Utisi regnum vitae contra regnum mortis belligeravit, nixta vita vivaciores facere debuit, non corruptires.* Aug. Contra Faust. VI. 8. Zu vergleichen iſt damit

XXI, 12.: *Itane in illa gente non erat sanitas corporum, in qua et nasci et crescere et gignere et ita perdurare potuerunt illa animalia, ut quibusdam eorum gravidis, sicut desipiunt, captis, et in coelo colligatis, nec saltem pleni temporis, sed abortivi foetus de tam excelso in terram cadentes, et vivere potuerint et crescere, et ista carnium, quae nunc sunt, innumerabilia genera propagare?* [1]) Der Manichäiſche Mythus hat eine gewiße

1) Auguſtin fährt unmittelbar nach den obigen Worten fort: *aut copia ibi non erat, ubi arbores non tantum in aquis et ventis, sed etiam in igne et fumo et nasci potuerunt, et tanta fecunditate ditari, ut ex earum fructibus sui cujusque generis animalia gignerentur, et earum arborum feracitate nutrita atque pasta conservarentur, quorum saginae laetitiam prolis quoque fecunditas testaretur, maxime ubi nullus labor agriculturae, nec intemperies esset aestatis et hiemis, neque enim sol ibi circumibat, ut alternantibus temporibus anni transcurrerent? Proinde perpetua fertilitas erat arborum, quibus elementum et alimentum sui generis sicut gignendis ita fuerat, ita foetandis perpetuo suppetebat, et fructus nunquam deesse faciebat.* Auguſtin beſtreitet hiemit den Manichäiſchen Begriff des Reichs der Finſterniß, das zu lebensvoll gedacht werde, als daß es noch einen ſtrengen Gegenſaz gegen das Reich des guten Gottes bilden könne. Dahin gehört auch die Vorſtellung, daß die Thiere aus den Früchten der Bäume entſtanden ſeyn ſollten, wovon Auguſtin auch VI, 8. noch genauer ſpricht: *Ipsa prima corpora ex arboribus ibidem natis, tanquam vermiculis, opinantur exorta, ipsas autem arbores ex quinque illis elementis. Proinde si animalium corpora primam originem habent ex arboribus, secundam de coelo, quid causa est, ut immundiora, quam fructus arborum, existimentur.* Es ſcheint hier die oben S. 88. aus dem Buche Bundeheſch erwähnte perſiſche Vorſtellung zu Grunde liegen, nach welcher Ormuzd eine Pflanze wachſen ließ, die, zum Baume ge-

Aehnlichkeit mit dem Platoniſchen, nach welchem es unter den Seelen, die dem Zuge der Götter folgen, auch ſolche gibt, die beim Umſchwunge des Himmelsgewölbs unvermögend ſind, ſich auf dem äußerſten Himmelsrande zu halten, und daher aus Mangel an Kraft zur Erde niederſinken. Wie die Seelen durch einen Abfall aus der höhern Welt herabgekommen ſeyn ſollten, ſo ließ Manes auch das körperliche Leben auf analoge Weiſe, obgleich aus entgegengeſetztem Urſprung, durch einen Fall vom Himmel, entſtehen. Mit den vom Himmel herabgefallenen Leibern der Dämonen wurde nun auch die dem Reiche der Finſterniß eigenthümliche geſchlechtliche Fortpflanzung in der geſchaffenen Welt einheimiſch.

So ſtammt, obgleich die Art der Herabkunft dieſelbe iſt, jedes der beiden Elemente des organiſchen Lebens aus einem der beiden entgegengeſezten Reiche, die Seele aus dem Lichtreich, der Leib aus dem Reiche der Finſterniß. Wie entſtund aber der aus der Vereinigung jener beiden Elemente beſtehende Menſch? Es war dies ein Hauptgegenſtand der *Epistola fundamenti*, wie wir aus Auguſtins Schrift gegen dieſen Brief c. 12. ſehen. *De eo, dilectissime frater*, ſchrieb Manes an den Freund, an welchen der Brief gerichtet iſt, *audisti, de quo mihi significasti, dicens: nosse te cupere, cujusmodi est nativitas Adae et Evae, utrum verbo sint prolati, an progeniti ex corpore. Respondebitur tibi, ut congruit. Nam de his aplerisque in variis scripturis relationibusque dissimili*

---

worden, unter ihren Sprößlingen die erſten Menſchenpaare trug. Nur war die Pflanze ſelbſt aus dem Samen des Urmenſchen Kaiomorts, und dieſer ſelbſt aus dem Urſtier entſtanden. Manes aber läßt, wie es ſcheint, das organiſche Leben in ſtetem Zuſammenhang ganz von unten herauf ſich entwickeln, aus den Elementen die Bäume, aus den Bäumen die Thiere, und unter dieſen auch die *principes tenebrarum*, ſoweit ſie als körperliche Weſen betrachtet werden können.

modo insertum atque commemoratum est. Quapropter, ut veritas istius rei sese habet, ab universis fere gentibus ignoratur, et ab omnibus, qui etiam de hoc diu multumque disputaverunt. Si enim illis super Adae et Evae generatione provenisset manifeste cognoscere, nunquam corruptioni et morti subjacerent. (Die Frage hatte große Wichtigkeit, weil sie mit der Manichäischen Hauptlehre, daß die Fortpflanzung des Lebens durch Zeugung der Seele einen immer neuen Kerker bereite, aufs engste zusammenhängt). *Necessario ergo plura sunt ante commemoranda, ut ad illud mysterium sine ulla possit dubitatione et ambiguitate perveniri. Unde, si tibi videtur, ausculta prius, quae fuerint ante constitutionem mundi, et quo pacto sit proelium agitatum, ut possis luminis sejungere naturam ac tenebrarum.* Manes geht daher, um jene Frage zu beantworten, auf die ersten Principien seines Systems zurück. Bei diesen bleibt Augustin in seiner Gegenschrift gegen die **Epist. fund.** stehen, wir lernen daher die Manichäische Ansicht von der Erschaffung des ersten Menschen erst aus einer andern Schrift Augustins näher kennen, aus der Schrift **De natura boni c. 46.**, wo sie Augustin aus der **Epistola fundamenti** in ihrem Zusammenhange mittheilt. *A quibusdam principibus gentis tenebrarum,* bemerkt Augustin, *sic dicunt Adam primum hominem creatum, ut lumen, ab eis ne fugeret, teneretur. In epistola enim, quam fundamenti appellant, quomodo princeps tenebrarum, quem patrem primi hominis inducunt, ad ceteros, socios suos, tenebrarum principes locutus fuerit et egerit, ita scripsit Manichaeus: „Iniquis igitur commentis ad eos, qui aderant, ait: Quid vobis videtur maximum hoc lumen, quod oritur? Intuemini, quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates. Quapropter mihi vos potius aequum est, id, quod in vestris vi-*

ribus habetis luminis, praerogare: sic quippe illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati. Hoc audientes, ac diu secum deliberantes justissimum putaverant, id, quod postulabatur, praebere. Nec enim fidebant, se idem lumen jugiter retenturos, unde melius rati sunt, principi suo id offerre, nequaquam desperantes, eodem se pacto regnaturos. Quo igitur modo lumen illud, quod habebant, praebuerint, considerandum est. Nam hoc etiam omnibus divinis scripturis arcanisque coelestibus adspersum est: sapientibus vero, quomodo sit datum, scire, minime est difficile: nam coram aperteque cognoscitur ab eo, qui vere ac fidelitur intueri voluerit. Quoniam eorum, qui convenerant, erat frequentia promiscua, scilicet feminarum ac masculorum, impulit eos, ut inter se coirent, in quo coitu alii seminarunt, aliae gravidae effectae sunt. Erant autem partus iis, qui genuerant, similes, vires plurimas parentum uti primi [2]) *obtinentes. Hoc sumens eorum princeps uti praecipuum donum gavisus est. Et sicuti etiam nunc fieri videmus corporum formaticem naturam mali indoles sumentem figurare, ita etiam ante dictus princeps sodalium prolem accipiens habentem parentum sensus, prudentiam, lucem simul secum in generatione procreatam comedit, ac plerisque viribus sumtis ex hujusmodi esca, in qua non modo inerat fortitudo, sed multo magis astutiae et pravi sensus ex fera genitorum gente, propriam ad se conjugem evocavit, ex ea,*

---

2) Zu *primi* supplirt Mosheim S. 805., was eine ganz falsche Anſicht gibt, *hominis*. *Primi* iſt auf *partus* zu beziehen. Als die erſten Sprößlinge ihrer Eltern trugen ſie um ſo mehr die volle Kraft derſelben in ſich.

qua ipse erat, stirpe manantem, et facto cum eo coitu seminavit, ut ceteri, abundantiam malorum, quae devoraverat, nonnihil etiam ipse adjiciens ex sua cogitatione ac virtute, ut esset sensus ejus omnium, quae profuderat, formator atque descriptor, cujus compar excipiebat haec, ut semen consuevit culta optime terra percipere. In eadem enim construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terrestrium virtutum, ut pleni videlicet orbis id, quod formabatur, similitudinem obtineret". Die Berichte, die wir bei den andern Hauptschriftstellern hierüber finden, werden in dem Gange der folgenden Untersuchung von selbst ihre Stelle erhalten. Sie stimmen mit dem Inhalte des wichtigen Fragments aus Mani's Briefe, das wir Augustin verdanken, in der Hauptsache vollkommen überein, und weichen nur davon ab, daß sie den ersten Menschen nicht auf die hier beschriebene Weise von dem Fürsten der Finsterniß mit seiner Gattin erzeugt werden lassen.

Ehe wir die wahren Ideen Mani's über die Entstehung des Menschen aus den vorliegenden Quellen zu erheben suchen, muß hier eine Frage in Erwägung gezogen werden, die zuerst Mosheim Comment. de rebus Christ. ante Const. M. S. 806. erhoben hat. Noch Beausobre läßt in seiner Darstellung des Manichäischen Systems ohne Bedenken die Schöpfung der Welt mit allem, was zu ihr gehört, der Bildung des Menschen vorangehen. Dagegen glaubte Mosheim die Bildung des Menschen an den Anfang des zweiten Acts des Kampfs der beiden Principien so stellen zu müssen, daß ihr zwar der erste Hauptact, der Kampf mit dem Urmenschen, vorangeht, die eigentliche Schöpfung der Welt aber ihr erst nachfolgt, und sie selbst völlig gleichzeitig ist mit der Erscheinung des lebendigen Geistes, mit welcher nach Mosheim der zweite Hauptact des Kampfs beginnt. *Pro certo poni potest*, sagt Mos-

seim zur Begründung seiner Ansicht, *primos homines factos esse, antequam victoria potiretur spiritus vivens, inter ipsa novi belli initia: ex quo consequitur, extitisse eos, alterum saltim eorum, Adamum, antequam hic terrarum orbis crearetur, quem a spiritu vivente post debellatum tenebrarum regem demum formatum esse, constat. Novum hoc est: omnes enim, qui de his rebus scripserunt, quos quidem ipse tractavi, terram nostram, ex Manetis sententia, humano genere antiquiorem esse, tradunt, atque hominem terrae causa genitum esse, arbitrantur. Et habent illi auctorem sententiae suae non contemnendum, Turbonem in Actis disputationis Archelai c. 7., ut taceam alios, quibus uti possunt. Sed certissime falluntur, si fides ipsi Maneti haberi potest. Homo prior est orbe nostro: et generatio hominis sine dubio causa est conditi orbis nostri, cujus quidem fabricationem non imperasset Deus, nisi callidus hostis homine generando consilia ejus invertisset, atque animas, quas Deus brevi recuperare volebat, corpori, tanquam custodiae, inclusisset.* Der Mosheim'schen Ansicht folgte unter den Aeltern Walch Hist. der Ketzereien Th. I. S. 755., unter den Neuern Wegnern S. 32., beide jedoch, ohne in eine Untersuchung dieser Sache einzugehen. Neander hat zwar die frühere Constructionsweise, nach welcher der Mensch später als die übrige Natur geschaffen wäre, in seiner Darstellung vorgezogen, aber mit schwankendem Urtheil. Leider seyen in den auf uns gekommenen Bruchstüken Mani's, an welche man sich in der Darstellung seines Systems am sicherſten halte, zu große Lücken, um aus seinen eigenen Worten die Streitfrage entscheiden zu können. Auffallend ist, daß Gieseler sowohl in dem Lehrbuch der Kirchengeschichte, als auch in den genannten kritischen Erörterungen über die neuesten Bearbeitungen der Manichäischen Lehre diesen nicht unwichtigen Punct gar nicht

berührt hat. Mir scheint, wenn man sich in den allgemeinen Gesichtspunct, aus welchem die Manichäische Kosmogonie aufzufassen ist, richtig hineinversezt, die Entscheidung nicht so schwierig. Mosheim legt das Hauptgewicht darauf, daß die Erschaffung des Menschen ganz in den ersten Moment der Erscheinung des lebendigen Geists gesezt werde. Das *maximum lumen*, auf welches der Fürst der Finsterniß in der Epist. fund. bei Augustin seine Dämonen hinweise, sei der *spiritus vivens* in dem Augenblik, als dieser erst im Begriff war, zur Erneuerung des Kampfes vom Himmel herabzusteigen. Ebenso werde nach Titus von Bostra, in der Vorrede zum dritten Buch, der Mensch gebildet τοῦ φανέντος πρῶτον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς, τῆς θύρας πρῶτον ἀνοιγείσης. Mit welchem Rechte wird aber die Erscheinung des lebendigen Geistes von seiner demiurgischen Thätigkeit so getrennt, daß zwischen beide die Erschaffung des Menschen hineinfallen kann? Nach der gegebenen Entwiklung ist ja die Thätigkeit dieses Geistes, sofern sie demiurgisch ist, nur eine sondernde, ordnende und begrenzende, was aber gesondert, geordnet und begrenzt wird, kommt unmittelbar dadurch zu Stande, daß der Urmensch auf der einen Seite dem Angriffe des Fürsten der Finsterniß unterliegt, auf der andern aber dem vernichtenden Beginnen desselben das angemeßene Ziel gesezt wird. Man würde gewiß den wahren Character der Manichäischen Kosmogonie verkennen, wenn man an sich getrennt denken wollte, was nur die mythisch-bildliche Darstellung nach ihrer personificirenden, in einer Reihe von Handlungen entfaltenden Weise trennt und auseinanderhält. So fällt daher auch hier, was als eine Succeßion verschiedener Momente erscheint, die Erscheinung des Urmenschen, sein Kampf und sein Unterliegen, die Sendung des Geistes zu seiner Hülfe, und alles, was der Thätigkeit desselben zugeschrieben wird, an sich betrachtet in Einen Begriff

zusammen, es ist nur der Act der Vermischung der entgegengesezten Principien, wobei nothwendig jedem dieser beiden eine bestimmte Grenze gesezt werden muß. Wird diese Ansicht schon durch eine richtige Würdigung der dem Manichäismus eigenthümlichen Darstellungsform geboten, so kann den ausdrüklichen Zeugnißen mehrerer Schriftsteller, die die Bildung des Menschen erst nach der Weltschöpfung folgen lassen, um so weniger die Beweiskraft abgesprochen werden. Mosheim selbst bemerkt, daß die früher gewöhnliche Constructionsweise sich mit Recht auf die Acten des Archelaus stüzen könne. Wie man auch die Worte Alexanders von Lycopolis c. 4. von dem aus der Sonne herableuchtenden Menschenbilde verstehen mag, erschaffen wird auch hier der Mensch erst, nachdem die Sonne ihre Stelle im Weltsystem eingenommen hat. Bei Titus von Bostra wird zwar der Mensch gebildet, sobald der Geist zur Hülfe der ψυχή, oder des Urmenschen, erscheint, und die Lichtwelt sich öffnet, aber er wird gebildet ἐπὶ τῆς γῆς, die Erde ist demnach schon vorhanden, und man kann nicht mit Mosheim sagen, das Daseyn der Erde werde von diesem Schriftsteller eben durch die vorangehenden Worte geläugnet. Unbegreiflich bliebe, wie alle diese Schriftsteller, die Richtigkeit der Mosheim'schen Ansicht vorausgesezt, einer die natürliche Ordnung so sehr verkehrenden Darstellung sollten gekommen seyn, während alles, was für die Mosheim'sche Ansicht geltend gemacht wird, sich ohne Schwierigkeit als unhaltbar nachweisen läßt. Die Berufung auf die Auctorität Mani's selbst fällt nach den so eben gemachten Bemerkungen von selbst hinweg: Titus von Bostra spricht, wie ebenfalls schon bemerkt ist, vielmehr für das Gegentheil: noch weniger aber kann man mit Neander S. 89. auf die Worte Alexanders von Lycopolis c. 23. ein Gewicht legen: Ἐν ἡλίῳ τὴν εἰκόνα ἑωρᾶσθαι λέγουσιν, ἣν ἐγένετο κατ᾽ αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πρὸς τὴν ὕλην ὕστερον

διακρίσεως. Diese Worte versteht Neander so, wie wenn Alexander dem Manichäischen System den Vorwurf der Inconsequenz machen wollte, daß nemlich Mani die Sonderung der von der Materie unafficirten Seele, oder des Sonnengeistes, von dem Uebrigen erst nach der Menschenbildung habe vor sich gehen lassen, während er doch den Menschen selbst nach dem in der Sonne erschienenen Bilde gebildet werden lasse. Allein, abgesehen davon, daß Alexander einen so handgreiflichen Widerspruch stärker würde hervorgehoben haben, kann ὕστερον nach dem Zusammenhang nicht wohl auf die Menschenbildung, sondern muß darauf bezogen werden, daß unmittelbar vorher von der Vermischung der θεία δύναμις mit der ὕλη die Rede ist. Erst nachher (ὕστερον), nachdem dieses geschehen war, sey die Sonne von der Materie ausgesondert worden. Endlich darf wohl auch noch daran erinnert werden, daß ein solches ὕστερον πρότερον, die Erschaffung des Menschen vor der Erschaffung der Erde, die doch allein als der Wohnort des Menschen gedacht werden kann, nicht gerade im Geiste des Manichäischen Systems liegt, das doch selbst im Reiche der Hyle die verschiedenen Naturwesen in einer bestimmten, ihrer Natur angemessenen Ordnung vom Untern zum Obern aufsteigend auf einander folgen läßt. Uebrigens ist die Entscheidung dieser Streitfrage auch deswegen nicht gleichgültig, weil sie mit der Frage über den Zwek der Weltschöpfung nach dem Manichäischen System in Verbindung gesezt wird. Mosheim und diejenigen, die seiner Ansicht folgen, nehmen an, die Erde und die Welt überhaupt sey um des Menschen willen geschaffen worden. Nach der Erschaffung des Menschen, der Einkerkerung der Lichtseelen in seinen Leib, der Mischung der beiden einander entgegengesezten Elemente der beiden Reiche, sey Gott nichts anders übrig geblieben, als eine aus der lichten und finstern Erde gemischte mittlere zu schaffen, zum Wohnpla-

für den Menſchen, und um die Seelen aus der Körperwelt zur reinen Lichterde zurükzuführen. Daher habe auf Gottes Befehl der lebendige Geiſt dieſes Weltall gebildet, indem er der Sonne, dem Monde, den Geſtirnen und dem Uebrigen ſeine Stelle anwies. Mosh. a. a. O. S. 817. [3]). Dieſe Auffaſſungsweiſe trennt, wie ſchon gezeigt iſt, gewaltſam, was offenbar zuſammengehört, was aber die Hauptſache iſt, eine ſolche teleologiſche Weltanſicht widerſtreitet überhaupt dem Geiſte des Manichäiſchen Syſtems. Die Schöpfung iſt ja in dieſem Syſtem nichts anders, als die Miſchung entgegengeſezter Principien, von dem guten Principe geht aber nicht einmal der Anfang der Miſchung aus, ſondern die ſelbſtthätige Hyle vielmehr das gute Princip angreift. Die ſchöpferiſche Thätigkeit der Gottheit beſteht daher nur darin, daß dem böſen Princip das durch das Geſez des Gegenſazes geforderte Gleichgewicht entgegengeſezt wird. Nachdem einmal der Kampf begonnen hat, geht allerdings die ganze Wirkſamkeit des guten Princips dahin, das mit dem Böſen Vermiſchte von dem verunreinigenden Einfluß deſſelben wieder zu befreien, daß aber für dieſen Zweck die Welt geſchaffen worden, kann, wenn man auch eine größere Ordnung der verſchiedenen einzelnen Schöpfungsmomente geben wollte, als der Natur der Sache nach zugegeben werden darf, auch ſchon deswegen nicht behauptet werden, weil dieſer Kampf in ſeiner weitern Entwicklung keinen andern Character an ſich tragen kann, als in ſeinem erſten Beginne. Hatte er in ſeinem Beginne ſeinen Grund nicht in einer teleologiſchen Thätigkeit der Gottheit, ſo können auch nicht in ſeinem Verlauf Zwekbegriffe das leitende, das Ganze beherrſchende Princip geweſen ſeyn, man müßte ſonſt, wenn das Leztere gelten ſoll, auch ſchon den erſten

3) Vgl. Wegnern S. 37. 41.: *Spiritus vivens divino jussu in hominis commodum mundum creavit.*

Anfang und Anlaß des Kampfes teleologisch auffassen und aus der Absicht der Gottheit erklären können, das Reich des Guten durch Ueberwindung des Bösen zu verherrlichen und um so mehr zu befestigen. Man kann allerdings die endliche Entwiklung des Kampfes aus diesem Gesichtspunkte betrachten, aber nach der dualistischen Weltansicht kann ein solches Resultat nicht von Anfang beabsichtigt seyn, es ist nicht die Ursache desselben, sondern es ergibt sich blos als natürliche Folge, da, so streng der Gegensaz seyn sollte, die negative Natur des Bösen es gleichwohl so mit sich brachte, daß eine gewiße Superiorität, die im Verlaufe des Kampfes mehr und mehr zum Vorschein kommt, auf die Seite des Guten gelegt wurde. Der Kampf selbst hat weder in einer Zulassung noch in einer absichtlichen Veranstaltung der Gottheit seinen Grund und Ursprung, sondern die Gottheit ist nur durch das Gesez des Gegensazes in denselben hineingezogen, und nur der Gegensaz ist es, vermöge dessen die ganze geschaffene Welt ins Daseyn kommt. Nicht um den Sieg des Guten möglich zu machen oder zu befördern, wurde sie geschaffen, sondern nur deswegen, weil die Thätigkeit des guten und bösen Princips sich nur in einem Mittlern und Gemischten begegnen, daher nur in einer endlichen, aus heterogenen Elementen bestehenden Welt sich ausgleichen konnte [4]). Die Welt um des Menschen

4) Jene teleologische Weltansicht ist auch der Zoroastrischen Lehre fremd, welcher sie gleichwohl Rhode aufdringen wollte. Nach Rhode (Die heilige Sage des Zendvolks S. 201.) soll die ganze Körperwelt nur deswegen geschaffen seyn, damit in ihr die Feruers durch Ueberwindung des Bösen sich verherrlichen sollen. Dabei werde das Daseyn der Geisterwelt unabhängig von der Sünde vorausgesezt, und nur die Verkörperung derselben, in der irdischen Welt, als nothwendig dargestellt, um das Böse zu überwinden und die Sünde auszutilgen. Allein nach dem wahren Sinne der Zoroastr

illen geſchaffen werden zu laſſen [5]), iſt überdies mit den
undlehren des Manichäiſchen Syſtems um ſo unverein-
arer, da der Menſch gerade nach der Seite ſeines Weſens,
ach welcher er der geſchaffenen ſichtbaren Welt angehört,
icht vom guten Gott, ſondern von dem Fürſten der Fin-
erniß geſchaffen iſt. Weit gefehlt alſo, daß Gott durch
e Schöpfung der Welt die Befreiung der Lichtſeele aus
m materiellen Leibe befördert hätte, hätte er vielmehr
durch, daß er dem Menſchen nach dieſer Seite ſeines
eſens in der geſchaffenen materiellen Welt eine feſte und
are Baſis gab, nur ihre Gefangenſchaft um ſo dauern-
r und allſeitiger begründet, und das Werk des Fürſten der
ſternniß fortgeſezt. Wendet man ein, die geſchaffene
bare Welt ſey auch in dieſem Syſteme aus dem Ge-
ichtspunct eines Uebungsorts für die freie ſittliche Kraft
Menſchen zu betrachten, ſo müßte auch die Erſchaf-
g des Menſchen ſelbſt, die Vereinigung der Lichtſeele
einem materiellen Leibe unter denſelben ethiſchen Ge-
ichtspunct geſtellt werden können. Allein dieſer Anſicht

ſchen Lehre iſt Ahriman in Beziehung auf die Körperwelt
as Princip der Endlichkeit. Die geſchaffene ſichtbare Welt
ſt eine endliche, wie ſich die Körperwelt uns darſtellt, weil
Ahriman die reine Schöpfung des Ormuzd verunreinigt und
rdunkelt, dem Guten überall das Böſe zur Seite geſezt
at. Man kann daher nicht ſagen, die Körperwelt ſey
eswegen geſchaffen, um den Ahriman zu überwinden, ſie
ſt ja das gemeinſame Product des Ormuzd und Ahriman,
nd inſofern nur deswegen geſchaffen, weil aus der entge-
engeſezten Wirkſamkeit dieſer beiden Grundweſen keine an-
ere ſichtbare Welt hervorgehen konnte, als nur eine endliche,
ine ſolche, wie die Körperwelt iſt.

[5]) Vgl. Wegnern S. 41. *Terram hominis potissimum causa Deus fingi jusserat, ut omnino lucis partes amissas inprimis vero hominis animam servaret.*

widerstreitet die bestimmte Behauptung, daß der Mei von dem Fürsten der Finsterniß geschaffen ist, und es demnach klar, daß dem bösen Princip derselbe Antheil, ihm an der Erschaffung des Menschen zukommt, auch der Erschaffung der sichtbaren materiellen Welt überha zuzuschreiben ist, und daß daher in demselben Grade, welchem die ganze Wirksamkeit des guten Princips durch die des Bösen gebundene und beschränkte, so überhaupt eine durch das Gesez des Gegensazes bestim ist, alles Teleologische aus der Ansicht über die Schöpf der Welt ausgeschlossen werden muß. Was sich auf d Weise schon aus dem Grundbegriff des Systems erg läßt sich leicht auch durch ausdrükliche Erklärungen Schriftsteller bestätigen. Mosheim beruft sich S. 819. seine Ansicht auf die Worte Turbos in den Act. disp. A c. 10. *Καὶ διὰ τούτων γέγονεν ἡ πλάσις τοῦ κόσμ ἐκ τῆς τοῦ Ἄρχοντος δημιουργίας*, und erklärt diese W te so: *et propter haec* (*propter Adamum et Evam*, deren Erschaffung unmittelbar vorher die Rede ist) *fac est figmentum* (*machina*) *mundi, propter fabrica nem nimirum Principis* (*malorum*), *qui primos homi fecerat.* Weil nemlich der Archon die geraubten Lichtse in den Leib des von ihm gebildeten Adam eingeschlo hatte — *per hanc fraudem liberatio animarum, q Deo curae erat, in longum et diuturnum tempus trahebatur: interea domicilium, in quo habitarent, mo ejusque filiis parandum erat.* Diese Zweke Weltschöpfung sollen in den angeführten Worten klar ang ben seyn. Diese Erklärung lassen aber die Worte *διὰ τοῦ* schon grammatisch nicht zu. Der Sinn dieser Stelle nur dieser seyn: So wurde durch sie, d. h. durch Erschaffung, die Weltschöpfung vollendet durch die de gische Thätigkeit des Archon. Wie hier der Archon al miurg bezeichnet ist, so wird auch sonst von den Ge

in geradem Gegenſaz gegen die teleologiſche Weltanſicht dem Manichäismus die Lehre Schuld gegeben, der Weltſchöpfer ſey nicht der gute Gott, ſondern der Dämon. Man vgl. z. B. Athanas. Epist. ad Episc. Aeg. et Lib. c. 16.: *Καὶ γὰρ κἀκεῖνοι (Μανιχαῖοι) μόνον ἄχρις ῥήματος ἀγαθὸν θεὸν ὀνομάζουσι, καὶ ἔργον αὐτοῦ οὔτε βλεπόμενον οὔτε ἀόρατον δεικνύειν δύνανται, τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄντως ὄντα θεὸν τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάντων τῶν ἀοράτων ἀρνούμενοι.* Symbol. Inini in Opp. Hieron. T. IX. Par. 1643 § 70.: *Manichaeus — mundum a malo factum dicit, Deum creatorem negat.* Dieſer Behauptung laſſen ſich nun freilich andere Stellen entgegenſezen, in welchen auch der Manichäiſche Gott geradezu Weltſchöpfer genannt wird, wie z. B. bei Tit. v. Boſtra I, 30.: *τοῦ κόσμου δημιουργὸν (φάσκει Μάνης) εἶναι τὸν θεόν* [6]). Sehr beſtimmt wird ja auch dem von Gott geſandten lebendigen Geiſt eine demiurgiſche Thätigkeit zugeſchrieben. Allein die Wahrheit liegt nur in der Mitte, und wenn auch die Manichäer zugeben, daß die Welt von Gott geſchaffen ſey, ſo geſchieht dies doch nur mit einer Einſchränkung, durch welche dem böſen Prinzip ſein Antheil an der Weltſchöpfung hinlänglich geſichert wird. *Mundum a natura boni, hoc est, a natura Dei factum confitentur quidem (Manichaei)*, ſagt Auguſtin De haeres. c. 46., *sed de commixtione boni et mali, quae facta est, quando inter se utraque natura pug-*

6) Titus bemerkt dabei, es ſey ein auffallender Widerſpruch, wenn man Gott den Weltſchöpfer nenne, doch wieder zu ſagen: *τοὺς τῆς ὕλης ἀντιτιθέναι αὐτῷ τὴν σάρκα, ὥσπερ θεοῦ μεριζομένου πρὸς ἐκείνους τὴν δημιουργίαν, καὶ μετὰ τοῦτο μὲν βίαν ὑπομένοντος, τῇ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἀντιδόσει τὸ πᾶν οὐ κατὰ γνώμην ἰδίαν συμπληροῦντος.* Dies eben iſt das das Eigenthümliche des Manichäismus.

navit. Weltschöpfer ist demnach Gott nur soweit, als es die Vermischung des Guten und Bösen, oder der nothwendige Gegensaz, zuläßt, so daß alles Böse in dem weiten Umfang, in welchem der Manichäismus diesen Begriff nahm, also alles Materielle von seiner schöpferischen Thätigkeit ausgeschlossen ist. Um jedoch wenigstens dem Ausdruk nach Gott als Weltschöpfer soviel möglich anzuerkennen, wird dem guten Princip der thätige Antheil bey der Weltschöpfung, dem bösen der leidende zugeschrieben, wie z. B. bei Evod. De fide c. 49.: *Manichaeus duas dicit esse naturas, unam bonam et alteram malam: bonam, quae fecit mundum, malam, de qua factus est mundus.* Diesen Ausdruk gestattet das System, sofern ja das selbstthätige Princip des Bösen immer auch wieder als die bloße Hyle genommen werden kann, welcher gegenüber Gott der ordnende und sondernde Geist ist. In dieser Beziehung konnte auch gesagt werden, die Welt sey auf Gottes Befehl geschaffen worden, wie der Manichäer Fortunatus bei Augustin Disp. I. sich ausdrükt: *Constat, non esse unam substantiam, licet ex unius jussione ad eandem compositionem mundi hujus et faciem venerint (universa, quae facta sunt).* Gehen wir aber auf den ersten Anfang zurük, so ist es immer nur der Gegensaz, in welchem sich alles mit einer Nothwendigkeit entwikelt, die die freie teleologische Willensthätigkeit ausschließt, und die Frage nach einem Zweke der Weltschöpfung immer nur dahin beantworten läßt: weil einmal das Eine ist, so muß nothwendig auch das Andere seyn, in der einmal geschaffenen Welt kann allerdings der gute Gott nur das Beste wollen und wirken, aber daß eine geschaffene endliche Welt ist, ist nicht ein freier Act des Willens, sondern nur eine Folge der Nothwendigkeit, des Gegensazes, in welchen das gute Princip wie das böse hineingestellt ist. *Nam Deus vester, o Manichaei, labe ac vastitate impendente pressus est,*

non libera voluntate processit ad pugnam, sed necessitate compulsus est. Nec praestare aliquid voluit, sed nocere conabatur. Evod. De fide c. 31.

Wenden wir uns nun zur Manichäischen Lehre von der Entstehung und der Natur des Menschen selbst, so ist wohl nicht zu zweifeln, daß in dem obigen von Augustin mitgetheilten Mythus folgende Hauptideen enthalten sind:

1. In dem Menschen concentrirt sich die in der Materie verbreitete Weltseele.
2. Der Leib des Menschen ist nur als ein Kerker anzusehen, der die Seele durch die geschlechtliche Fortpflanzung immer tiefer in die Bande der Materie verstricken will.
3. Der Mensch ist zwar ein Erzeugniß des Fürsten der Finsterniß, aber es reflectirt sich in ihm zugleich als einem Mikrokosmus das ganze Weltall.

1. Daß die Lichtseele des Menschen eine Concentration der in der Materie zerstreuten Lichttheile ist, ist in dem obigen Mythus dadurch ausgedrükt, daß der Fürst der Finsterniß seine Genoßen, die übrigen Dämonen, überredet, die von jedem derselben geraubten Theile ihm zu überlassen, um sie vereinigt in dem Wesen niederzulegen, das er mit seiner Gattin erzeugte, dem Menschen. Die Dämonen selbst verstanden sich dazu um so leichter, da sie selbst einsahen, die Lichttheile seyen vereinzelt weit weniger festzuhalten, als in Einen Punct vereinigt. Die ins Einzele gehende mythische Ausführung, die wir in der Augustinischen Stelle aus der Epistola fundamenti lesen, finden wir zwar bei keinem der übrigen Schriftsteller, aber die Hauptidee selbst, die dabei zu Grunde liegt, ist auch von ihnen hervorgehoben. Nach den Acta disp. Arch. c. 7. bringt, nachdem die Welt geschaffen ist, die Materie die Gewächse der Erde aus sich hervor. Als diese, in welche bereits die von der Materie verschlungenen Lichttheile übergegangen waren,

von einigen Archonten geraubt waren, berief [7]) der Fürst der Archonten die vornehmsten alle, und nahm von jedem derselben die Kraft (den göttlichen Lichttheil), die er hatte, und bildete daraus den Menschen. Noch deutlicher ist diese Idee c. 10. ausgedrükt, wo der Archon die übrigen Archonten mit den Worten anredet: kommt, und gebt mir von dem Lichte, das wir genommen haben, und wir wollen einen Menschen machen nach unserm Bilde, und so schuf er den Menschen. In dem Manichäischen Fragment bei Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch [8]) ist zwar der Ausdruk weniger klar, aber es wird doch im Ganzen auch hier dasselbe gesagt: Ἕκαστος αὐτῶν, τῶν τῆς ὕλης ἀρχόντων — ἄκων καταπέμψας τὴν ἐν ἑαυτῷ δύναμιν ἐμόρφωσεν ἑαυτὸν εἰς θήραμα τῆς ψυχῆς καὶ μίμημα ἔπλασεν — καὶ πλάσμα αὐτῶν (das gemeinsame Gebilde der sämmtlichen Archonten) ἐστὶ πρῶτον ὁ Ἀδάμ. Selbst Alexander von Lycopolis hat in seinem kurzen Abriß der Manichäischen Lehre auf dieselbe Idee sehr bestimmt hingewiesen c. 4.: Τὴν ὕλην ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς κατὰ τὴν διὰ πάσης αὐτῆς τῆς δυνάμεως μίξιν, ἔχοντα καὶ αὐτόν τι τῆς ψυχῆς· πολὺ μέντοι συμβεβληῆσθαν τὸ εἶδος εἰς τὸ πλεῖόν τι παρὰ τὰ ἄλλα θνητὰ ζῶα τῆς δυνάμεως τῆς θείας τὸν ἄνθρωπον μετασχεῖν. Der Mensch zeichnet sich dadurch vor den übrigen Geschöpfen aus, daß ihm die mit der Materie vermischte göttliche Kraft in höherem Maaße mitgetheilt ist. Dabei

7) Das Subject zu ἐκάλεσε ist eigentlich ὕλη, es muß aber an ihrer Stelle hier der erste der Archonten gedacht werden.

8) Titus führt es mit den Worten an: Φησὶ πρὸς λέξιν αὐτὴν ἐκεῖνος (Manes) ἢ ἕτερός τις τῶν ἀπ' ἐκείνου, ἐπιγράψας τὸ κεφαλαῖον περὶ τῆς ἀνθρωπίνης πρωτοπλαστίας. — Auch I, 20. berührt Titus einen Theil des Mythus mit den Worten: προβολὴν τοῦ θεοῦ θεασαμένη προσκισσᾷ μὲν ὡς ἐρῶσα ὁρμᾷ δὲ καὶ καταπίνει, καὶ ταῖς ἰδίαις δυνάμεσι διανέμει (ἡ ὕλη).

darf aber auch die eigenthümliche Idee nicht übersehen werden, durch welche Manes diese Stellung des Menschen in seinem System motivirte. Mosheim wurde bei seiner Ansicht von dem Verhältniß der Bildung des Menschen zur Weltschöpfung hauptsächlich durch den Gedanken geleitet, die Bildung des Menschen werde in der Manichäischen Kosmogonie als eine Reaction des bösen Princips gegen das gute dargestellt. Dieser Gesichtspunct ist unstreitig der richtige. Augustin macht darauf in der obigen Stelle gleich anfangs mit den Worten aufmerksam: die Fürsten der Finsterniß haben den Menschen geschaffen, um das Licht bei sich festzuhalten, damit es ihnen nicht entfliehe. Ebenso wird in dem Manichäischen Fragment bei Titus von Bostra bemerkt: da die Archonten erkannten, wenn der plötzlich zu ihnen herabgefallene Lichtstrahl von ihnen wieder genommen würde, würde schneller Tod ihr Loos seyn, so hielten sie die Seele in Leibern fest. Dieser Gesichtspunct geht aber nicht verloren, wenn wir, wie es die natürliche Ordnung erfordert, die Schöpfung des Menschen erst auf die Schöpfung der Welt folgen lassen, vielmehr gestaltet sich das Ganze, wie es scheint, nur um so symmetrischer, wenn wir die verschiedenen einzelnen Momente der Manichäischen Welt- und Menschenbildung weniger trennen, sondern mehr in Einen Moment zusammendrängen. Gleichzeitig mit dem Unterliegen des Urmenschen, oder der Vermischung der ψυχὴ mit der ὕλη äußert sich die demiurgische Thätigkeit des Geistes, indem er dem zu weiten Vordringen des finstern Princips ein Ziel sezt, nach dem verschiedenen Grade der Mischung verschiedene Regionen scheidet, vorzüglich aber dadurch, daß er die mit der Materie am wenigsten in Berührung gekommenen Lichttheile zu sammeln und in Einen Punct zu concentriren sucht, wodurch namentlich die Sonne die höchste Stelle im kosmisch geordneten Weltall erhält. Aber in demselben Moment, in

welchem der demiurgische Geist auf diese Weise eine sammelt nun auch von seiner Seite der Fürst der Finiß die geraubten und in der Materie zerstreuten theile in einem sie vereinigenden Mittelpunct, und Product dieser concentrirenden Thätigkeit ist wie die Sonne, so hier der Mensch, jene das Höchste in himmlischen Region, dieser in der irdischen, beid ein Verhältniß zu einander gesezt, das, wie wir in Folge sehen werden, in den organischen Zusammen des Manichäischen Systems noch weiter eingreift.

2. Indem die Mächte der Finsterniß ihr ganzes B hen darauf richteten, die geraubten mit der Materie vern ten Lichttheile, die ihnen jeden Augenblik wieder zu fliehen drohten, und in dem Grade weniger in ihrer walt bleiben konnten, je mehr der demiurgische Geist anziehende Kraft in der Sonne concentrirte, und in d wie in einem Körper, fixirte, mußten sie vor allen ein Mittel bedacht seyn, das ihnen den Besiz des Lic das nun einmal von ihnen erblikt und ergriffen ei großer Gegenstand ihrer Begierde geworden war, so möglich sicherte. Dieses Mittel sollte der menschliche seyn. Wie die Pythagoreisch-platonische, oder sogen Orphische, aus den alten Religionssystemen des Or geflossene Lehre sich die Verbindung der himmlischen le mit dem irdischen Leib nur aus einer geheimen, die ergreifenden Lust und Neigung erklären konnte, die sie göttliche Abkunft und Natur auf unbegreifliche Weise gessen läßt, und zur untern Welt, zur materiellen Exi und zur Geburt ins Fleisch hinzieht, so betrachtete Manes den menschlichen Leib als eine Lokspeise für Lichtseele. Die Hauptstelle hierüber enthält das Mani sche Fragment bei Titus von Bostra, III. Vorr.: *Ἐκα αὐτῶν, τῶν τῆς ὕλης ἀρχόντων, ὃν τρόπον προείπο τῆς γενομένης κινήσεως ἕνεκεν, καὶ τοῦ φανέντος π*

τον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς, τῆς ὑύρας πρῶτον ἐνοιγείσης, ὑπ' ἐκπλήξεως ἄκων καταπέμψας τὴν ἐν αὐτῷ δύναμιν, ἐμόρφωσεν ἑαυτὸν εἰς ὑήραμα τῆς ψυχῆς, καὶ μίμημα αὐτοῦ ἔπλασεν ἐπὶ τῆς γῆς, τοῦ (muß wohl heißen οὗ) δυσαποσπάστως ἔχειν ἠνάγκασε τὰς ψυχὰς κατακηλουμένας· καὶ πλάσμα αὐτῶν ἐστι πρῶτον ὁ Ἀδὰμ, ὄργανον ἐπιθυμίας καὶ δέλεαρ τῶν ἄνωθεν ψυχῶν, καὶ μηχάνημα τοῦ αὐτὰς εἰς σώματα ἐμπίπτειν. Vgl. I, 29., λόγος ἕτερος καταγέλαστός ἐστι τοῦ Μάνεντος, ὡς οἱ τῆς ὕλης αἰσθανόμενοι, ὅτι καλῶς ἀπολοῦνται, ἀντεμηχανήσαντο τῆς σαρκὸς τὴν κατασκευὴν δεσμὸν μέγιστον ταῖς ψυχαῖς· ὥστε δῆλον κατὰ τὸν αὐτοῦ λόγον, ἕως ἂν ἐκεῖνοι τὴν σάρκα χορηγήσωσιν, ἕως δὴ τούτου αἱ ψυχαὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἐνσχεθήσονται. Die Seelen ſind zwar durch die das Lichtreich angreifende feindliche Gewalt des Archon geraubt und mit der Materie vermiſcht worden, aber die ſie hinabziehende, und in die Materie immer tiefer verſenkende Gewalt wird auch wieder in ſie ſelbſt gelegt, und der von dem Fürſten der Finſterniß gebildete irdiſche Menſchenleib wird der mächtige Reiz und Zauber, der ſie hier unten feſthält, und nicht frei werden läßt. Wird aber das leibliche Leben aus dem Geſichtspunct eines die Seelen anziehenden und feſſelnden Zaubers betrachtet, ſo iſt es ganz conſequent, dieſen Geſichtspunct auch auf die Fortpflanzung des leiblichen Lebens durch Zeugung überzutragen. Die Fortpflanzung durch Zeugung iſt dem leiblichen Leben eigenthümlich, ſie ſcheint daher, wie dieſes ſelbſt, nur den Zwek haben zu können, die Seele, wenn ſie im Begriff iſt, aus dem bisher von ihr bewohnten Leib zu entfliehen, aufs neue feſtzuhalten und ihr einen neuen Kerker zu bereiten. Ebendeswegen iſt, was der obige Mythus über die Entſtehung des erſten Menſchen meldet, nicht blos als ein zufälliger Nebenzug deſſelben an-

zuſehen. Wie das leibliche Leben durch Zeugung fortpflanzt, ſo ſind die Dämonen, als Urheber des teriellen leiblichen Lebens, in die Dualität der Geſchl ter getheilt, und die Art und Weiſe, wie der erſte Men durch ſie ins Daſeyn kommt, beſtimmt typiſch Naturgeſez, das in der ganzen Sphäre des leiblichen bens waltet [9]). Mit Recht bemerkt Neander S. 8 die Worte Mani's: *etiam nunc fieri videmus cor rum formaticem naturam mali inde vires sument figurare*, ſcheinen wichtig als ein Wink, der auf das ſy boliſche Verſtändniß der ganzen Erzählung hinweiſe. Ma deutet in dieſen Worten auf eine ſich gleich bleibende O nung der Natur hin, die ſich bei der Erzeugung jedes einzel Menſchen immer aufs neue wiederholt, und es iſt de nach hier, wie es die Weiſe des Mythus iſt, das beha liche Seyn der ihren Geſezen folgenden Natur als ein frei handelnder Weſen aufgefaßt, und typiſch an den fang des ſich entwikelnden Naturlebens geſtellt. In angeführten Stelle iſt zwar der Ausdruk etwas unvollſt dig, doch, glaube ich, werden die Worte am richtigſten genommen: Wie der Fürſt der Finſterniß alle geiſtig Kräfte, die ſeine Genoßen beſaßen, und ihrem Erzeugn mitgetheilt hatten, in ſich aufnahm, um es dem von il

9) Ebendaher kann der Trieb der Zeugung und Fortpflanzu als ein durchaus materieller und fleiſchlicher nur dämoniſch Urſprungs ſeyn, wie Manes in den Acta c. 14. auf folgen Weiſe zeigt: *Cum quis vestrum carnalibus aliisque cibis fu rit satiatus, tunc ei concupiscentiae oboritur incitati et ita generandi filii fructus augetur, et non ex virtu aliqua, nec ex philosophia, nec ex alio ullo intellect sed ex sola ciborum satietate et libidine et fornication* Betrachte man daher, *quomodo generentur hominum fili invenietis non esse Dominum hominis creatorem — s sola malitia talem eum protulit.*

erzeugten Wesen mitzutheilen, so verfährt überhaupt die Natur, oder die Hyle, das böse Princip. Wenn sie Leiber erzeugt, bildet sie ein Wesen, das von dem Erzeugenden die Kräfte desselben empfängt, und in sich aufnimmt. Das scheint mir sowohl aus den nachfolgenden Worten: *in etiam ante dictus princeps etc.*, als auch aus den vorhergehenden: *erant partus iis, qui genuerant, similes*, klar zu erhellen. Daß der Erzeugte das vollkommene Ebenbild des Erzeugenden ist, ist der Hauptgedanke, und darauf kommt es auch hauptsächlich an, wenn der neu erzeugte Leib fort und fort derselbe Kerker der Seele seyn soll. Wenn daher der materielle Leib das Werk des Fürsten der Finsterniß ist, so kann die Manichäische Lehre auch die Erzeugung, die des materielle Leben fortpflanzt, nur als etwas Dämonisches betrachten. In dieser Eigenschaft, als Urheber der Zeugung, hat der Fürst der Finsterniß den Namen Saklas. So nennt ihn Augustin **De haeres. c. 46.** in einer die bisher entwikelten Ideen weiter bestätigenden Stelle: *Adam et Evam ex parentibus principibus fuisse natos, cum pater eorum nomine Saclas sociorum suorum fetus omnium devorasset, et quidquid inde admixtum divinae substantiae ceperat, cum uxore concumbens in carne prolis tamquam tenacissimo vinculo colligasset.* Denselben Namen finden wir bei Theodoret **lib. haer. c. 26.** und in den Anathematismen bei Cotelier **in den Patres Apost. Ed. II. V. I. S. 543.**, wo zugleich die im Namen eigenthümliche Bedeutung angegeben ist: *ἀναθεματίζω τὸν ληρώδη Μάνεντος μῦθον, ἐν ᾧ φησι μὴ ὅμοιον ἡμῖν διαπεπλάσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, τουτέστι τὸν Ἀδάμ, ἀλλὰ ὑπὸ τοῦ Σακλᾶ, τοῦ τῆς πορνείας ἄρχοντος, καὶ τῆς Νεβρὼδ*[10]),

10) Die Nebrod erscheint hier als Gattin des Fürsten der Finsterniß, weil Nimrod, dessen weibliche Gestalt sie ist,

ἦν εἶναι τὴν ὕλην φησὶ, γενέσθαι τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὔαν καὶ τὸν μὲν θηριόμορφον κτισθῆναι, τὴν δὲ ἄψυχον, καὶ τὴν μὲν Εὔαν ὑπὸ τῆς ἀῤῥενικῆς λεγομένης παρθένου μεταλαβεῖν ζωῆς, τὸν Ἀδὰμ δὲ ὑπὸ τῆς Εὔας ἀπαλλαγῆναι τῆς θηριότητος. Nach Epiphanius Haer. XXVI, 10. ſollen auch die von demſelben beſchriebenen Gnoſtiker den zweiten ihrer ſieben Archonten Saklas genannt haben, als ἄρχοντα τῆς πορνείας. Ohne Zweifel war der Name ſonſt gebräuchlich, und wurde deswegen auf den Manichäiſchen Archon übergetragen [11].

3. Der Menſch iſt, wie wir geſehen haben, von den Fürſten der Finſterniß erzeugt: ebendaher iſt er auch nach ſeinem Bilde geſchaffen. Die Stelle Gen. I. 26. 27 wandte Manes auf den Archon an, nach den Acta dis-

das Fleiſcheſſen eingeführt haben ſoll (ſ. oben S. 66). Er iſt, wie Saklas, eine Perſonification der Materie.

11) Was der obige Manichäiſche Mythus von dem dämoniſchen Urſprung des erſten Menſchen ſagt, iſt in der Hauptſache ganz gleichlautend mit der Beſchuldigung der ſchändlichen Verbrechen, die die Manichäer des Mittelalters in ihren nächtlichen Zuſammenkünften begangen haben ſollten. S. Gesta Synodi Aurelian a. 1017. in D'Achery Spicileg. T. I. S. 604. f. Manſi S. Conc. Coll. T. XIX. S. 378. Schmid Myſtic. des Mittelalt. S. 409. Gieſeler Lehrb. der K. G. II. 1. S. 327. Offenbar wurde dabei nur, was die Manichäiſche Lehre den Dämonen zuſchrieb, in der Volksſage auf die Bekenner dieſer Lehre ſelbſt übergetragen. Dieſelben Beſchuldigungen wurden auch ſchon den älteſten Chriſten gemacht. S. Tertull. Apolog. c. 7. Minuc. Fel. Octav. c. 9. Orig. Contra Cels. VI c. 40. Alle dieſe Sagen ſind immer nur eine weitere Ausführung deſſen, was ſchon die Alten mit ihren Θυέστεια δεῖπνα und Οἰδιποδεῖοι μίξεις (ſ. Athenag. Apol. c. 4.) als den Inbegriff alles Schändlichen und Ruchloſen, aller Werke der Finſterniß, bezeichnen wollten.

Arch. c. 10.: *Περὶ δὲ τοῦ Ἀδὰμ, πῶς ἐκτίσθη, λέγει ὥτως· ὅτι ὁ εἰπὼν, δεῦτε, καὶ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, καὶ καθ' ὁμοίωσιν, ἣν καθ' ἣν εἴδομεν μορφὴν, ἀρχών ἐστιν, ὁ εἰπὼν τοῖς ἑτέροις ἄρχουσιν, ὅτι δεῦτε, δότε μοι ἐκ τοῦ φωτὸς, οὗ ἐλάβομεν, καὶ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατὰ τὴν ἡμετέραν τῶν ἀρχόντων μορφὴν, καθ' ἣν εἴδομεν, ὃ ἐστὶ πρῶτος ἄνθρωπος, καὶ οὕτως ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον.* Vgl. Epiphan. Haer. LXVI, 76.: *Φησὶ δὲ ὁ αὐτὸς Μάνης εἶναι ἡμᾶς μορφὰς ἀρχόντων, καὶ ὑπὸ τῶν ἀρχόντων γεγονότας.* Ebenso bildete nach Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch jeder der Archonten ein *μίμημα* seiner eigenen Gestalt, und dieses *πλάσμα* wurde Adam. Auf der andern Seite sollte aber Adam auch wieder das Bild des Urmenschen an sich tragen. Auch dies wird in den so eben genannten Acten gesagt c. 7.: *κατεσκεύασε τὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ τὴν ἰδέαν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου ἐκείνου, καὶ ἔδησε τὴν ψυχὴν ἐν αὐτῷ.* Dieselbe Vorstellung drükte Manes selbst in der Epist. fund. nach dem aus Augustin angeführten Fragmente aus. *Quid vobis videtur,* läßt Manes den Fürsten der Finsterniß zu seinen Genoßen sagen, *maximum hoc lumen, quod oritur? Inmemini, quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates.* Sie sollen ihm ihre Lichttheile überlaßen: *sic quippe illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam:* — so wurde der erste Mensch gebildet. Daß dieser Große, der in glänzender Lichtgestalt erschien, der Urmensch war, leidet wohl keinen Zweifel, unter dem *maximum lumen* aber will Mosheim S. 804. den *spiritus vivens* verstehen in dem Moment, als dieser den Kampf erneuerte. Der Zusammenhang gestattet aber nicht wohl, hier zwei verschiedene Subjecte anzunehmen. Den Worten: *maximum lumen, quod oritur,* entsprechen genau die nach-

folgenden: *magnus ille, qui gloriosus apparuit*, und es ist hier von dem ersten Erscheinen des Lichtes die Rede. Es kann daher wohl nur an die in glanzvollem Lichte erschienene Riesengestalt des Urmenschen gedacht werden, und Adam ist demnach sowohl nach dem Bilde des Urmenschen, als auch nach dem Bilde des Archon geschaffen. Beide Vorstellungen scheinen in der zuerst angeführten Stelle der Acten neben einander gestellt zu seyn. Der Archon will mit seinen Dämonen den Menschen bilden *κατὰ τὴν ἡμετέραν τῶν ἀρχόντων μορφὴν*, es wird aber noch hinzugefügt *καθ' ἣν εἴδομεν, ὃ ἐστὶ πρῶτος ἄνθρωπος*. Es muß daher wohl vor *καθ' ἣν* noch eine Verbindungspartikel supplirt werden, wie auch Gieseler Theol. Stud. und Krit. I, 3. S. 613. annimmt, und der lateinischen Text der Acten anzunehmen berechtigt: *secundum nostram, qui principes sumus, formam, et secundum eam, quam videmus.* Die zweite Vorstellung, die den Menschen nach dem Bilde des Urmenschen geschaffen werden läßt, findet sich aber auch mit der Modification, das Bild nach welchem er geschaffen wurde, sey in der Sonne erschienen. So gibt Alexander von Lycopolis die Manichäische Lehre von der Schöpfung des Menschen an c. 4.: *Καὶ εἰκόνα ἐν ἡλίῳ ἐκρᾶσθαι τοιαύτην, οἵόν ἐστι τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος, καὶ ἀντιφιλοτιμήσασθαι τὴν ὕλην ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς — ἔχοντα καὶ αὐτόν τι τῆς ψυχῆς.* Viele trage die Gestalt zu dem Vorzug des Menschen vor den übrigen Geschöpfen bei, *ὑπάρχειν γὰρ αὐτὸν θείας δυνάμεως εἰκόνα.* C. 23., wo Alexander in seiner Widerlegung auf dieselbe Vorstellung zurükkommt, erklärt er es für einen allen Glauben übersteigende Unwahrscheinlichkeit, *κατὰ τὴν ἀφθεῖσαν ἐν ἡλίῳ εἰκόνα τῆς ὕλης τὸν ἄνθρωπον δημιούργημα εἶναι. Καὶ γὰρ εἰκόνες εἴδωλά εἰσι τῶν ἀρχετύπων· εἰ δ' ἡλίῳ τὴν εἰκόνα καταλείπουσιν, ποῦ τὸ παράδειγμα, πρὸς ὅπερ ἡ εἰκὼν αὐτοῖς ἀνα-*

πέπλασται; Den Menschen selbst werden sie doch nicht für den Menschen an sich halten, aber auch die göttliche Kraft könne das Urbild des Menschen nicht gewesen seyn. Denn diese lassen sie ja mit der Materie sich vermischen, in der Sonne aber, sagen sie, sey das Bild gesehen worden, und die Sonne entstund nach ihnen aus der mit der Materie nachher vorgenommenen Ausscheidung, eben so wenig könne das demiurgische Princip es gewesen seyn, denn dieses sey ja, wie sie sagen, zur Rettung der göttlichen Kraft hergesendet worden, und auf die Sonne müsse es doch nach ihnen bezogen werden, da ja, nachdem es gekommen, die Folge hievon war, daß die Sonne und der Mond von der Materie ausgeschieden wurden. Es bleibt in dieser Stelle manches dunkel [12]), klar aber ist darin der Gegen-

12) Ich muß gestehen, daß ich die Argumentationsweise Alexanders in der obigen Stelle nicht ganz verstehe. Der Hauptsaz ist: Wenn die εἰκὼν der Menschen in die Sonne gesezt werde, so müsse auch erklärt werden, wo das Urbild dieses Bildes sey. Der wirkliche Mensch könne das Urbild jener εἰκὼν nicht seyn. Soweit ist alles klar, wenn aber Alexander fortfährt, auch in die δύναμις θεία könne das Urbild der εἰκὼν in der Sonne nicht gesezt werden, so sieht man schon davon keinen befriedigenden Grund ein. Entstund auch die Sonne erst nachher aus der διάκρισις πρὸς τὴν ὕλην, so konnte ja vermittelst dieser διάκρισις das Urbild aus der θεία δύναμις in die Sonne übergegangen seyn. Noch weniger aber begreift man, warum es auch nicht von der δημιουργικὴ αἰτία soll abgeleitet werden können, da doch Alexander selbst hinzusezt: καὶ πρὸς ἡλίου κατ' αὐτοὺς πάντως γε ταύτην ταχτέον. Gieseler bemerkt a. a. O. S. 613., es sey hier offenbar eine Negation zu ergänzen. Dagegen ist aber entschieden das unmittelbar Folgende, die δημιουργικὴ αἰτία habe die Sonne von der Materie ausgesondert, sie bezog sich demnach auf die Sonne. Es ist wohl eine vergebliche Mühe,

ſaz enthalten, welchen Alexander unmittelbar darauf wiederholt mit den Worten ausdrükt: Ἐν ἡλίῳ τὴν εἰκόνα ἐπιρᾶσθαι λέγουσιν· πεποίηκε δὲ ἡ ὕλη φασὶν τὸν ἄνθρωπον. Wir haben demnach hier drei Vorſtellungen, die mit einander zu vereinigen ſind: der Menſch iſt nach dem Bilde des Archon geſchaffen, aber auch nach dem Bilde des Urmenſchen, und das Bild des leztern hat ſeinen Siz in der Sonne. Daß das Bild des Archon auch wieder das Bild des Urmenſchen ſeyn ſoll, kann am meiſten befremden, es iſt aber doch ſchon in der bisherigen Darſtellung einiges enthalten, das zur Ausgleichung dieſer beiden Vorſtellungen dienen kann. Wir haben ſchon früher geſehen, daß ſich Manes den Fürſten der Finſterniß in menſchenähnlicher Geſtalt dachte, und wenn es auf der einen Seite die Dämonen ſind, deren Leiber am Himmelsfirmament angeheftet und aufgeſpannt erſcheinen, ſo ſind es auf der andern auch wieder

---

mehr Zuſammenhang in die Stelle bringen zu wollen. Es ſcheint hier der Argumentation Alexanders, von deſſen Scharfſinn wir uns auch nach dem übrigen Inhalt ſeiner Schrift keine ſehr hohe Vorſtellung machen können, an Bündigkeit zu fehlen. Er will ſagen, das Urbild könne weder von der θεία δύναμις noch von der δημιουργικὴ αἰτία abgeleitet werden, jene ſey nur zur Vermiſchung mit der ὕλη, dieſe zur Rettung jener beſtimmt geweſen, warum nun also nicht gleichwohl die eine oder die andere die Quelle des Urbilds und ſomit der εἰκὼν in der Sonne ſeyn konnte, hat Alexander nicht motivirt. Was er in den beiden Säzen: ἡλίῳ δὲ — καὶ πρὸς ἥλιον — ſcheinbar zur Begründung ſeiner Argumentation hinzuſezt, ſoll wohl nur den Gedanken ausdrücken: ein weiterer Fall laſſe ſich gar nicht denken, da uns dieſe beiden Kräfte in einem näheren Verhältniß zur Sonne ſtehen. Sie müßten alſo eigentlich, was Alexander ſich nicht will denken können, das παράδειγμα oder ἀρχέτυπον der εἰκὼν enthalten.

der Gottes, die man hier überwältigt sieht. Ge-
sen wir auch schon darin eine tiefere Bedeutung fin-
ß Manes die erste aus Gott zum Kampfe gegen
ch der Finsterniß hervorgegangene Emanation ge-
Urmenschen nannte. Es liegt schon dabei der Ge-
u Grunde, daß die menschliche Gestalt es ist, in
sich das Göttliche und das Dämonische, das gute
böse Princip, begegnen und sich wie in einem Mitt-
gleichen. Wie das Reich der Finsterniß, indem
on Stufe zu Stufe, von einer Region zur andern,
ber hebt, zulezt in seinem menschlich gestalte-
errscher seinen höchsten Gipfel erreicht, so will sich
s ihm entgegenstehende Lichtreich in menschlicher
eichsam verkörpern. Der Urmensch wird die aus Gott
ade göttliche Kraft genannt, sofern in ihr schon die
ung und Neigung gedacht ist, sich mit der Materie
ischen, und mit dem Reiche der Finsterniß in Eine
aus heterogenen Elementen bestehende Form zu-
zufließen. Die menschliche Form ist nach dieser Ansicht
e edelste und vollkommenste, das Universum selbst
h am würdigsten in ihr in concreter Anschauung dar,
ch sie gehört in das Reich der endlichen und be-
ten Formen, sie bildet den Uebergang in die mate-
elt, weil keine concrete Form ohne die Materie ge-
erden kann, die durch sie geformt und begrenzt wird.
Materie, wie Manes sie nahm, das Dämonische,
auch schon in der Form, da Form und Materie
e Begriffe sind, die endliche Welt, in welcher das
mungslose der Materie ein Bestimmtes werden muß,
lt der materiellen Formen ist, ein gewißer dämoni-
ug zur Materie. Die an sich farb- und körperlose
nn in der endlichen Welt, an welche die menschliche
ungsweise gebunden ist, nur in bestimmter Form
stalt erscheinen, und der göttliche Urmensch nimmt,

ſobald er durch die geöffnete Pforte (τῆς θύρας ἀνοιγείσης Tit. III. Vorr.) die erſte Schwelle der welt betritt, dieſelbe Geſtalt an, die ſein Gegner, herrſcher der Materie, an ſich trägt. Dabei dürfen nur daran wieder erinnern, daß die Manichäer in der Idee der Gottheit alles Anthropomorphiſche fen [13]) und von dem reinen Urlicht, in das ſie da der Gottheit ſezten, eine Beſchreibung machten,

---

13) Daher wollten ſie nichts davon wiſſen, daß der nach dem Bilde Gottes geſchaffen ſey. *Illam maxi stionem solent Manichaei loquaciter agitare et i nobis, quod hominem credamus factum ad ima similitudinem Dei. Attendunt enim figuram nostri et infeliciter quaerunt, utrum habeat D res, et dentes et barbam et membra etiam in et cetera, quae in nobis sunt necessaria. In D talia ridiculum est, immo impium, credere, et gant, hominem factum esse ad imaginem et simili* Auguſt. De Genesi contra Manich. I, 27. Um konnten ſie daher die Geſtalt des Urmenſchen von d heit trennen. In den Acta c. 14. beſtreitet Manes Vorſtellung mit folgendem Grunde: *Quomodo omn eo (Deo) generati sumus, similes ei sumus? Im e contrario plurimae nobis sunt formae, divers ferentes effigiem. — Quod si non sumus similes naculo, sed est in nobis differentia, quomodo n batur principum nos et materiae esse facturam: dum enim ipsorum formam et similitudinem et nem etiam nos existimus formae diversae.* Es demnach eine tiefere Bedeutung zu haben, daß den ſtets mithandelnde Dämonen beigegeben ſind. Die als das alle Formen in ſich aufnehmende Subſtrat, das der Form erſt ihre Realität gebende Princip göttlichen Einheit gegenüber auch das Princip der und der Differenz.

Contraſt der concreten Form mit der über jede Form erhabenen Idee recht abſichtlich hervorheben ſollte. Iſt der angegebene Geſichtspunct der richtige, ſo iſt eben damit die eigene Vorſtellung erklärt, daß das Bild, nach welchem der erſte Menſch geſchaffen wurde, eben ſowohl das Bild des Archon als des Urmenſchen iſt. Daß aber das leztere, wie Alexander von Lycopolis behauptet, in der Sonne ſeinen Siz hatte, in dieſer ſichtbar war, als der Archon den Menſchen bildete, iſt eine Modification, deren Erklärung nicht ſehr ſchwierig zu ſeyn ſcheint. Als nemlich der demiurgiſche Geiſt, ſobald der Urmenſch unterlag, die reineren Theile des mit der Materie vermiſchten Lichts von den unreineren ſonderte, ſammelte er, was das Weſen des Urmenſchen noch am reinſten darſtellte, in der Sonne. Wir müſſen uns auch hier die Thätigkeit des demiurgiſchen Geiſtes und die Thätigkeit des Archon in gegenſeitiger Beziehung denken: wie der Archon die geraubten Lichtelemente, um ſie feſtzuhalten, in dem von ihm gebildeten Menſchen concentrirte, ſo concentrirte auch der demiurgiſche Geiſt, was von dem reinen Licht des Urmenſchen noch zu retten war, in der Sonne: daher war es die Sonne, die das eigentliche Weſen des Urmenſchen noch in ſich darſtellte, und dem Archon das Bild zur Anſchauung brachte, nach welchem er den Menſchen bildete. Wiefern dieſe aus der Sonne herableuchtende Lichtgeſtalt des Urmenſchen auch mit Chriſtus identiſch war, wollen wir hier noch dahingeſtellt ſeyn laſſen, von ſelbſt aber wird ſich uns, wenn wir das bisher Erörterte zuſammennehmen, hieraus das Verſtändniß der Worte ergeben, mit welchen das obige Fragment der Epist. fund. ſchließt: *in eadem*, nemlich in der Gatten des Archon, ſofern der Archon in ihren Schooß alle Keime des werdenden Menſchen niederlegte, *construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terrenarum virtutum, ut pleni videlicet*

orbis id, quod formabatur, similitudinem obtineret. Der Mensch sollte zu einem Mikrokosmus gebildet werden, alle himmlischen und irdischen Kräfte, alles, was die Welt in ihrem ganzen Umfange im Guten und Bösen in sich begreift, in einem Abbilde, als eine Welt im Kleinen, in sich darstellen. Hiemit vollendet sich die Manichäische Weltconstruction. So unendlich weit die Extreme auseinander liegen, die hier in Einem Mittelpuncte zusammentreffen sollen, so eng schließt sich das Ganze ab, so heterogen die Elemente sind, so festverbunden erscheinen sie jezt, und so vieles die weite Sphäre in sich begreift, so fehlt doch von allem im Bilde nichts. Das Band aber, durch welches die einen so scharfen Gegensaz bildenden, sich gegenseitig ausschließenden Elemente zuerst so vereinigt wurden, daß sie eine bleibende Form gewinnen konnten, ist die menschliche Gestalt, die dem Fürsten der Finsterniß ebenso eigenthümlich ist, wie dem aus dem Lichtreich stammenden Urmenschen. Wie durch die Vermischung beider sich das Weltall zum Riesenleib gestaltete, in welchem die göttliche Weltseele von den Mächten der Finsterniß gehalten wird, so ist es in der weitern Entwiklung des kosmischen Organismus der Mensch, in welchem die Vereinigung der beiden heterogenen Elemente um so intensiver wurde, je mehr die Sphäre derselben an Extension verlor. So feindlich und schroff der ursprüngliche Gegensaz ist, so innig haben sie sich nun gegenseitig durchdrungen, und der menschliche Leib ist der kräftigste Zauber, das mächtigste Band (δεσμὸς μέγιστος Titus von Bostra I, 29.), für die Lichtseele. Indem auf diese Weise Manes die ganze Weltentwiklung aus dem Gesichtspunct einer immer größern Zusammenziehung und innigern Vereinigung eines ursprünglichen Gegensazes auffaßte, stellte sich ihm von selbst der Mensch, das äußerste Glied der ganzen Reihe, als der Punct, in welchem von beiden Seiten alle Strahlen zusammenlaufen, als Mikrokosmus dar. Eben dieß

ſcheint auch der in den Acta c. 8. ausgeſprochene (übrigens in dieſer Stelle ganz iſolirt ſtehende) Saz zu ſagen: τὸ γὰρ σῶμα τοῦτο κόσμος καλεῖται πρὸς τὸν μέγαν κόσμον.

So auffallend die meiſten Säze der Manichäiſchen Lehre von der Entſtehung und Natur des Menſchen lauten, ſo erhält doch alles ſogleich ein anderes Ausſehen, ſobald wir nicht vergeſſen, daß Manes das Reich der Finſterniß immer wieder mit der Materie in Einem Begriff aufgehen ließ. Was er lehrt, iſt im Weſentlichen nichts anderes, als was ſchon die älteſte Anſicht des Orients über das Verhältniß des Geiſtes und der Materie war. Die Materie iſt ein von dem Geiſte weſentlich verſchiedenes Princip. Die Gottheit kann daher, als reiner Geiſt, in keine unmittelbare Berührung mit der Materie kommen. Wo dieſe dualiſtiſche, auf den Gegenſaz von Geiſt und Materie zurükgehende Weltanſicht ſich ausſpricht, kann Gott wie an der Schöpfung der Welt, ſo auch an der Bildung des Menſchen nur ein beſchränkter Antheil zugeſchrieben werden. Auch bei Plato iſt daher, nach der im Timäus dargelegten Anſicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt, der höchſte Gott Weltſchöpfer, nur liefert er das Göttliche im Menſchen, die Seele, mittheilt, den Göttern aber, die zwiſchen Gott und der Materie auf derſelben untergeordneten und vermittelnden Stufe ſtehen, die bei den Gnoſtikern der Demiurg einnimmt, überläßt er es, ἀθανάτῳ θνητὸν προσφαίνειν. Tim. S. 44. Aus dieſem Grunde konnte der platoniſirende, überall den ſtrengen Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie, oder Vernunft und Sinnlichkeit, feſthaltende Alexandriner Philo in der Stelle Gen. I, 26, 27., ſo wenig als Manes, Worte der Gottheit anerkennen. Er findet es (De profugis Ed. Mang. Vol. I. S. 556.) ſehr bemerkenswerth, daß Moſes in ſeinem Philoſophem über die Weltſchöpfung zwar alles andere von Gott geſchaffen werden läßt, beim Menſchen aber ſo ſpricht, wie wenn Gott noch andere als Gehülfen bei ſei-

ner Bildung gehabt hätte. Der Pluralis ποιήσωμεν zeige ja eine Mehrheit an. „Es unterredet sich nemlich der Vater des All mit seinen Kräften, welchen er den sterblichen Theil unserer Seele zu bilden überließ, indem sie dabei seine Kunst nachahmten, während er selbst das Vernünftige in uns bildete, weil er für recht hielt, daß von dem Herrscher das Herrschende in der Seele, das Dienende aber von den Dienern gebildet werde. Er bediente sich aber dazu seiner Kräfte nicht blos des Gesagten wegen, sondern auch weil die Seele des Menschen allein Vorstellungen des Bösen und Guten in sich aufnehmen und den einen oder andern folgen sollte. Er hielt es daher für nothwendig, die Entstehung des Bösen andern Weltschöpfern zuzutheilen, sich aber allein die des Guten vorzubehalten. Deßwegen heißt es auch gleich nachher, wie von Einem, Gott schuf den Menschen. Der Schöpfer nemlich des wahrhaften Menschen, welcher der reinste Geist ist, ist nur Gott, der gewöhnliche, mit Sinnlichkeit gemischte Mensch aber ist von der Mehrheit geschaffen." Vgl. De mundi opific. S. 17.: „Der Mensch gehört der gemischten Natur an, da er Entgegengesetztes in sich zuläßt, Verstand und Unverstand, Besonnenheit und Leidenschaftlichkeit, Tapferkeit und Feigheit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, und überhaupt Gutes und Böses, Schönes und Häßliches, Tugend und Laster. Deswegen kam es nur Gott, dem Vater des All, ganz besonders zu, das Gute an ihm allein zu schaffen, wegen seiner Verwandtschaft mit ihm, das Indifferente war ihm wenigstens nicht fremd, weil es an der ihm verhaßten Schlechtigkeit keinen Theil hat, das Gemischte aber kam ihm theils zu, theils nicht zu, es kam ihm zu wegen der damit vermischten bessern Ideen, nicht zu kam es ihm wegen des Entgegengesezten und Schlechten. Darum heißt es blos bei der Schöpfung des Menschen in der Mehrheit: „lasset uns einen Menschen machen", um damit anzuzeigen, daß Gott an-

dere als Gehülfen dazu genommen, damit Gott, der Allherrscher, allein als Urheber der untadelhaften Gesinnungen und Handlungen des vollkommenen Menschen angesehen werde, der entgegengesezten aber andere der Untergeordneten. *Ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις· κακὸν δὲ ἡ κακία καὶ ἡ κατὰ κακίαν ἐνέργεια.*" Diese Platonisch-philonischen Ideen können uns den besten Begriff davon geben, wie sich aus dem einfachen Gegensaz von Geist und Materie die Manichäische Lehre von der Schöpfung entwickeln mochte. Die untergeordneten Kräfte, die das von Gott, dem Urheber des Geistigen, nicht Geschaffene hervorbringen, also das Sinnliche und Materielle, sind auch schon bei Philo die Urheber des Bösen. Es wurde zur Vollendung des Gegensazes nur noch erfordert, sie mit der Materie so zusammenzudenken, daß sie nicht mehr mitwirkende Kräfte der Gottheit (*δυνάμεις σύνεργοι*), wie sie Philo nennt, sind, sondern nur die in der Materie wirkende, der Gottheit entgegengesezte, Kraft bezeichnen. Halten wir den Begriff der Materie im Gegensaz gegen den Geist bei Manes gehörig fest, so kann uns der Fürst der Finsterniß, auch sofern er Schöpfer des Menschen ist, nur als Personification der Materie gelten. Ebendamit ist aber auch der ganze Manichäische Mythus über die Schöpfung des Menschen in dem genetischen Keim, aus welchem er sich entwickelte, aufgefaßt. Denn daran kann doch wohl nach der gegebenen Entwiklung nicht gezweifelt werden, daß die Form, in welcher die Manichäische Lehre namentlich in dem Augustinischen Fragment aus der Epist. fund. dargelegt ist, nur als mythische Einkleidung anzusehen ist.

Obgleich die dem Manichäismus zu Grunde liegende Ansicht von dem Verhältniß des Geistes und der Materie seit alter Zeit im Orient einheimisch war, und aus dieser Quelle erst zu den Griechen gekommen ist, so ist doch hier der Punct, wo die Manichäische Lehre von der Zoroastri-

schen sich entschieden trennt. Denn wie nach der leztern das Reich des Ahriman nicht geradezu die Materie ist, so ist auch der Mensch nicht das Geschöpf Ahrimans, und die geschlechtliche Fortpflanzung des leiblichen Lebens wird im Zendaveſta keineswegs als dämoniſche Erfindung, wie von Manes, betrachtet. Es hängt dies jedoch mit einer tiefer eingreifenden Differenz der beiden Lehrbegriffe zuſammen, von welcher noch an einem andern Orte die Rede ſeyn wird. Zwiſchen den gnoſtiſchen Syſtemen und dem Manichäiſchen macht auch hier den Hauptunterſchied der gnoſtiſche Demiurg, der, wie von Anfang an als vermittelndes Princip zwiſchen Gott und die Materie geſtellt, darum auch der Schöpfer des Menſchen iſt. Die Gnoſtiker ſchloſſen ſich in dieſer Beziehung ganz nahe an die Platoniſch-philoniſche Anſicht an. Wie es unter den einzelnen Gnoſtikern in der Lehre von der Weltſchöpfung Baſilides war, mit welchem Manes am meiſten zuſammenſtimmte, ſo war es in der Lehre von der Bildung des Menſchen Saturnin, der dieſelbe auf ähnliche Weiſe wie Manes darſtellte [14]).

---

14) Man vgl. Iren. Contra haer. I. 24. Epiph. Haeres. XXIII, 1. Die von dem unbekannten Vater geſchaffenen Engel waren von der höchſten Kraft ſehr entfernt. Sieben derſelben haben die Welt geſchaffen. Jeder derſelben erhielt zwar ſeinen beſtimmten Antheil an der Welt, ſie vereinigten ſich aber zur gemeinſchaftlichen Bildung des Menſchen nach dem Bilde des von oben zu ihnen herabgefallenen Lichts. Da ſie es aber in ſeiner blos momentanen Erſcheinung nicht feſthalten konnten, wollten ſie ein Bild deſſelben entwerfen, und bildeten daher den Menſchen aus heftiger Begierde nach dem von oben herab ihnen erſchienenen und plözlich wiederum entſchwundenen Lichte. Saturnin benüzte gleichfalls für ſeine Vorſtellung die Stelle Gen. I, 26.: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, mit Weglaſſung des dazu nicht paſſenden Wortes ἡμετέραν. Als der Menſch gebildet war, wa

Wie die Schöpfung des Menschen mit der Schöpfung der Welt in engem Zusammenhang steht, so scheint in die-

---

ren die Engel zu schwach, ihr Werk zu vollenden, der Mensch lag auf dem Boden, und krümmte sich wie ein kriechender Wurm, unvermögend, sich aufzurichten und irgend etwas zu thun, bis der höchste Herrscher ihn erblickend und seiner sich erbarmend, weil er sein eigenes Bild war, ihm einen Lichtfunken seiner Kraft zusandte, durch welchen er den Menschen aufrichtete und belebte. Dieser Lichtfunken ist die Seele des Menschen. So stellte Saturnin die Menschenschöpfung ziemlich übereinstimmend mit Manes, obgleich auch wieder abweichend von ihm, dar. Auch nach Manes soll (s. oben S. 138.) der Mensch ursprünglich thierähnlich gewesen seyn. Doch kann dies nach dem Manichäischen Mythus S. 118. f. nicht von einem so mangelhaften Zustand, wie Saturnin annahm, verstanden werden. Es ist wohl nur auf den Zusammenhang des Menschen mit der Thierwelt und auf das Successive seiner Entwiklung zu beziehen. Was von der Eva gesagt ist, scheint dasselbe, was Saturnin vom ersten Menschen sagte. Daß sie ἄψυχος war, ist wohl mit Mosheim S. 809. daraus zu erklären, daß die Dämonen die ganze geraubte Lichtmasse schon dem Adam mitgetheilt hatten. Es scheint mir jedoch zweifelhaft, ob, was bei Theodoret und in den Anathematismen von der Schöpfung Adams und der Eva gesagt ist, für ächt manichäisch gehalten werden darf. Daß die Lichttochter, die nach Theodoret Joel genannt wurde, der von den Dämonen gebildeten Eva Licht und Leben mittheilte, scheint, wie noch anderes, in das Manichäische System nicht recht zu passen. Auch die Lehre der Ophiten enthielt einige übereinstimmende Züge. Jaldabaoth, der Demiurg, theilte dem von seinen sechs Engeln gebildeten Menschen, der anfangs ohne Seele auf der Erde kroch, den Lebensgeist mit, entblößte sich aber dadurch selbst des göttlichen Lichts. So concentrirte sich das Licht der ganzen Schöpfung in dem Menschen, der nicht das Bild Jaldabaoths, sondern das Bild des höchsten Menschen, des ewigen Gottes selbst, darstellte. Ne-

ſelbe Entwiklungsreihe auch noch der Fall des Menſchen zu gehören, ja mit dieſem erſt die Manichäiſche Schöpfungsgeſchichte ſich zu ſchließen. Schwierig aber iſt es, ſich hierüber eine beſtimmtere Vorſtellung zu bilden, es fehlt an genaueren Angaben, und zweifelhaft bleibt beſonders, was Manes von ſeinem Syſtem aus darüber lehrte, und was er etwa blos aus Veranlaſſung der Moſaiſchen Erzählung in daſſelbe aufnahm. Unter den verſchiedenen Angaben, die wir über die Manichäiſche Lehre von dem Fall des erſten Menſchen vergleichen können, ſcheint mir folgende

---

ander Gnoſt. Syſt. S. 235. f. Das Bemerkenswertheſte bey der Vergleichung der gnoſtiſchen und manichäiſchen Vorſtellungen von der Schöpfung des Menſchen ſcheint mir immer dies zu ſeyn, daß, wie in den gnoſtiſchen Syſtemen der Demiurg nur der Durchgangspunct für das in den Menſchen übergehende Lichtprincip iſt, ſo auch Manes daſſelbe von ſeinen Dämonen und dem Fürſten derſelben lehrte, worin die Superiorität des Menſchen über dieſe Vorſteher der materiellen Welt, von welchen er nur den Leib als Vehikel des Geiſtes erhält, ſehr klar ausgeſprochen iſt. Durch dieſe Vermittlung ſollte der Menſch das lichte Princip ſeiner Natur erhalten, weil er als einzelnes geſchaffenes Weſen durch den allgemeinen kosmiſchen Zuſammenhang bedingt iſt, aber nur in ihm iſt auch der Punct, in welchem der von Stufe zu Stufe herabſteigende, die verſchiedenen Formen des materiellen Lebens durchlaufende Geiſt ſich zuerſt wieder fixirt und zur Rükkehr nach oben zurükwendet. Es iſt daher auch für den zoroaſtriſchen Ahriman ſehr bezeichnend und den gnoſtiſchen und manichäiſchen Vorſtellungen von dem Verhältniß des Menſchen zum Demiurg und Archon ganz entſprechend, daß derſelbe in ſeinem Kampfe mit Ormuzd über nichts ſoſehr erbebt, als über den Anblick des reinen Menſchen (Zendav. Th. III. S. 61.), Zoroaſters insbeſondere (Th. II. S. 375.). So erſchrikt der Demiurg vor dem Menſchen, der doch ſein eigenes Gebilde iſt, in der Ahnung des Höhern in ihm (Neander Gnoſt. Syſt. S. 236.).

Stelle am ſicherſten den Geſichtspunct zu bezeichnen, aus welchem Manes denſelben in ſeinem Syſteme betrachtet wiſſen wollte: *Talis apud vos*, hält Auguſtin **De moribus Manich. c. 19.** den Manichäern entgegen, *opinio de Adam et Eva: longa fabula est, sed ex ea id attingam, quod in praesentia satis est. Adam dicitis sic a parentibus suis genitum, abortivis illis principibus tenebrarum, ut maximam partem lucis haberet in anima et perexiguam gentis adversae. Qui cum sancte viveret propter temperantem copiam boni, commixtam tamen in eo fuisse adversam illam partem, ut ad concubitum declinaretur: ita eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse posta sanctiorem.* Obgleich der Fürſt der Finſterniß alles Böſe ſeiner Natur dem von ihm gebildeten Menſchen eingepflanzt hatte, ſo hatte doch die göttliche Lichtnatur ſeiner Seele in ihm weit das Uebergewicht. Aus dem reinen Urquell der göttlichen Subſtanz ausgefloſſen, hatte die Seele Kraft genug, den Leib, in welchem ſie wohnte, ſo wie es ihre Beſtimmung war, nach ihrem Willen zu regieren. *Prima anima, quae a Deo luminis manavit, accepit fabricam istam corporis, ut eam freno suo regeret*, wie Manes ſelbſt ſagt in dem Schreiben an die Jungfrau Menoch, bey Auguſtin **Op. imperf. contra Iul. L. III. 172.** [15]). Auch Manes nahm daher an, daß der geſchaffene Menſch, je näher ſeinem Urſprung, um ſo mehr ſeiner eigentlichen Beſtimmung entſprach, und in einem Zuſtand von Vollkommenheit ſich befand, in welchem die Seele über den Leib, das obere Princip über das untere, das entſchiedene Uebergewicht hatte. Die Seele des erſten Menſchen hatte wegen ihres unmittelbaren Urſprungs aus der

15) Auguſtin bemerkt zwar gegen den Pelagianer Julian, der ſich auf dieſes Schreiben Mani's beruft, es ſey ihm ganz unbekannt, es kann aber dies nicht wohl als Beweis gegen ſeine Aechtheit gelten.

göttlichen Subſtanz eine Reinheit, die die Seelen der folgenden Menſchen nicht mehr in demſelben Grade hatten. *In illa ad Patricium epistola* [16]) *quasi de primo fa*ctam *flore substantiae meliorem dicit* (*Manichaeus pri*mam *animam*) *secutis*, führt Julian an bei Aug. a. a. O. 186. Wäre aber der Menſch fortdauernd in dieſem Zuſtande geblieben, ſo wäre die Abſicht, die der Fürſt der Finſterniß bey ſeiner Erſchaffung hatte, vereitelt worden. Die reine Seele hätte ſich im Tode aus dem Leibe wieder emporgeſchwungen und der Gewalt des Dämon entriſſen. War daher urſprünglich der menſchliche Leib von dem Dämon gebildet worden, um die plözliche Rükkehr der Lichtſeele in das Lichtreich zu verhindern, ſo mußte ein zweites Mittel gewählt werden, um ſie bleibend in der materiellen Welt feſtzuhalten. Dieſes Mittel ſollte die geſchlechtliche Fortpflanzung ſeyn, und wie der erſte Menſch auf dieſem Wege durch die Dämonen ſein Daſeyn erhielt, ſo mußte auch das von ihnen geſchaffene menſchliche Leben in die Dualität der Geſchlechter ſich theilen, und dem Naturgeſez der geſchlechtlichen Fortpflanzung unterworfen werden. Auch die Theilung des Einen Menſchen in die Doppelheit des Geſchlechts iſt ein Werk der Dämonen, wie ſchon oben S. 115. gezeigt worden iſt. Man vgl. auch Aug. Contra Faust. XXIX, 2. *Vos masculum et feminam non Dei, sed diaboli opera esse, praedicatis.* Es hat daher alle Wahrſcheinlichkeit, daß in der Manichäiſchen Geſchichte der erſten Menſchen, die ja nach Auguſtin eine *longa fabula* war, indem Manes auch hier die verſchiedenen einzelnen Momente der fortſchreitenden Entwiklung genau unterſchied und hervorhob, die Erſchaffung des Weibs ein neuer Wendepunct war, und ſo kurz die Angabe iſt, die wir hierüber in den Acta disp. Arch. c. 10. finden: οὕτως ἔκτισε τὸν

16) Ob, wie vermuthet worden iſt, dieſe Ep. ad Patr. dieſelbe iſt mit der Ep. fund. iſt zweifelhaft.

ἄνθρωπον, τὴν δὲ Εὔαν ὁμοίως ἔκτισαν, δόντες αὐτῇ ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν πρὸς τὸ ἐξαπατῆσαι τὸν Ἀδάμ, καὶ διὰ τούτων γέγονεν ἡ πλάσις τοῦ κόσμου, ἐκ τῆς τοῦ ἄρχοντος δημιουργίας, so läßt ſie ſich doch mit der zuerſt angeführten Stelle Auguſtins in einen ſehr erwünſchten Zuſammenhang bringen. Wie der menſchliche Leib der Köder war, der die Seele anzog und gefangen nahm, ſo folgte auf dieſen erſten Betrug der Dämonen ein zweiter durch die Erſchaffung des Weibes, der nur den Zwek hatte, in dem zuerſt geſchaffenen Menſchen die ſchlummernde Begierde zu weken und ihn zu verführen. Am beſten kann uns die Manichäiſche Vorſtellung erläutern, was Philo De mundi opif. Ed. Mang. V. I. S. 36. zur Erklärung des Falls des erſten Menſchen ſagt: „der erſte Menſch hatte zwar alle Vollkommenheiten, wie aber alles Geſchaffene wandelbar iſt, ging auch mit ihm bald eine Veränderung vor. Der Anfang aber des ſchuldbehafteten Lebens kam vom Weibe. Solange der Menſch allein war, glich er der geſchaffenen Welt und Gott, und drükte die Charactere beider Naturen in ſich aus, ſo weit es einem ſterblichen Organismus möglich iſt. Als aber auch das Weib geſchaffen war, und er die verwandte Geſtalt erblickte, freute er ſich des Anblicks, ebenſo ergriff auch das Weib eine freudige Empfindung, da kein anderes Weſen ähnlicher war. Da ſie ſich nun nahte, geſellte ſich auch Eros zu ihnen, und vereinigte ſie als die zwei getrennten Hälften eines Weſens, und pflanzte ihnen die Begierde ein, ſich zur Erzeugung eines gleichen Weſens zu verbinden. Dieſe Begierde aber erzeugte die körperliche Luſt, die der Anfang der Sünden und Uebertretungen iſt, wodurch ſie das ſterbliche und unglükliche Leben mit dem unſterblichen und glüklichen vertauſchten.“ So war auch nach Philo das Weib die Verführerin des erſten Menſchen, nur erſcheint, was Philo als natürliche Folge darſtellte, bei Manes als abſichtliche Veranſtaltung der Dämonen, die das Weib zur

Verführung des ersten Menschen erschufen. Das Wesen der ersten Sünde aber wird von beiden in dieselbe sinnliche Begierde gesezt. Die ἐπιθυμίαι, die die Dämonen in das Weib legten, πρὸς τὸ ἐξαπατῆσαι τὸν Ἀδάμ, hatten die Folge, daß er, wie Augustin sagt, *ad concubitum declinaretur: ita eum lapsum esse, atque peccasse.* Diese erste Sünde mußte nach Mani's Ansicht in doppelter Beziehung sehr entscheidend und folgenreich seyn. Nicht nur hatte durch sie in dem Menschen, in welchem bisher die aus Gott ausgeflossene Lichtseele die Zügel der Herrschaft führte, der materielle sinnliche Trieb die Oberhand gewonnen, sondern es wurde nun dadurch auch der Anfang gemacht, die Seele in jedem neuen Wesen, in welchem der Mensch sein Geschlecht fortpflanzt, in einen neuen Kerker einzuschließen. Wie Leiber aus Leiber entstehen, so theilt sich auch jedem neu erzeugten Wesen ein Theil der göttlichen Lichtsubstanz mit. *Sicut animae gignuntur ab animabus*, schreibt Manes an die Jungfrau Menoch bey Aug. **Op. imperf. contra Iul. III, 172.**, *ita figmentum corporis a corporis natura digeritur, — anima de anima, caro de carne.* Der Pelagianer Julianus machte es Augustin zum Vorwurf, den Manichäern hierin beizustimmen. *Cognoscis*, bemerkt Julian, der sich auf diesen Brief gegen Augustin beruft, *quo modo signatissime Manichaeus traducem confirmet animarum: — repetendo inculcat dogmatis sui esse proprium, traducem animarum putare, quod etiam per similitudinem generantium corporum approbare conatur.* (Vgl. **II, 178.**: *Impietatem, — qua credis, ita esse animarum traducem, in Tertulliani olim et Manichaei profanitate damnatam, sicut est corporis tradux*). Augustin selbst gibt **Contra duas epist. Pelag. IV, 4.** als Lehre der Manichäer an: *animam bonam, partem scilicet Dei, pro meritis inquinationis suae per cibos et potum, in quibus antea colligata est, venire in hominem, atque*

ita per concubitum etiam carnis vinculo colligari. Wie weit wir jedoch dem Manes gerade einen materiellen Traducianismus zuzuschreiben haben, hängt von der allgemeinern Frage ab: ob er mit der Lichtnatur der Seele und mit dem Wesen der Gottheit selbst den Begriff einer materiellen Lichtsubstanz verband. Sein Traducianismus bezeichnete zunächst nur das enge Zusammenseyn von Seele und Leib in Hinsicht der Fortpflanzung, und das Hauptmoment lag für sein System nur darin, daß sich mit der Fortpflanzung des leiblichen Lebens in der Succession der Geschlechter, die ursprünglich in dem ersten Menschen noch ungetheilte Eine Seele immer mehr individualisirte, in immer weiterem Umfange in die Materie vertheilte, aber dadurch auch auf eine Weise sich in ihr festsezte, die die Lostrennung aus ihr und die endliche Rükkehr unendlich erschwert und verzögert.

Ist dies die Bedeutung, die der Fall des ersten Menschen im Manichäischen System hatte, und wie mir scheint, allein haben konnte, so konnte die Mosaische Erzählung nur eine sehr untergeordnete Wichtigkeit für Manes und seine Anhänger haben. Nach der Ansicht, die Manes vom alten Testament hatte, ist nicht glaublich, daß er aus dem Inhalt der Genesis wesentliche Momente in die Construction seines Systems aufnahm. Ich kann daher diesem Theile der Neander'schen Darstellung nicht ganz beistimmen. „Den Mächten der Finsterniß mußte, wie Neander (S. 840.) sagt, alles darauf ankommen, daß es ihnen gelinge, die überlegene Lichtnatur des Menschen zu unterdrüken, und im Zustande der Bewußtlosigkeit zu erhalten. Sie luden den Menschen ein, von allen Bäumen des Paradieses zu essen, das heißt, alle irdische Lust zu genießen, nur wollten sie ihn davon zurükhalten, von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen zu essen, das heißt, zum Bewußtseyn des Gegensazes zwischen Licht und Finsterniß, zwischen dem Göttlichen und Ungött-

lichen in seiner eigenen Natur und in der ganzen Welt zu gelangen. Aber ein Engel des Lichts oder vielleicht der Sonnengeist selbst, veranlaßte den Menschen das Gebot zu übertreten, das heißt, er führte ihn zu jenem Bewußtseyn, das die Mächte der Finsterniß ihm vorenthalten wollten, und sicherte ihm dadurch den Sieg über dieselben zu — Da nun wieder das Lichtreich über die Mächte der Finsterniß gesiegt hatte, so wandten die leztern ein anderes Mittel an, um die zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangte Lichtnatur gefangen zu nehmen, und sie von der Verbindung mit ihrem Urquell loszureißen. Sie verleitete den ersten Menschen durch die ihm zugesellte Eva, sich dem fleischlichen Triebe hinzugeben, dadurch seiner Lichtnatur untreu zu werden, und sich zum Knecht einer fremden Gewalt zu machen. Davon war nun die Folge, daß die Seele, welche in ihrer ursprünglichen Kraft in das Lichtreich sich erheben sollte, durch die Fortpflanzung sich zertheilte, und von Neuem in materielle Körper gebannt wurde, daß die Mächte der Finsterniß das, was sie bei der Erzeugung des ersten Menschen gethan hatten, immerfort wiederholen konnten. Dieser Erfolg stimmt schon mit der Voraussezung nicht ganz gut zusammen, von welcher Neander gerade hier ausgeht, daß auch nach dem Manichäischen System die Mächte der Finsterniß unwillkührlich einem höheren Gesezе dienen, und sich selbst durch ihre Machinationen gegen das Lichtreich Verderben bereiten. Die Verherrlichung des Lichtreichs ist zwar allerdings das lezte Ende der ganzen Entwiklung, das die Dämonen nicht hintertreiben können, aber solange erst noch die jezige Weltordnung im Werden begriffen ist, gelingt soweit den Dämonen wirklich ihre Absicht: γέγονεν ἡ πλάσις τοῦ κόσμου ἐκ τῆς τοῦ ἄρχοντος δημιουργίας. Acta disp. Arch. c. 10. Es ist daher nicht nöthig, in der Geschichte des Sündenfalls ein Factum vorauszusezen, das die Absicht der Dämonen vereitelte, und deswegen anzu-

nehmen, daß es ihnen vor allem darum zu thun war, den Menschen im Zustand der Bewußtlosigkeit zu erhalten. Damit streitet aber auch, was mir der Hauptgrund gegen Neanders Ansicht zu seyn scheint, die bestimmte Angabe Augustins, daß sich die Manichäer den ersten Menschen ursprünglich in einem höhern Zustande von Vollkommenheit dachten. Wie sollten sie demnach zugleich einen Zustand der Bewußtlosigkeit vorausgesezt, und eine Thatsache für nothwendig gehalten haben, durch die er sich erst des Gegensazes zwischen Licht und Finsterniß bewußt wurde? Hatte Adam, wie Augustin sagt, *maximam partem lucis in anima et perexiguam gentis adversae*, war die Seele nach Mani's eigenem Ausdruck *facta de primae flore substantiae*, so mußte ihr doch auch ein um so klareres Bewußtseyn ihrer Lichtnatur inwohnen. Woher die Furcht der Dämonen, die Seele möchte ihnen jeden Augenblick entfliehen, wenn sie nicht Liebe zum Licht, Abscheu vor der Finsterniß hatte? Aus diesem Grunde kann ich nicht glauben, daß das Verbot von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, und die Uebertretung desselben integrirende Momente in der Manichäischen Geschichte des Falls des ersten Menschen wären. Die Erklärungen der Manichäer über die Mosaische Geschichte des Falls machen es vielmehr sehr wahrscheinlich, daß sie ihr keine historische Wahrheit zuschrieben. Sie scheinen sie, wie Philo und aus demselben Grunde, weil sie die erste Sünde nicht in die Uebertretung eines positiven Gebotes sezten, größtentheils allegorisch genommen zu haben. Welche Deutung sie dem Paradies gaben, sehen wir aus den Acten c. 10.: „Das Paradies wird die Welt genannt. Die Bäume in demselben sind die Gegenstände der Begierde, und anderes, was die Gedanken der Menschen verführt. Der Baum im Paradiese aber, durch dessen Frucht sie zur Kenntniß des Guten kommen, ist Jesus, die Erkenntniß desselben, die in der Welt ist. Wer

davon nimmt, unterscheidet das Gute und das Böse.“ Das Paradies war ihnen also ein Bild der Welt überhaupt [17]); da die Welt zwar voll sinnlicher Reize ist, aber gleichwohl der Mensch in der Welt eine klare Erkenntniß des Guten und Bösen hat. Diese Erkenntniß ist dem Menschen von Jesu mitgetheilt, oder, wie es hier wohl richtiger heißen sollte, von Christus [18]). Die Einwendungen, die die Manichäer gegen die Mosaische Erzählung in Hinsicht des von Gott gegebenen Verbots erhoben, lernen wir zum Theil wenigstens aus dem Manichäischen Fragment bei Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buche kennen: „Wie gab denn Gott dem Adam ein Gebot? Es konnte nur der eine oder andere Fall seyn: entweder wußte er, daß er es übertreten werde, und gab es nicht blos vergeblich, sondern wurde auch Urheber der Uebertretung, oder man muß sagen: er wußte es nicht, und muß daher annehmen, daß Gott von Unwissenheit befangen ist. Daher könne das Gebot nur gegeben seyn zum Nachtheil der Menschen, von dem böse Wesen und keinem andern, und der Mensch habe zu seinem größten Nuzen und zu seiner Befreiung den Rath der Schlange

17) So deutete auch schon Clemens von Alex. Strom. V. 1. S. 690. Ed. Pott das Paradies: *Παράδεισος καὶ κόσμος εἶναι δύναται, ἐν ᾧ πέφυκεν τὰ ἐκ δημιουργίας ἅπαντα· ἐν τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἤνθησέν τε καὶ ἐκαρποφόρησε σάρξ γενόμενος καὶ τοὺς γευσαμένους τῆς χρηστότητος αὐτοῦ ἐζωοποίησεν ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ τοῦ ξύλου εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἀφῖκται.*

18) Der Manichäer Agapius, aus dessen Schriften Photius Bibl. cod. 179. einiges mittheilt, nannte in derselben Beziehung Christus. Photius sagt von ihm Ed. Bekk. S. 12. *Τὸ ἐν παραδείσῳ φυτὸν τὸν Χριστὸν εἶναι ἱεροτολογεῖ.* Man vgl. auch Alex. von Lyc. c. 4. *Χριστὸν εἶναι νοῦν, ὃν — παρασχέσθαι γνῶσιν.*

Schlange befolgt, die Manes für einen Engel des guten Gottes erkläre. Denn er war blind, als er aber die verbotene Frucht genoß, erkannte er, daß er nakt war, er bediente sich der gefundenen Bedeckung, und kam zur Erkenntniß des Guten und Bösen, und hatte so den größten Nuzen davon, daß er das Gebot seines hinterlistigen Schöpfers übertrat." Hier scheint zwar die factische Realität der Mosaischen Erzählung anerkannt zu seyn, nur mit der von dem Manichäischen Systém gebotenen Modification, daß die handelnden Personen geändert, an die Stelle Gottes der Fürst der Finsterniß, an die Stelle der Schlange ein Lichtengel gesezt wurde. Ich zweifle jedoch sehr, ob diese Darstellung für die ursprüngliche gehalten werden kann. Entweder ist die factische Realität der Mosaischen Erzählung im Sinne der Manichäer nur hypothetisch zu verstehen, so daß nur gesagt werden sollte wenn auch ein solches Gebot wirklich gegeben worden seyn sollte, so könnte es doch nur von dem Fürsten der Finsterniß gegeben, die Uebertretung desselben nicht von einer Schlange, nur von einem Lichtengel gerathen worden seyn, wenn Adam blind war, durch die Uebertretung aber zur Erkenntniß kam, so könnte ja sein Fall nur zu seinem größten Nuzen gedient haben; oder wir müssen annehmen, daß die Manichäer in gewißen Darstellungen sich auch mehr an die Mosaische Erzählung anschlossen, und in dieser Beziehung von dem ursprünglichen Sinne Mani's etwas abwichen. Auch aus den Augustiniſchen Stellen, die hier noch verglichen werden können, möchte ich schließen, daß die Manichäer sich mehr nur polemisch über die Mosaische Erzählung des Falls ausgesprochen haben. *An excidit tibi*, erwiedert Augustin dem Manichäer Faustus I. fin., *quemadmodum soleatis vituperare Deum, qui homini praeceptum in paradiso dedit, et laudare serpentem, quod ei per suum consilium oculos aperuit? — Ita huic serpenti sunt amici, ut eum praestitisse potius, quam nocuisse*

contendant XXII, 49. Die Schlange erklärten ſie für Chriſtus. *Christum fuisse affirmant, quem dicit nostra scriptura serpentem, a quo illuminatos eos asserunt, nempe Adam et Evam* [19]). Aug. De haer. c. 46. cfr. Contra Faust. XV, 9. Die Wirkungen, die die Schlange gehabt haben ſollte, konnten ſie in jedem Fall nur Chriſtus zuſchreiben, dem zur Erleuchtung der Menſchen wirkenden Lichtgeiſt.

Nach dem Reſultat der bisherigen Unterſuchung ſcheinen die Elemente, aus welchen die Manichäiſche Lehre von der Natur des Menſchen zu conſtruiren iſt, ziemlich klar und einfach vor uns zu liegen. Demungeachtet ſtellen ſich uns, ſobald wir alles, was hier zu berükſichtigen iſt, auf einen beſtimmten dogmatiſchen Begriff und Ausdruk bringen wollen, hier größere Schwierigkeiten, als in irgend einem andern Theile des Manichäiſchen Syſtems entgegen. Ich rechne dahin vor allem den den Manichäern gewöhnlich zugeſchriebenen Lehrſaz, daß der Menſch zwei Seelen habe, eine gute und eine böſe. In die meiſten neuern Darſtellungen des Manichäiſchen Syſtems iſt dieſer Saz ohne Bedenken aufgenommen worden, fragen wir aber, mit welchem Grunde er als Manichäiſches Dogma betrachtet werde, in welchem engern Zuſammenhang er mit den Principien des Manichäiſchen Syſtems ſtehe, welchen Begriff wir mit der böſen Seele neben der guten zu verbinden haben, ſo ſind die Antworten auf dieſe Fragen höchſt unbefriedigend, und die Unterſuchung ſcheint hier noch nicht auf den Punct fortgeführt zu ſeyn, von welchem aus ſich allein ein helleres Licht

19) So nahmen auch die Ophiten die Schlange: *λέγει ἑαυτὸν εἶναι Χριστὸν ὁ παρ' αὐτοῖς ὄφις. — Ἀποδιδόασι δὲ καὶ οὗτοι οἱ Ὀφῖται καλούμενοι τούτῳ τὴν πᾶσαν γνῶσιν, λέγοντες, ὅτι οὗτος ἀρχὴ γέγονε γνώσεως τοῖς ἀνθρώποις.* Epiph. Haer. XXXVII. 2. 3.

über den innern Zuſammenhang des Syſtems verbreiten kann. Einige Belege mögen dieſe Behauptung rechtfertigen. Der in der Darſtellung des Manichäiſchen Syſtems ſo ausführliche Beauſobre begnügt ſich hier, ohne weitere Erörterung ſeine Anſicht in die Worte zuſammenzufaſſen (T. II. S. 120.): *La substance celeste lui* (dem Menſchen) *fournit l'ame raisonnable: la substance materielle lui fournit la chair, et avec la chair les passions vicieuses, dont elle est la source. Ainsi l'homme est animé de deux ames opposées comme les substances, d'où elles tirent leur origine. L'une est naturellement bonne, mais d'une bonté muable, parce qu'elle est susceptible des impressions de la matière, avec laquelle elle est unie.* Wie raſch wird aber hier aus der Dualität der Subſtanzen ſogleich die Zweiheit der Seelen gefolgert! Mosheim will ſogar S. 814. die Natur der böſen Seele dahin beſtimmen, ſie ſey *portio fumi seu mali aetheris, quae per universam materiam fusa est, et ex ea in omnia corpora humana transfunditur*, bemerkt aber dabei zugleich, die Lehre der Manichäer über die doppelte Seele ſey im Ganzen ſehr unklar, ſie ſcheinen mit ihrem Stifter hierüber ſelbſt nicht im Reinen geweſen zu ſeyn, und deswegen ihr Dogma in ſchwankenden und täuſchenden Formeln ausgedrükt zu haben. Walch (Hiſt. der Kez. Th. I. S. 756.) iſt ohnedies bei dem nakten Saze ſtehen geblieben: der Menſch beſtehe aus drei Theilen, und habe neben einem Körper, der nichts als bloße Materie iſt, zwei Seelen. Unter den Neuern hat zwar Neander in ſeiner Darſtellung von zwei Seelen im Sinne der Manichäer zu reden vermieden, dagegen aber auch ſich darüber nicht weiter erklärt, wiefern dieſe den Manichäern gewöhnlich beigelegte Behauptung für richtig oder unrichtig zu halten iſt. Auf der andern Seite haben Gieſeler Lehrb. der Kirchengeſch. I. Bd. 2te Ausg. S. 223. und Wegnern S. 77.

die Zweiheit der Seelen aufs neue sehr bestimmt als Manichäischen Lehrsaz aufgestellt. Der Leztere sagt S. 85.: *Manes opinatus est, non unam animam, ab uno eodemque auctore profectam, i. e., Deo bono, quippe qui sit natura simplex, neque ullam diversarum partium conjunctionem admittat, in homine esse posse, sed, ut duo diversa sibique contraria principia in universa natura, ita in homine duas diversas sibique contrarias animas necessario credendas esse, peccatum vero tum fieri, quando animae malae cupiditates contra animae bonae voluntatem certantes eam devincant.*

Wenn der Manichäische Dualismus sich schon mit der nothwendigen Idee der Einheit der Welt so wenig vereinigen läßt, daß nur daraus das dem Manichäismus eigene Bestreben zu erklären ist, das eine der beiden Principien dem andern so viel möglich wieder unterzuordnen, so ist gewiß die Aufgabe, die Zweiheit der Seelen mit der Einheit des menschlichen Wesens und der Einheit des Bewußtseyns zusammenzudenken, nur um so schwieriger, da die Einheit des individuellen Lebens am wenigsten einen solchen Gegensaz der Principien zulassen zu können scheint. Um so vorsichtiger müssen wir aber ebendeswegen seyn, den Manichäern einen Lehrsaz zuzuschreiben, welcher, so wie er gewöhnlich lautet, einen innern Widerspruch in sich schließt. Fragen wir vor allem nach der Quelle, aus welcher die Manichäische Vorstellung, die hier zu untersuchen ist, geschöpft wird, so muß schon dies auffallen, daß im Grunde nur Augustin als Gewährsmann für sie angeführt werden kann. Die übrigen Schriftsteller, die hier in Betracht kommen können, schweigen entweder ganz davon, oder sie reden wenigstens nicht von einer Zweiheit der Seelen, sondern nur einer Zweiheit der Naturen im Menschen und einer in Folge derselben in der Einen Seele liegenden Verschiedenheit der Richtungen, wie namentlich Titus von Bostra II, 6.:

Οἱ ἐκ τοῦ Μάνεντος πειρῶνται δύο φύσεις ἡμῖν οὔσας ἐναντίας ἀπελέγχειν, τῷ ποτὲ μὲν ἡμᾶς ἐνθυμεῖσθαι ταῦλα, ἄλλοτε δὲ ἀγαθά. l. 29.: Τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μὲν τὸ σῶμα τῆς κακίας, εἶναι δέ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀγαθοῦ, εἴτε μονοειδῆ, εἴτε συγκειμένην ἐκ τῶν ἐναντίων. Es iſt in jedem Falle eine und dieſelbe Seele, wenn ſie auch gleich ein ihr fremdartiges Element in ſich aufgenommen hat c. 27.: ϑῶμεν κατὰ τὴν ἐκείνου (Μάνεντος) ψευδολογίαν, εἴγε καὶ τοῦτο λέγειν ἐπιχειροῖη, ὡς καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου συνέστηκεν ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, οὐχὶ τὸ μὲν λογιστικὸν αὐτῆς κατ' ἐκεῖνον ἀναθετέον τῷ ἀγαθῷ, τὸ δ' ἀλόγιστον εἴη τῇ κακίᾳ; Aber auch Auguſtin beruft ſich dabei nicht auf ausdrükliche Stellen in Schriften Mani's und der Manichäer, ſondern er trägt jene Lehre nur auf eine durch ſeine eigene Vorſtellung von der Sache vermittelte Weiſe vor. *Duas simul animas in uno homine esse delirant, unam malam, alteram bonam, de suis principiis diversis emanantes.* Op. imperf. contra Iul. III. 172. Am meiſten hat wohl die eigene Schrift, die Auguſtin über dieſen Gegenſtand ſchrieb (*De duabus animabus contra Manichaeos*), dazu beigetragen, die Lehre der Manichäer hierüber in dieſer Form als einen Hauptſaz ihres Syſtems in Umlauf zu bringen. Aber auch hier ſucht man vergebens einen beſtimmtern dogmatiſchen Begriff. Was Auguſtin hierüber ſagt, und was er den Manichäern in dieſer Beziehung entgegenhält, erhellt hinlänglich aus den Anfangsworten der kleinen Schrift, in welchen Auguſtin auf ſeine Manichäiſche Verirrung zurükblikend ſich ſo äußert: *Animarum illa duo genera, quibus ita singulas naturas propriasque tribuerunt, ut alterum de ipsa Dei esse substantia, alterius vero Deum nec conditorem quidem velint accipi, si mecum sobrie diligenterque considerassem, mente in Deum supplici et pia,*

fortasse mihi satagenti apparuisset, nullam esse qualemlibet vitam, quae non eo ipso, quo vita est, et in quantum omnino vita est, ad summum vitae fontem principiumque pertineat, quod nihil aliud, quam summum et solum, verumque Deum possumus confiteri: quapropter illas animas, quae a Manichaeis vocantur malae, aut carere vita, et animas non esse, neque quidquam velle seu nolle, appetere vel fugere, aut si viverent, ut et animae esse possent, et aliquid tale agere, quale illi opinantur, nullo modo eas, nisi vita vivere: ac si Christum dixisse constaret, ut constat: ego sum vita, nihil esse caussae, cur non omnes animas, cum animae nisi vivendo esse non possint, per Christum, id est, per vitam creatas et conditas fateremur. Was hier Auguſtin zur Widerlegung jener Lehre bemerkt, bezeichnet zugleich am richtigſten den Geſichtspunct, aus welchem wir ſie überhaupt aufzufaſſen und zu beurtheilen haben. Denn gewiß kommt es hier mehr als in einem andern Theile des Manichäiſchen Syſtems darauf an, die Principien und den Geiſt deſſelben vor Augen zu haben, um nicht aus der Form der Darſtellung, in welcher uns die Gegner die Manichäiſche Lehre wiedergeben, unmittelbar dogmatiſche Begriffe abzuleiten.

Nach Mani's Lehre iſt die Menſchenſeele ein Theil der allgemeinen Weltſeele. Da aber der Menſch vor der übrigen Schöpfung ſich dadurch auszeichnet, daß er die mit der Materie vermiſchten, durch die ganze Natur verbreiteten Lichttheile concentrirter und intenſiver in ſich enthält, ſo beſteht das eigenthümliche Weſen der in ihm mit einem materiellen Leibe verbundenen Seele darin, daß ſie ihrer Lichtmaterie und ihrer Abkunft aus der göttlichen Subſtanz ſich bewußt iſt. Daß die Manichäiſche Lehre dies als den weſentlichen Vorzug der menſchlichen Seele betrachtete, ſehen wir aus Mani's Schreiben an die Jung-

frau Menoch (Aug. Op. imperf. contra Jul. l. 172.), wo er dieſelbe mit den Worten anredet: *Gratia tibi et salus a Deo nostro, qui est revera verus Deus, tribuatur, ipseque tuam mentem illustret, et justitiam tuam tibimet revelet, quia ex divinae stirpis fructus. — Per quos et tu splendida reddita es, agnoscendo, qualiter prius fueris, ex quo genere animarum emanaveris, quod est confusum omnibus corporibus et saporibus, et speciebus variis cohaeret.* Im Bewußtſeyn ihrer Lichtnatur kann die Seele nur das Gute und Göttliche denken und wollen, aber gleichwohl wirkt in ihr ein entgegengeſeztes Princip. Die Materie hat ſich im Menſchen zum menſchlichen Leibe geſtaltet, der Leib aber iſt das Fleiſch, in welchem als wirkendes Princip die Begierde wohnt. *Nam sicut animae*, fährt Manes in derſelben Stelle fort, *gignuntur animabus, ita figmentum corporis a corporis natura digeritur. Quod ergo nascitur de eadem, caro est, quod de spiritu, spiritus est. Spiritum autem animam intellige, anima de anima, caro de carne. — Radix enim, ait scriptura, omnium malorum concupiscentia. — Caro enim adversatur spiritui, quia filia concupiscentiae est, et spiritus carni, quia filius animae est. Quare vide, quam stulti sint, qui dicunt, hoc figmentum a Deo bono esse conditum, quod certi sunt, a spiritu concupiscentiae gigni.* Nicht von zwei Seelen ſprach demnach Manes, einer guten und einer böſen, ſondern nur von dem Gegenſaz zwiſchen Seele und Leib, oder Geiſt und Fleiſch, das Weſen des Fleiſches aber ſezte er in die *concupiscentia*, oder die Begierde, die der jeder einzelnen Sünde vorangehende ſinnliche Reiz, das Formelle der Sünde iſt. Was man gewöhnlich die böſe Seele des Manichäiſchen Syſtems nennt, iſt die *concupiscentia*, der der Materie inwohnende böſe Geiſt. Sie iſt ein ſelbſtthätiges Princip, wie ja Manes überhaupt dem ſelbſtthätigen

guten Princip ein ebenso selbstthätiges bdses Princip zur Seite stellte. *Quam concupiscentiam non vitium substantiae bonae, sed malam vult esse substantiam (Manichaeus).* Aug. Op. imperf. l. c. Da aber das selbstthätige bdse Princip, seinem eigentlichen Begriff nach, die Materie oder die Hyle ist, so ist die Hauptfrage, um welche es sich handelt, wiefern die *concupiscentia* als Eigenschaft der Materie zu denken ist, ob sie ausschließlich nur in diese und den aus ihr gebildeten materiellen Leib gesezt werden muß, oder ob in gewißer Beziehung doch auch die an sich gute Seele selbst von ihr berührt werden kann? Es ist dies der Punct, wo in der Darstellung des Manichäischen Systems gewöhnlich die Ansicht am meisten schwankt. Indem man die Zweiheit der Seelen voraussezt, glaubt man der guten Seele nur das Gute, der bdsen nur das Bdse zuschreiben zu können, sieht sich dann aber doch wieder genöthigt, um bei dem Begriff der Sünde die Einheit des Subjects nicht aufgeben zu müssen, auch in der guten eine gewiße Neigung zum Bdsen anzunehmen, wodurch der vorausgesezte strenge Gegensaz der beiden Seelen nothwendig wieder aufgehoben wird. Wie inconsequent und haltungslos erscheint hier namentlich die Darstellung Mosheims, wenn wir die Hauptsäze derselben S. 813—17. zusammenstellen: *Anima mala a malorum principe venit, et sedes est omnium commotionum, affectuum, libidinum, desideriorum, quibus distrahuntur et agitantur homines. Bona enim anima, lucis et divinae naturae filia, nec commoveri nec externum aliquid et in sensus incurrens appetere potest. — Bona anima, quia coelestis est originis, et omnia coelestia exuere et mutare naturam nequeunt, sancta est, bona, justa, neque in ipso corpore sanctitatem suam deponit. Debilitari quidem potest illa, aut naturalis ejus vis et potestas per corpus, cui implicata est, et malam animam,*

quam vicinam habet, impediri: at corrumpi, vitiari, libidines et desideria concipere nullo modo potest. Quaecunque igitur flagitia et crimina fiunt ab hominibus, ut omnia ad malam pertinent animam et corpus, atque bona anima invita, dissentiente, reluctante, committuntur. — At certo quodam modo peccata omnia pravae atque vitiosae animae ad bonam animam pertinent. Ista enim haec est, libidines et motus animae malignae comprimere, atque eam sibi subjicere, atque huic mandato divino per nativam suam virtutem obtemperare potest. Quare hoc quum officium negligit atque dominari sinit malae animae libidinem, non ipsa modo infirmatur, verum etiam culpam contrahit, atque certa ratione per animam malam, quam continere debebat, delinquit. — Haec ipsa, quae de animae bonae officio, de poenitentia, de utilitate poenitentiae docebat Manes, demonstrant etiam, eum non intelligentiam modo, verum etiam voluntatem, commotiones et effectus huic animae tribuisse, tametsi omnem cupiditatem, desiderium et motum ejicere ex ea videatur. Nach dieſer Anſicht bliebe zwiſchen den beiden Seelen, der guten und der böſen, nur noch der Unterſchied, daß die gute aus Schwachheit, die böſe aus Vorſaz ſündigt, jene die Sünde blos zuläßt, dieſe wirklich thut. Iſt aber die gute Seele ihrer Natur nach gut, des Guten ſich bewußt und vermögend es zu thun, ſo iſt nothwendig auch ſchon die bloße Zulaſſung des Böſen ein wirkliches Thun, der Gegenſaz der guten und der böſen Seele gleicht ſich beinahe völlig aus, und man begreift nicht, warum das Böſe der böſen Seele zugeſchrieben werden ſoll, wenn doch die eigentliche Schuld, die Unterlaſſung des Guten und die Zulaſſung des Böſen nur das Werk der guten Seele iſt. Einen ſolchen Mangel an innerer Conſiſtenz hatte das Manichäiſche Syſtem nicht, wenn wir nichts Weſentliches über-

sehen. Vor allem scheint mir daher beachtet werden zu müssen, daß Manes die Lichtseele zwar ihrem innern Wesen nach für gut, aber nicht für unwandelbar gut hält, sondern sie selbst durch sinnliche Reize, durch die *concupiscentia* afficirt werden läßt. Auch dies sagt Mani selbst in dem genannten Briefe bei Aug. Op. imp. III, 186. *Operae pretium est, advertere, quia prima anima, quae a Deo luminis manavit, accepit fabricam istius corporis, ut eam freno suo regeret. Venit mandatum, peccatum revixit, quod videbatur captivum, invenit articulos suos diabolus, materiam concupiscentiae in eam seduxit, et per illam occidit. Lex quidem sancta, sed sancta sanctae, et mandatum et justum et bonum, sed justae et bonae.* Die ursprünglich reine Lichtseele ist sich zwar des Guten bewußt, und die Sünde scheint dadurch gebunden zu seyn, aber das Bewußtseyn des Guten, das der Seele gegebene göttliche Gebot, schließt die Macht der Sünde nicht aus, der Teufel weiß dennoch eine Stelle zu finden, in welcher die Sünde eindringen kann, indem er der Seele den Reiz zur Sünde nahe legt, gleichsam in sie hinein einbringt, und sie dadurch ihrer Reinheit beraubt. Das Gesez ist allerdings heilig, um aber in seiner Heiligkeit anerkannt zu werden, muß die Seele selbst rein und heilig seyn, dem sinnlichen Reize widerstehen. Ungeachtet ihrer Lichtnatur ist demnach die Seele so beschaffen, daß sie der Verführung zur Sünde, der *concupiscentia*, unterliegen kann. So verstund auch Augustin die angeführten Worte Mani's: (*Manichaeus*) *non hoc de homine, sed de anima bona dicit, quam Dei partem atque naturam universi mundo, et omnibus, quae in eo sunt, opinatur esse permixtam, in homine autem per concupiscentiam decipi.* Nur unter dieser Voraussezung konnten daher auch die Manichäer in ihrem System von Sündenvergebung und Reue reden. Sie läugneten nicht, daß es eine Sün-

[illegible]vergebung gebe, daß die Reue für den Menschen heil[illegible] und nothwendig sey (Aug. De duab. an. c. 12.), aber beides konnten sie doch nur von der Seele behaupten, sofern sie ungeachtet ihrer Lichtnatur von der Sünde berührt werden kann, und dem sinnlichen Reize unterliegt. In diesem Sinne sagten sie auch schon von Adam, *eum lapsum esse, atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem.* Aug. De mor. Manich. c. 19. Mitgetheilt aber wird die *concupiscentia* der Seele nur durch die Vermittlung des materiellen Leibs, zu dessen Wesen ursprünglich die *concupiscentia* gehört. *Sicut auctor animarum Deus*, sagt Manes in dem Briefe an die Menoch a. a. O. c. 174., *ita corporum auctor per concupiscentium diabolus est, ut in viscatorio diaboli per concupiscentiam mulieris* (der Leib ist gleichsam ein *viscatorium diaboli*, ein [illegible], ein Mittel der Verführung, sofern das Weib den [illegible] Menschen durch die Gestalt ihres Leibs zur Sünde verleitete). *Unde diabolus aucupatur non animas, sed corpora, sive per visum, sive per tactum, sive per auditum, sive per odoratum, sive per gustum. Tolle denique malignae hujus stirpis radicem, et statim te ipsum spiritalem contemplaris.* Wäre die Seele rein für sich, so könnte der Teufel keinen Einfluß auf sie haben, weil sie aber mit einem materiellen Leibe verbunden ist, eröffnet jeder Sinn der Sünde einen Zugang in die Seele, und die Seele wird unter dem Einfluße der Sinnlichkeit zur Sünde verführt. Die Sinnlichkeit gibt also zwar den materiellen Reiz und Anlaß, die eigentliche Urheberin der Sünde aber ist, indem sie die *concupiscentia* in sich aufnimmt, und sich von ihr verführen läßt, doch nur die Seele selbst. Das Manichäische System entfernt sich in dieser Beziehung von der gewöhnlichen Ansicht nicht, um so mehr aber fragt sich, worin wir noch das Eigenthümliche desselben zu suchen haben? Es liegt allerdings in der Be-

hauptung Mani's: *concupiscentiam non vitium sub tiae bonae, sed malam esse substantiam.* S. oben S. Vgl. Aug. Op. imp. III, 176. *Spiritum concupisce Manichaei substantiam dicunt esse malam, non vi substantiae bonae, quo caro concupiscit adversus ritum.* Aber auch dieser Saz kann nur in bedingtem ne genommen werden. Zur *concupiscentia* wird da Materie Inwohnende doch nur, sofern es in die aufgenommen wird. Dies verkennt die Manichäische nicht, aber auf der andern Seite soll die *concupisc* doch wieder die böse Substanz seyn. Daher kann die gleichung der beiden Säze nur auf demselben Wege sucht werden, auf welchem überhaupt im Manichäi System der positive Begriff des Bösen mit dem Be des Guten sich ausgleichen läßt. Der Manichäismus seiner ganzen Tendenz nach das Böse in seiner tiefste nersten Wurzel auffassen. Daher ist ihm das Böse blos das Negative des Guten, sondern ein selbstthä Princip. Nirgends aber zeigt sich dieser dualistische racter des Systems in einer ernstern Bedeutung, als i Lehre vom ethischen Bösen, oder von der Sünde. Ja, die Manichäer den Menschen als den Mikrokosmus bet teten, in welchem die entgegengesezten Principien in intensivsten Stärke vereinigt sind, so ist das im Men zur ethischen That werdende Böse der eigentliche Pu von welchem die ganze Construction ihres Systems geht. Der im Bewußtseyn des Menschen sich ausspre de Gegensaz des Guten und Bösen soll auf seine lezte W zel zurükgeführt werden. Ist die Seele von Natu und rein, so ist die Sünde die Verdunklung und Veru nigung der an sich reinen Lichtnatur, die nur darau erklären ist, daß ein fremdartiges Element in die S sich eindrängt. Dieses der Seele fremdartige Elemei der materielle Leib, und jede Sünde hat ihren Grund

laß in einem im Leibe liegenden materiellen Reiz. Sind der die beiden Principien, Seele und Leib, Geist und Materie, so entgegengesezter Natur, wie kann die Seele ihre eine Lichtnatur durch den materiellen Leib befleken lassen? Dies scheint eine Selbstthätigkeit der Materie vorauszuse-n, bei welcher die Seele sich leidend verhalten muß, und eine gleichsam dämonische Gewalt auf sie ausgeübt wird. Wie schon die ursprüngliche Verbindung der Seele mit ei-nem Menschenleib nur darin ihren Grund haben zu können scheint, daß der Leib gleich einer Lokspeise die Seele zu sich herabzog, so kann auch die Entstehung jeder einzelnen Sün-de nur aus dem Uebergewicht des Einflußes erklärt wer-den, mit welchem der Leib auf die Seele einwirkt. Aber diese Ueberwältigung der Seele durch den materiellen Leib ist doch immer nur eine scheinbar erzwungene, die selbst-thätige reine Lichtseele könnte ihr nimmermehr unterlie-gen, wenn nicht in der Seele selbst eine gewiße Neigung vorhanden wäre, die sie dem Einflusse der Materie zugäng-lich machte, eine Schwäche, die sie abhält, dem zu wi-derstreben, was doch ihrer innern Natur fremd und entge-gengesezt ist. Je unbegreiflicher aber diese der Natur der Seele so fremdartige Neigung, diese ihr inwohnende Schwä-che ist, um so mehr sieht sich der forschende Geist getrieben, den lezten Grund davon nicht in der Seele selbst, die ja göttlicher Natur ist, sondern außerhalb derselben zu suchen. Ist die Neigung, die der Seele zum Materiellen hinzieht, eine Schwäche, die die Selbstthätigkeit der Seele hemmt und lähmt, so scheint dieses Negative wieder einen positiven Grund haben zu müssen, der in der Seele so wenig als in Gott, dem Urquell aller Seelen liegen kann [20]), sondern

20) Daher die von den Manichäern immer wiederholte, den Hauptpunct ihres Systems ausdrückende Instanz: woher die Sünde? *Unde ipsa peccata, et omnino unde malum? si ab homine, unde homo? Si ab angelo, unde angelus?*

nur auf ein absolut böses Princip zurükgeführt werden zu können scheint. Es ist daher nicht anders, als wenn der Mensch eine doppelte Seele hätte, eine gute und eine böse, und der Materie in dem mit der Seele verbundenen Leibe eine die Seele zwingende magische und dämonische Gewalt inwohnte. Allein es ist dies doch immer nur eine Vorstellung, die zu keinem bestimmten dogmatischen Begriff erhoben werden kann. Wie der Begriff eines absolut bösen Princips der Idee der Gottheit gegenüber nicht festgehalten werden kann, sondern unwillkührlich mehr und mehr zu dem Begriff einer Materie herabgestimmt werden muß, die der Gottheit als paßives Organ dient, so verhält es sich auch mit dem selbstthätigen Princip, das in den materiellen Leib gesezt und gewöhnlich die böse Seele genannt wird. Das Materielle ist nur der Reiz und Anlaß, was dabei Selbstthätiges, der guten Seele Widerstrebendes ist, kann seinen lezten Grund nur in einer Richtung und Neigung der Seele selbst haben, und jeder Versuch, darüber hinauszugehen, und den der Seele inwohnende Keim an einen ausserhalb der Seele liegenden Punct anzuknüpfen, erscheint uns als das zwar bedeutungsvolle, aber nie zum Ziel führende Bestreben, das Böse in der ganzen Unbegreiflichkeit seines Wesens, in seiner tiefsten Wurzel, in einem Anfangspunct aufzufassen, der nur ausserhalb der Seele in einem ihrer Natur heterogenen Princip, gesucht werden zu können scheint. Der Ursprung des Bösen liegt daher auch nach dem Manichäischen System, wenn es genetisch betrachtet wird, in dem unerklärlichen Band, das Seele

Quos ex Deo esse, cum dicitur, quamvis recte veregrdicatur, videtur tamen imperitis et minus valentibus acriter res abditas intueri, quasi per quandam catenam ad Deum mala et peccata connecti. Hac quaestione illi regnare se putant, quasi vero interrogare sit scire. Aug. De duabus anim. c. 8. Vgl. Tit. II. 1.

ib verbindet, aber eben deswegen in der Seele einen pfungspunct vorausſezt, in welchem die Materie zur chkeit, und die Sinnlichkeit zur Sünde ſich geſtaltet. ɔſe Seele der Manichäer hat daher im Grunde nur ildliche Bedeutung, in welcher ſich der tiefe ethiſche der dem Manichäiſchen Syſtem wie dem altperſiſchen iſt, ausſpricht, und wenn ſchon Xenophon in ſeiner chten Geiſt des Orients athmenden Cyropädie den Araſpas (VI. 1, 41.) ſagen läßt: *δύο σαφῶς ἔχω ς — οὐ γὰρ δὴ μία γε οὖσα ἅμα ἀγαθή τε ἐστὶ αχὴ, οὐδ' ἅμα καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν ἔρνων ἐρᾷ, ταυτὰ ἅμα βούλεται τε καὶ οὐ βούλεται πράττειν, δηλονότι δύο ἐστὸν ψυχὰ, καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ ᾖ, τὰ καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρὰ, τὰ αἰ- ἐπιχειρεῖται*: ſo ſehen wir hieraus, ſowohl wie nahe Vorſtellung ſchon dem altperſiſchen Religionsſyſtem als auch wie wenig wir ſie geradezu als eigentlichen atiſchen Begriff nehmen können. Denn dies liegt in der Xenophontiſchen Stelle klar vor Augen, daß die lte Seele, die böſe neben der guten, ihren Urſprung der Unbegreiflichkeit des Urſprungs des Böſen aus der chen Natur der Seele verdankt. Der Manichäiſche ſaz der guten und der böſen Seele iſt mit Einem te nicht verſchieden von dem neuteſtamentlichen zwi- Geiſt und Fleiſch, und nicht mit verdrehender Will- (wie Wegnern S. 84. behauptet), ſondern mit vollem t konnte auch Manes die Auctorität des Apoſtels Pau- für ſich geltend machen in dem Schreiben an die Me- a. a. O. c. 177.: *Cum animo nolente vocant et etis pudoribus gerunt, quo tempore odio habent, n, uti ne manifestentur opera eorum. Cujus rei ia ait apostolus: Non est volentis, ut subaudiatur, opus. Sive enim bonum geramus, non est carnis, manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio*

ete., sive malam geramus, non est animae, quia fru tus spiritus pax, gaudium est. Denique clamat et Romanos apostolus: Non bonum, quod volo, ago, s malum operor, quod exhorreo. Videtis vocem anim contumacis, contra concupiscentiam defendentem bertatem animae. Dolebat enim, quia peccatum, est, diabolus operaretur in se omnem concupiscentia Legalis auctoritas indicat malum ejus, cum omn ejus usus vituperat, quos caro miratur et laudat: o nis enim amaritudo concupiscentiae suavis est anim per quam nutritur anima et ad vigorem accitur. L nique coercentis se ab omni usu concupiscentiae a mus vigilat, ditatur et crescit, per usum autem conc piscentiae consuevit decrescere. Wenn die Seele bei lem beſſern Bewußtſeyn, das ihr inwohnt, dennoch ne unwillkührlich und unwiderſtehlich zur Materie ſie hi ziehende Luſt in ſich findet, eine gegen das Gute reagire de Macht, ſo ſcheint die Eine Seele gleichſam in zwei Su jecte getheilt zu ſeyn, immer aber iſt es nur der Gegenſ des Geiſtes und des Fleiſches, und denſelben Begriff, w chen wir bei dem Apoſtel Paulus mit dem Ausdruke Fleiſ verbinden müſſen, dachte ſich auch Manes, wenn er d Charakteriſtiſche des Fleiſches in die *concupiscentia* ſezt die nur auf dem Punkte entſpringen kann, wo Geiſt u Materie ſich berühren, und mitten im Gegenſaz ein Mitt res ſich findet, in welchem ſich beide befreunden, der Ge dem Einfluße der Materie ſich öffnet, die Materie v Geiſte eine gewiße ſelbſtthätige Wirkſamkeit, den *spiri concupiscentiae*, ſich aneignet. Will man demnach d Eigenthümliche der Manichäiſchen Lehre durch die gute u böſe Seele bezeichnen, ſo iſt hiemit nur dualiſtiſch ausg drükt, was die vom Dualismus ſich weiter entfernend Gnoſtiker trichotomiſch πνεῦμα, ψυχὴ und ὕλη nannte Die böſe Seele neben der guten können die Manichäer an

ſchon

ſchon deswegen nur uneigentlich genommen haben, da ja ſonſt im Manichäiſchen Syſtem der Gegenſaz gegen die ὕλη ſchlechthin die ψυχὴ iſt [21]).

Nach dieſer Darſtellung verliert freilich ſehr vieles, was Auguſtin in der Schrift De duabus animabus zur Beſtreitung der Manichäiſchen Lehre vorträgt, ſeine wahre Bedeutung, darüber kann man ſich aber nicht wundern, da Auguſtin einen Begriff vorausſezt, welchen die Manichäer nicht hatten, wenigſtens nicht in der Form hatten, in welcher ihn Auguſtin ſeiner Polemik zu Grunde legte. Bei genauerer Betrachtung zeigt ſich ſogar eine Uebereinſtimmung der Auguſtiniſchen Lehre von der Natur des Menſchen und der Sünde mit der Manichäiſchen, die merkwürdig genug iſt, um hier noch hervorgehoben zu werden, um

21) Man vergleiche mit dem Obigen noch folgende Stelle Auguſtin's De haeres. 46.: *Peccatorum originem non libero arbitrio voluntatis, sed substantiae tribuunt gentis adversae: quam dogmatizantes esse hominibus mixtam, omnem carnem non Dei, sed malae mentis perhibent esse opificium, quam a contrario principio Deo coaeternam esse aiunt. Carnalem concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum, non ex vitiata in primo homine natura nobis inesse infirmitatem, sed substantiam volunt esse contrariam, sic nobis adhaerentem, ut quando liberamur atque purgamur, separetur a nobis, et in sua natura etiam ipsa immortaliter vivat. Easque duas animas, vel duas mentes, unam bonam, alteram malam, in uno homine inter se habere conflictum, quando caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Hier ſagt Auguſtin ſelbſt ſtatt: *duae animae* milder und richtiger: *duae mentes. Duas mentes*, zwei entgegengeſezte geiſtige Richtungen, hat der Menſch wegen des Conflicts zwiſchen Geiſt und Fleiſch, dieſer Conflict ſelbſt aber hat ſeinen Grund darin, daß das Fleiſch oder der Leib der böſen Subſtanz angehört.

so mehr, da erst neuestens hierüber verschieden geurtheilt worden ist. Wegnern, der diese für eine richtige Würdigung der Manichäischen Lehre nicht unwichtige Frage zuerst zur Sprache brachte (S. 86.), ist der Meinung (S. 89.): *Manichaeos saltem quodammodo peccatum originale, nisi in thesi, tamen in praxi docuisse. In singulis enim hujus dogmatis partibus Augustini sententiam cum Manichaeorum opinione congruere, nemo negare potest, praesertim quum propagationem animae per traducem, et primi hominis peccatum ex concupiscentia ortum et exinde omnes homines depravans spectaverit.* Die bedeutendere Abweichung Augustins vom Manichäischen Dogma sey nur diese, daß der erste Mensch nach Augustin vor der Sünde Freiheit des Willens gehabt habe, nach den Manichäern aber nicht. Diese Vergleichung des Manichäischen Systems mit dem Augustinischen in der Lehre von dem *peccatum originis* findet Gieseler Theol. Stud. und Krit. a. a. O. S. 626. nicht ganz befriedigend. Manes habe die moralischen Verhältnisse des Menschen in physische verwandelt. Durch den Sündenfall sey nach Augustin die moralische Natur des Menschen selbst verderbt worden, und habe sich in dieser Verderbniß auf die Nachkommen fortgepflanzt, nach Manes sey die gute Seele keines Verderbnisses fähig gewesen, und durch den Sündenfall konnte blos die physische Kraft derselben in dem Verhältnisse zur bösen Seele geschwächt worden seyn. Es sey durchaus nicht anzunehmen, daß die Manichäer auf irgend eine Weise eine Erbsünde, eine von dem Sündenfall der Lichtseele anklebende moralische Verderbniß gelehrt haben, die schädlichen Folgen der Sünde konnte Manes blos physisch auffassen, und in der Zerspaltung der Lichtseele und in der daraus hervorgehenden Uebermacht der Hyle über dieselbe finden. Ich kann dieser Ansicht nicht beistimmen, wenn ich nun aber gleich mit Wegnern glaube, daß die nahe Verwandtschaft der Augustini-

ſchen und Manichäiſchen Lehre in Hinſicht der Erbſünde nicht wohl geläugnet werden kann, ſo befriedigt mich doch die von Wegnern gegebene Parallele nicht. Auguſtin ſelbſt wollte allerdings davon nichts wiſſen, er behauptete vielmehr im Streite mit den Pelagianern, dieſe ſeyen mit den Manichäern darin ganz einverſtanden, daß ſie, wie die Manichäer, keine Erbſünde annehmen. Contra duas epist. Pelag. IV, 4.: *In eo sane, quod dicunt per Adam mortem ad nos transisse, non crimina, non habent (Pelagiani) adversarios Manichaeos: quia nec ipsi adtruunt originale peccatum ex homine primo, prius puro, et recto corpore ac spiritu, et postea per arbitrium libe. rum depravato, deinceps in omnes transisse cum morte et transire peccatum: sed carnem dicunt ab initio malam de malo corpore et a spiritu et cum malo spiritu creatam: animam vero bonam, partem scilicet Dei, pro meritis inquinationis suae per cibos et potum, in quibus antea colligata est, venire in hominem, atque ita per concubitum etiam carnis vinculo colligari. Ac per hoc Manichaei consentiunt Pelagianis, non crimen primi hominis transisse in genus humanum, neque per carnem, quam nunquam fuisse dicunt bonam, neque per animam, quam perhibent cum meritis inquinamentorum suorum, quibus polluta est ante carnem, venire in hominis carnem.* Dieſe Stelle kann uns ohne Zweifel auf das Richtige leiten. Auguſtin legt das Hauptgewicht darauf, daß die Manichäer die Natur des Menſchen als eine von Anfang an böſe, nicht aber als eine erſt böſe gewordene betrachteten, daß ſie behaupteten, das Fleiſch, oder der Leib des Menſchen, ſey an und für ſich böſe, die Seele des Menſchen ſey ſchon, ehe ſie in den menſchlichen Leib kam, in den Speiſen und Getränken, mit welchen ſie in den Leib überging, in einem Zuſtande der Befleckung geweſen; es fehlte alſo ihrer Anſicht von der Erbſünde, was

Augustin als einen wesentlichen Bestandtheil der seinigen ansah, die Annahme eines ursprünglich reinen und vollkommenen Zustandes der Menschennatur, aus welchem erst der Uebergang in den Zustand der Verdorbenheit erfolgte. Ebendeswegen haben auch die Manichäer keine Fortpflanzung der Schuld des ersten Menschen auf seine Nachkommen annehmen können, weil es keinen Zeitpunct gab, in welchem der erste Mensch sich diese Schuld erst zuzog. Allein bei näherer Betrachtung erscheint der Unterschied der beiden Vorstellungen nicht sehr bedeutend. Auch die Manichäer nahmen einen Zustand der Verdorbenheit der menschlichen Natur an, und wenn sie auch den Anfangspunct desselben weiter rükwärts sezten, so lassen doch auch sie diesen Zustand mit einem bestimmten Zeitpunkt beginnen. Es ist jener Zeitpunct, in welchem die Seele wie durch eine Lokspeise sich verführen ließ, in den menschlichen Leib einzugehen. War sie auch, wie die Augustinische Stelle verstanden werden kann, zuvor schon durch die Vermischung mit der Materie beflekt (namentlich als die in den Pflanzen der Erde eingeschloßene Weltseele), so ist doch dabei eigentlich nur an die Endlichkeit der menschlichen Seele zu denken, und die der menschlichen Seele eigenthümliche Beflekung durch die Materie hat ihren Grund und Ursprung nur in der Verbindung derselben mit einem menschlichen Leib. Dies ist die dem Anfange des menschlichen Daseyns gleichzeitige, dasselbe erst constituirende Ursünde, dazu kam dann aber noch jene schon in die Sphäre des menschlichen Lebens fallende Sünde, die dem biblischen Sündenfalle zunächst entspricht, die geschlechtliche Vermischung, die jedoch eigentlich nur die Fortsezung jener ersten Sünde ist, und diese zu einer in steter Folge, in der Succeßion des menschlichen Geschlechts, sich fortpflanzenden machte. Kann auch nach der Augustinischen Lehre das Subject der Erbsünde nur die Seele seyn, so stimmt in der That die Manichäische darin

mit ihr überein, daß auch sie eine Veränderung annahm, durch welche die Seele ihre ursprüngliche Reinheit verlor, und in den Zustand einer fortdauernden Verunreinigung überging. Die Behauptung Gieselers, daß nach Manes die gute Seele keines Verderbnisses fähig war, daß die Manichäer auf keine Weise eine Erbsünde, eine der Lichtseele anklebende moralische Verderbniß gelehrt haben, kann ich nach der obigen Untersuchung nicht für richtig halten, da dies ebensosehr dem innern Zusammenhang des Systems als bestimmten Zeugnissen widerstreitet. Durch den Sündenfall ist keineswegs blos die physische Kraft der Lichtseele in dem Verhältniß zur bösen Seele geschwächt worden (was übrigens doch immer auch als ein deteriorirter Zustand anzusehen wäre), vielmehr konnte ja dieser sogenannte Sündenfall, der darin bestund, daß sich Adam zur Fortpflanzung seines Geschlechtes verleiten ließ, nur deswegen erfolgen, weil die Seele sich zuvor vom materiellen Leibe hatte gefangen nehmen lassen. Der dabei vorauszusezende unbegreifliche Hang, der die Seele zum leiblichen Daseyn hinzog, ist der eigentliche Sündenfall des Manichäischen Systems, und sofern dieser Abfall ins leibliche Daseyn sich bei der Zeugung jedes neuen Menschenlebens wiederholt, pflanzt sich der dabei zu Grunde liegende sinnliche Hang als Erbsünde fort. In der sinnlichen Lust, die den Menschen zur Zeugung treibt, äußert sich der ursprüngliche verborgene Keim der der Seele anhaftenden Unvollkommenheit und Verdorbenheit[22]). Was der Augustinischen Lehre noch Unterscheidendes bleibt, ist demnach nur dieß, daß Augustin nicht schon den Leib

22) Die beiden Theorien treffen noch näher zusammen, wenn wir noch dazu nehmen, daß auch Augustin besonders hervorhob, durch die sinnliche Lust bei der Zeugung, die *concupiscentia*, pflanze sich die Erbsünde fort, in dieser Lust äußere sich demnach die Erbsünde ganz besonders. Man vgl. Wiggers Augustin. und Pelag. Berl. 1821. S. 100. f.

an und für sich für böse hielt, daher auch nicht schon das Eingehen der Seele in den Leib für den Sündenfall erklären konnte, der Sündenfall war ihm daher nur ein späterer Act, und zwar die Uebertretung eines positiven göttlichen Gebots, aber auch dieser erste Act der Sünde hätte ja ohne eine ursprünglich in der Natur des Menschen vorhandene Disposition, eine anfangs noch schlummernde sinnliche Begierde, nicht entstehen können. Augustin hebt in der obigen Stelle insbesondere auch noch dies hervor, nach den Manichäern, wie nach den Pelagianern, *non crimen primi hominis transisse in genus humanum.* Aber auch Manes konnte, wie Augustin, sagen, daß in der Seele des ersten Menschen alle Menschenseelen gesündigt haben, daß jede derselben mit einer ihr anhaftenden Schuld ins Daseyn trete, und wenn auch Augustin sich die Erbsünde mit dem strengen Begriff der Imputation gedacht wissen wollte, so ist es doch immer nur eine solche Sünde, deren Ursprung weit hinter das individuelle Bewußtseyn jedes einzelnen Menschen zurükfällt. Ja, nach dem Manichäischen Begriffe der Erbsünde stellte sich in gewißem Sinne die Identität der Ursünde jedes einzelnen Menschen mit der Ursünde des ersten Menschen noch bestimmter dar, sofern jede Seele mit derselben sinnlichen Lust, derselben Neigung zum leiblichen Leben, ins Daseyn tritt, die schon die Seele des ersten Menschen in die leibliche Hülle herabgezogen hat, und wenn die moralische Krankhaftigkeit, in welche Augustin das Wesen der Erbsünde sezte, gleichsam wie ein physischer Zustand der Seele durch die Zeugung fortgepflanzt werden soll, so scheint die Idee eines solchen Traducianismus mit keinem System besser zu harmoniren, als mit dem Manichäischen, das nach der einmal geschehenen Vermischung des Geistes mit der Materie eine so enge Beziehung beider auf einander annimmt. Wie man aber auch über einzelne Puncte urtheilen mag, die bemerkenswertheste

und wesentlichste Uebereinstimmung der beiden Systeme liegt in jedem Falle darin, daß Manes, wie Augustin, um das ethische Böse in seinem vollen Sinne aufzufassen, nicht blos bei der Erscheinung der Sünde in einzelnen sündhaften Handlungen stehen bleiben zu dürfen glaubte, sondern auf den tiefer liegenden, jeder Erscheinung vorangehenden Grund, die in der menschlichen Natur verborgene Wurzel, zurükgehen wollte. So kamen beide auf die Voraussezung einer schon ursprünglich vor jeder That bösen *concupiscentia*. *Omne enim peccatum*, sagt Manes in dem Briefe an die Menoch a.a.O. c. 187., *antequam fiat, non est, et post factum memoria sola ejus operis, non ipsa species manet, malum autem concupiscentiae, quia naturale est, antequam fiat, est, quum fit, augetur, post factum et videtur et permanet.* Daher sah Manes nach demselben Briefe, wie Augustin, die in der Kirche herrschende Sitte der Kindertaufe als einen Beweis dafür an, daß die Christen selbst eine ursprüngliche Beflekung der menschlichen Natur durch die That anerkennen. *His verbis interrogandi mihi sunt: si omne male actuale est, antequam malum quispiam agat, quare accipit purificationem aquae, cum nullum malum egerit per se? Aut si necdum egit, et purificandus est, licet* (oder *liquet*) *eos naturaliter malae stirpis pollutationem ostendere, illos ipsos, quos amentia non sinit intelligere, neque, quae dicant, neque, de quibus affirmant.* Zwar findet nun auch hier wieder eine gewisse Differenz statt, indem die Manichäer das Böse im Menschen, um es auf seine tiefer liegende Wurzel zu verfolgen, in gewissem Sinne als etwas Substantielles zur menschlichen Natur Gehöriges betrachteten, Augustin aber mit der Erbsünde nur den Begriff eines zufälligen Uebels verband. *Manichaei carnis concupiscentiam non tanquam accidens vitium, sed tanquam naturam ab aeternitate malam vituperant: Pe-*

lagiani eam tanquam nullum vitium, sed naturale sit bonum, insuper laudant: Catholica utrosque redarguit, Manichaeis dicens, non natura, sed vitium est, Pelagianis dicens, non a patre, sed ex mundo est, ut eam velut malam valetudinem sanari utrique permittant, desinendo illi tanquam insanabilem credere, isti tanquam laudabilem praedicare. Contra duas epist. Pelag. II, 2. (Vgl. oben Anm. 21.). Allein wie Julian dem Augustin Unrecht that, wenn er ihn in der Lehre von der Erbsünde des Manichäismus beschuldigte, so hat man gewöhnlich auch vom Manichäismus einen unrichtigen Begriff, wenn man ohne nähere Bestimmung behauptet, er habe in der *concupiscentia* ein substantielles Böse der menschlichen Natur angenommen. Es kann dies doch nur insofern gelten, sofern die Manichäer den Leib oder das Fleisch, wie die Materie, nach der weiten Ausdehnung, die sie dem Begriffe des Bösen gaben, für das böse Princip hielten, kommt es aber, wenn von Sünde und Erbsünde die Rede ist, darauf an, wie weit die Seele, das nothwendige Subject der Sünde, vom Bösen berührt und beflekt worden ist, so konnten auch die Manichäer die *concupiscentia* nur für ein *accidens vitium* halten, sie ist ja erst durch das Zusammenseyn der Seele mit dem Leibe in der Seele gewekt worden, und nur sofern der Grund und Anlaß der die Seele verunreinigenden *concupiscentia* in der Materie oder dem Leibe liegt, ist sie, wie diese selbst, ein natürliches und substantielles Uebel. So trifft allerdings wieder, wie Julian meinte, die Manichäische Lehre mit der Augustiniſchen zusammen, aber der Begriff beider ist richtiger bestimmt.

Nach Manes, wie nach Augustin, ist die ursprünglich reine Natur des Menschen durch die Sünde beflekt worden, wie weit aber diese Beflekung sich erstrekt, betrifft die Frage von der Freiheit, die hier noch zu untersuchen ist: ob die Manichäische Lehre die Freiheit des Willens be-

haupte oder läugne? Auch dieser Theil der Manichäischen Anthropologie gehört unter diejenigen Puncte, über welche große Verschiedenheit der Meinung herrscht. Die Gelehrten, die den Manichäischen Lehrbegriff untersucht haben, widersprechen sich geradezu. Mosheim Comment. S. 842. f. und Walch Hist. der Kezer. Th. I. S. 768. behaupten sehr bestimmt, Manes und seine Schüler haben die Freiheit des Willens geläugnet, Beausobre T. II. S. 433. f. dagegen und Wegnern S. 90. nehmen das Gegentheil an, Gieseler a. a. O. S. 628. schwankt gewissermaßen zwischen beiden entgegengesezten Ansichten, Neander endlich, dessen Darstellung überhaupt die Manichäische Anthropologie nicht nach allen Seiten in ihr volles Licht sezt, hat diese für die richtige Auffassung des Systems im Ganzen nicht unwichtige Lehre gar nicht berührt. Es lassen sich allerdings sowohl für die Behauptung als für die Läugnung der Freiheit scheinbar gleich sprechende Stellen anführen, wo aber auf diese Weise bald das Eine bald das Andere als Lehrsaz aufgestellt wird, kann um so gewißer nur die Ansicht gelten, die mit dem ganzen Geiste des Systems zusammenstimmt. Es kommt daher hier nur darauf an, einen blos scheinbaren Widerspruch nicht für einen wirklichen zu nehmen, und wie so oft geschehen ist, bei Begriffen, welche, wie die Begriffe Freiheit und Sünde von so verschiedener Seite genommen werden können, Merkmale nicht willkührlich zu trennen, die nothwendig zusammengehören, was stete Verwirrung und Unklarheit zur Folge haben muß.

Schon nach allem demjenigen, was sich uns über die Manichäische Lehre von der Sünde ergeben hat, läßt sich nicht annehmen, daß Manes die Freiheit des Willens läugnen wollte. Ist die Sünde die eigene That der Seele, ist es Schuld der Seele, wenn sie der sinnlichen Lust in sich Raum gibt, so muß sie auch frei seyn. Die Gegner der

Manichäer behaupten daher mit Recht, die Erklärung, die Manes von der Entstehung der Sünde gebe, seze offenbar die Freiheit des Willens voraus. *Ipse etiam*, sagt Evodius De fide c. 5., *non potuit nisi fateri animas etiam, quas dicit ad Dei substantiam pertinere, propria voluntate peccare*, mit Berufung auf zwei Stellen aus Mani's Schriften selbst, von welchen die eine aus dem zweiten Buche des Thesaurus, die andere aus der Epistola fundamenti genommen ist, nach welchen Manes die Seelen sich mit eigener freier Neigung für das Gute oder Böse entscheiden läßt. Die leztere dieser beiden Stellen ist schon S. 113. angeführt worden, die erstere dient für denselben Zweck Augustin gegen den Manichäer Felix De actis cum Fel. Manich. II, 5. geltend: *Audi, quemadmodum Manichaeus ipse confessus tamen esse liberum arbitrium, in thesauro vestro, cui tale nomen ad decipiendos homines indidistis, certe sic loquitur, quod et tu ipse cognoscis: „Hi vero, qui negligentia sua a labe praedictorum spirituum purgari se minime permiserint, et mandatis divinis ex integro parum obtemperaverint, legemque sibi a Deo liberatore datam plenius servare noluerint, neque, ut decebat, sese gubernaverint“ etc. Vides, in his verbis confirmatum esse, etiam a nescientes, quid loqueretur, liberum arbitrium. Qui enim servare legem non vult, in potestate ejus est, si velit. Non enim dixit, non potuerint, sed noluerint: hoc certe, quod nolunt servare legem, non a gente tenebrarum coguntur: si enim coguntur, non nolunt, sed non possunt; si autem nolunt, non utique coguntur, ut non faciant, sed voluntate sua nolunt. Hoc ergo, quod in eorum voluntate est, ut nolint, peccatum est certe sine aliqua necessitate gentis tenebrarum. Hoc agnosce esse peccatum sine necessitate gentis tenebrarum, et inde vides, unde veniant omnes culpae, unde merita culparum, unde,*

tributiones poenarum [23]). Was Augustin hier, obwohl
t Recht, aus den Worten Mani's folgert, spricht mit kla-
n Worten der Manichäer Secundinus aus, indem er in
iner Epist. ad August. der Seele das Vermögen zuschreibt,
ugend oder Laster zu wählen. *In medio (spirituum) po-
ta est anima, cui a principio natura sua dedit victo-
am. Haec si una cum spiritu virtutem fecerit, ha-
bit cum eo vitam perpetuam, illudque possidebit re-
um, ad quod dominus noster invitat, si vero a spiritu
iorum incipiat trahi et consentiat, ac per consensum
enitudinem gerat, habebit harum sordium indulgen-
e fontem. Carnis enim commixtione ducitur, non
opria voluntate. At si, cum se ipsam cognoverit,
nsentiat malo, et non se armet contra inimicum,
luntate sua peccavit. Quam si iterum pudeat errasse,
ratum inveniet misericordiarum auctorem. Non enim
nitur, quia peccavit, sed quia de peccato non dolait.*
ie Seele sündigt entweder unwillkührlich und bewußtlos,
er mit Absicht und Bewußtseyn, immer aber findet von
rer Seite eine gewiße Zustimmung statt, und es steht da-
r auch in ihrer Macht, sich von dem Andrang des Böse
erwältigen zu lassen, oder nicht, sie hat von Natur das
ermögen, über das Böse zu siegen. Wo Freiheit und ei-
ne Selbstbestimmung ist, ist auch Zurechnung, und je kla-
r sich die Seele ihrer Freiheit und Kraft zum Guten be-
ußt ist, desto höher ist der Grad ihrer Zurechnungsfähig-
it. Daher bestimmten die Manichäer den Begriff der

23) In demselben Zusammenhang führt Augustin (wie Evodius a. a. O.) für denselben Zweck auch noch eine Stelle aus einer von den Manichäern sehr geschätzten Schrift, den von einem gewißen Lucius verfaßten Actus, an: *Etenim speciosa figmenta, et ostentatio simulata et coactio visibilium nec quidem ex propria natura procedunt, sed ex eo homine, qui per se ipsum deterior factus est per seductionem.*

moriae pristinae reddita, recognoscit, ex quo originem trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum emendans, quod nolens peccavit, possit per emendationem delictorum suorum, bonorum operum gratia, meritum sibi reconciliationis apud Deum collocare, auctore salvatore nostro, qui nos docet et bona exercere et mala fugere [24]). — *Hoc nos dicimus, quod a contraria natura anima cogatur delinquere, cui non vis esse radicem, nisi hoc tantum, quod in nobis malum versatur, cum constet exceptis nostris corporibus mala in omni mundo versari.* Was jedoch hauptsächlich gegen die Voraussezung eingewendet wird, das Manichäische Systemlehre die Freiheit des Willens, ist die von demselben aufgestellte Idee der Unveränderlichkeit der Natur der Seele. Wie Gott seiner Natur nach nichts Böses wollen oder thun kann, so kann auch die von Gott ausgeflossene Lichtseele das nothwendige Gesez ihrer Natur nicht verläugnen. In der Disput. II. contra Fort. behauptet Fortunatus, *quod nihil mali ex se proferat Deus omnipotens, et quaecunque sua sunt, incorrupta maneant, uno ex fonte inviolabili orta et genita, cetera vero, quae in hoc mundo versantur contraria, non ex Deo manare, nec principio Deo paruisse in hoc seculo, i. e., quod non ex ipso originem trahant.* Daraus zieht nun Mosheim a. a. O. E

24) Es folgen hier noch die Worte: *propositum est enim nobis, quod non ab aliqua contraria natura, sed sponte homo aut justitiae serviat, aut peccatis se obnoxium faciat, cum nulla existente contraria gente, sola versatur anima in corpore constituta, cui Deus ut dicis, liberum arbitrium dedit, sine peccato esset, nisi peccatis se obnoxium faceret.* Es muß aber entweder in diesen Worten ein Fehler seyn, oder zu *prop. est nobis* noch hinzuzudenken *a te*, so daß der zweite Saz *cum nulla etc.* die Widerlegung des vorangehenden ist.

12. die Folgerung, daß Manes und seine Schüler der Seele kein *liberum arbitrium*, kein Vermögen, entweder das Gute oder Böse zu wählen, beilegen konnten. Die Seele könne ihrer Natur zufolge nur die Eine unwandelbare Richtung auf das Gute haben. Wenn daher gleichwohl die Manichäer bisweilen so reden, als ob die Seele mit freiem Willen sündige, selbst in die sinnliche Lust einwillige, so reden sie nur uneigentlich so: *anima divinae naturae filia malum velle ac probare nullo modo potest, et verus propterea ejus consensus non est. Dicitur vero anima consentire flagitiis malae animae, quando lumen suum ita obscurari a carne et mala anima sinit, viresque suas ita frangi, et debilitari, ut illis non resistat: consentit, quando superari et cogi se a malo animo patitur, ut non prohibeat, quae detestatur.* Allein eine solche Ueberwindung der Seele kann doch, wie schon oben bemerkt wurde, nicht gedacht werden, ohne daß die Seele selbst in ihrer innern Kraft und Widerstandsfähigkeit nachläßt, und insofern wenigstens selbst zum Bösen ihre Einwilligung gibt [25]). Ein positives Uebergewicht des Bösen

25) Augustin bemerkt, um zu beweisen, daß die Sünde nicht aus der Voraussetzung einer absolut bösen Substanz, sondern nur aus einem innern Hange der Seele erklärt werden könne, ganz gut Contra Secund. c. 19: *Unde illa consensio mala in ea natura, quam bonam esse concedis et praedicas? Quidquid enim patitur, ut consentiat malo, non utique pateretur, nisi pati posset. Quaero ergo, unde habeat ipsum pati posse? — Sicut enim in ligno, antequam frangatur, inest fragilitas, quae nisi inesset, frangi omnino non posset, — sic quaero in ista natura unde sit quaedam vel fragilitas, vel flexibilitas? — unde corruptibilitas, etiam antequam corruptor accederet?* Vgl. c. 13. 14. Allein alles dies trifft die Manichäer nicht: je klarer diese Säze sind, desto unwahrscheinlicher wird nur die ihnen aufgebürdete Inconsequenz.

über die in der Natur der Seele liegenden Kräfte des Guten würde das ursprüngliche Verhältniß der beiden Principien völlig verrücken und die Natur der Lichtseele aufheben. Auch Mosheim nimmt daher doch wieder an, daß die Seele aus Trägheit und Nachläßigkeit sündigt, wenn sie nemlich ihr Licht nicht gebraucht, um die Regungen und Begierden des Körpers und der bösen Seele zurükzudrängen. Was heißt aber dieß anders, als zugeben, daß die Seele mit freiem Willen sündigt, daß sie selbst die Urheberin der Sünde ist [26])? Wollte man den scheinbaren Widerspruch der beiden Behauptungen, von welchen die eine der Seele die Willensfreiheit abspricht, die andere zugesteht, nicht auf diese Weise lösen, so käme allerdings zulezt die Manichäische Lehre auf das hinaus, was Augustin De actis cum Fel. Manich. II, 8. den Manichäern entgegenhält: *Secundum vos nulla peccata sunt. Gens enim tenebrarum non peccat, quia suam naturam facit. Natura lucis non peccat, quia quod facit, facere cogitur. Nullum ergo invenis peccatum, quod damnet Deus, nullum invenis peccatum, quod poenitentia possit sanari, si autem poenitentia est, et culpa est, si culpa est et volun-*

26) Welcher verwirrende Widerspruch es ist, auf der einen Seite der Seele die Freiheit des Willens abzusprechen und doch auf der andern die Sünde aus einer Nachläßigkeit der Seele abzuleiten, fällt am meisten auf bey Walch S. 768. „Da die gute Seele ihrer Natur nach gut, die böse aber ihrer Natur nach böse ist, so folget einmal, daß keine Einheit des Willens statt habe, hernach, daß es im eigentlichen Sinn keine Sünde gebe. Doch ist es gewiß, daß die Manichäer die Nachläßigkeit der guten Seele, den Bewegungen des Körpers und der bösen Seele zu widerstehen, vor Sünde gehalten. Sie sündigt nur Unterlassungs- und keine Begehungssünden."

luntas est, si voluntas in peccando est, natura non est, quae cogat. Daß aber die Seele das Subject der Sünde ſey, haben die Manichäer nicht geläugnet, ſondern immer vorausgeſezt.

Bringen wir die Reſultate unſerer Unterſuchung über die Lehre von der Zweiheit der Seelen und der Freiheit des Willens, welche leztere mit jener im Grunde zuſammenfällt, und nur eine andere Seite deſſelben Gegenſtandes iſt, in einen ſoviel möglich vollſtändigen Zuſammenhang, ſo ſcheint der Manichäiſche Lehrbegriff nur auf folgende Weiſe gedacht werden zu können:

1. Was die menſchliche Seele auf eigenthümliche Weiſe unterſcheidet, iſt das Bewußtſeyn ihrer Lichtnatur. Je klarer dieſes Bewußtſeyn in der Seele iſt, deſto mehr erhebt ſie ſich über die übrige ihr verwandte Schöpfung. Im Bewußtſeyn ihrer Lichtnatur kann die Seele nur ſo wirken und ſich äußern, wie es ihrer Natur gemäß iſt, aber mit dieſem Bewußtſeyn iſt ihr zugleich auch das Vermögen gegeben, jedem ihre Wirkſamkeit hemmenden Einfluß zu widerſtehen. Darin beſteht ihre Freiheit, ſie iſt frei, weil ſie durch keine äußere Macht gezwungen werden kann, ſich anders zu beſtimmen, als es ihrer Natur gemäß iſt. Dieſe Freiheit iſt allerdings zunächſt eine äußere, Unabhängigkeit von äußerem Zwang, ſie ſezt aber eine innere Selbſtbeſtimmung voraus, vermöge welcher die Seele ſich ſelbſt ſo beſtimmt, wie es eine in ihrer Natur liegende Nothwendigkeit mit ſich bringt. Ich ſehe nicht ein, warum, wie Gieſeler a. a. O. S. 628. behauptet, den Manichäern Freiheit in dieſem Sinne, als moraliſche Selbſtbeſtimmung der Lichtſeele, undenkbar geweſen ſeyn ſoll, und warum ſie auch hier moraliſche Verhältniße in phyſiſche verwandelt haben ſollen. Der Menſch war auch ihnen ein freies moraliſches Weſen, ſofern er mit Selbſtbewußtſeyn der innern Rich-

tung seiner Natur folgt und dieser gemäß sich selbst bestimmt. [27]).

2. Je näher noch die Seele ihrem Ursprung ist, desto heller ist in ihr das Bewußtseyn ihrer Lichtnatur. Man vgl. die obigen Stellen, besonders die Stelle aus der **Disp. II. contra Fort.**, in welcher von einem ursprünglichen Bewußtseyn die Rede ist, das die Seele wiederum in sich erneuen muß: *anima memoriae pristinae reddita recognoscit, ex quo originem trahat.*

3. Obgleich es zum Wesen der Seele gehört, daß sie

---

27) Schlechthin aufgehoben würde im Manichäismus die moralische Freiheit nur, wenn in diesem Systeme die Gottheit selbst nicht als eine mit Selbstbewußtseyn und Freiheit sich bestimmende Intelligenz, sondern nur als eine physisch wirkende Causalität gedacht werden könnte. Dann gälte, was Augustin Contra Faust. XXII, 22. sagt: *libertatem voluntatis illas particulas habuisse dicere non potestis, quam totus Deus ipse non habuit.* Allein zu dieser Annahme sind wir durch die bisherige Entwiklung wenigstens nicht berechtigt. Augustin selbst bezieht diese Behauptung auf den feindlichen Angriff des bösen Princips, welchem die Gottheit nur dadurch begegnen kann, daß sie jene Theile ihres Wesens preisgibt. Gott selbst habe daher keine Freiheit, *quia, si eas non mitteret in peccatum, totus a tenebrarum gente pervasus peccare cogeretur, quod si cogi non possit, peccavit, cum eas eo misit, ubi cogi possent.* Aber auch hier dürfen wir nicht an einen physischen Zwang denken. Obgleich Gott die Seelen sendet, so wird doch dadurch nicht ausgeschlossen, daß in ihnen selbst, wie Manes ausdrücklich behauptete, die Neigung lag, sich mit der Materie zu verbinden. Die Frage über das Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit ist für das Manichäische System nicht schwieriger als für jedes andere, das auf einen jenseits des empirischen Bewußtseyns liegenden Zustand der Präexistenz zurükgeht, und die Seelen als Theile der göttlichen Substanz betrachtet.

ſich ihrer Lichtnatur bewußt iſt, ſo kann es doch geſchehen, daß ihr lichtes Bewußtſeyn ſich periodiſch verdunkelt, und in demſelben Grade, in welchem dieſes entſchwindet, entſchwindet ihr auch ihre Freiheit. Sie kann ſich nicht mehr ſo beſtimmen, wie es ihrer Natur gemäs iſt, ſondern es erhebt ſich eine ihr entgegengeſezte Natur, die ſie gegen ihren Willen zwingt, in das einzuwilligen, was ihrer Natur zuwider iſt. Es iſt dies eine Folge der Verbindung der Seele mit einem materiellen Leibe, woraus ſich die ſinnliche Luſt erzeugt, die Quelle aller Sünde. In dem Zuſtande der Sünde gleicht die Seele einem Gebundenen, Gefangenen, ſeiner Freiheit Beraubten. Betrachtet man ſie für ſich, ſo iſt es völlig undenkbar, wie die reine, lichte, ihrer göttlichen Natur ſich bewußte Seele in einen ſolchen Zuſtand der Verdunklung und Gebundenheit gerathen kann, es ſcheint vergeblich, den Erklärungsgrund in ihr ſelbſt zu ſuchen, man kann es ſich nicht anders denken, als ob eine dunkle, feindlich widerſtrebende Gewalt gegen die Seele ſich erhebt, und doch objectivirt ſich in dieſer *contraria et inimica nobis substantia* oder *natura* nur das unbegreifliche Etwas, das gleichwohl in der Seele ſelbſt liegt, zwar als unſichtbarer, verborgener Punct, aber doch mit der Möglichkeit, ihr ganzes Weſen mit Dunkel zu überziehen. Ebenswegen, weil es als eine der Seele fremdartige, ihr widerſtreitende Macht erſcheint, ſtellt es ſich in der Betrachtung gleichſam aus der Seele heraus, und ihr entgegen, als etwas, worin die Seele ihr eigenes Weſen nicht erkennen kann, worin ihr gleichſam ein anderes, von ihr verſchiedenes Subject, eine andere Seele, gegenüber tritt. Was der bekannte homeriſche Ausdruck: ἐχὼν ἀεκόντι γε θυμῷ einfach, aber ſinnvoll ſagt, um den bei einer wider beſſeres Wiſſen und Gewiſſen beſchloſſenen Handlung nothwendig ſtattfindenden innern Kampf des Gemüths mit ſich ſelbſt zu bezeichnen, dies und nichts anders ſoll mit dem Manichäiſchen Saze:

daß der Menſch, weil ja, wie Auguſtin ſagt, die *natura lucis non peccat*, nicht freiwillig, ſondern gezwungen und gegen ſeinen Willen ſündigt, geſagt ſeyn. Es iſt nach den obigen Stellen ein *cogi et trahi*, aber doch wieder ein *consentire*, und jenes *cogi et trahi* hat ſeinen lezten Grund doch nur in dem *consentire*, weil die Seele als das ſelbſtthätige Princip eigentlich nie gezwungen werden kann, und auch nach der Manichäiſchen Lehre nie aufhört, das Subject der Sünde zu ſeyn. Iſt dieſe Anſicht, wie ich nicht zweifle, die richtige, ſo kann ich die Art, wie Wegnern die Streitfrage über das Manichäiſche *liberum arbitrium* löst, nicht ganz genügend finden. Verſteht man, ſagt Wegnern S. 92., unter demſelben das Vermögen, ſo oder anders zu handeln, Gutes oder Böſes zu thun, ſo würden die Manichäer gar ſehr proteſtiren, wenn man ihnen ein ſolches *arbitrium* zuſchreiben würde. *Liberum arbitrium ergo non est mera eligendi facultas, sed potius hominis est potestas, ea, quae ratio vera ac justa cognovit, sequendi et perficiendi, est igitur licentia, non malum aut bonum, sed solum bonum eligendi, quum is, qui cupiditatum vi agitur, liberum se esse nullo modo dicere possit, sed concupiscentia captus teneatur. Eamque, quam nunc diximus, libertatem Manichaei quoque animae vindicarunt.* Haben wir aber bei der Beſtimmung des wahren Characters der Manichäiſchen Lehre nicht blos auf das zu ſehen, was die Manichäer wörtlich und buchſtäblich lehrten, ſondern auch auf das, was ſie nach der Conſequenz ihres Syſtems, wenn auch ſtillſchweigend, doch nothwendig vorausſezen mußten, ſo werden wir ſagen müſſen, der von der Begierde Beherrſchte ſey zwar allerdings ein Gezwungener und Gebundener, aber doch nur ein ſolcher, der ſich ſelbſt zwingen und binden ließ. Von einem *consentire* neben einem *cogi et trahi* könnte auf keine Weiſe die Rede ſeyn, wenn nicht die Seele, ſo-

ſehr es auch ihrer Natur gemäß iſt, ſich nur auf das Gute zu richten, auch das Vermögen hätte, dem Entgegengeſezten in ſich Raum zu geben, das Böſe in ſich aufzunehmen, ſomit ſich für das Eine wie für das Andere zu beſtimmen. Ausdrüklich mochten immerhin die Manichäer ein *liberum arbitrium* in dieſem Sinne, als eine *licentia peccandi*, nicht anerkennen, aber nur darum, weil ſie ſich pſychologiſch die Entſtehung der Sünde aus der einfachen und reinen Lichtnatur der Seele nicht erklären konnten, da ſie ſie aber doch wieder in die Seele ſelbſt verſezten, ſo war es, wie ſie dadurch ſelbſt erklärten, ſo zu ſagen, nur eine pſychologiſche Illuſion, die ihnen jenes in der Seele verborgene, unbegreifliche, ihr fremdartige Etwas aus der Seele herausſtellte, gleichſam als das falſche Gegenbild der wahren Seele, oder als den böſen, dunklen Genius, der dem guten Lichtgenius, der die Seele führt, als Gegner gegenüber ſteht.

4. Auch die reine Lichtſeele hat demnach, wie auch in der Natur überall dem Lichte der Schatten zur Seite geht, ihre Schattenſeite, ſie kann der Uebermacht der Finſterniß nicht widerſtehen, mit welcher gleichſam ein böſer Feind ihr den lichten Tag des Bewußtſeyns raubt und in dunkle Nacht verkehrt, und ſie aus dem Zuſtande der Freiheit in einen Zuſtand der Gebundenheit hinabdrükt. Aber auf der andern Seite, darauf drang die Manichäiſche Lehre mit allem Nachdruk, bleibt der Seele auch in dieſem Zuſtande der Verdunklung und Gebundenheit doch ſtets ein Lichtſtrahl des Bewußtſeyns ihrer Lichtnatur, und darin zugleich die Bedingung der Möglichkeit einer Befreiung aus den Banden, in welcher ſie die Sünde gefangen hält. Ebendadurch, daß die Manichäiſche Lehre die Sünde nur als etwas Unfreiwilliges, als einen der Seele wie von einer fremden Macht zugefügten Zwang, als einen ihrer Natur widerſtreitenden Zuſtand betrachten kann, wird aufs beſtimmteſte anerkannt, daß auch die von der Sünde überwältigte

Seele dennoch das Bewußtseyn ihrer wahren Natur und Bestimmung festhält, wenn es auch noch nicht kräftig genug ist, die sie umstrikenden Bande sogleich zu zerreißen. Es bedarf nur einer Anregung, um das ursprüngliche verdunkelte Bewußtseyn wieder zu erneuern und in seinem vollen Lichte hervortreten zu lassen. *Nam quia inviti peccamus*, heißt es in der obigen Stelle, *et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, idcirco sequimur scientiam rerum* (deswegen suchen wir eine klare Kenntniß unserer ganzen Lage zu gewinnen und aus ihr wieder herauszukommen). *Qua scientia admonita, et memoriae pristinae reddita recognoscit, ex quo originem trahat etc.* S. oben S. 190. Daher wurde von den Manichäern das Strafbare der Sünde nicht sowohl in den Act der Sünde selbst, zu welcher ja die Seele wie mit einer unwiderstehlichen Gewalt hingezogen wird, als vielmehr in den Mangel des Schmerzes über die Sünde gesezt (*non punitur, quia peccavit, sed quia de peccato non dolvit.* S. oben S. 187.), indem sie dabei mit Recht voraussezen zu dürfen glaubten, die Seele könne ihre wahre Natur nicht wohl so sehr verläugnen, daß sie nicht, was Sünde ist, als Sünde anerkennen und verabscheuen müßte. Ist dieses ursprüngliche, nie völlig verschwindende und verdunkelte Bewußtseyn der Seele wiedererwekt, so erscheint sie dann auch wieder in ihrem wahrhaft göttlichen Ursprung und in dem Zustande der Freiheit, in welchem sie ihrer Natur gemäs nur im Guten lebt. *Negasti* (erwiedert Fortunatus in der **Disp. I.** auf die Behauptung Augustins: *animam videmus et peccatricem esse, et in aerumna versari, et veritatem quaerere, et liberatore indigere: haec mutatio animae ostendit mihi, quod anima non sit Deus, nam si anima substantia Dei est, substantia Dei errat etc.*), *animam ex Deo esse, quamdiu peccatis ac vitiis et mundanis rebus deseruit et errore ducitur, quod*

fieri non potest, ut aut Deus hoc patiatur, aut substantia ejus. Est enim Deus incorruptibilis, et substantia ejus immaculata est et sancta. Hic vero quaeritur a nobis, utrum anima ex Deo sit necne. Quod nos fatemur et ostendimus ex Salvatoris adventu, ex ipsius sancta praedicatione, ex ipsius electione, dum animis miseretur, et secundum ejus arbitrium anima venisse dicitur, ut eandem de morte liberaret et perduceret eam ad aeternam gloriam, et restitueret patri. Wenn dies zu geschehen beginnt, dann ist, wie Fortunatus nachher sagt, *anima memoriae pristinae reddita.* Augustin hält dem Manichäer die Paulinische Stelle entgegen: *eramus naturaliter filii irae.* Darauf sagt Fortunatus: *si secundum animam dicisset Apostolus, quod simus naturaliter filii irae, alienata esset anima ore Apostoli a Deo. Et hoc modo tu ratione ostendis, quod anima non sit Dei, quia naturaliter, inquit Apostolus, sumus irae filii. Si vero, secundum quod lege tenebatur, idem Apostolus ex semine Abrahae, ut ipse contestatur, descendens: constat eum corporaliter dicisse, nos fuisse filios irae, sicut et ceteros. Animae vero substantia ostendit, quod sit ex Deo, et animam aliter non posse reconciliari Deo, nisi per magistrum, qui est Christus Jesus.* Hieraus erhellt dann auch, um auf das Obige zurükzukommen, die eigentliche Differenz der Augustinischen und Manichäischen Lehre von der Erbsünde, so weit sie durch die Lehre von der Freiheit des Willens bestimmt wird. Eine die menschliche Natur in solchem Grade durchdringende Verdorbenheit, daß dem natürlichen Menschen, wie Augustin in seinem spätern System den Pelagianern gegenüber behauptete, alle bessere Erkenntniß, alle Kraft zum Guten und alle Freiheit fehlt, lehrten die Manichäer nicht, vielmehr mußte nach ihrer Ansicht auch in dem verdunkelten Bewußtseyn stets so viel Licht zurükbleiben, daß der Mensch bei

der ersten Anregung sich zu dem ursprünglichen reinen Bewußtseyn seiner Natur und seiner ursprünglichen Freiheit wieder erheben kann. Der Seele bleibt stets in ihrer Natur der Sieg gesichert. *A principio natura sua victoriam dedit animae*, wie Secundinus in der *Epist. ad Aug.* sagt.

Im Allgemeinen sind es, wenn wir auf das Ganze zurükbliken, und die Manichäische Lehre mit der gewöhnlichen, von den christlichen Lehrern vorgetragenen nach den allgemeinsten Beziehungen vergleichen, zwei Hauptpuncte, die wir zu beachten haben, um den eigenthümlichen Character des Manichäischen Systems richtig aufzufassen: 1) die weite Ausdehnung, die dem Begriff des Bösen gegeben wird, 2) die damit zusammenhängende Gewohnheit, auch das dem ethischen Gebiete nicht Angehörende als ein Lebendiges, Persönliches und Selbstthätiges darzustellen. Was das Erstere betrifft, so ist es dem Manichäismus, wie wir schon früher gesehen haben, durchaus eigen, den Menschen als Glied des kosmischen Ganzen so zu betrachten, daß er vollkommen im Kleinen ist, was die Welt im Großen in sich enthält, und ebenso auch seine Natur nichts in sich haben kann, wovon nicht die Elemente und Keime in der allgemeinen Natur der Dinge liegen. Auch das Böse, das in dem Bewußtseyn des Menschen sich ausspricht, muß daher seine Wurzel ausserhalb des Menschen haben. *Hoc nos dicimus*, sagt Fortunatus in der Disp. II., *quod a contraria natura anima cogatur delinquere, cui non vis esse radicem, nisi hoc tantum, quod in nobis malum versatur, cum constat exceptis nostris corporibus mala in omni mundo versari. Non ista in corporibus solum habemus, in toto mundo versantur, et quae nominibus valent bona* [28]*), mala radix haeret. Nam dixit dignatio*

28) So scheint dieser Saz gelesen werden zu müssen: die gewöhnliche Lesart: *non ista, quae in corp. — versantur, et nominibus valent etc.* gibt keinen Sinn.

tua [29]), *quod haec sit radix maloram, cupiditas, quae in nostris corporibus versatur, cum, quando non est cupiditas mali ex nostris corporibus, ex principali illa contraria natura versatur in toto mundo. Apostolus etenim nominavit id radicem esse maloram, cupiditatem, non unum malum, quam dixisti radicem omnium maloram. Cupiditas vero non uno modo intelligitur, quam dixisti radicem esse omnium malorum, quasi quae in corporibus nostris solum versetur, cum constet, hoc, quod in nobis versatur malum, ex auctore mali descendere, et portiunculam esse mali hanc radicem, quam tu esse dicis, ut non sit ipsa radix, sed portiuncula mali, ejus mali, quod ubique versatur. Quam radicem et arborem malam Dominus noster appellavit, nunquam fructus bonos afferentem, quam non plantavit pater suus, ac merito eradicari et in ignem mitti.* Vgl. auch die S. 170. angeführte Stelle. So ſtrebt der Manichäiſche Dualismus jede in einer einzelnen Sphäre gegebene Erſcheinung in ihrem Zuſammenhang mit ſeinen allgemeinen Principien zu begreifen. Wird aber dem Begriff des Böſen eine ſo große Ausdehnung gegeben, die Wurzel des Böſen im Menſchen außerhalb des Menſchen geſucht, ſo muß, da das Böſe im Menſchen als ein ſelbſtthätiges, ethiſches erſcheint, ein ebenſo ſelbſtthätiges Böſe außerhalb des Menſchen angenommen werden. Darum geſtaltet ſich nun, was in dem menſchlichen Leibe und in der Materie nur als Reiz und Anlaß liegt, zu einem ſelbſt-

29) Auguſtin hatte zuvor geſagt: *Radicem radicis quaerere non possum. At si est aliud malum, cujus radix non est cupiditas, non erit omnium malorum radix cupiditas. Si autem verum est, omnium malorum radicem esse cupiditatem, frustra aliud aliquod mali genus quaerimus.*

thätigen Princip, zu einer böſen Subſtanz, von welcher die der guten Seele ſich entgegenſtellende böſe Seele, der *spiritus concupiscentiae*, ausgeht. Die Manichäer benützten dafür die apoſtoliſche Stelle: *quod non solum esset luctatio contra carnem et sanguinem, sed et contra principes et potestates, et spiritalia nequitiae, et dominationem tenebrarum.* *Si ergo*, ſezt Fortunatus Disp. II. hinzu, *utrobique mala versantur et nequitiae habentur, jam non solum est malum in nostris corporibus, sed in toto mundo, ubi videntur versari animae, quae sub coelo isto versantur et implicatae sunt.*

Vierter Abschnitt.

Christus und die Erlösung, die Zurükführung der Seelen aus der materiellen Welt und ihr endliches Schiksal.

Die aus der göttlichen Lichtsubstanz emanirte Seele hat sich mit der Materie vermischt, und durch alle Theile der Natur verbreitet. Als *Jesus patibilis* seufzt sie im tiefen Schooße der Erde, und in allen Gewächsen, in welchen sie an den Boden der Endlichkeit angeheftet ist, über das düstere Dunkel, in das sie hinabgestoßen ist, über die engen Bande, in welchen sie festgehalten wird; in der Vielheit der individuellen Menschenseelen, in die sie sich getheilt hat, fühlt sie in dem materiellen Leibe, in welchen sie, wie in einen Kerker, eingeschlossen ist, die Uebermacht des bösen Princips, und den Schmerz der Sünde, zu welcher sie, im Widerspruch mit ihrer reinen Lichtnatur, sich hingezogen sieht. Ueberall, wo sie in der geschaffenen materiellen, endlichen Welt sich befindet, ist Dunkel, Gefangenschaft, feindliche Gewalt ihr Loos. Aber alles dies ist nur die Eine Seite der kosmischen Entwiklung, des durch alles hindurchgehenden großen Kampfes der beiden Principien, es ist nur der Uebergang von der Lichtwelt zu der sich ihr entgegenstellenden Schattenwelt, und der ganze Weltlauf bliebe einseitig, unvollendet, wie in der Mitte unterbrochen und abgeschnitten, wenn es nicht auf dieselbe Weise auch wieder einen Uebergang von der Schattenwelt zur Lichtwelt

gäbe. Das mit der Materie Vermiſchte muß wieder von ihr ausgeſchieden, das Gebundene befreit, das Gefangene erlöst werden, eine allgemeine Läuterung alles pſychiſche Leben, ſo viel möglich, zu ſeiner urſprünglichen Reinheit zurükführen. *Ipsam partem naturae Dei ubique permixtam in coelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium — ligatam, oppressam, pollutam solvi, liberari, purgarique dicunt, non solum per discursus solis et lunae et virtutes lucis, verum etiam per electos suos.* Aug. **De nat. boni c. 44.** Die Weltſchöpfung kann nicht ohne eine Erlöſung ſeyn, wie die Seelen in einen Zuſtand der Knechtſchaft und Noth herabgeſunken ſind, ſo muß es auch einen Befreier geben, der der leidenden und ringenden Seele beiſteht. *Dicitis — Deum — misisse hanc virtutem, de cujus commixtione cum malo et tenebrarum gente mundus sit fabricatus. Hinc esse, quod hic animae bonae laborant, serviunt, errant, corrumpuntur, ut necessarium haberent liberatorem, qui eas ab errore purgaret, et a servitute liberaret.* Aug. **Contra Fortunat. I.** Dies iſt im Allgemeinen der Inhalt des noch übrigen vielumfaſſenden Theils der Manichäiſchen Lehre.

Wie das Manichäiſche Syſtem die Schöpfung der Welt durch beſondere göttliche Kräfte erfolgen läßt, durch eine δύναμις παθητικὴ und eine δύναμις δημιουργικὴ, wenn wir ſie mit den allgemeinſten Ausdrüken bezeichnen wollen, ſo ſteht auch dem allgemeinen Läuterungsproceß, welchem das ganze Naturleben unterworfen iſt, eine eigene Lichtpotenz vor, die denſelben nach einem beſtimmten Geſeze leitet, und es erhellt ſogleich auch, in welchem Verhältniß dieſe dritte göttliche Potenz zu den beiden andern ſteht. Wenn in der δύναμις παθητικὴ die göttliche Subſtanz

ſich nach Einer Seite ihres Weſens in die Endlichkeit der geſchaffenen Welt dahingibt, ſich dadurch ſelbſt einem leidenden Zuſtand unterwirft, wenn die δύναμις δημιουργικὴ die Grenze beſtimmt, bis zu welcher die Miſchung der beiden entgegengeſezten Principien, woraus die geſchaffene endliche Welt hervorgeht, ſich erſtreken darf, ſo iſt es die dritte Potenz, die wir im Allgemeinen die erlöſende nennen können, welche das durch die δύναμις παθητικὴ gleichſam Verfehlte wieder gut machen, das durch ſie geſezte leidende Verhältniß wieder aufheben will. Stellt ſich in der δύναμις παθητικὴ ein gewißes Uebergewicht des dunklen Princips über das lichte, in der δύναμις δημιουργικὴ ein ſo viel möglich wiederhergeſtelltes Gleichgewicht der Principien dar, ſo ſoll ſich dagegen durch die dritte Potenz das Uebergewicht wieder auf die Seite der lichten Princips neigen. Bei Alexander von Lycopolis, der die beiden erſtern Kräfte als die δύναμις παθητικὴ und die δύναμις δημιουργηνὴ bezeichnet, heißt die dritte Kraft die δύναμις ἐπὶ τὸ φωτοειδὲς τοῦ ἡλίου καθέλκουσα. c. 4.

Die nähere Betrachtung dieſer dritten Kraft, der erlöſenden Potenz, führt uns auf die Manichäiſche Chriſtologie und Trinitätslehre. Dabei müſſen wir jedoch vor allem die Bemerkung voranſchiken, daß wir uns den richtigen Geſichtspunct verrüken würden, wenn wir uns durch die von den Manichäern ſelbſt gewählte, und in den Darſtellungen der Manichäiſchen Lehre herkömmliche chriſtliche Terminologie verleiten laſſen wollten, der Manichäiſchen Trinitätslehre völlig dieſelbe Stellung zu geben, die die chriſtliche Lehre von dem Sohne Gottes und dem heiligen Geiſt in dem chriſtlichen Syſteme hat, oder es wohl als eine Aufgabe des Geſchichtſchreibers anzuſehen, den Beweis zu führen, daß die Manichäer in dieſem Puncte wenigſtens von der damaligen Orthodoxie im Grunde gar nicht oder

nur wenig abgewichen seyen [1]). Die Manichäische Lehre hat allerdings eine Seite, die die christliche sehr nahe berührt, aber aus Gründen, von welchen im Folgenden weiter die Rede seyn wird, scheint mir eine getreue Darstellung derselben vorzüglich darauf bedacht seyn zu müssen, ihren ursprünglichen Character von dem christlich modificirten so viel möglich zu unterscheiden.

Schon Manes selbst scheint sich gerne der Sprache der christlichen Trinitätslehre bedient zu haben. Seine **Epistola fundamenti** enthält wenigstens die derselben angepaßte Begrüßungsformel: *Pax Dei invisibilis et veritatis notitia sit cum fratribus suis et carissimis, qui mandatis coelestibus credunt pariter ac deserviunt: sed et dextera luminis tueatur et eripiat vos ab omni incursione maligna et a laqueo mundi, pietas vero sancti spiritus intima vestri pectoris adaperiat, ut ipsis oculis videatis animas vestras.* Aug. **De actis cum Fel. Manich. I, 16.** Am bestimmtesten erklärte sich der africanische Manichäer Faustus über die Trinitätslehre als ein Dogma des Manichäischen Lehrbegriffs bei Augustin **Contra Faust. XX, 1.** *Nos patris quidem Dei omnipotentis et Christi filii ejus, et spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen, sed patrem quidem ipsum lucem incolere summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat: filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere, qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum Apostolus novit, Christum dicens esse Dei virtutem et Dei sapientiam, virtutem quidem ejus*

1) Wie namentlich Beausobre auf seine Darstellung der Manichäischen Trinitätslehre mit der Bemerkung übergeht: *On vient de voir, que les Manichéens n' étoient pas aussi heretiques, qu' on le pense, sur l'article des attributs divins. On ne sera pas faché de les trouver orthodoxes, ou a peu pres, sur celui de la trinité.* T. I. S. 517.

in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna: nec non et spiritus sancti, qui est majestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. Zu demſelben Glauben bekennt ſich der Manichäer Fortunatus bei Auguſtin in der Disp. I.: *His rebus credimus et haec est ratio fidei nostrae, et pro viribus animi nostri mandatis ejus obtemperare, unam fidem sectantes hujus trinitatis, patris et filii et spiritus sancti.* Der heilige Geiſt ſcheint nur aus Rükſicht auf die chriſtliche Lehre in die Manichäiſche gekommen, und nach dem Character derſelben in die Luft geſezt worden zu ſeyn. In dem Syſteme ſelbſt hat er keine weitere Bedeutung, und darf auch mit dem ζῶν πνεῦμα, oder *spiritus potens*, wie die δύναμις δημιουργικὴ ſonſt genannt wird, nicht verwechſelt werden, da er, wenn er mit dieſer zuſammenfiele, nicht wohl die dritte Stelle der göttlichen Trias einnehmen könnte. Wir haben es daher nur mit dem Manichäiſchen Chriſtus zu thun. Zur genaueren Beſtimmung des Begriffs deſſelben gehört zunächſt die Frage, in welchem Verhältniß er theils zu dem erſten Menſchen, theils zu dem demiurgiſchen Geiſt ſtehe, worauf hier um ſo mehr Rükſicht zu nehmen iſt, da gerade hierüber Neander und Gieſeler abweichende Meinungen aufgeſtellt haben. Neander ſagt über den Manichäiſchen Chriſtus (1, 2. S. 832.): „Ohngefähr was das Zoroaſtriſche Syſtem von dem Mithras als dem Genius (Ized) der Sonne lehrte, übertrug Mani auf ſeinen Chriſtus, — die von der Sonne und dem Monde aus wirkende reine Seele. Wie er dieſe Seele von dem Urmenſchen abſtammen ließ, ſo deutete er dahin den bibliſchen Namen „Menſchenſohn“ (υἱὸς ἀνθρώπου), und wie er die reine, freie, in der Sonne thronende Seele — und die ihr verwandte, durch die ganze

Natur verbreitete, durch die Vermiſchung mit der Mat
getrübte, gefangene Seele von einander unterſchied, ſo
terſchied er daher auch einen über alle Berührung mit
Materie erhabenen, keinem Leiden unterworfenen und ei
in der Materie gleichſam gekreuzigten leidenden Menſch
ſohn.“ Gieſeler dagegen (Theol. Stud. und Krit. 1,
S. 611.) bezweifelt dieſe Ableitung des Manichäiſchen C
ſtus von dem erſten Menſchen, die eben ſo wenig von
nem frühern Bearbeiter angenommen, als in den Que
oder durch den Zuſammenhang des Syſtems angedeutet
Der erſte Menſch, als aus der Mutter des Lebens aus
floßen, ſtehe ſchon auf einer niedern Stufe: die von
ausgegangenen Emanationen ſeyen einer Vermiſchung
der Finſterniß fähig. Eben deßhalb würde es aber inconſeq
geweſen ſeyn, den vorzüglichſten Aeon Chriſtus von
erſten Menſchen abſtammen zu laſſen. Chriſtus heiße a
drüklich Sohn Gottes, weil aus demſelben unmittel
ausgefloſſen, daher ſey Chriſtus jeder Vermiſchung mit
Materie unfähig, er könne alſo nicht Sohn des erſten M
ſchen ſeyn, der von ſeinem Weſen ſchon ſo viele Lichtf
ken der Vermiſchung mit der Materie preisgab. Un
achtet dieſer Gründe ſcheint mir leicht gezeigt werden
können, daß die Neanderſche Meinung mit geringer M
fication die einzig richtige iſt. Der Manichäiſche Chri
hat allerdings ſein Daſeyn aus dem erſten Menſchen,
dürfen wir ihn nicht für eine von ihm ausgegangene E
nation, einen von ihm abſtammenden und inſofern
unter ihm ſtehenden Aeon halten. Daß Chriſtus ſei
Siz in Sonne und Mond hat, iſt unbezweifelte Lehre
Manichäer. Bringen wir nun damit in Verbindung,
die Manichäer über die Erſchaffung von Sonne und M
lehrten, ſo wird der Manichäiſche Begriff von Chriſtus
gleich klar. Alexander von Lycopolis ſagt c. 3. ausdrükl
als die demiurgiſche Kraft kam, und die Welt ſchuf,

der

derte ſie zuerſt von der Materie aus, was bei der Vermiſchung jener andern zuvor geſendeten göttlichen Kraft mit der Materie von dieſer am wenigſten berührt und afficirt worden war, und bildete daraus Sonne und Mond. Erinnern wir uns nun aus der obigen Darſtellung, daß die mit der Materie ſich vermiſchende göttliche Kraft bei Alexander daſſelbe iſt, was ſonſt der Manichäiſche Urmenſch genannt wird, daß die Lichtſubſtanz des Urmenſchen und die dunkeln Leiber der Fürſten der Finſterniß die Elemente ſind, aus welchen die Welt nach ihrer doppelten Seite, der lichten und der dunkeln, beſteht, ſo kann mit Recht geſagt werden, der mit Sonne und Mond zuſammengedachte Chriſtus ſey die in dem unterliegenden, von den Mächten der Finſterniß überwältigten Urmenſchen zurükgebliebene reine Lichtſubſtanz. In den Acten der Diſp. des Archel. c. 7. wird der Ausdruk gebraucht, Sonne und Mond ſeyen aus den *λείψανα τῆς ψυχῆς* geſchaffen worden (*τὸ ζῶν πνεῦμα ἔκτισε τοὺς φωστῆρας, ἃ ἐστι τῆς ψυχῆς λείψανα, καὶ οὕτως τὸ στερέωμα κυκλεῦσαι*). Wird, der Materie gegenüber, das eigentliche Weſen des Urmenſchen als *ψυχὴ*, als Weltſeele, bezeichnet, ſo iſt Chriſtus die reine, von dem Einfluße der Materie nicht getrübte Seele, die reine Lichtſubſtanz der Weltſeele. Unterſcheidet man von der *ψυχὴ* als das reinſte und geiſtigſte Element derſelben den *νοῦς*, ſo kann es uns nicht befremden, bei dem Platoniker Alexander von Lycopolis (c. 4.) die Angabe zu finden, nach dem Manichäern ſey Chriſtus der *νοῦς*. In demjenigen Theile der geſchaffenen Welt, in welchem das Dunkel vor dem Licht, das materielle Leben vor dem pſychiſchen weit vorherrſcht, ſtellt ſich uns der Leib der Weltſeele dar, in der reinen Sonne aber, die ja, nach der allgemeinen Anſicht der Alten, das weltregierende Geſtirn iſt, thront der königliche, nach göttlichem Geſez den Weltlauf lenkende Verſtand. So betrachtet ſteht Chriſtus in ſehr naher Beziehung zum Urmenſchen, er iſt das

wahrhaft Göttliche, an ſich Seyende in dem Urmenſchen, oder der ideale Urmenſch, im Gegenſaz gegen den der Erſcheinungswelt angehörenden Theil deſſelben, und die Einwendung Gieſelers, daß das Weſen des Urmenſchen ſchon zu ſehr von der Materie berührt ſey, als daß der der Vermiſchung mit der Materie unfähige Chriſtus aus ihm abſtamme, beruht auf der unrichtigen Vorausſezung, daß das ganze Weſen des Urmenſchen, und zwar durchaus in demſelben Grade, der Vermiſchung mit der Materie preisgegeben worden ſey, da doch die Schriftſteller ſelbſt verſchiedene Grade der Miſchung unterſcheiden. Ebendeswegen bedarf auch die Behauptung, Chriſtus ſey als Sohn Gottes unmittelbar aus Gott ausgefloßen, einer gewißen Beſchränkung. Die Manichäer bekannten allerdings, wie Fauſtus bei Auguſtin Contra Faust. XX, 2. vgl. V. 3. verſichert, daß Chriſtus der Sohn Gottes ſey, aber ſie behaupteten zugleich, Jeſus Chriſtus ſey der Sohn des Urmenſchen. Contra Faust. II, 3. 4.: *Primi hominis filium credi vultis Dominum Jesum Christum.* Vgl. V, 4. Aus der göttlichen Subſtanz ausgefloſſen war demnach Chriſtus nur, ſofern der Urmenſch, wie ſie ſagten, *de substantia Dei* war, *id ipse existens, quod Deus*, a. a O. XI, 3., oder, ſofern die in dem Urmenſchen aus Gott emanirten reinen Lichtweſen, Sonne und Mond, Theile der göttlichen Lichtſubſtanz waren. Vgl. Aug. Contra Faust. V, 11. De duab. an. c. 6. Chriſtus konnte in dieſer Beziehung ebenſogut Menſchenſohn als Gottesſohn genannt werden [2]). Wie der Urmenſch der Sphäre der werdenden und gewordenen Welt angehört, ſo bezieht ſich auch Chri-

2) Die Unterſcheidung eines *υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθὴς* und *υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθης*, die Neander S. 833. dem Manes zuſchreibt, finde ich wenigſtens in dieſer Form in den Quellen nicht begründet. Vgl. Gieſeler S. 611. Es ſcheint ſogar, die Manichäer haben ſich nicht einmal Chriſtus als völlig *ἀπαθὴς* und von dem Kampfe auf keine Weiſe afficirt gedacht. S. oben S. 67. 73.

ſus nach dem Manichäiſchen Begriff nicht auf innere Verhältniſſe des göttlichen Weſens, ſondern nur auf das Verhältniß Gottes zur Welt: er trat mit der Welt erſt ins Daſeyn, weswegen der Manichäer Secundinus in der Epist. ad August. Chriſtus das *verbum* nennt, *natum a constitutione mundi, cum mundum fabricaret (Deus)*. Aus eben dieſer Stelle erhellt, daß die Manichäer auf ihren Chriſtus auch den Begriff des göttlichen Logos übertrugen, wie ſie auch die Weltſeele bisweilen mit dem Ausdruke *sermo Dei* bezeichneten (*Sermonem Dei ligatum esse in gente tenebrarum. — Asseritur vel virtus Dei, vel pars aliqua, vel sermo Dei posse commutari, violari, corrumpi, ligari.* Disp. I. 11. contra Fortun.). Der eigenthümliche Ausdruk aber, mit welchem die Manichäer Chriſtus als den Sohn Gottes bezeichneten, war *dextera luminis* (vgl. die S. 206. aus der Ep. fund. angeführte Stelle Mani's), δεξιὰ τοῦ φωτὸς (wie in dem Briefe des Manes an Marcellus in den Acten der Diſp. des Arch. c. 5.) [3]). Daß dieſe Bezeichnung wie Gieſeler a. a. O. S. 610. behauptet, eine Traveſtirung des neuteſtamentlichen Dogma von dem Sizen Chriſti zur Rechten Gottes ſey, finde ich unwahrſcheinlich, weil ich überhaupt die Ueberzeugung habe, daß das Manichäiſche Syſtem weit weniger, als gewöhnlich angenommen wird, einen urſprünglich chriſtlichen Character gehabt habe. Ich möchte jenen Ausdruk lieber auf die Weltanſchauung beziehen, die Plutarch De Is. et Os. c. 32. den Aegyptiern zuſchreibt, die aber wohl überhaupt als eine orientaliſche angeſehen werden darf: Αἰγύπτιοι

3) Manes wünſcht hier dem Marcellus: ἡ δεξιὰ τοῦ φωτὸς διατηρήσει σε ἀπὸ τοῦ ἐνεστεῶτος αἰῶνος πονηροῦ, καὶ τῶν συμπτωμάτων αὐτοῦ, καὶ παγίδων τοῦ πονηροῦ. — Ueber die auch in den Acta Thomae c. 45. Jeſu gegebene Benennung ἡ δεξιὰ τοῦ φωτὸς ſ. Philo S. 195.

οἴονται τὰ μὲν ἑῶα τοῦ κόσμου πρόσωπον [4]) εἶναι, τὰ δὲ πρὸς βοῤῥᾶν δεξιὰ, τὰ δὲ πρὸς νότον ἀριστερά. Den Aegyptiern war nach der Weltstellung ihres Landes die leidende, der Abnahme und dem Untergang ausgesezte Seite die rechte, die entgegengesezte die linke, weswegen sie von von dem im Süden entspringenden, im Norden vom Meere verschlungenen Nil sagten, daß er links entstehe und rechts vergehe. Die Manichäer, wie sie überhaupt gern ihren Vorstellungen eine räumliche Anschauung zur Grundlage geben, dachten sich die Dämonen und die Mächte der Finsterniß im Süden. S. oben S. 27. Auf dieser Seite war es daher auch, wo der Angriff gegen den Urmenschen geschah: es war die schwache, der feindlichen Gewalt blos gestellte und unterliegende dunkle oder linke Seite, während von der entgegengesezten rechten, der Lichtseite (der *dextera luminis*), die Hülfe kam, die den gefallenen Urmenschen wieder in die Höhe hob, und das Gleichgewicht der Kräfte erhielt [5]). Daß mit der *dextera luminis*, sofern

4) Man vgl. das hebräische קֶדֶם das Vordere und das Oestliche.

5) Auf diese räumliche Vorstellung bezogen die Manichäer auch was im N. T. Matth. 25, 32. f. von einer rechten und linken Seite gesagt ist. Der Manichäer Secundinus behauptet in seiner Ep. ad August.: *Quod loca naturis assignari non possunt, hoc est, quod conditio humana inenarrabile vocat atque ineffabile. Salvator autem, cui totum facile est, duo haec dexterum vocat ac laevum, intus ac foris.* Darauf erwiedert Augustin in seiner Antwort c. 20.: *Malum sibi futurum, si sciebat ex aeternitate (Deus), illi nulla de se divinitas debebatur: si autem vel terris vel regionibus sibimet in civitate contiguis regni locis et gentis tenebrarum, quae ab hominibus prudenter intelligentibus ridenda Manichaeus narrat, inenarrabilia esse dixisti, et haec a Christo appellari dexteram et sini-*

Christus auf der Lichtseite der Welt gleichsam stehend gedacht wird, der Begriff einer aus der Tiefe und dem Dunkel emporhebenden Rechte zu verbinden ist, sagt außer der obigen Stelle in der Epist. fund. sehr deutlich die bemerkenswerthe schon S. 60. angeführte Stelle der Acten der Disp. des Arch. c. 7., nach welcher der lebendige Geist herabgesandt wurde, um dem von der Finsterniß hart bedrängten Urmenschen die Rechte zu reichen, und ihn aus der Finsterniß wieder emporzuheben. Er ist hier zunächst nicht Christus, sondern das ζῶν πνεῦμα, oder der demiurgische Geist, genannt, aber es ist auch schon gezeigt worden, daß zwischen beiden eine sehr nahe Beziehung angenommen werden muß: was der Eine begonnen, wird im Grunde von dem Andern nur vollendet, der Eine wie der Andere ist errettend aus dem Dunkel, befreiend und erlösend [6]). Der Ausdruk *dextera luminis* bezeichnet ferner Christus zugleich

stram: novimus sic appellare Christum dexteram et sinistram, ut non corporalia loca, sed beatitudinem miseriamque sui cujusque meriti velit intelligi. Sed carnalis vestra cogitatio adeo a locis corporalibus non recedit, ut solem istum visibilem ac per hoc corporeum, qui contineri nisi corporali loco non potest, et Deum et partem Dei esse dicatis.

6) Ich kann daher der Bemerkung Gieselers S. 613. nicht ganz beistimmen: eine erlösende Thätigkeit werde weder dem *spiritus vivens* noch dem ersten Menschen zugeschrieben, sondern allein Christo und dem heiligen Geist. In Ansehung des ersten Menschen versteht sich dies von selbst, aber mit dem *spiritus vivens* verhält es sich anders. Indem er dem angegriffenen Urmenschen zu Hülfe kommt, äußert er ebensowohl eine erlösende als eine demiurgische Thätigkeit. In der Stelle des Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch verstehe ich unter dem φανεὶς πρῶτον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς nicht Christus, sondern den demiurgischen Geist. S. oben S. 122.

als reines Lichtwesen. Was von Sonne und Mond gilt, daß sie die reinsten Lichtemanationen sind, gilt auch von Christus, Manes selbst nennt Christus den Sohn des ewigen Lichts (*τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱόν* in der Ep. ad Scyth. Fabric. Bibl. gr. Ed. Harl. Vol. VII. p. 316). Wie Gott nach dem Manichäer Fortunatus bei Augustin in der Disp. I. mit demselben, *incorruptibilis, lucidus, inadibilis, intenibilis, impassibilis est, aeternam lucem et propriam inhabitat*, so ist der Erlöser ihm ähnlich. Er ist, wie Secundinus in seiner Ep. ad Aug. sagt, *primogenitus ineffabilis ac sacratissimae majestatis, omnium luminum rex*, oder er ist, wie Augustin selbst Confess. V. 10. den Manichäischen Begriff von Christus, zu welchem er sich früher bekannte, bezeichnet, *de massa lucidissimae molis Dei*. Als den in der Sonne vorzugsweise thronenden Lichtgenius scheinen die Manichäer sich ihn in idealer Menschengestalt vorgestellt zu haben, wie daraus geschlossen werden darf, daß nach dem Obigen der von den Dämonen geschaffene Mensch nach dem in der Sonne erschienenen Menschenbilde gebildet worden seyn sollte. Christus ist demnach auch in dieser Beziehung der ideale Urmensch. Es geht dies auch, wie Gieseler a. a. O. S. 613. bemerkt, aus Mani's Ep. ad Scyth. a. a. O. hervor, nach welcher Christus auf dem Berge *ἰδίαν οὐσίαν* geoffenbart haben sollte.

In Sonne und Mond hat der aus der reinen Lichtsubstanz der Gottheit hervorgegangene Christus seinen erhabenen Siz, von welchem herab er zur Erlösung der gefangenen Weltseele wirkt, und die von der Materie verschlungenen Lichttheile mehr und mehr wieder an sich zu ziehen strebt. Er wirkt, wie Augustin De nat. boni c. 44. sagt, *per discursus solis et lunae et virtutes lucis*. Ueber die Art und Weise dieser Wirksamkeit aber hatten die Manichäer eine Vorstellung, von welcher die frommen Väter der Kirche nicht ohne ein gewißes Entsezen reden konnten. *Hoc ge-*

mus nefandissimi erroris, mit dieſen Worten leitet Auguſtin **De nat. boni c. 44.** die merkwürdige Stelle aus Mani's **Thesaurus** ein, die wir der folgenden Entwiklung zu Grunde legen müſſen, *quam sacrilegas et incredibiles turpitudines eis suadeat, etiam si non persuadeat, horribile est dicere. Dicunt enim virtutes lucis transfigurari in masculos pulchros, et opponi feminis gentis tenebrarum, et easdem rursus virtutes lucis transfigurari in feminas pulchras, et opponi masculis gentis tenebrarum, ut per pulchritudinem suam inflamment spurcissimam libidinem principum tenebrarum, et eo modo vitalis substantia, hoc est, Dei natura, quam dicunt in eorum corporibus ligatam teneri, ex eorum membris, per ipsam concupiscentiam relaxatis, soluta fugiat et susceptа vel purgata liberetur. Hoc infelices legunt, hoc dicunt, hoc audiunt, hoc credunt, hoc in libro septimo thesauri eorum, sic enim appellant scripturam quandam Manichaei, ubi istae blasphemiae conscriptae sunt, ita positum est: „Tunc beatus ille pater, qui lucidas naves habet, diversoria et habitacula, seu magnitudines, pro insita sibi clementia fert opem, qua exuitur et liberatur ab impiis retinaculis et angustiis atque angoribus suae vitalis substantiae. Itaque invisibili suo nutu illas suas virtutes, quae in clarissima hac navi habentur, transfigurat, easque parere facit adversis potestatibus, quae in singulis coelorum tractibus ordinatae sunt. Quae quoniam ex utroque sexu masculorum ac feminarum consistunt, ideo praedictas virtutes partim specie puerorum investium parere jubet generi adverso feminarum, partem virginum lucidarum forma generi contrario masculorum: sciens eas omnes hostiles potestates, propter ingenitam sibi lethalem et spurcissimam concupiscentiam, facillime capi, atque iisdem speciebus pulcherrimis, quae apparent, mancipari, hocque*

modo dissolvi. Sciatis autem hunc eundem nostrum beatum patrem hoc idem esse, quod etiam suae virtutes, quas ob necessariam causam transformat in puerorum et virginum intemeratam similitudinem. Utitur autem his tanquam propriis armis, atque per eas suam complet voluntatem. Harum vero virtutum divinarum, quae ad instar conjugii contra inferna genera statuuntur, quaeque alacritate ac facilitate id, quod cogitaverant, momento efficiunt eodem, plenae sunt lucidae naves. Itaque cum ratio poposcerit, ut masculis appareant eaedem sanctae virtutes, illico etiam suam effigiem virginum pulcherrimarum habitu demonstrant. Rursus cum ad feminas ventum fuerit, postponentes species virginum, puerorum investium speciem ostendunt. Hoc autem viso decoro illarum ardor ac concupiscentia crescit, atque hoc modo vinculum pessimarum cogitationum earum solvitur, vivaque anima, quae eorundem membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aeri miscetur, ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectationem, atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae. Id vero, quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestus atque calores particulatim descendit, atque arboribus ceterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur, et caloribus diversis inficitur. Et quo pacto ex ista magna et clarissima navi figurae puerorum ac virginum contrariis apparent potestatibus, quae in coelis degunt, quaeque igneam habent naturam, atque ex isto adspectu decoro vitae pars, quae in earundem membris habetur, laxata deducitur per calores in terram: eodem modo etiam illa altissima virtus, quae in navi vitalium aquarum habitat, in similitudine puerorum ac virginum sanctarum per suos angelos apparet his potestatibus, quarum

natura frigida est atque humida, quaeque in coelis ordinatae sunt, equidem his, quae feminae sunt in ipsis, forma puerorum apparet, masculis vero virginum. Hac vero mutatione et diversitate divinarum personarum ac pulcherrimarum humidae frigidaeque stirpis principes masculi sive feminae solvuntur, atque id, quod in ipsis est vitale, fugit: quod vero resederit laxatum, deducitur in terram per frigora, et cunctis terrae generibus admiscetur.“ 7) — *Quis hoc ferat*, ſezt Auguſtin hinzu, *quis hoc credat, non dico, ita esse, sed vel dici potuisse? Ecce, qui docentem timent anathematizare Manichaeum, et non timent credere haec facientem et haec patientem Deum.*

Demungeachtet möchte dieſe ſo abentheuerlich ſcheinende Vorſtellung ſogleich eine andere Geſtalt gewinnen, ſobald wir uns nur, wozu mir die Veranlaſſung ſehr nahe zu liegen ſcheint, entſchließen könnten, ſie aus dem Geſichtspunct eines Platoniſchen Mythus zu betrachten. Der Mythus ſoll, um vor allem ſeine Hauptidee ins Auge zu faſſen, erklären, wie die von der Materie verſchlungene Lichtſeele aus den Banden derſelben wieder befreit wird. Indem die die Lichtſeele feſthaltende Materie in dem Fürſten der Finſterniß als perſönliches Weſen genommen wird, iſt dadurch die Grundform geſezt, die der ganzen Vorſtellung den Character einer mythiſchen Handlung gibt. Der geraubten Lichtſeele bleibt auch in den Banden, die ſie in der untern, materiellen Welt zurükhalten, ein mehr oder minder ſchlummerndes Bewußtſeyn ihrer Abkunft. Es regt ſich ſtets der in ihrer Natur liegende Trieb, ſich nach oben zu erheben

7) Dieſelbe Stelle gilt mit denſelben Worten Evodius De fide c. 14–16. Man vgl. ferner bey Auguſtin die Disp. II. mit dem Manich. Felix c. 7. Contra Faust. XX. 6. De haeres. c. 46.

Menſchen, der aus Anſtrengung ſchwizt, und ſein Schweiß iſt der Regen. Davon hatte auch Cyrill von Jeruſalem, wie er verſichert (Catech. VI, 34.), in den Schriften der Manichäer geleſen. Der Regen, behaupten die Manichäer, entſteht aus der Leidenſchaft der Liebe. Sie wagen nemlich zu ſagen, am Himmel ſey eine ſchöne Jungfrau mit einem ſchönen Jüngling [8]), ſie fliehe vor ihm,

8) Der Mythus hat, wie wir ſehen, mehrere Variationen. Nach den Auguſtin'ſchen Stellen erſchienen die Lichtgeſtalten der Sonne theils in männlicher theils in weiblicher Geſtalt, wie auch die Dämonen theils männlichen, theils weiblichen Geſchlechts ſind. Es iſt, wie Auguſtin De haer. c. 46. ſagt, eine *transfiguratio masculorum in feminas* und *feminarum in masculos*, oder die Manichäer behaupteten nach den Acta c. Fel. II. 7.: *positum (in sole) Deum virtutes suas convertere in masculos, ad irritandum concupiscentias daemonum feminarum, et eosdem rursus convertere in feminas, ad irritandum concupiscentias daemonum masculorum.* Nach den Acta disp. Arch. c. 8. iſt es eine Lichtjungfrau, die auch wieder die Geſtalt eines ſchönen Jünglings annimmt, um in den Dämonen beider Geſchlechter die Leidenſchaft der Liebe zu weken. Cyrill dagegen ſpricht nur von einer ſchönen Himmelsjungfrau und einem ſie liebenden ſchönen Jüngling, ohne den leztern als Dämon zu bezeichnen, aber gleichwohl kann dieſer Jüngling nur der am Himmel gefeſſelte Archon ſeyn. Die Darſtellung Cyrills enthält noch einen Zug, aus welchem zu ſehen iſt, wie Manes das ganze Naturleben aus dem Geſichtspunct ſeines Dualismus auffaßte. Der Geſchlechtstrieb der Thiere iſt derſelbe Trieb, der die Dämonen gegen die ſchönen Lichtgeſtalten des Himmels entflammt. *Κατὰ τὸν τῶν καμήλων ἢ λύκων καιρὸν τοὺς τῆς αἰσχρᾶς ἐπιθυμίας καιροὺς ἔχειν (τὴν παρθένον καὶ τὸν νεανίσκον) καὶ κατὰ τὸν τοῦ χειμῶνος καιρὸν μανιωδῶς αὐτὸν ἐπιτρέχειν τῇ παρθένῳ καὶ τὴν μὲν φεύγειν φασὶ, τὸν δὲ ἐπιτρέχειν. — Ταῦτα γέγραπται ἐν ταῖς τῶν Μανιχαίων βίβλοις, ταῦτα ἡμεῖς ἀνέγνωμεν.*

er verfolge ſie, und aus den Schweißtropfen, die ihm entſtrömen, entſtehe der Regen [9]). Damit hängt zuſammen, daß die Manichäer auch Donner und Blitz nicht für Wirkungen Gottes, ſondern des Dämon hielten [10]). So ſezt der Läuterungsproceß, durch welchen das Licht von der Materie wieder ausgeſchieden werden ſoll, die ganze Natur in Bewegung. Wie Plato die Seele, wenn der Anblick der Schönheit ſie ergreift, und die Empfindungen der Liebe in ihr wekt, in Schweiß und ungewohnte Hitze, in Unruhe und Geiſtesverwirrung gerathen läßt, ſo gleicht auch der

9) Von derſelben Vorſtellung ſpricht Titus von Boſtra II, 32. um den Widerſpruch zu tadeln, in welchen Manes mit ſich ſelbſt gerathe, wenn er den Regen für etwas Ueberflüſſiges erkläre: *Ἀρ' οὖν ἐκεῖνος ἰσχυρῶς ἑαυτῷ καὶ ᾧδε μάχεται, πικρῶς διαβάλλων εἰς κακίαν τοὺς ἀπὸ γῆς καρποὺς, διὰ ἥλιόν γε αὐξανομένους, ὃν πάνυ θαυμάζει καὶ τιμᾷ· τοὺς δὲ ὄμβρους περιττώσεις εἶναι λέγων καὶ τῶν ἀρχόντων τῆς ὕλης ἐρωτιόντων πρὸς τὰς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεις· καὶ οὕτω δὴ καμμόντων ἱδρῶτας αὐτοὺς εἶναι διοριζόμενος, τὸ παρέλκον αὐτῶν, ὡς αὐτὸς οἴεται.*

10) Dies liegt in Cyrills Worten in der angeführten Stelle: *βροντᾷ ὁ θεὸς, καὶ πάντες τρέμομεν, κἀκεῖνοι* (die Manichäer) *βλασφημοῦσιν· ἀστράπτει ὁ θεὸς, καὶ πάντες εἰς γῆν ἐπικλίνομεν, κἀκεῖνοι περὶ οὐρανῶν τὰς δυσφήμους ἔχουσι γλώσσας.* Die übrigen Schriftſteller erwähnen hievon nichts, aber von Priscillian, deſſen Secte den Manichäismus im Occident weiter verbreitete, ſagt Oroſius in dem Commonit. ad August. in Auguſt. Werken T. VIII. S. 432. (der Benedict. Ausg.): *Dicit esse virginem quandam lucem, quam Deus volens dare pluviam hominibus, principi humidorum ostendat, qui, dum eam apprehendere cupit, commotus consudet, at pluviam faciat, et destitutus ab ea mugitu suo tonitrua concitet.* Dies paßt ganz zum Inhalt des obigen Mythus.

rieſenhafte Dämon, in welchem Manes die ganze materielle Natur perſonificirt, einem von der Leidenſchaft der Liebe bis zum Wahnſinn Bewegten. Die Erſcheinungen der Natur, in welchen ſich das in ihrem Innern waltende Leben mit dem mächtigſten Eindrucke offenbart, wurden in der alles perſonificirenden Anſicht Mani's Zuſtände eines nach menſchlicher Weiſe gedachten großen Individuums. Der ganze gährungsvolle Kampf der im Innern der Natur einander entgegenwirkenden Kräfte, welchen Manes auf dieſe Weiſe ſchildert, ſoll den mächtigen Drang veranſchaulichen, mit welchem die im tiefen Schooße der Erde verſchloſſenen Lichtelemente ſich emporarbeiten, um ans Licht hervorzubringen. Der Dämon will ſich zwar der ſchönen Lichtgeſtalten, die ſich ſeinem Anblick darſtellen, bemächtigen, aber ſein Beginnen kann hier nur vereitelt werden. Die leidenſchaftliche Unruhe und Bewegung, in die er verſezt wird, wird gerade das Mittel, die Bande, die die Seele bei ihm feſthalten, zu löſen. Die Hize der Leidenſchaft, die ihn durchdringt, wird zur auflöſenden Wärme. Die reinſten Theile der gefangenen Weltſeele ſchweben leicht und flüchtig zum Aether empor, und was noch die Schlaken der unreinen Materie an ſich trägt (*quod adhuc adversi generis maculas portat*) fällt in dem warmen befruchtenden Regen, der aus dem Schweiße des Archon entſteht, zur Erde nieder, und indem dieſer in die Erde eindringt, entwikeln ſich unter ſeinem Einfluß die gebundenen Lichtkeime, und ſtreben in den Gewächſen der Erde zur lichten Oberwelt empor Vgl. Auguſt. De mor. Manich. c. 15.: *Pars illa divina* (das *membrum Dei malorum substantiae commixtum*) *ex omni parte mundi quotidie purgatur et in sua regna resumitur, sed haec per terram exhalans et ad coelum tendens incurrit in stirpes, quoniam radicibus terrae affiguntur, atque ita omnes herbas et arbusta omnia fecundat et vegetat.* (S. oben die Lehre von dem *Jesus*

patibilis.) Auf den weitern Fortgang dieſes Ausſcheidungsproceſſes werden wir nachher zurükkommen.

Bey der Betrachtung der einzelnen Züge des Mythus wollen wir zuerſt einen Blick auf die in Sonne und Mond erſcheinenden Lichtgeſtalten von Jünglingen und Jungfrauen werfen. Ich weiß nicht, ob hier nicht vielleicht vor allem ſchon daran erinnert werden darf, daß auch nach dem Zendaveſta die Lichtgenien im Kampfe mit den Dämonen bisweilen verſchiedene wechſelnde Geſtalten annehmen, wie z. B. Taſchter (der Sirius), indem er den Dew Epeoſcho bekämpft, ſich zehen Nächte mit dem Glanzkörper eines Jünglings, eines Stiers, eines Pferds vereinigte. Zendav. Th. II. S. 211. f. Vgl. über den Ized Behram Zend. Th. II. S. 272. f. Wir ſehen wenigſtens auch hieraus, wie ſich in der Phantaſie des Orientalen die vom Himmel herab wirkenden Lichtkräfte zu lebendigen Weſen verſchiedener Art geſtalteten. Eine andere ſich mehr annähernde Parallele ſcheint mir die eigene Vorſtellung der Oßener darzubieten, mit welcher uns Epiphanius Haer. XIX, 4. bekannt macht. Elxai, der um die Zeit Trajans in der Secte auftrat (Ep. t. a. O. c. 1.), beſchrieb Chriſtus als eine coloſſale, zwiſchen Himmel und Erde ſtehende, unſichtbare menſchliche Geſtalt und ebenſo den heiligen Geiſt, der Chriſtus zur Seite, in weiblicher Geſtalt, gleich einer Bildſäule ſich über die Wolken erhebe, und zwiſchen zwei Bergen ſtehe. Vgl. Epiph. Haer. XXX, 17. Nach Photius Bibl. cod. 114. fand ſich in den apokryphiſchen *Περίοδοι Ἀποστόλων*, die einem gewißen Lucius zugeſchrieben und von den Manichäern (ſ. oben S. 187.) gebraucht wurden, unter andern ſeltſamen Vorſtellungen auch dieſe: *Χριστὸν – φανῆναι – μέγιστον, ὥστε τὴν κορυφὴν διήκειν ἔσθ' ὅτε μέχρις οὐρανοῦ.* Man dachte ſich alſo Chriſtus und den heiligen Geiſt in männlicher und weiblicher Rieſengeſtalt, ebenſo zwiſchen Himmel und Erde ſchwebend und dieſen ganzen Zwiſchenraum gleich-

ſam phyſiſch ausfüllend, wie die von Sonne und Mond herabwirkenden, theils männlichen theils weiblichen, Manichäiſchen Lichtgeſtalten denſelben Raum mit ihrer Anziehungskraft durchdringen ſollten. Es ſteht hier noch eine männliche Geſtalt neben einer weiblichen, es tritt aber auch die weibliche ſo hervor, daß die männliche entweder ganz zurüktritt, oder nur als Modification der weiblichen erſcheint. In den Acten der Diſp. des Arch. c. 8. iſt es eine ſchöne, wohlgeſchmükte Jungfrau (*παρθένος τις ὡραῖα κεκοσμημένη*), welche *πιθανὴ πάνυ συλᾶν ἐπιχειρεῖ τοὺς ἄρχοντας, τοὺς ἐν τῷ στερεώματι ὑπὸ τοῦ ζῶντος πνεύματος ἀνενεχθέντας καὶ σταυρωθέντας, φαινομένη δὲ τοῖς ἄρρεσι θήλεια εὔμορφος, ταῖς δὲ θηλείαις νεανίας εὐειδὴς καὶ ἐπιθύμητος.* Dieſe *παρθένος* iſt ohne Zweifel nicht verſchieden von der *παρθένος τοῦ φωτός*, die c. 11. erwähnt wird, und von der *ἀῤῥενικὴ παρθένος*, welche die Manichäer nach Theodoret Fab. haer. I, 26. und nach den Anathematismen bei Cotelier (Patr. Ap. I. S. 543. eine Tochter des Lichts, oder auch Joel, nannten, und von welcher ſie ſagten, daß ſie der Eva Leben und Licht mitgetheilt habe. Was Thilo Acta Thom. S. 130. gegen die Identität einwendet, ſcheint mir von keiner Bedeutung zu ſeyn, darin aber ſtimme ich Thilo ganz bei, daß dieſe Lichtjungfrau die größte Aehnlichkeit mit der Achamoth der Gnoſtiker hat, weswegen bei Epiphanius Haer. LXV, 9. die Manichäiſche Lichtjungfrau geradezu *ἡ σοφία ἡ ἄνωθεν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ* genannt und von dieſer dasſelbe prädicirt wird, was die Acta jener beilegen: *Ἔφασκε δὲ πάλιν* (*ὁ Μάνης*) *ὅτι ἡ σοφία ἡ ἄνωθεν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ βουλευομένη τὴν ψυχὴν τὴν ἐν ἅπασι διαχυθεῖσαν* (es muß hier, wie Thilo S. 131. richtig bemerkt *συναθροίζειν* oder ein ähnliches Zeitwort ſupplirt werden — *εἶναι γάρ φησιν αὐτὸς καὶ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ Μανιχαῖοι τὴν ψυχὴν μέρος θεοῦ, καὶ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἀποσπασθεῖσαν ἐν*

ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἀρχόντων τῆς ἀντικειμένης ἀρχῆς τε καὶ ῥίζης καταβεβλῆσθαι ἐν τοῖς σώμασιν. — Ἡ προειρημένη σοφία τοὺς φωστῆρας τούτους κατέθετο ἐν οὐρανῷ, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα, μηχανὴν ταύτην ἐργασαμένη διὰ τῶν δώδεκα στοιχείων. Die Hauptstelle aber, aus welcher wir die Lichtjungfrau näher kennen lernen, findet ſich in den apokryphiſchen Acta Thomae, die viel Manichäiſches enthalten, und unter die von den Manichäern beſonders gebrauchten Schriften gehörten (Thilo S. 81. 122. f.). Hier wird (c. 6. S. 13.) die κόρη τοῦ φωτὸς wegen ihrer himmliſch ſchönen Geſtalt geprieſen. Ihre beiden Hände weiſen auf den Chor der ſeligen Aeonen hin, ihre Finger auf die Thore der Stadt (das himmliſche Jeruſalem). Es umgeben ſie die Freunde des Bräutigams (des Erlöſers), an der Zahl ſieben, die ſie ſich ſelbſt erwählt hat, und ihre Brautgeſpielinnen ſind ſieben, die vor ihr tanzen, zwölf aber ſind an der Zahl, die vor ihr dienen, den Blik auf den Bräutigam gerichtet, damit ſie durch ſeinen Anblik erleuchtet werden und mit ihm am Hochzeitmale Theil nehmen. Man vgl. hierüber die Bemerkungen Thilo's S. 135 f. Da ich ſpäter noch einmal auf dieſe Lichtjungfrau zurükkommen werde, ſo ſeze ich hier blos noch hinzu, daß ſie mir im Allgemeinen die Vorſteherin und Regentin der geſchaffenen ſichtbaren Welt zu ſeyn ſcheint, und dieſe ſelbſt nach verſchiedenen Beziehungen in ſich repräſentirt.

So erſcheinen uns auch hier Sonne und Mond mit den Lichtgeſtalten, in welchen ſie ſich darſtellen, als die Vorſteher und Regenten dieſer ſichtbaren Weltordnung, ganz der Würde gemäs, die man dieſen glänzendſten und einflußreichſten, bald der obern bald der untern Welt zugewandten Lichtweſen in der alten Religion überall einzuräumen pflegte. In dieſer Beziehung ſagt Alexander von Lycopolis, um ihren Wirkungskreis zu bezeichnen c. 3.: τὸν κόσμον γεγο-

νέναι, καὶ ἐν αὐτῷ ἥλιον καὶ σελήνην ταῖς γενέσεσιν καὶ ταῖς φθοραῖς, ἀεὶ τὴν δύναμιν θεῖαν τῆς ὕλης ἀποχωρίζοντας καὶ πρὸς τὸν θεὸν παραπέμποντας. Unter ihrem Einfluße entſteht und vergeht alles in dieſer einem ſteten Wechſel unterworfenen Welt, ſie ſind die Vermittler, die das Sichtbare an das Unſichtbare, das Zeitliche an das Ewige anknüpfen, in ihnen ruht das Band, durch welches allem, was in dieſer untern Welt den Keim eines höhern Daſeyns in ſich trägt, ſein Zuſammenhang mit der reinen Lichtwelt geſichert bleibt. Daher iſt ihre Hauptwirkſamkeit eine reinigende und läuternde, eine zurükführende und hinaufleitende. Sie ſind überhaupt die erhabenſten Organe, deren ſich die Gottheit bedient, um in der Erſcheinungswelt alles nach ihrem Willen zu vollenden (*utitur his tanquam propriis armis, atque per eas suam complet voluntatem beatus pater*), der reinſte Abglanz des göttlichen Lichtweſens (*sciatis, hunc eundem nostrum beatum patrem idem hoc esse, quod suae virtutes*), die wirkſamſten Kräfte (*altissimae virtutes*). Bemerkenswerth iſt dabei auch die Beziehung, in welcher ſie zu den reinen Elementen Feuer und Waſſer geſezt ſind. Das kleinere der beiden Lichtſchiffe, der Mond, wird ausdrüklich die *navis vitalium aquarum* genannt. Es wirkt auf die feuchte und kalte Natur der Dämonen, wie das andere, das Schiff der Sonne, auf diejenigen, die feuriger Natur ſind. Bei dem einen ſenkt ſich der befreite Lichtſtoff durch Wärme in die Erde, bei dem andern durch Kälte (*deducitur per calores in terram — per frigora*). Das Element der Sonne iſt das reine Feuer, das Element des Mondes das reine Waſſer, wie Auguſtin De haeres. c. 46. ſagt: *Naves (lunam et solem) de substantia Dei pura perhibent fabricatas. — Naves autem illas, id est, duo coeli luminaria, ita distinguunt, ut lunam dicant factam ex aqua bona, solem vero ex igne bono.* Der Mond wur-

de wegen ſeines blaſſen, der feuchten Nacht angehörenden Lichts im Alterthum häufig in naher Verwandtſchaft mit der Natur des Waſſers gedacht. Es war dies ſchon eine indiſche Vorſtellung. Im Jadſchur-Veda findet ſich die Stelle (ſ. Majer Brahmaismus Leipz. 1818. S. 40.): „Wie in der Sonne die Lebenswärme, ſo wurde im Monde hervorgebracht das Lebenswaſſer (die *vitales aquae* bei Mani in der obigen Stelle), aus ihm die Feuchte, der Regen und die Fruchtbarkeit, und daher iſt er der König des Pflanzenreichs.“ Wegen ſeines Einfluſſes auf das Pflanzenleben, auf Wachsthum und Grüne wird der Mond auch im Zendaveſta geprieſen. „Wenn Mondlicht ſanft erwärmt (wird in dem dem Monde gewidmeten Neâſch Zendav. Th. II. S. 110. geſagt), wachſen Bäume mit Goldfrucht, und Grüne breitet ſich über die Erde mit Mannigfaltigkeit. Mit dem Monde, ſey er jung oder vollendet, zeigen ſich alle Zeugungen. Er iſt der Schöpfer des Grünen, des Ueberfluſſes, der Geſundheit, macht licht den Weg zur Hervorbringung lebendiger Weſen“ [11]). Zugleich wird ihm im Sinne Mani's eine reinigende Kraft zugeſchrieben. Als der Urſtier ſtarb, und ſeinen Samen auf die Erde fallen ließ, übergaben ihn Izeds des Himmels dem Monde, der ihn bewahrte und reinigte, Zendav. Th. III. S. 72. In vielen Stellen der Zendſchriften wird der Mond deswegen der Beſchützer des Stierſamens genannt. Nehmen wir nun hier noch hinzu, daß auch die reine heilige Luft in dem heiligen Geiſt, in welchem ſie perſonificirt wurde, in dem Manichäiſchen Syſtem ihre beſondere Bedeutung erhielt, ſo werden wir hier ſehr beſtimmt an die hohe Verehrung erinnert, die ſchon die alten Perſer den reinen Ele-

11) Vgl. Plut. De Is. et Os. c. 41.: *τὴν σελήνην γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι.* In der Sonne walte dagegen die Kraft des Feuers.

menten der Natur erwieſen. In den Elementen, dem guten oder reinen Feuer, dem reinen Waſſer, der reinen Luft, ſtellt ſich das Naturleben von ſeiner geiſtigſten Seite dar, in ihnen ſpiegelt ſich die Lichtnatur der Gottheit in ihrem Bilde ab, ſie ſind das immaterielſte Subſtrat des alles durchdringenden und belebenden göttlichen Geiſtes. Von ihnen erwartete man, wie ſo viele an ſie gerichteten Gebete und Hymnen der indiſchen und perſiſchen Religionsſchriften bezeugen, in den alten Religionen alle Förderung des phyſiſchen und geiſtigen Lebens, alle Kraft, die den Menſchen höher hob, und ihn im Bewußtſeyn ſeiner überſinnlichen Natur der Gottheit näher brachte. In dieſem Sinne waren ſie daher auch dem Manes, wenn er in Sonne und Mond, die zuſammen die zweite Perſon der Manichäiſchen Trinität ausmachten, oder in Chriſtus, das Feuer und das Waſſer, und in dem heiligen Geiſte, der dritten Perſon, die Luft perſonificirte, und dieſe beiden göttlichen Perſonen als die unmittelbarſten Organe und Repräſentanten des im reinſten Lichte thronenden Vaters des Lichtes betrachtete, die Lichtkräfte, durch deren Wirkſamkeit alles in der Materie gefangen gehaltene geiſtige Leben zum Lichtreich wieder zurükgebracht werden ſollte. Es liegt demnach auch hier die Anſicht zu Grunde, die Servius ad Virg. Georg. II, 388. mit Beziehung auf die in den alten Myſterien gebräuchlichen Reinigungsarten in den Worten ausdrükt: *Omnis purgatio per aquas, aut per ignem fit, aut per aerem.*

Nehmen wir endlich auch noch darauf Rükſicht, daß Sonne und Mond als Lichtſchiffe, als *lucidae naves*, vorgeſtellt wurden, ſo läßt ſich auch hier nicht verkennen, wie ſich im Manichäismus der Character der alterthümlichen Anſchauungsweiſe ausdrükt. Götter wurden häufig in Schiffen fahrend vorgeſtellt, namentlich in Aegypten [12]).

12) Plutarch De Is. et Os. c. 34.: ἥλιον καὶ σελήνην οὐχ ἅρμασιν, ἀλλὰ πλοίοις ὀχήμασι χρωμένους περιπλεῖν. Vgl. c. 41.

Es gab Feste, bei welchen ein heiliges Schiff (von einem *navigium auratum* im Cultus des thebaischen Zeus Ammon spricht Curtius IV, 7.) mit dem Götterbilde von Priestern getragen wurde. Ein Lichtschiff, an das hier erinnert werden darf, war auch das berühmte, die Erde umkreisende Argoschiff der Griechen, schon dem Namen nach. Die Argo war die Leuchtende, ein Symbol des durch das Dunkel der Welt, durch alle das Menschenleben ringsumher bedrohenden Gefahren mit göttlicher Kraft hindurchleitenden Lichtprincips. In welcher Bedeutung wir jedoch die Manichäischen Lichtschiffe zu nehmen haben, erklärt uns Manes selbst am besten in den Worten der oben angeführten Stelle, in welchen er sagt, daß die *penitus ablutae animae adscendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectationem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae.* Die Bestimmung also, die Sonne und Mond nach der Ansicht Mani's haben, die gereinigten Seelen in das Lichtreich hinüber zu führen, dies war es, was die Veranlassung gab, sie als Lichtschiffe darzustellen [13]). Sind sie aber Schiffe, so mußte auch die Welt, aus welcher sie

13) Ueber die Sonne hatten die Manichäer nach Augustin Contra Faust. XX, 6. noch die eigene Vorstellung: *vos eum (solem) triangulum perhibetis, id est, per quandam triangulam coeli fenestram lucem istam mundo terrisque radiare. — Nescio, quam navim per foramen triangulum micantem atque lucentem — adoretis.* Worauf sich dies bezieht, ist mir nicht bekannt. Auch Mosheim's Erinnerung an den Mithras τριπλάσιος der Perser (S. 781.) macht die Sache nicht deutlicher. Da die Manichäer überhaupt soviel Astronomisches in ihr System aufnahmen, (*libri eorum pleni sunt*, sagt Augustin Confess. V, 7., *longissimis fabulis de coelo et sideribus, et sole et luna*, so dürfen wir uns nicht wundern, daß uns manches nur sehr fragmentarisch bekannt ist.

die Seelen hinüberführen sollen, als ein Ocean gedacht werden, auf welchem die in der Fahrt durch das Leben begriffenen Seelen unstet umherirren, bis sie durch die rettenden Schiffe an die glüklichen Ufer des ewigen Lichtreichs gebracht werden, in das Vaterland, in das sie, wie durch Stürme verschlagen, nach langer Irrfahrt zurükkommen, wie Manes durch den Ausdruk *patriae transfretatio* andeutet. Es ist auch dies eine ächt alterthümliche Vorstellung, die nach meiner Ueberzeugung mehreren alten Sagen, namentlich auch der biblischen Tradition von der zerstörenden Sündfluth und der rettenden Arche, zu Grunde liegt. Insbesondere findet sich diese Vorstellung in einem orientalischen Religionssystem, mit welchem der Manichäismus, wie wir später noch sehen werden, eine auffallende Verwandtschaft zeigt. Bei den Buddhaisten ist es, wie Schmidt in den Forschungen im Gebiete der ältern rel. Pol. und lit. Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens Petersb. 1824. S. 182. bemerkt, sehr gewöhnlich, die dem beständigen Wechsel, dem Ortschilang, unterworfene Welt mit einem stürmischen, beständig wogenden Meer zu vergleichen. Wer das Ufer dieses Ortschilang-Meeres erreicht hat, ist für immer in Sicherheit, weswegen in den buddhaistischen Büchern alle dahin führenden Mittel und Mittler Hinüberführer genannt werden. Wie sehr diese Idee schon seit alter Zeit dem religiösen Geiste des Orients sich empfahl, mögen uns hier noch die Eßener bezeugen, bei welchen wir sie in Verbindung mit einer Weltansicht finden, die mit der Manichäischen ganz übereinstimmt. Nach Josephus (B. J. II. 8, 11.) hatten sie die Meinung, daß die Leiber vergänglich und ihr Stoff nicht bleibend ist, daß aber die Seelen unsterblich auf ewig dauern, und aus dem feinsten Aether hervorgegangen von den Leibern gleichsam wie von Zäunen umflochten sind, da sie durch einen natürlichen Trieb von ihnen angezogen wor-

sind, daß sie aber alsdann, wenn sie aus den fleischlichen Leiden entlassen und gleichsam von einer langen Sklaverei befreit worden sind, sich freuen und in die Höhe emporgehoben werden. Den Guten nun, sagen sie, indem sie denselben Glauben haben, wie die Griechen, stehe ein Leben jenseits des Meeres bevor, und ein Ort, der weder durch Regen und Schnee noch durch Hize belästigt werde, wo stets vom Meere her sanft kühlender Wind wehe. Nach derselben Meinung, sezt Josephus hinzu, scheinen mir die Griechen den Edlen unter ihnen, die sie Heroen und Halbgötter nennen, die Inseln der Seligen zugeschrieben zu haben. In der That sezt die so verbreitete Sage von den νῆσοι μακάρων die Idee einer ähnlichen *transfretatio* voraus, die bald sinnlicher bald idealer gedacht wurde, bei den Essenern aber, die die Seelen nach dem Tode in den lichten Aether emporschweben ließen, die Befreiung aus den Banden der Materie ächt manichäisch als das Loos des Seligen betrachteten, nur eine bildliche Bedeutung gehabt haben kann [14]). Auch im christlichen Alterthum bediente man sich dieser bildlichen Vergleichung gerne. So vergleicht, um nur dieses Beispiel hier anzuführen, Pseudoclemens in dem den Homilien voranstehenden Briefe des Clemens an Jacobus c. 14. die christliche Kirche mit einem großen Schiffe, das durch einen gewaltigen Sturm Männer aus allen Orten führt, die alle in der Einer Stadt des guten Königreichs wohnen wollen. Ihr Herr ist Gott, ihr Steuermann Christus, das Schiffsvolk die Gemeinde der Brüder, das Meer die Welt, die Stürme sind die Versuchungen, die brandenden Fluthen die Verfolgungen und Gefahren. Die Schiffenden haben alle Noth

14) In demselben Sinne nannten die Aegyptier den Ruheort der bei Osiris Bestatteten ὅρμος ἀγαθῶν Plut. De Is. et Os. c. 20.

zu erwarten, da sie ein großes und stürmisches Meer durchschwimmen müssen, die Welt. Aber durch Gebet und Einigkeit gelingt es ihnen, in den Hafen der Ruhe einzulaufen, wo die Friedensstadt eines großen Königs ist. — Daher die bekannte, so vielfach gebrauchte Vergleichung der christlichen Kirche mit der Arche der Fluth.

Wir haben bisher den Manichäischen Läuterungsproceß nur nach seiner allgemeinsten Seite betrachtet, nach den beiden äußersten Puncten, zwischen welche die ganze Bewegung fällt. Sie geht aus von Sonne und Mond, und erstrekt sich auf die äußersten Puncte der materiellen Welt, wo noch Licht und Materie mit einander gemischt sind. Indem dieser ganze Zwischenraum von der göttlichen Anziehungskraft, mit welcher Sonne und Mond auf alle durch die ganze materielle Welt zerstreuten Lichtelemente einwirken, durchdrungen wird, erfolgt eine allgemeine durch das ganze Naturleben hindurchgehende Bewegung, durch welche alle Theile der Weltseele sich in die Höhe heben, und sich aus den Banden, die sie in der dunkeln Tiefe festhalten, ans Licht emporarbeiten, bis sie endlich als geläuterte, von allem Schmuze der Materie reingewaschene Seelen (als *ablutae animae*) die Lichtschiffe besteigen, die bereit stehen, sie an die Ufer des Heimathlandes hinüberzuführen. Die auf diese Weise alles Göttliche, dem Lichte Verwandte, aus der materiellen Welt an sich ziehende, und in Einen Vereinigungspunct sammelnde Kraft wirkt von der Sonne und dem Monde aus, es ist aber derselbe Christus, der in diesen beiden Gestalten für den Zwek der Erlösung thätig ist. Wie die alte Religion die Sonne als männliche, den Mond als weibliche Gottheit vorzustellen pflegte, wie einzelne christliche Secten dem männlichen Christus den heiligen Geist als weibliches Wesen zur Rede stellen (s. oben S. 223.) so nimmt auch der Manichäische Christus in der Sonne gleichsam einen männlichen, in dem

Monde einen weiblichen Character an. *Christum esse*, ſagt Fauſtus bei Auguſtin Contra Faust. XX. 2., *Dei virtutem et sapientiam: virtutem quidem ejus in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna.* Es iſt derſelbe Unterſchied, wie zwiſchen dem göttlichen Logos und der göttlichen Sophia, ſofern bei dieſen beiden Begriffen auch ſchon die Verſchiedenheit der grammatiſchen Wortform dem Begriffe ſelbſt eine gewiſſe Modification gibt [15]).

Sollte aber der Manichäiſche Chriſtus im Manichäiſchen Syſtem dieſelbe Bedeutung haben, die Chriſtus im Chriſtenthum hat, ſo mußte der eigentliche Gegenſtand und Mittelpunct ſeiner Wirkſamkeit und Sendung der Menſch ſeyn. Die Manichäiſche Lehre behauptet daher, wie die chriſtliche, daß der Menſch nur durch Chriſtus erlöst, mit Gott geeinigt und zum göttlichen Reich zurükgeführt werden kann. Nur der Ankunft des Erlöſers verdankt der Menſch, ſagt der Manichäer Fortunatus Disp. II., *hanc scientiam rerum, qua possit anima, ac si divino fonte lota de sordibus et vitiis tam mundi quam corporis, in quibus eadem anima versatur, regno Dei, unde progressa est, repraesentari.* Derſelbe ſagt Disp. I.: *Et nostra professio ipsa est, quod incorruptibilis sit Deus, quod lucidus, — quod nihil ex sese corruptibile proferat, nec tenebras, nec daemones, nec satanam, nec aliquid adversum in regno ejus reperiri possit. Sui autem similem salvatorem direxisse, verbum natum a constitutione mundi, cum mundum fabricaret, post mundi fabricam inter homines venisse, dignas si-*

15) Ziemlich analog ſagt Plutarch unmittelbar nach den S. 227. angeführten Worten: λόγου ἔργοις ἔοικε καὶ σοφίας τὰ τῆς σελήνης, τὰ δὲ ἡλίου πλήγαις ὑπὸ βίας καὶ ῥώμης περαινόμενα. Die Sonne wirkt mit männlicher Kraft und Stärke, der Mond mit ſanfterem verborgenem Einfluß.

bi animas elegisse sanctae suae voluntati, mandatis suis coelestibus sanctificatas, fide ac ratione imbutas coelestium rerum: ipso ductore hinc iterum easdem animus ad regnum Dei reversuras esse, secundum sanctam ipsius pollicitationem, qui dixit: ego sum vita, veritas et janua, et: nemo potest ad patrem pervenire, nisi per me. His rebus nos credimus, quia aliae sunt animae, id est, alio modo ante non poterunt ad regnum Dei reverti, nisi ipsum repererint veritatem, viam et januam. Ipse enim dixit: qui me vidit, vidit et patrem meum, et: qui in me crediderit, mortem non gustabit in aeternum, sed transitum faciet de morte ad vitam et in judicium non veniet. His rebus credimus et haec est ratio fidei nostrae, et pro viribus animi nostri mandatis ejus obtemperare, unam fidem sectantes hujus trinitatis, patris et filii et spiritus sancti. So christlich alles dieß lautet, so ist doch hier der Punct, wo sich der Manichäismus vom Christenthum aufs entschiedenste trennt, und so genau er sich sonst an christliche Begriffe und Ausdrüken anzuschließen sucht, so wenig scheut er sich hier, die große Divergenz hervortreten zu lassen, indem er von einer menschlichen Geburt und Erscheinung des Erlösers nichts wissen will. Gekommen sey zwar allerdings Christus, behauptet die Manichäische Lehre, und aus dem Schooße des Vaters herabgestiegen, daß er aber von einem Weibe geboren worden, sey auf keine Weise zu glauben. *Absit*, lassen die Acta disp. Arch. c. 47. den Manes selbst sagen, *ut Dominum nostrum Jesum Christum per naturalia pudenda mulieris descendisse confitear, ipse enim testimonium dat, quia de sinibus patris descendit* [16]). — *Sunt innumera testimonia hujusce-*

16) Nur *de coelo, ex Deo* sollte Christus gekommen seyn, wie z. B. Fortunatus sagt Disp. I.: *Salvatorem Christum*

modi, quae indicant, eum venisse, et non natum esse. Es iſt dieß der Manichäiſche Doketismus, welcher, wie wir an einem andern Orte noch weiter ſehen werden, die ganze hiſtoriſche Realität der Erſcheinung Chriſti aufhob. Hier beſchränken wir uns blos auf die Frage, was der Manichäismus Poſitives an die Stelle ſezte, oder, was er unter der Sendung und Ankunft Chriſti auf der Erde verſtanden habe, wenn doch Chriſtus nicht wirklich als Menſch geboren ſeyn ſollte? Darauf iſt jedoch ſchwer zu antworten: wir ſind über dieſen Theil der Manichäiſchen Lehre nur ſehr wenig unterrichtet, indem uns die Polemik gegen die Manichäer zwar ausführlich meldet, was ſie in der chriſtlichen Lehre von Chriſtus verworfen, was ſie aber ſelbſt geglaubt haben, mit Stillſchweigen übergeht. Unter den Stellen, die einige Auskunft hierüber zu geben ſcheinen, möchte folgende beachtet zu werden verdienen: *Mihi plane videtur dicere*, ſagt Manes in den Acten c. 30. zu ſeinem Gegner Archelaus, *quod nihil egerit filius Dei in eo, quod adventus ejus procuratur ad terras, neque opus habuerit columba, neque baptismate, neque matre, neque fratribus, fortasse neque patre, qui ei secundum te fuit Joseph; sed totus ille ipse descendens, semet ipsum, in quocumque voluit, transformavit in hominem, eo pacto, quo Paulus dicit, quia habitu repertus est ut homo. Cujus igitur rei indiguerit is, qui semet ipsum in omnia transformarit, ostende. Quando enim voluit, hunc hominem rursum transformavit in speciem solis ac vultum.* Es iſt erſt ſehr natürlich, bei dieſer Stelle an die menſchlichen Geſtalten zu denken, in welchen Chriſtus nach dem Obigen in Sonne und Mond erſcheint. Wie durch dieſe Geſtalten in den Dämonen die Begierde des Lichts gewekt

---

de credimus de coelo venisse, Fauſtus XXIII, 2.: *Vestrum est, Maria accipere filium Dei, nostrum ex Deo.*

wird, um dadurch die Zweke zu realisiren, für welche Christus als Erlöser thätig seyn soll, so läßt sich Christus von Zeit zu Zeit in menschlicher Gestalt in die Menschenwelt herab, um den Menschen ein sichtbares Bild seines Wesens vor Augen zu stellen, und wenn er den von ihm bezwekten Eindruk auf sie gemacht, das Bewußtseyn der Lichtnatur in ihnen wieder erwekt hat, kehrt er zur Sonne zurük, und wandelt sich wieder in die Gestalt der Sonne um. So leuchtete ja auch schon bei der Schöpfung des Menschen eine Menschengestalt aus der Sonne herab. Sie war damals das Bild, nach welchem der Mensch geschaffen wurde, aber es scheint nun nur ein analoges Verhältniß zu seyn, wenn dasselbe aufs neue sichtbar wird, um dem Menschen das Urbild seines Wesens, die ideale Gestalt, nach welcher er ursprünglich gebildet worden ist, vor die Seele treten zu lassen. Mit einem materiellen, aus Fleisch und Blut bestehenden Leib konnte sich zwar Christus nicht verbinden, daß er aber mit der sinnlichen Scheinform eines menschlichen Leibes, einer leichten, ihn beschattenden Hülle sich umgab [17]), ist eine Vorstellung, die Manes aus dem

17) *Οὐ γὰρ οὐσίας ἥψατο σαρκὸς*, (sagt Manes selbst in der Epist. ad Zebenam Fabric. Bibl. gr. T. VII. S. 315.) *ἀλλὰ ὁμοιώματι καὶ σχήματι σαρκὸς ἐσκιάσθη.* Daher vergleicht, was zur Erläuterung dienen kann, Faustus XXIX. 1. die Erscheinung Christi mit Engelserscheinungen: *Illud quidem, quod saepe affirmare soletis, necessario eum esse natum, quod alias hominibus videri aut loqui non posset, ridiculum est, cum multoties, ut jam probatum a nostris est, angeli et visi hominibus et locuti esse monstrentur.* Am nächsten steht dem Manichäischen Doketismus der Marcionitische, aber auch bei diesem ist uns die positive Seite beinahe ganz unbekannt. Doch ließ auch der Marcionite Apelles Christus in einer gleichen Hülle, wie die Engel, erscheinen. Tertullian sagt De praescr. haer. c. 51. von

ſeinem Syſtem ſo nahe verwandten Religionen des Orients aller Wahrſcheinlichkeit nach ſich aneignete. Dabei bleibt nun freilich zweifelhaft, ob Manes ſchon nach ſeinem urſprünglichen Syſtem eine zu einer beſtimmten Zeit erfolgte, auf eigenthümliche Weiſe Epoche machende Manifeſtation Chriſti, oder des Sonnengeiſtes, unter den Menſchen annahm, oder ob er eine ſolche höhere Offenbarung als hiſtoriſche Thatſache nur in Folge des beſondern Verhältniſſes, in das er ſein Syſtem zum Chriſtenthum ſezte, auch in ſeinem Chriſtus erkannte? „Es läßt ſich darüber, da Manes und noch mehr ſeine Anhänger ſich in manchem an das Chriſtenthum blos accommodirten, nicht mit Sicherheit entſcheiden, wir mögen aber das Eine oder das Andere als das wahrſcheinlichere annehmen, ſo müſſen wir doch gewiß, um uns über die Art und Weiſe, wie er ſich ſeinen Chriſtus auf die Menſchen einwirkend dachte, eine beſtimmtere Vorſtellung bilden zu können, davon ausgehen, daß Chriſtus, wie Alexander von Lycopolis c. 4. f. verſichert, nach der Lehre der Manichäer der *νοῦς* iſt, womit zu verbinden iſt, was Fauſtus in der obigen Stelle Auguſtins ſagt, Chriſtus ſey die göttliche Kraft und Weisheit, als Kraft wohne er in der Sonne, als Weisheit im Monde. Er iſt der Licht- und Sonnengeiſt, der alle Lichtelemente aus der Materie an ſich zieht, aber er iſt auch der Geiſt, der als höheres Princip in dem Menſchen wirkt,

---

Apelles: *Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo, quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem et aeream contexuisse*, und De carne Chr. c. 6. beinahe gleichlautend mit Fauſtus Worten: *utique proponunt, non esse mirandum corpus sine nativitate, cum et apud nos angelis licuerit nulla uteri opera in carnem processisse. — Carnem Christi ad exemplum proponunt angelorum.*

und ihm die richtige Erkenntniß alles deſſen gibt, was ihn über die materielle Welt erheben kann. Alles, was der νοῦς als das höchſte geiſtige Princip im Menſchen wirkt, iſt auch als eine Wirkung Chriſti anzuſehen, der auf dieſelbe Weiſe, wie außerhalb des Menſchen, in der ganzen Natur, ſo auch im Menſchen ſelbſt die Ausſcheidung des Lichts aus der Materie, die Erlöſung der gefangenen Lichtſeele, den Sieg des guten Princips über das Böſe in immer höherem Grade vollbringen will. Wenn Alexander von Lycopolis c. 4. ſagt: der Menſch ſey ein Bild der göttlichen Kraft, Chriſtus aber ſey der Geiſt, und als er einſt von oben herabkam, habe er einen ſehr großen Theil jener Kraft befreit, und zu Gott zurükgeführt (*ἀφικόμενόν ποτε ἀπὸ τοῦ ἄνω τόπου πλεῖστον τῆς δυνάμεως ταύτης πρὸς τὸν θεὸν λελυκέναι*); ſo iſt hier, was Chriſtus in Beziehung auf den Menſchen und was er in Beziehung auf die Natur als Erlöſer wirkt, auf denſelben Ausdruk gebracht. Die Befreiung der mit der Materie vermiſchten göttlichen Kraft iſt hier wie dort der Zwek ſeiner Thätigkeit. Dafür wirkt er, was den Menſchen betrift, in dem göttlichen Geiſt, in dem νοῦς, der in ihm das Bewußtſeyn ſeiner göttlichen Natur und Abkunft lebendig erhält, und ihn ſtets nach oben zieht, dafür, wenn er in außerordentlichen äußern Erſcheinungen das ſchlummernde Bewußtſeyn mit mächtigeren Eindrüken wieder zu erweken ſucht [18]).

18) Es iſt zu bedauren, daß folgende Stelle Alexanders von Lyc. c. 24. nicht mehr Licht gewährt: *Τὸν Χριστὸν οὐδὲ γινώσκοντες, ἀλλὰ Χριστὸν αὐτὸν προσαγορεύοντες, τῇ πρὸς τὸ β στοιχεῖον μεταλήψει ἕτερον σημαινόμενον ἀντὶ τοῦ κυρίως περὶ αὐτοῦ ὑπειλημμένου εἰσάγοντες* (indem ſie dadurch, daß ſie ihn mit dem zweiten Princip, alſo der Materie, zuſammennehmen, eine andere Bedeutung ſtatt der eigentlichen einführen) *νοῦν εἶναί φασιν. Εἰ μὲν τὸ γνωστὸν καὶ τὸ*

Das Dunkel, das über dem ſo eben berührten Puncte egt, läßt auch über einen andern mit demſelben zuſam-

γιγνῶσκον καὶ τὴν σοφίαν αὐτοῦ λέγοντες ὁμόφωνα, οὕτως τοῖς ἀπὸ τῶν ἐκκλησιῶν περὶ αὐτοῦ λέγουσι διαταττόμενοι οὕτω γε ἀλώσονται· πῶς οὖν τὴν λεγομένην παλαιὰν ἅπασαν ἱστορίαν ἐκβάλλουσιν (wie können ſie die ganze alte Geſchichte, die von Chriſtus erzählt wird, verwerfen); Εἰ δὲ ἐπιγενητὸν κατά τινας λέγουσι καὶ τῶν ἔξωθεν ἐπεισιόντων καὶ συμβαινόντων, σκοπήσωμεν. Οἱ γὰρ δὴ ταύτης προϊστάμενοι τῆς δόξης, πιθανὸν μάλιστα λέγουσι, περὶ τὰ ζ' ἔτη τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως διαρθρωσείσης αὐτὸν ἐπεισέρχεσθαι· εἰ δὲ νοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς κατ' αὐτούς, οὕτω γε ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· πρὶν μὲν γὰρ ἐπεισελθεῖν τὸν νοῦν, οὐδέπω ἐστὶν, εἰ γε νοῦς ἐστι κατ' αὐτοὺς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μὴν ὄντι αὐτῷ ἐπεισέρχεται ὁ νοῦς, οὕτως οὖν πάλιν κατ' αὐτοὺς ἔσται ὁ νοῦς· ἔστι γε καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ ὁ Χριστός. Εἰ δὲ κατ' αὐτῶν τὴν καλλίστην αἵρεσιν ὁ νοῦς κατ' αὐτούς ἐστιν τὰ ὄντα πάντα, ἐπεὶ τὴν ὕλην ἀγένητον ὑποτίθενται καὶ ἰσόχρονον ὡς εἰπεῖν τῷ θεῷ, καὶ νοῦν καὶ ὕλην τοῦτον τὸν πρῶτον τὸν Χριστὸν ὑποτίθενται εἶναι, εἴ γε τὰ πάντα κατ' αὐτούς ἐστιν ὁ Χριστὸς νοῦς ὤν, ὃς ἐστιν τὰ πάντα· καὶ ἡ ὕλη ἓν τῶν ὄντων καὶ αὐτὴ ἀγένητος οὖσα. Es ſcheint, Alexander beſchreibe hier eine Manichäiſche Anſicht, nach welcher Chriſtus kommen ſollte, wenn im Menſchen der Verſtand ſich zu entwickeln beginnt. Er ſollte kommen, behaupteten die Vertheidiger dieſer Meinung, ungefähr im ſiebenten Jahr, wenn die Sinnlichkeit ausgebildet iſt. Ob ſich gleich in dem νοῦς nur das im Menſchen liegende geiſtige Princip entwickelt, ſo konnte doch, ſofern mit dem νοῦς ein neues Princip, in dem Menſchen zu wirken beginnt, Chriſtus als ἐπιγένητος καὶ τῶν ἔξωθεν ἐπεισιόντων καὶ συμβαινόντων dargeſtellt werden. Alexander ſpricht von mehrern unter den Manichäern herrſchenden Anſichten, daß Chriſtus nach einer Anſicht als der im Menſchen ſich entwickelnde Verſtand oder Geiſt, der gleichſam als neues

menhängenden wenig Licht erwarten, über das Verhältniß, in das Manes sich selbst zu Christus, oder dem göttlichen Lichtgeiste, als der Quelle seiner Offenbarung, sezte. Manes hielt sich, wie von selbst klar ist, für den Interpreten der göttlichen Wahrheit, und wie vor ihm Zoroaster und nach ihm Muhamed suchte auch Manes die Beglaubigung seiner Lehre nur in der Vortrefflichkeit ihres Inhalts, nicht in äussern Beweisen ihrer Göttlichkeit. Bey den Schriftstellern, die hier zu berüksichtigen sind, findet sich so wenig als in den Fragmenten aus den Schriften Mani's selbst irgend etwas, das auf eine andere Meinung führen könnte. Als Worte des Lebens und der seligmachenden Wahrheit wollte Manes seine Lehre betrachtet wissen, wie wir aus dem Anfange seiner Epistola fundamenti sehen: *Haec sunt salubria verba ex perenni ac vivo fonte, quae qui audierit, et iisdem primum crediderit, deinde, quae insinuata sunt, custodierit, nunquam erit morti obnoxius verum aeterna et gloriosa vita fruetur. Nam profecto beatus est judicandus, qui hac divina instructus cognitione fuerit, per quam liberatus in sempiterna vita manebit.* Acta cum Fel. Manich. I, 1. Die ächt Zoroastrische Idee des Lebens ist es, womit auch Manes den göttlichen Character seiner Lehre bezeichnen wollte. Darauf weist auch die Aufschrift hin, die einige der Hauptschriften Mani's gehabt haben sollen. Das ihm beigelegte Evangelium (τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον, wie es vom Cyrill von Jerusalem Cat. VI, 22. und von Andern genannt wird), hieß auch τὸ ζῶν εὐαγγέλιον (s. die Anathemat. bei Cotelier Patr. Ap. I. S. 544.). Eine andere seiner Schriften hieß Θησαυρὸς (Epiph. LXVI, 13.) oder Θησαυρὸς ζωῆς (s.

Princip von außen mit der Sinnlichkeit sich verbindet, genommen wurde, dürfen wir doch wohl nach Alexanders, freilich nicht sehr klaren, Worten voraussezen.

(ſ. Cotel. a. a. O.) [19]). Wie die heiligen Urkunden der Zoroaſtriſchen Lehre das lebendige Wort d. i. Zendaveſta genannt wurden, ſo ſollten demnach auch die Schriften, die die von Manes geoffenbarte Lehre enthielten, das Wort des Lebens ſeyn. Vgl. Zendav. von Kleuker Th. II. S. 42. f. Wie aber Manes dieſe Offenbarung erhalten zu haben behauptete, darüber finden wir in den Quellen, an welche wir hier gewieſen ſind, nichts. Spätere Manichäer ſtellten den Manes in Eine Reihe mit Zoroaſter, Buddha, Chriſtus, und behaupteten, es ſey in dieſen allen ein und derſelbe höhere Geiſt erſchienen, die Lehren dieſer vier Religionsſtifter ſeyen nur verſchiedene Offenbarungsformen einer und derſelben Lehre [20]). Nach den vorliegenden Quellen ſind wir jedoch nicht berechtigt, dieſe Behauptung geradezu Manes ſelbſt zuzuſchreiben (wie ſich uns auch in der Folge weiter ergeben wird), obgleich auf der andern Seite nicht zu läugnen iſt, daß Manes, wenn er ſeine Lehre für eine göttliche Offenbarung gehalten wiſſen wollte, auch eine höhere Einwirkung des Lichtgeiſtes, der ihm das Princip der Offenbarung und die Quelle aller höhern religiöſen Erkenntniß war, in ſich vorausſezen mußte. Er konnte in ſich nur ein Organ des ihn erleuchtenden Licht-

19) Der Name ſollte ohne Zweifel daſſelbe ausdrücken, was unſere chriſtlichen Schatzkäſtlein mit ihrem beſcheidenern Titel ſagen wollen.

20) Man vgl. die Anathematismen in L. Tollii Insign. Itin. Ital. Traj. 1696., nach welchen die Uebertretenden abſchwören mußten (S. 134.): τὸν Ζαράδαν καὶ Βοΐδαν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι. Damit iſt zu verbinden, was in den Anathematismen bei Cotelier a. a. O. S. 543. geſagt wird: Ἀναθεματίζω Ζαράδην, ὃν ὁ Μάνης υἱὸν ἔλεγε πρὸ αὐτοῦ φανέντα παρ' Ἰνδοῖς καὶ Πέρσαις, καὶ ἥλιον ἀπεκάλει.

geiſtes ſehen, ſo daß er auf untergeordneter Stufe daſſelbe war, was Chriſtus, der Lichtgeiſt, auf der höchſten war, als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Beachtenswerth ſcheinen mir in dieſer Hinſicht die Worte des Secundinus in der Epist. ad Aug. zu ſeyn, in welcher der Manichäer, indem er Auguſtin es zum Vorwurf macht, daß er aus einem Freunde der Manichäiſchen Lehre ein Gegner derſelben geworden ſey, unter anderem ſagt: *In medium solis ac lunae inventus es accusator. Quis igitur tibi patronus erit ante justum tribunal judicis, cum et de sermone et de opere coeperis te teste convinci? Persa, quem incusasti, non aderit. Hoc excepto, quis te flentem consolabitur? Quis Punicum* [21]) *salvabit? Consolatorem igitur*, ſagt Auguſtin in ſeiner Antwort c. 25, *et salvatorem, Manichaeo excepto, nullum esse posse dixisti.* Als *medius solis et lunae* d. h. als der zu Sonne und Mond, den zur Lichtwelt hinübertragenden Lichtſchiffen führende Mittler wurde alſo Manes von ſeinen Verehrern betrachtet. Durch ihn allein war das Heil zu gewinnen, das die Seele aus dem trüben, unſeligen Daſeyn der gegenwärtigen Welt erlöſen, und mit dem göttlichen Troſte der Lichtwelt erfreuen konnte [22]).

21) Secundinus, der ſich ſelbſt *Romani hominis ingenium* zuſchreibt, hatte zuvor den vom Manichäismus abgefallenen Auguſtin ermahnt: *Muta, quaeso, sententiam, depone Punicae gentis perfidiam, et recessionem tuam ad veritatem, quae per timorem facta est, converte.* Daher der obige Ausdruck.

22) Ueber einiges, was hier noch in Betracht kommen könnte, wird im Folgenden noch die Rede ſeyn. Mit Rükſicht auf das Folgende bemerke ich hier nur noch über die in der obigen Stelle ausgeſprochene Manichäiſche Weltanſicht, daß auch in den Clementiniſchen Homilien das Verhältniß der künftigen Welt zur gegenwärtigen aus dem Geſichtspunct eines auf

Da nach der Manichäischen Lehre die der Seele inwohnende göttliche Kraft zwar gebunden, aber nicht völlig unterdrükt werden kann, so bedarf es auch keiner Wiederherstellung der verlornen Kraft zum Guten, sondern es kommt nur darauf an, daß die bereits vorhandene Kraft aufs neue gewekt und zum Bewußtseyn des Menschen gebracht wird. Auch die Thätigkeit des Erlösers kann daher nur darauf gerichtet seyn, in dem Menschen das ursprüngliche Bewußtseyn seiner höhern Natur wieder hervorzurufen, und mit dem Gefühl des Zustandes der Knechtschaft, in welchem er sich befindet, eine Sehnsucht nach Befreiung aus demselben anzuregen, wodurch von selbst die gebundene Kraft des Menschen zu ihrer vollen Wirksamkeit gelangt. Es gibt eine *scientia*, wie Fortunatus bei Augustin Disp. II. sagt, vermöge welcher *admonita anima et pristinae memoriae reddita recognoscit, ex quo originem trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum emendans, quod nolens peccavit, possit per emendationem delictorum suorum, bonorum operum gratia, meritum sibi reconciliationis apud Deum collocare*, und zwar geschieht dieß, wie Fortunatus hinzusezt, *auctore Salvatore nostro, qui nos docet, et bona exercere et mala fugere.* Chris-

---

das flere folgenden consolari betrachtet wird. Hom. III, 26. wird von Adam als dem wahren Propheten gesagt: *Ὁ δὲ ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων προφητείαν ἔμφυτον ψυχῆς ἰδίαν ἔχων, ζητῶς ὡς ἄρσην τοῦ μέλλοντος αἰῶνος τὰς ἐλπίδας μηνύων τὸν αὐτοῦ υἱὸν προσηγόρευσεν Ἄβελ, ὃ, ἄνευ πάσης ἀμφιβολίας, πένθος ἑρμηνεύεται· πενθεῖν γὰρ τοῖς αὐτοῦ υἱοῖς παρέχει τοὺς ἐξαπατωμένους ἀδελφοὺς αὐτῶν, ἀψευδῆ αὐτοῖς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τὴν παράκλησιν ὑπισχνούμενος.* — Daher die hohe Bedeutung des *consolamentum* bei den Manichäern des Mittelalters, der Taufe, als der Weihe für die künftige Welt.

ſtus, der Erlöſer, wirkt daher vorzugsweiſe als Lehrer. Inhalt ſeiner Lehre aber konnte natürlich nichts anders ſeyn, als alles dasjenige, was dem Menſchen die Aufforderung nahe legt, ſich von den Banden der Materie loszureißen, die ſinnlichen Triebe zu unterdrücken, und ein reines, geiſtiges Leben zu führen. Daher legten ſie das Hauptgewicht auf die chriſtliche Sittenlehre, und zwar auf diejenigen Gebote, die dem Menſchen Entſagung und Selbſtverläugnung, Verachtung aller äußern Güter zur Pflicht machen. Der Manichäer Fauſtus ſpricht ſich hierüber gegen Auguſtin auf folgende Weiſe aus (Contra Faust. V, 1.): *Accipis evangelium? Tu me interrogas, utrum accipiam, in quo id ipsum accipere apparet, quia, quae jubet, observo. An ego de te quaerere debeo, utrum accipias, in quo nulla accipientis evangelium videntur indicia? Ego patrem dimisi et matrem, uxorem, filios et cetera, quae evangelium jubet, et interrogas, utrum accipiam evangelium? Nisi adhuc nescis, quid sit, quod evangelium nuncupatur. Est enim nihil aliud, quam praedicatio et mandatum Christi. Ego argentum et aurum rejeci, et aes in zonis habere destiti, quotidiano contentus cibo, nec de crastino curans, nec unde venter impleatur aut corpus operiatur, solicitudinem gerens, et quaeris a me, utrum accipiam evangelium? Vides in me Christi beatitudines illas, quae evangelium faciunt, et interrogas, utrum illud accipiam? Vides pauperem, vides mitem, vides pacificum, puro corde lugentem, esurientem, sitientem* [23]*), persecutiones et odia sustinentem propter justitiam, et dubitas, utrum accipiam evangelium? Non ergo jam mirum est, Ioannem Baptistam, viso Iesu et ejus auditis operibus, quaerere adhuc, utrum*

23) *Iustitiam*, bemerkt Auguſtin nachher, *Faustus in scriptis suis non addidit, credo, ne sibi deesse videretur, si eam se adhuc esurire ac sitire fateretur.*

ipse esset Christus, cui digne et merito Iesus nec dignatus quidem est renunciare, quod ipse esset, sed opera rursus eadem illi, quae jam dudum audierat, remandavit. Caeci vident, surdi audiunt, mortui resurgunt etc. Quod ego quoque circa te non immerito fecerim, si perroganti, utrum accipiam evangelium, dixero: Omnia mea dimisi, patrem, uxorem, filios, aurum, argentum, manducare, bibere, delicias, voluptates: hoc tibi ad interrogata satis responsum puta, et beatum te futurum, si in me non fueris scandalizatus. Sed non, inquis, accipere evangelium hoc solum est, si, quod praecepit, facias, sed ut etiam credas omnibus, quae in eodem scripta sunt, quorum primum est illud, quia sit natus Deus. Sed nec item est solum illud evangelium accipere, ut credas, quia natus est Iesus, sed ut facias etiam, quod praecepit. Ac si me idcirco evangeliam non accipere putas, quia generationem praetermitto, nec tu ergo accipis, et multo magis non accipis, quia praecepta contemnis. Ac per hoc interim pares simus, donec discutiamus et partes: aut si tibi non praejudicat praeceptorum ista contemptio ad profitendum, quod accipias evangelium, mihi quare ad hoc praejudicet genealogia damnata? Quod si evangelium accipere in duobus his constat, ut dicis, genealogias credere et servare mandata, quid ergo imperfectus imperfectum judicat? Uterque nostrum eget alterutro. Sin, quod certius est, accipere evangelium in sola observatione constat coelestium mandatorum, duplici modo improbus es, qui, ut dici solet, desertor arguas militem. Et tamen, age, ponamus, quia ita vis, duo haec partes esse fidei perfectae, quarum una quidem constet in verbo, fateri Christum natum, altera vero in opere, quod est observatio praeceptorum. Vide ergo, quam arduam ego et difficiliorem mihi partem ele-

gerim, tu vide, quam levissimam et faciliorem. Nec immerito plebs ad te confluit, a me refugit, nesciens utique, quia regnum Dei non sit in verbo, sed in virtute. Quid ergo est, quod me lacessis, si difficiliorem ingressus fidei partem, tibi ut infirmo reliqui faciliorem? Sed ego ad tribuendam, inquis, salutem animis hanc partem fidei efficaciorem puto ac magis idoneam, quam tu reliquisti, id est, Christum fateri natum. Age ergo, ipsum eundem interrogemus Christum, et unde potissimum nobis salutis oriatur occasio, ex ejus ore discamus. Quis hominum intrabit in regnum tuum Christe? Qui fecerit, inquis, voluntatem patris mei, qui in coelis est. Non dixit: qui me professus fuerit natum. Et alibi ad discipulos: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti, et docentes eos servare omnia, quae mandavi vobis. Non dixit: docentes eos, quia sum natus, sed ut mandata conservent. Item alibi: Amici mei eritis, si feceritis, quae praecipio vobis. Non dixit: si natum me credideritis. Rursum: Si feceritis mandata mea, manebitis in mea caritate. Et alia multa. Nec non et in monte cum doceret: Beati pauperes (spiritu) dicens: beati mites, beati pacifici, beati puro corde, beati, qui lugent, beati qui esuriunt, beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, nusquam dixit: beati, qui me confessi fuerint natum. Et in discretione agnorum ab hoedis in judicio dicturum se dicit iis, qui ad dexteram erunt: Esurivi et cibastis me, sitivi et potastis me, et cetera: propterea percipite regnum: non dixit: quia natum me credidistis, regnum percipite. Nec non et diviti quaerenti vitam aeternam: Vade, inquit, vende omnia, quae habes, et sequere me. Non dixit: crede me natum, ut in aeternum vivas. Ecce igitur portioni meae, quam mihi de ge-

mina, ut vultis, fide delegi, ubique regnum, vita, beatitudo promittitur, vestrae vero nusquam. Aut docete, sicuti scriptum est, beatum esse, regnumve percepturum, aut aeternam habiturum vitam, qui eum confessus fuerit natum ex femina. Interim, tametsi et haec pars est fidei, beatitudinem non habet. Cum vero eam nec partem fidei habere probaverimus, quid fiet? Nempe eritis vos inanes, quod et ipsum utique monstrabitur. Sed interim hoc satis nobis est ad propositum, quia portio haec nostra beatitudinibus coronata sit. Cui tamen et accedit et illa alia beatitudo, ex confessione quoque sermonis, qua Jesum confitemur esse Christum filium Dei vivi, quod aeque ipse ore suo testatur Jesus dicens ad Petrum: Beatus es Simon Barjona, quia non tibi hoc caro et sanguis revelavit, sed pater meus, qui in coelis est. Quapropter non jam, ut putabatis, unam, sed duas easdemque ratas fidei partes tenemus, et in utraque pariter beati appellamur a Christo, quia alteram earum operibus exercentes, alteram sine blasphemia praedicamus. Ich habe dieſe Stelle abſichtlich in ihrem ganzen Zuſammenhange dargelegt, weil ſich in ihr der Geiſt des Manichäismus und des Manichäiſchen Chriſtenthums ſehr characteriſtiſch zu erkennen gibt. Wie alle Syſteme, welche dem Menſchen eine urſprüngliche, zwar gebundene und beſchränkte, nicht aber verlorne und erſt wiederherzuſtellende Kraft zum Guten und Göttlichen zuſchreiben, dem Chriſtenthum nur die Entwiklung und richtige Leitung dieſer Kraft durch practiſche Lehren und Vorſchriften übrig laſſen, nicht aber die Mittheilung eines völlig neuen und eigenthümlichen Lebensprincips, die Schöpfung eines neuen Menſchen, wobei es vor allem auf die glaubensvolle Annahme und Aneignung des von Gott Dargebotenen ankommt, als das Werk deſſelben anſehen können, ſo ſtellte ſich auch der Manichäismus ganz auf dieſe Seite des ſoge-

nannten Pelagianischen Christenthums, welchem die Hauptsache das Thun, das Glauben Nebensache, Christus nur Lehrer, nicht Erlöser im höchsten Sinn ist. Je entschiedener aber die Manichäer die ursprüngliche Quelle dessen, was ihnen die Hauptsache des Christenthums war, schon in das dem Menschen inwohnende Bewußtseyn, oder in die Vernunfterkenntniß, sezen mußten, desto zweifelhafter muß uns auch von dieser Seite werden, welche Bedeutung auch nur in Beziehung auf die äußere Realität der Offenbarung, nicht in Beziehung auf die ohnedies geläugnete historische Realität der Person Christi, die Scheingestalten haben sollten, in welchen sie den Lichtgeist Christus zur Belehrung der Menschen von der Sonne herabschweben ließen.

Wie es sich aber auch damit verhalten mag, welchen Antheil sie auch einer besondern, zu einer bestimmten Zeit geschehenen äußern Offenbarung dabei zuschreiben mochten, die practischen Lehren und Vorschriften, von deren Befolgung sie das Heil des Menschen abhängig machten, zum Bewußtseyn des Menschen zu bringen und allgemein bekannt zu machen, alles, was den ethischen Theil der Manichäischen Heilsordnung ausmacht, wurde von ihnen in ihren sogenannten drei *signacula* zusammengefaßt, die uns Augustin De moribus Manich. c. 10. nennt: *Videamus tria illa signacula, quae in vestris moribus magna laude ac praedicatione jactatis. Quae sunt tandem ista signacula? Oris certe et manuum et sinus. Ut ore et manibus et sinu castus et innocens sit homo.* Den Namen *signaculum* gebrauchten die Manichäer ohne Zweifel deswegen, weil jede der drei Classen der auf diese Weise unterschiedenen Gebote einen bestimmten Theil des menschlichen Körpers bezeichnet, in Ansehung dessen die gegebenen Gebote beobachtet werden sollten. Was sie unter den einzelnen Ausdrüken verstunden, erklärt Augustin, indem er in der angeführten Stelle im Sinne der Manichäer weiter sagt:

Quum os nomino, omnes sensus, qui sunt in capite, intelligi volo, quum autem manum, omnem operationem, quum sinum, omnem libidinem seminalem.

Das *signaculum oris* hatte nach dieſer Angabe einen weiten Umfang. Es empfahl Reinheit in Gedanken und Worten, dazu gehörte namentlich Enthaltung von allen Reden, die nach der Manichäiſchen Lehre als blasphemiſch angeſehen werden mußten. *Ad oris signaculum dicitis pertinere,* ſagt Auguſtin De mor. Manich. c. 11., *ab omni continere blasphemia.* Vorzüglich aber betraf es die ſtrenge Manichäiſche Lebensweiſe in Hinſicht alles deſſen, was mit dem Munde genoſſen wird. Der Manichäer mußte ſich aller materiellen Nahrungsmittel enthalten, die die ſinnlichen Triebe des Leibs, ſtatt ſie, wie es Pflicht iſt, zu unterdrükken und zu tödten, nur nähren und entzünden. Um das Fleiſch, den Siz der böſen Begierden, nicht gegen den Geiſt zu reizen, war vor allem der Genuß des Fleiſches aufs ſtrengſte verboten. Alles Fleiſch war nach der Anſicht der Manichäer unrein, unreiner, als irgend etwas anderes, es ſtammt von dem Fürſten der Finſterniß, der als der Dämon des materiellen und animaliſchen Lebens ihm den ganzen Inbegriff der böſen oder ſinnlichen Lüſte eingepflanzt hat. Zwar iſt in jedem aus Fleiſch und Blut beſtehenden Körper auch ein Theil der Lichtſeele, wenn aber im Tode die Seele entflieht, ſo iſt, was zurükbleibt, eine durchaus unreine und verunreinigende Maſſe. Vgl. Auguſtin De moribus Manich. c. 15.: *Carnes de ipsis sordibus dicitis esse concretas. Fugit enim aliquid partis illius divinae, ut perhibetis, dum fruges et poma carpuntur, fugit cum affliguntur, vel terendo vel molendo vel coquendo, vel etiam mordendo atque mandendo. Fugit etiam in omnibus motibus animalium, vel cum gestiunt, vel cum exercentur, vel cum laborant, vel cum omnino aliquid operantur. Fugit etiam*

in ipsa quiete nostra, dum in corpore illa, quae appellatur, digestio interiore calore conficitur. Atque ita tot occasionibus divina fugiente natura, quiddam sordidissimum remanet, unde per concubitum caro formetur. Anima tamen boni generis, quoniam quamvis plurimum, non tamen totum bonum, memoratis illis motibus evolat. Quocirca cum anima etiam carnem deseruerit, nimias sordes reliquas fieri, et ideo eorum, qui vescuntur carnibus, animam coinquinari. Daher lebten die Manichäer von Feld- und Gartenfrüchten, besonders solchen, welche wie die Melonen, ihre Lieblingsspeise, durch Geruch und Farbe ihre Lichtsubstanz beurkundeten. Auch Oel genoßen sie wegen der in ihm enthaltenen Lichttheile häufig. Aug. **De mor. Man. c. 13. 15. 16.** [24]). Sie konnten allerdings, nach ihrer Ansicht von der Materie, auch diese Nahrungsmittel nicht für völlig rein halten, und Augustin bemerkt (**Contra Faust. VI. 6.**) nicht ohne Grund: *Mirum est, quod ita se dicunt immundas omnes carnes existimare, et ob hoc ab eis abstinere, quasi aliquid existiment esse mundum, non solum escarum, sed omnium creaturarum. Nam et ipsa olera et poma et omnes fruges et totam terram et coelum commixtione gentis tenebrarum perhibent inquinata.* Die natürliche Antwort darauf liegt in demjenigen, was Augustin als frommen Wunsch hinzusezt: *Utinam ergo et in ceteris cibis errori suo congruerent, atque ab üs, quae immunda dicunt, omnibus abstinendo, fame potius morerentur, quam tales blasphemias pertinaciter*

---

24) *De thesauris Dei melonem putatis aureum esse. — Bona tria simul ubi fuerint, id est color bonus, et odor et sapor, ibi esse majorem boni partem putatis.* — Man vgl. außer Beausobre T. II. S. 765. f. Mosheim S. 849. f. auch Thilo Acta Thomae S. 159.

loquerentur, nam se corrigere atque emendare nolentibus hoc esse utilius, quis non intelligat? Wollten sie diesen gutgemeinten Rath nicht befolgen, so mußten sie sich mit relativer Reinheit begnügen [25]). Eben so streng, wie der Genuß des Fleisches, waren den Manichäern alle geistigen Getränke verboten. Auch sie schienen ihnen nur die Reinheit des Geistes zu trüben und die Sinnlichkeit aufzuregen, weswegen sie den Wein, um seine dämonische Natur zu bezeichnen, sogar die Galle des Fürsten der Finsterniß nannten. Aug. De mor. Man. c. 16. Ueber Anderes, was sonst noch zur strengen Lebensweise der Manichäer gehörte, vgl. man Mosheim Comment. S. 851. f. [26]). Es war natürlich, daß sie sich, wie schon zur Zeit Augustins in Afrika, manche Milderungen erlaubten, aber demungeachtet hielten sie sich für berechtigt, sich vorzugsweise als die Hungernden und Dürstenden des Evangeliums zu betrachten, und die sie characterisirende Bläße des Gesichts (wegen welcher sie von Augustin De. util. cred. c. 18. *exsangues corporibus, sed crassi mentibus* genannt werden) als das

25) Ueber einen dabei unvermeidlichen Widerspruch s. Aug. Contra Faust. VI. 4.: *Cur pomum non decerpitis, cum decerpto tam multas plagas doloresque ingeratis* (nemlich *in praeparandis escis, cum coquitur, cum manditur etc.*)?

26) Alles sinnlich Angenehme sollte dem Manichäer als unrein und sündhaft verboten seyn. Doch unterschieden sie die geistige, ästhetische Lust von der sinnlichen, körperlichen. Die Musik gewährte ihnen ein himmlisches Vergnügen. *Dulcedo musica, quam de divinis regnis venisse contenditis, nobis mortuarum carnium sordibus exhibetur et tempore arefactis, et attritione tenuatis et tortione distentis.* Aug. De mor. Man. c. 16. Auch den ästhetischen Genuß, welchen die Anschauung schöner Bilder gewährt, können die Manichäer nach der orientalischen Sage von Mani's Erteut (s. unten) nicht verdammt haben.

ächte Kriterium eines Bekenners des Evangeliums zur Schau zu tragen.

Das zweite *signaculum*, das *signaculum manuum* verbot den Manichäern nach Augustin De mor. Man. c. 17. Thiere zu tödten, und Pflanzen auszureißen, jede Verletzung des Thier- und Pflanzen-Lebens, es begriff aber ohne Zweifel, wie Mosheim S. 853. richtig bemerkt, alle Handlungen in sich, die nicht zum ersten und dritten *signaculum* gerechnet wurden, und den Manichäern deswegen nicht erlaubt waren, weil sie den Menschen in die Verhältnisse des materiellen irdischen Lebens auf eine der Manichäischen Weltansicht widerstreitende Weise verstrikten. Wir werden im Folgenden einige Handlungen kennen lernen, die in dieser Beziehung zum zweiten *signaculum* zu rechnen sind. Was aber die Tödtung der Thiere und die Verletzung des Pflanzenlebens betrifft, so sieht man beim ersten Anblik nicht sogleich, auf welchem Grunde das Manichäische Verbot beruht. Enthielt die ganze Thier- und Pflanzenwelt gebundene Theile der Lichtseele, so konnten ja diese, sollte man denken, durch das Tödten der Thiere und das Ausreißen der Pflanzen auf dem einfachsten Wege aus ihren Banden befreit werden. Augustin unterläßt nicht den Manichäern diese Inconsequenz vorzurüken (a. a. O.): *Anima namque illa, quam rationalem inesse arboribus arbitramini, arbore excisa, vinculo solvitur, vos enim hoc dicitis, et eo quidem vinculo, in quo magna miseria nulla utilitate tenebatur. Nam et revolutionem hominis in arborem notam est vos, id est auctorem ipsum vestrum, pro ingenti poena, non tamen pro summa minitari, et num potest in arbore anima fieri, ut in homine, sapientior? — Quamobrem, qui arborem dejicit, animam nihil in sapientia proficientem de illo corpore liberat. Itaque vos homines sancti, vos, inquam, potissimum excidere arbores deberetis, et ea-*

um animas, ab illo vinculo exutas, orationibus et psal-mis ad meliora perducere. Allein für die Manichäer kam hier ein anderes Moment in Betracht, die heili-ge Scheue, mit welcher nach ihrer Anſicht das ganze Na-turleben zu behandeln war. Iſt es Sünde das Menſchen-leben zu verlezen, ſo iſt es dem Weſen nach dieſelbe Sün-de, wenn das Thier- oder Pflanzenleben verlezt wird, da in Thieren und Pflanzen, in allen Theilen der Natur, dieſelbe Seele, wie im Menſchen, lebt, der Menſch mit der ganzen Natur ſich verwandt fühlen muß. Denſelben Schmerz, welchen der Menſch bei jeder Verlezung ſeines Lebens empfindet, empfindet auch die Pflanze, der Baum. *Herbas atque arbores sic putant vivere, ut vitam, quae illis inest, et sentire credant, et dolere, cum laeduntur, ac aliquid inde sine cruciatu eorum quemquam posse vellere aut carpere. Propter quod agrum etiam spinis purgare, nefas habent.* Aug. De haeres. c. 46. [27]). Wer mit Vorſaz auch nur ein Blatt oder eine Frucht von einem Baume abbrach, machte ſich als Uebertreter des *signacu-lum* ſchwerer Strafe ſchuldig. De mor. Man. c. 17. Ja die Handlung dieſer Art, jede Verlezung des Pflanzenle-bens, war im Grunde von dem Verbrechen eines Menſchen-mords nicht verſchieden, da ja nach Mani's Lehre viele Menſchenſeelen das Loos traf, in Thiere und Pflanzen überzugehen. *A vobis*, bemerkt Auguſtin gegen Fauſtus

27) Nach den Acta disp. Arch. c. 9. iſt ſogar jede Bewegung mit einer Verlezung des Naturlebens verbunden: *Εἴ τις περιπατεῖ χαμαὶ, βλάπτει τὴν γῆν, καὶ ὁ κινῶν τὴν χεῖρα, βλάπτει τὸν ἀέρα, ἐπειδὴ ὁ ἀὴρ ψυχή ἐστι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πετεινῶν, καὶ τῶν ἰχθύων καὶ τῶν ἑρπετῶν* d. h. in der Luft iſt dieſelbe Weltſeele, die in dem Menſchen und in allen Geſchöpfen iſt. Vgl. Theodoret Haer. fab. I, 26.: *πάντα νομίζουσιν ἔμψυχα καὶ το πῦρ, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸν ἀέρα, καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ σπέρματα.*

XVI, 28., *quisquis vulserit spicas, non ex traditione Christi, qui hanc innocentiam vocat, sed ex traditione Manichaei homicida deputatur.* Daher erſchien ihnen den Ackerbau als Urſache zahlloſer Gewaltthaten gegen das Leben der Menſchenſeelen. *Agriculturam, quae omnium artium est innocentissima, tanquam plurium homicidiorum ream accusant.* De haer. c. 46. Vgl. De mor. Manich. c. 17. und Titus von Boſtra II, 36.: φαίη δ' ἂν ὁ Μάνης, ὡς οὐδὲ βοῦν εὐσεβὴς ἀρόσαι παραβεβλῆσθαι τῆς γῆς, ἵνα μὴ καὶ πάνυ καταδουλοῦσθαι δόξειεν ὑ πρὸς τοῦ ἀγαθοῦ πεμφθεῖσα ψυχή. Wie ſie bei dieſer Strenge ihres *signaculum* gleichwohl die Sorge für die nothwendigſten Bedürfniſſe des Lebens für erlaubt halten konnten, wird ſich in der Folge zeigen. Was von der Verletzung des Pflanzenlebens gilt, gilt auch von der Verletzung des Thierlebens. Auch in den Thieren verſündigte man ſich, wie Titus von Boſtra II, 35. bemerkt, gegen die alles belebende göttliche Weltſeele. Doch galt, Thiere zu tödten, für ein größeres Vergehen, als alles, was gegen Pflanzen verübt werden kann. *Majus nefas putatis animalia quam stirpes caedere.* De mor. Manich. c. 17. Daher wurde die Heiligkeit dieſes Verbots von Manes noch durch die eigene Vorſtellung motivirt, die wir in eben dieſer Stelle Auguſtins finden. *Non deest homini callido adversus indoctos in naturae obscuritate perfugium. Coelestes enim, ait, principes, qui de gente tenebrarum capti atque vincti a conditore mundi in illis ordinati sunt locis, sua quisque possidet in terra animalia, de suo scilicet genere ac stirpe venientia: qui peremptores eorum reos tenent, nec de hoc mundo exire permittunt, poenisque illos, quibus possunt, et cruciatibus atterunt.* Die Thiere ſtammten, wie wir oben geſehen haben, von den Dämonen. *Animalia*, heißt es bei Auguſtin weiter, *quae in terris sunt et in aquis, de illo genere principum per*

successionem prolis et operationem concubitus veniunt, cum ad illos abortivos fetus revocatur origo nascentium. Wer also Thiere tödtet, greift in das Reich der Dämonen auf eine Weise ein, die ihn nach dem Gesetze der Gerechtigkeit in die Gewalt der Dämonen dahingibt. Dies beruht auf einer Vergeltungs-Idee und einer Ansicht von dem Verhältniß der beiden Welten, der jetzigen und der künftigen, die sicher in dem Manichäischen System eine noch allgemeinere Anwendung fand. Es scheint mir wenigstens dadurch am besten aufgeklärt zu werden, was Turbo in den Acta disp. Arch. c. 9. als Manichäische Lehre vorträgt: „Wenn einer in dieser Welt reich ist, so muß er, wenn er den Leib verläßt, in den Leib eines Armen umgesetzt werden und bettelnd umhergehen, bis er in die ewige Strafe eingeht. Da dieser Leib den Archonten und der Materie gehört, so muß der, der einen Persea-Baum pflanzt, viele Leiber so lange durchwandern, bis der Baum zusammengefallen ist. Wenn einer ein Haus baut, so wird er in Leiber aller Art getheilt werden." Nach derselben strengen Vergeltungs-Idee wird unmittelbar vorher gesagt: „Die Schnitter, welche Getreide abschneiden, gleichen den Archonten, die von Anfang an in der Finsterniß waren, da sie einen Theil der Waffenrüstung des ersten Menschen verschlangen. Deswegen müßen sie in Heu, oder in Phasolen, oder in Gerste, oder in Gartengewächse übergehen, um abgeschnitten und abgemäht zu werden. Und wenn einer Brod ißt, muß auch er Brod werden und verzehrt werden. Wer einen Vogel tödtet, muß ein Vogel, wer eine Maus tödtet, selbst eine Maus werden." Diese ganze Stelle ist uns hier deswegen besonders merkwürdig, weil wir aus ihr den allgemeinen Grund ersehen können, auf welchem das Verbot aller zum zweiten *signaculum* gerechneten Handlungen beruht. Aus welchem andern Grunde sollte es für den Manichäer Sünde seyn, Bäume zu pflanzen und Häuser zu bauen, als des-

wegen, weil er sich dadurch in eine Welt einbürgern zu wollen scheint, in welcher er nicht zu Hause seyn darf, weil er nicht für sie bestimmt ist? Wie er, wenn er Thiere tödtet, sich an einem fremden Eigenthum versündigt, so begeht er einen ähnlichen Eingriff in ein fremdes Eigenthum, wenn er diese materielle Welt, an welcher der Dämon so großen Antheil hat, und aus welcher der gute Gott alle zu seiner Natur gehörenden Lichtelemente fort und fort zurükzieht, durch Handlungen, durch die er sich in ihr heimisch machen will, als die seinige betrachtet und behandelt. Wir kommen dadurch auf den allgemeinen Manichäischen Lebensgrundsaz, daß der Mensch als ächter Verehrer des guten Gottes in dieser Welt kein Eigenthum haben darf. Armuth soll sein Loos seyn, er soll sich aller äußern Güter begeben, hungern und dürsten, weil ja auch das Reich des guten Gottes nicht von dieser Welt ist. Wir erinnern uns hier, wie sich der Manichäer Faustus in der oben angeführten Stelle über die Merkmale der ächt evangelischen Lebensweise äußerte. Eine bemerkenswerthe Parallele zu dieser Manichäischen Ansicht von dem Verhältniß der Armuth und des Reichthums zu der jezigen und künftigen Welt bieten uns die Clementinischen Homilien dar. Auch in diesen beruht jene Ansicht auf einem dualistischen Grunde, nur tritt an die Stelle des absoluten Manichäischen Dualismus der Dualismus der Syzygien. Nach der Lehre der Clementinen ist es Grundgesez des Universums, daß auf jeder Stufe der sich entwickelnden Weltordnung ein Doppeltes sich findet, ein Rechtes und ein Linkes, ein Männliches und ein Weibliches. Auf der ersten Stufe ging das bessere Glied des Paares dem schlechteren der Entstehung nach voran, wie zuerst der Himmel geschaffen wurde, dann die Erde, der Tag, dann die Nacht, das Licht, dann das Feuer, die Sonne, dann der Mond, Adam, dann Eva. Aber vom Menschen an wurde die Ordnung der Paare umgekehrt und

das

das Schlechte zum Ersten gemacht, das Gute zum Zweiten, wie zuerst Kain geboren wurde, hierauf erst Abel (Hom. II, 15. f. vgl. XIX, 12.). Die größte Syzygie aber, die alle übrigen in sich begreift, ist die des Fürsten dieser Welt, oder des Teufels auf der einen, und des Herrschers der zukünftigen Welt oder Christi, des Sohnes Gottes (III, 19. 20.), auf der andern Seite, d. h. des guten und bösen Princips. Indem nun so in den Clementinen der absolute Manichäische Dualismus als ein blos untergeordneter erscheint, und die Entstehung des Bösen auf eine Weise erklärt wird, bei welcher weder Gott Urheber des Bösen, noch das Böse ein absolutes ist (es ist zwar schon mit der ersten Entstehung ein Böses, aber nur durch eigene That, und nicht in jeder Hinsicht ein Böses Hom. XIX, 12.), trift die Lehre der Clementinen mit der Manichäischen darin zusammen, daß sie, wie diese, die eigentliche Herrschaft über die gegenwärtige Welt dem bösen Princip überträgt, woraus sich über das Verhältniß des Guten und Bösen zur gegenwärtigen und zukünftigen Welt eine der oben erwähnten Manichäischen Ansicht beinahe völlig gleichlautende ergab, wie wir dieselbe Hom. XV, 7. dargelegt finden. „Der Prophet der Wahrheit lehrte, daß der Allschöpfer Gott, zwei Wesen, einem guten und einem bösen, zwei Reiche zutheilte. Dem bösen gab er die Herrschaft der gegenwärtigen Welt mit dem Gesez, daß es die Unrechtthuenden bestrafen dürfe, dem guten die künftige ewige Welt. Jeden Menschen aber läßt Gott mit seinem Willen wählen, was er will, entweder das gegenwärtige Böse, oder das zukünftige Gute. Diejenigen, welche sich die gegenwärtige Welt wählen, dürfen reich werden, sich wohl seyn lassen und was sie können, genießen, denn an dem Guten der künftigen Welt haben sie keinen Theil. Die aber, die sich für die zukünftige Welt entschieden haben, dürfen in der gegenwärtigen, einem fremden Herrscher gehörenden Welt

nichts als das Ihrige betrachten, auſſer Waſſer und Brod (nach XII, 6. auch noch Oliven und Kohl, die Manichäiſchen Speiſen), und auch dieſen Lebensunterhalt müßen ſie ſich mit Schweiß erwerben, weil keiner ſich ſelbſt das Leben nehmen darf. Ebenſo dürfen ſie auch ein einziges Kleidungsſtük haben (vgl. XII, 6.), weil es nicht erlaubt iſt, ſich nakt zu zeigen vor dem allſehenden Himmel." Welchen Einfluß der Verfaſſer der Clementinen dieſer Anſicht auf das Leben geben wollte, erhellt aus der darauf gegründeten Rechtfertigung des chriſtlichen Gebots, Unrecht lieber zu leiden, als zu thun. Da nemlich die, welche ſich die künftige Welt erwählt haben, in der gegenwärtigen Welt, in welcher ſie mit den Böſen zuſammen ſind, doch vieles zu genießen haben, Leben und Licht, Brod und Waſſer und anderes, während doch die Kinder der gegenwärtigen Welt keinen Theil an der künftigen haben werden, ſo ſcheinen dieſe ſehr in Nachtheil zu kommen, und die Unrecht Leidenden ſind eigentlich die Unrecht Thuenden. Hom. XV, 8. Die Kinder der künftigen Welt ſind in der jezigen in dem ihnen verbotenen Reiche eines dem ihrigen feindlichen Königs, ſie haben alſo das Leben verwirkt, und werden gelinde behandelt, wenn ſie mit einer leichtern, nicht tödtlichen Strafe davon kommen (c. 6.). Daher darf der Fromme ſich für Beleidigungen nicht rächen, theils weil, ſtrenge genommen, jeder Beſiz für ihn Sünde iſt, und deswegen, wer ihm ein irdiſches Gut nimmt, ihn auch von einer Schuld befreit, theils weil es eine gnädige Verordnung Gottes iſt, daß die Frommen überhaupt ihre Vergehungen durch irdiſche Leiden büßen, und ſo der Strafe in der künftigen Welt enthoben werden (c. 9.). So ſtreng iſt demnach die Forderung, daß ſich die Frommen nur als die Armen in dieſer Welt zu betrachten haben, wer daher in dieſer Welt reich iſt, kann, wie die Manichäiſche Lehre nach der obigen Stelle lautet, in der künftigen nur arm ſeyn,

und da er das Seinige schon genoßen, aber ebendeswegen den wahren Gott nicht verehrt hat, nur Strafe leiden. Ziemlich nahe kommen dieser Ansicht auch die apokryphischen Acta Thomae in dem Abschnitt (§. 17—29.), in welchem der von Jesus verkaufte Apostel Thomas die ihm von dem Könige Gundaphoros zur Erbauung eines Palastes übergebene Geldsumme an die Armen vertheilt, um dafür dem Könige den Besiz eines himmlischen Palastes zu erwerben: nur ist hier zugleich die Verzichtleistung auf Geld und Gut in dieser Welt, um der künftigen willen, durch die christliche Rükſicht auf Arme und Leidende motivirt. Sicher hat die erwähnte Ansicht auch das Ihrige dazu beigetragen, der freiwilligen Aufopferung des Vermögens zum Besten der Armen den großen Einfluß auf die Seligkeit der künftigen Welt zuzuschreiben, welchen man ihr schon so frühe im christlichen Alterthum zuschrieb. Die mit dem Manichäismus hierin so genau übereinstimmende Lehre der Clementinen hat wahrscheinlich ihre nächste Quelle in der freiwilligen Armuth der Eßener, diese selbst aber weisen in manchem auf den höhern Orient zurük.

Das dritte *signaculum*, das *signaculum sinus* macht den Manichäern Keuschheit und Enthaltung von der Ehe zur Pflicht. Konnte schon die Geschlechtslust an und für sich von den Manichäern nur als sinnlicher, fleischlicher Trieb verworfen werden, so mußte ihnen die Fortpflanzung des Geschlechts, wie schon die Ansicht von dem Sündenfall des ersten Menschen beweist, als größte Sünde erscheinen, weil sie nur die Folge hat, daß die Lichtseele immer tiefer in die Bande der Materie und des Fleisches verstrikt wird. *Non concumbunt, ne nodis carneis arctius implicetur et sordidius inquinetur* (*Deus*). Aug. Contra Faust. VI, 3. vgl. XXII, 30. Es war, wie auch Alexander von Lyc. c. 4. meldet, Grundsaz: ἀπέχεσθαι γάμων καὶ ἀφροδισίων καὶ τεκνοποιΐας, ἵνα μὴ ἐπι-

πλεῖον ἡ δύναμις ἐνοικήσῃ τῇ ὕλῃ κατὰ τὴν τοῦ γένους διαδοχήν. Doch galt Ehelosigkeit, wenigstens nach der Erklärung, die Faustus XXX, 4. gibt, nicht allgemein und unbedingte, als Gesez: *Demens profecto ille, non tantum stultus, putandus est, qui id existimet lege privata prohiberi posse, quod sit publica concessum: dico autem hoc ipsum, nubere. Quapropter et nos hortamur quidem volentes, ut permaneant (sc. virgines), non tamen cogimus invitas, ut accedant. Novimus enim, quantum voluntas, quantum et naturae ipsius vis etiam contra legem publicam valeat, nedum adversus privatam, cui respondere sit liberum: nolo. Si igitur hoc modo virgines facere, sine crimine est, extra culpam sumus et nos.* Wie aber gleichwohl auch im ehelichen Leben das *signaculum* seine Bedeutung noch behaupten sollte, erhellt aus Augustins gerechtem Tadel Contra Faust. XV, 7. Augustin zeigt hier, wie sehr die Manichäer gegen die sämmtlichen Gebote des Decalogus sich versündigen. *Tu doctrina daemoniaca didicisti inimicos deputare parentes tuos, quod te per concubitum in carne ligaverint, et hoc modo utique Deo tuo immundas compedes imposuerint. Hinc etiam consequens praeceptum, quod est: non moechaberis, ita violatis, ut hoc maxime in conjugio detestemini, quod filii procreantur, ac sic auditores vestros, dum cavent, ne feminae, quibus miscentur, concipiant, etiam uxorum adulteros faciatis. Ducunt enim eas, ex lege matrimonii tabulis proclamantibus, liberorum procreandorum causa, ex vestra lege metuentes, ne particulam Dei sui sordibus carnis afficiant, ad explendam tantum libidinem feminis impudica conjunctione miscentur. Filios autem inviti suscipiunt, propter quod solum conjugia copulanda sunt. Quomodo ergo non prohibes nubere, quod de te tanto ante praedixit Apostolus (1 Tim. 4, 3.), quando id conaris auferre de nuptiis, unde sunt*

nuptiae. Quo ablato mariti erunt turpiter amatores, meretrices uxores, thalami fornices, soceri lenones. — Nec ideo vos dicatis, bemerkt daher Auguſtin **Contra Faust. XXX, 6**, *non prohibere (nuptias), quia multos vestros auditores, in hoc obedire nolentes, vel non valentes, saltem amicitia toleratis. Illud enim habetis in doctrina vestri erroris, hoc in necessitate societatis.* Vgl. **De mor. Manich. c. 18. De haeres. c. 46.** Auch Titus von Boſtra berührt dies II, 33.: *Τὴν παιδογονίαν ὑβρίζοντες τὰς μίξεις αὐτοῖς ἄνευ γε ταύτης συμβαίνειν* [28]), *δοῦλοί γε ὄντες τῆς ἀναγκαίας διαδοχῆς πρὸς θεοῦ νενομοτεθημένης, ἀλλ᾽ οὐ τῆς ἡδονῆς, ἐχθροί γε τὰ πάντα τῆς ἀληθοῦς καὶ γνησίας ἀρετῆς καὶ τῆς εὐσεβείας ὄντες, ὥσπερ αἰτιώμενοι τὸ ἀεῖζωον τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ βουλόμενοι αὐτοῦ που στῆναι τὸν δρόμον τῆς φύσεως.*

Die Manichäiſche Lehre mußte, wie alle zum zweiten und dritten *signaculum* gehörenden Gebote beweiſen, ihrer ganzen Tendenz nach dahin ſtreben, alle Bande, die den Menſchen mit der materiellen Welt verknüpfen, aufzuheben. Iſt die Materie das böſe Princip, ſo iſt jede Berührung mit der Materie, alles, was zur Förderung des körperlichen Lebens dient, was es erhält und fortpflanzt, Sünde, Fortſezung jener Urſünde, die die dem Lichte entſtammende göttliche Seele zuerſt in die Verbindung mit einem materiellen Körper gebracht hat. Es ergab ſich dies als nothwendige Folgerung aus dem Dualismus des Syſtems, aber ebenſo mußte auch durch die Lehre von der allgemeinen Verbreitung der Weltſeele durch die Materie dem

28) Es muß hier, wie Basnage bemerkt, θέλουσι ausgefallen ſeyn, aber auch das folgende δοῦλοι könnte Anſtoß erregen, da der Sinn ein dem folgenden ἐχθροὶ gleichlautendes Wort zu erfordern ſcheint, man nehme aber den Saz ſo: da ſie doch Knechte der von Gott geordneten διαδ. nicht Knechte der ἡδ. ſeyn ſollten, ſie, die u. ſ. w.

Menschen jede zur Subsistenz seines Lebens nothwendige Einwirkung auf die materielle Welt abgeschnitten werden. Es ist Sünde, sich durch die unreine Materie zu verunreinigen, und materielle sinnliche Triebe zu nähren, aber auch das Leben der Seele in irgend einem Naturwesen zu stören und zu verletzen, glaubte der Manichäismus nur für unerlaubt und sündhaft halten zu können. Je unnatürlicher aber und in sich widerstreitender ein solcher Rigorismus erscheinen mußte, je unmittelbarer er außer dem Einen Grundgefühl der Seele, der Sehnsucht, in die Heimath zurükzukehren, alle Thätigkeit des geistigen und physischen Lebens aufhob, desto mehr drang sich die Nöthigung auf, die Strenge desselben wieder herabzustimmen und Milderungen einzuführen, die die Manichäische Sittenlehre der Natur des Menschen und der Wirklichkeit des Lebens näherbringen konnten. Es geschah dies theils durch die Manichäische Lehre von der Buße und ihre Sündenvergebung bewirkende Kraft, theils durch die Trennung der Manichäischen Kirche in die beiden Classen der *Auditores* und *Electi*.

Die Buße hatte eine wichtige Bedeutung im System der Manichäer, als nothwendiges Gegengewicht gegen die überspannte Strenge der sittlichen Forderungen. Je unvermeidlicher die Sünde war, wenn jede, selbst jede zur Erhaltung des physischen Lebens nothwendige, Berührung mit der materiellen Welt, jede darauf sich beziehende sinnliche Begierde für sündhaft erklärt werden mußte, desto weniger konnte, wofern nicht die Hoffnung einer endlichen Erlösung völlig aufgegeben werden sollte, ein Mittel entbehrt werden, welchem man eine die Schuld der Sünde tilgende Kraft zuschreiben zu dürfen glaubte. Ein solches Mittel konnten die Manichäer keineswegs in der Sündenvergebung bewirkenden Kraft des Todes Jesu finden, da sie weder die Realität dieses Todes anerkannten, noch überhaupt das Christenthum in eine so nahe Beziehung zu ihrem System sezten,

demungeachtet hatte die Lehre von der Sündenvergebung im Manichäischen Syſtem nicht nur eine ſehr wichtige Bedeutung [29]) ſondern auch eine gewiſſe Analogie mit dem Chriſtenthum. Wie der Tod Jeſu von den Lehrern der chriſtlichen Kirche bald vorzugsweiſe auf die der actuellen Sünde vorangehende Erbſünde, auf die in der menſchlichen Natur liegende unfreiwillige Sündhaftigkeit, bezogen wurde, ſo rechtfertigten auch die Manichäer ihre Sündenvergebung durch das Unfreiwillige der Sünde. *Si a spiritu vitiorum*, ſagt der Manichäer Secundinus in ſeiner Epist. ad August. in der hieher gehörenden Hauptſtelle, *incipiat trahi (anima) et consentiat, ac post consensum poenitudinem gerat, habebit haram sordium indulgentiae fontem: turnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate.* Der Seele wird demnach die Sünde nicht zugerechnet, weil ſie, ungeachtet ſie ihre Zuſtimmung dazu geben muß, doch wegen der außer ihr liegenden, gleichſam nöthigenden Veranlaſſung nicht als Urheberin derſelben angeſehen wird. Die auf die Sünde folgende Reue gilt als Beweis dafür, daß die Sünde nicht die freiwillige That der Seele war. Aber auch wenn der Seele ein beſtimmterer Antheil an einer gewiſſen Sünde zuzuſchreiben iſt, wenn ſie mit Bewußtſeyn und voller Willensfreiheit geſündigt hat, wird dadurch die Vergebung ihrer Sünde nicht unmöglich gemacht. *At si*, fährt daher Secundinus fort, *cum se ipsam cognoverit, consentiat malo, et non se armet contra inimicum, voluntate sua peccavit. Quam si iterum pudeat errasse, paratum inveniet misericordiarum auctorem.* Auch in dieſem Falle hat daher die Reue

29) Vgl. Aug. De duab. anim. c. 12.: *Maxime urgentur auctoritate christiana: nunquam enim negaverunt, dari veniam peccatorum, cum fuerit ad Deum quisque conversus, nunquam dixerunt, ut alia multa, quod scripturis divinis hoc quispiam corruptor inseruerit.*

Kraft genug, die durch die begangene Sünde auf der Seele liegende Schuld wieder aufzuheben. Damit hängt sodann der allgemeine Grundsaz enge zusammen, welchen Secundinus in den unmittelbar darauf folgenden Worten ausspricht: *non enim punitur, quia peccavit, sed quia de peccato non doluit.* Auch die mit Bewußtseyn und Absicht begangene Sünde ist, wenn auch an sich Sünde, doch zurechnungsfähige Sünde nur, sofern die die geschehene That bereuende Anerkennung der Sünde nicht nachfolgt. Diese in der Reue gegebene Möglichkeit der Sündenvergebung nicht benüzt, und ebendadurch eine der Lichtnatur der Seele widerstreitende Lust an der Sünde gezeigt zu haben, ist das eigentlich Strafbare der Sünde. *At si cum eo peccato*, sezt daher Secundinus noch hinzu, *sine venia recedat, tunc virgini stultae comparabitur, tunc heres erit sinistrae manus, tuno a Domino pelletur ex convivio nuptiarum, nigrarum causa vestium, ubi fletus erit et stridor dentium, ibique cum diabolo ad ignem originis ipsius.* Wir wissen zwar nicht näher, wie die Manichäer den Begriff der Reue oder Buße bestimmten, welche Forderungen sie dabei machten, im Allgemeinen aber fällt von selbst in die Augen, daß die Leichtigkeit, mit welcher sie Sündenvergebung gewährten, gleichen Schritt hielt mit der Strenge ihrer sittlichen Gebote.

So wenig aber die Vergebung der Sünden, indem sie nur an die Bedingung der Reue oder Buße geknüpft wurde, erschwert werden sollte, als Grundsaz galt es deswegen doch, daß die durch die drei *signacula* verbotenen Handlungen mit einer höhern Stufe von Vollkommenheit nicht vereinbar seyen. Indem man aber diese höhere Stufe als eine nur Wenigen zugängliche Region betrachtete, sollte ein auch blos sich annäherndes sittliches Verhalten doch immerhin auch noch als eine gewiße, nur untergeordnete, Stufe von Vollkommenheit gelten. Um den Begriff der Vollkommenheit auf der einen Seite aufs höchste zu spannen, auf der andern

aber ihm doch eine ſo viel möglich weite Ausdehnung zu geben, unterſchied man auf dieſelbe Weiſe, wie in der chriſtlichen Kirche frühzeitig genug zu geſchehen pflegte, eine doppelte Tugend, eine Tugend der Vollkommnern und eine Tugend der Unvollkommnern, und ſo tief auch dieſe unter jener ſtehen mochte, der Name der Tugend kam doch auch ihr zu, und ſie war wenigſtens der erſte Schritt zu jener. Die Eintheilung der Manichäiſchen Kirche in die beiden Claſſen der *Auditores* und *Electi* hat daher eine mit dem Manichäiſchen Dualismus und dem durch dieſen bedingten Rigorismus der Sittenlehre ſehr enge zuſammenhängende Bedeutung. Im Allgemeinen war das Verhältniß zwiſchen den *Electi* und *Auditores* ein ähnliches, wie zwiſchen den *Fideles* und *Catechumeni* in der chriſtlichen Kirche, weswegen auch eben dieſe Namen von den Schriftſtellern bisweilen auf jene übertragen werden, wie z. B. von Auguſtin de mor. eccles. cath. c. 35. Acta disp. Arch. c. 9. Der eigentlich Manichäiſche Unterſchied aber zwiſchen den *Electi* und *Auditores* beſtund darin, daß während jene ſich weit über die gewöhnliche Sphäre des Lebens erhoben, dieſe derſelben ſo nahe als möglich blieben. Bei den *Auditores* trat das Eigenthümliche der Manichäiſchen Lebensweiſe noch wenig hervor, ſo wenig, daß Auguſtin, wie er gegen Faustus XX, 23. äußert, in ihnen eher Heiden als Manichäer ſehen will. *Cum auditores vestri et uxores habeant, [illegible] filios quamvis inviti suscipiant, eisque patrimonia [illegible] prent vel custodiant, carne vescantur, vinum [illegible] bent, metant, vindemient, negotientur, homines [illegible] cos administrent, vobiscum eos tamen, non [illegible] bus computatis, cum facta eorum gentilibus [illegible] similiora, quam vobis.* Vgl. Auguſt. Epist. [illegible] ad Deuterium: *Auditores, qui appellantur [illegible] carnibus vescantur, et agros colunt, et [illegible] uxores habent, quorum nihil faciunt, [illegible]*

Electi. Daß die *Auditores* ſich ſogar des Fleiſchgenuſſes nicht enthalten durften, wird wiederholt bezeugt, von Fauſtus ſelbſt XXX. 1.: *Nos quidem solum in plebe sacerdotale hominum genus censemus a carnibus abstinere debere.* So ſehr aber bey dieſer Claſſe von Menſchen die Manichäiſche Sittenlehre ihre Strenge noch zurükhielt, ſo waren ſie doch nach der Anſicht des Manichäismus ſchon dadurch, daß ſie ſich zu den Grundſäzen deſſelben bekannten, in eine höhere Sphäre des Lebens eingetreten, und ſtunden der Vollkommenheit der *Electi* weit näher, als alle andern, die nicht zu ihrer Secte gehörten. Aber eben der Zuſammenhang mit den *Electi* iſt es, der den *Auditores* noch in einer andern Beziehung eine ganz eigenthümliche Wichtigkeit gibt. Selbſt für die *Electi* wäre die Stufe der Vollkommenheit, auf welcher ſie ſtunden, ein unerreichbares Ideal geblieben, wenn ſie ſich nicht auf die Verdienſte der *Auditores* um ſie hätten ſtüzen können. Handlungen, die für die Subſiſtenz des Lebens zwar nothwendig, aber gleichwohl nach der Strenge der Manichäiſchen Grundſäze unerlaubt waren, mußten, ſoweit ſie mit der Heiligkeit der *Electi* ſich nicht vereinigen ließen, von den *Auditores* übernommen werden. Da ſelbſt die zum Genuße beſtimmten Baum- und Garten-Früchte, ohne eine Verſündigung am allgemeinen Naturleben zu begehen, nicht eingeſammelt werden konnten, ſo waren es die *Auditores*, die die *Electi* mit allen nöthigen Lebensmitteln verſehen mußten. *Poma ipsi non decerpitis, herbamque non vellitis, sed tamen ab auditoribus vestris decerpi et evelli atque afferri vobis jubetis.* Aug. De mor. Manich. c. 17. Es war dies für die *Auditores* eine heilige Pflicht der Pietät, deren Verſäumniß ſchwere Strafe nach ſich zog. *Si quis non praestiterit Electis ejus*, ſagt Turbo von den Schülern des Manes in den Acta disp. Arch. c. 9., *alimenta* (der griechiſche Text bey Epiphanius ſezt dafür εὐσέβειαν) *poenis sub-*

detur gehennae (bei Epiph. κολασθήσεται εἰς τὰς γενεάς i. e. *per multas generationes poenas expiendet*), *et transformatur in Catechumenorum corpora, usque quo faciat misericordias multas* (Ep. εὐσεβείας πολλάς); *et propterea, si quid optimum est in escis, offerant illud Electis.* Die *Auditores* ließen es daran so wenig fehlen, daß für die *Electi* aus dem Ueberfluß der ihnen gebrachten Lebensmittel, die nur von ihnen verzehrt werden durften, nicht selten eine Verlegenheit entstand, welcher sie nicht abhelfen konnten, ohne sich neue Vorwürfe von ihren Gegnern zuzuziehen, wie wir von Aug. De mor. Manich. c. 16. hören: *Quod ea, quae vobis quasi purganda offeruntur ad epulas, nefas putatis, si quis aliis praeter Electos ad edendum detigerit, quantae turpitudinis et aliquando sceleris plenum est? Siquidem saepe tam multa dantur, ut comtumi facile a paucis non possint. Et quoniam sacrilegium putatur, vel aliis dare, quod redundat, vel certe abjicere, in magnas contrudimini cruditates, totum, quod datum est, quasi purgare cupientes. Jam vero distenti, et prope crepantes, eos, qui sub vestra disciplina sunt, pueros ad devorandа reliqua crudeli dominatione compellitis, ita ut cuidam sit Romae objectum, quod miseros parvulos cogendo ad vescendum tali superstitione necaverit. Quod non crederem, nisi scirem, quantum nefas esse arbitremini, vel aliis haec dare, qui electi non sunt, vel certe projicienda curare. Unde illa vescendi necessitas restat, quae ad turpissimam crudelitatem paene quotidie, aliquando tamen potest et usque ad homicidium pervenire.*

Die Manichäische Kirche im engern Sinne bildeten die *Electi*, die *Primates Manichaeorum*, wie sie Augustin Contra Adim. c. 15. nennt, in welchen sich das Manichäische Leben in seiner ganzen Reinheit und Vollkommenheit darstellen sollte. Was den *Auditores* erlaubt war, konnte

creat, quod haud scio, utrum divi- conveniat. Si vero, cum credimus et ad vitae convertimur statum, tunc formamur ex ut fere Christo placet, et ejus apostolis et nobis- et novos nos facit Deus et honeste facit ac pure: quo quid consentaneum, quidve conveniens ma- sanctae ejus ac venerabili majestati? Quod si e- vos auctoritatem Pauli non spernitis, ex ipso vobi- quemnam et quando et quemadmodum Deus homines faciat, ostendemus. Es werden nun die Stellen Epheſ. 2, 22. Col. 3, 9. Gal. 3, 27. I. Cor. 4, 25, Gal. 1. 15. angeführt und erörtert. *Ergo tunc fit*, ſagt Fauſtus in Beziehung auf Gal. 4, 27., *homo a Deo, cum fi- unus ex multis, non cum ex uno divisus est in multa. Divisit autem nos primus ortus, id est, corporalis, se- cundus adunat intelligibilis ac divinus: eoque rectissim- nos hunc quidem corporis naturae adscribendum pu- tabimus, illum vero supernae majestati. — Vides erg- ubique eum in hac altera nativitate nostra spirital- duntaxat asseverantem nos a Deo formari, non i- priori illa obscoena ac propudiosa, quae nos nihil praestantius neque mundius animalibus ceteris in ute- ro materno concepit et formavit et genuit. Qua d- re animadvertere si volueritis, invenietis hac in part- nos non tam professione a vobis distare, quam intel- lectu. Si quidem vobis placuerit, hoc veteri et exte- riori homini ac terreno tribuere, ut sit a Deo forma- tus, nos vero contra coelesti hoc dederimus et inte- riori ac novo homini deferamus, neque id temer- aut praesumtive, sed a Christo discentes, et ejus apo- stolis, qui primi eadem in mundo docuisse monstrantur.* Wer ſollten dieſe Wiedergebornen, geiſtig von Gott Geſchaf- fenen ſeyn, wenn nicht die *Electi*, die Glieder der reinen gottgeweihten Gemeinde? Je

Je größer aber, wie wir hieraus ſehen, der Abſtand der *Auditores* von den *Electi* iſt, deſto wahrſcheinlicher möchte ſeyn, daß der Uebertritt aus dem Stande der *Auditores* in den Stand der *Electi* (denn aus jenen ſollten ja dieſe ihren ſteten Zuwachs erhalten) eine eigenthümliche äußere religiöſe Bedeutung hatte. Es ſcheint daher hier am ſchiklichſten ſeine Stelle im Zuſammenhang des Syſtems zu finden, was gewöhnlich über die Taufe der Manichäer vorgebracht wird. Allein wir wiſſen darüber ſo wenig Sicheres, daß im Grunde kaum davon die Rede ſeyn kann. Gewiß iſt, daß die Manichäer der chriſtlichen Waſſertaufe keinen Werth und Nuzen zuſchrieben, ob ſie aber demungeachtet eine analoge, die Aufnahme aus den *Auditores* unter die *Electi* ertheilende heilige Handlung im Gebrauch hatten, iſt nicht ganz entſchieden. Mosheim hat S. 889. die Meinung ſehr zuverſichtlich aufgeſtellt, die Manichäer haben zwar die Waſſertaufe für überflüßig und unwirkſam gehalten, aber dennoch dieſelbe, und zwar im Weſentlichen nach dem katholiſchen Ritus, nicht allen *Electi*, ſondern nur denen, die es verlangten, ertheilt. Es beruht aber dieſe ſchon innerlich übel zuſammenhängende Anſicht, wie Gieſeler (Theol. Stud. u. Krit. I, 3. S. 621.) und Neander (Kirchengeſch. I, 2. S. 855.) gezeigt haben, auf Stellen, die eine ſolche Folgerung nicht geſtatten. Gieſeler ſelbſt ſtellt S. 620. die Stelle bei Auguſtin **De mor. eccl. cath. c. 35.** als diejenige voran, die am meiſten für die Vorausſezung einer Taufe bei den Manichäern zu ſprechen ſcheine. *Quid calumniamini*, ruft hier Auguſtin den Manichäern zu, *quod fideles ac jam baptismate renovati, procreare filios, et agros ac domos pecuniamque ullam possidere non debeant? Permittit hoc Paulus, nam, quod negari non potest, fidelibus scripsit* **I. Cor. 9. 11 etc.** *Quid obstrepitis pertinacia tantae veritati? Quid lucem scripturarum vanis umbris obnubilare conamini? No-*

Electi. Daß die *Auditores* sich sogar des Fleischgenusses nicht enthalten durften, wird wiederholt bezeugt, von Faustus selbst XXX. 1.: *Nos quidem solum in plebe sacerdotale hominum genus censemus a carnibus abstinere debere.* So sehr aber bey dieser Classe von Menschen die Manichäische Sittenlehre ihre Strenge noch zurükhielt, so waren sie doch nach der Ansicht des Manichäismus schon dadurch, daß sie sich zu den Grundsäzen desselben bekannten, in eine höhere Sphäre des Lebens eingetreten, und stunden der Vollkommenheit der *Electi* weit näher, als alle andern, die nicht zu ihrer Secte gehörten. Aber eben der Zusammenhang mit den *Electi* ist es, der den *Auditores* noch in einer andern Beziehung eine ganz eigenthümliche Wichtigkeit gibt. Selbst für die *Electi* wäre die Stufe der Vollkommenheit, auf welcher sie stunden, ein unerreichbares Ideal geblieben, wenn sie sich nicht auf die Verdienste der *Auditores* um sie hätten stüzen können. Handlungen, die für die Subsistenz des Lebens zwar nothwendig, aber gleichwohl nach der Strenge der Manichäischen Grundsäze unerlaubt waren, mußten, soweit sie mit der Heiligkeit der *Electi* sich nicht vereinigen ließen, von den *Auditores* übernommen werden. Da selbst die zum Genuße bestimmten Baum- und Garten-Früchte, ohne eine Versündigung am allgemeinen Naturleben zu begehen, nicht eingesammelt werden konnten, so waren es die *Auditores*, die die *Electi* mit allen nöthigen Lebensmitteln versehen mußten. *Poma ipsi non decerpitis, herbamque non vellitis, sed tamen ab auditoribus vestris decerpi et evelli atque afferri vobis jubetis.* Aug. De mor. Manich. c. 17. Es war dies für die *Auditores* eine heilige Pflicht der Pietät, deren Versäumniß schwere Strafe nach sich zog. *Si quis non praestiterit Electis ejus*, sagt Turbo von den Schülern des Manes in den Acta disp. Arch. c. 9., *alimenta* (der griechische Text bey Epiphanius sezt dafür εὐσέβειαν) *poenis sub-*

detur gehennae (bei Epiph. κολασθήσεται εἰς τὰς γενεάς i. e. *per multas generationes poenas expendet*), *at transformatur in Catechumenorum corpora, usque quo faciat misericordias multas* (Ep. εὐσεβείας πολλάς); *et propterea, si quid optimum est in escis, offerant illud Electis.* Die *Auditores* ließen es daran so wenig fehlen, daß für die *Electi* aus dem Ueberfluß der ihnen gebrachten Lebensmittel, die nur von ihnen verzehrt werden durften, nicht selten eine Verlegenheit entstand, welcher sie nicht abhelfen konnten, ohne sich neue Vorwürfe von ihren Gegnern zuzuziehen, wie wir von Aug. De mor. Manich. c. 16. hören: *Quod ea, quae vobis quasi purganda offerantur ad epulas, nefas putatis, si quis alius praeter Electos ad ebandum tetigerit, quantae turpitudinis et aliquando sceleris plenum est? Siquidem saepe tam multa dantur, ut comesum facile a paucis non possint. Et quoniam sacrilegium putatur, vel aliis dare, quod redundat, vel certe abjicere, in magnas contrudimini crudilates, totum, quod datum est, quasi purgare cupientes. Jam vero dislenti, et prope crepantes, eos, qui sub vestra disciplina sunt, pueros ad devoranda reliqua crudeli dominatione compellitis, ita ut cuidam sit Romae objectum, quod miseros parvulos cogendo ad vescendum tali superstitione necaverit. Quod non crederem, nisi scirem, quantum nefas esse arbitremini, vel aliis haec dare, qui electi non sunt, vel certe projicienda curare. Unde illa vescendi necessitas restat, quae ad turpissimam crudelitatem paene quotidie, aliquando tamen potest etiam usque ad homicidium pervenire.*

Die Manichäische Kirche im engern Sinne bildeten die *Electi*, die *Primates Manichaeorum*, wie sie Augustin Contra Adim. c. 15. nennt, in welchen sich das Manichäische Leben in seiner ganzen Reinheit und Vollkommenheit darstellen sollte. Was den *Auditores* erlaubt war, konnte

ihnen nicht mehr erlaubt ſeyn. Durften ohne Zweifel auch ſie in gewiſſen Fällen für unfreiwillige Sünden Vergebung hoffen, ſo wurde doch an ſie die Forderung, von Sünden rein zu ſeyn, in ihrer ganzen Strenge gemacht. *Auditores vocantur*, ſagt Auguſtin Contra lit. Petil. III. 17., *quod videlicet tanquam meliora et majora praecepta observare non possint, quae observantur ab eis, quos Electorum nomine discernendos et honorandos putant.* — Vgl. De haeres. c. 46.: *Electi Manichaeorum sanctius vivunt et excellentius Auditoribus suis. Nam his duabus professionibus, hoc est, Electorum et Auditorum, ecclesiam suam constare voluerunt.* Sie ſind, wie ſie Manes ſelbſt nennt in der Epist. fundam. bey Evodius De fide c. 4., die *sancta ecclesia*, die *electi in eadem constituti, coelestium praeceptorum observatores*, oder, wie ſie nach Theodoret. Fab. haer. I. 26. auch genannt wurden, die Vollkommenen, *οἱ καλούμενοι Τέλειοι παρ' αὐτοῖς* (die *Perfecti* der Manichäer des Mittelalters). Sie ſtunden hoch über der niedern Sphäre des gewöhnlichen menſchlichen Lebens, hatten alle Bande, die den Menſchen mit dieſer materiellen Welt verknüpfen, ſo viel an ihnen war, abgeſtreift, um nur das geiſtige Leben in ſich zu nähren und zu pflegen, und ſich mit ungetheiltem Sinne der reinen Lichtwelt zuzuwenden. Alles, was dem irdiſchen Leben nach der gewöhnlichen Anſicht des Menſchen einen Werth und Reiz gibt, hatte für ſie keine Bedeutung; ſelbſt die nächſten Verhältniße der Blutsverwandſchaft waren für ſie nicht mehr vorhanden (man vgl. die Worte des Fauſtus V, 1.: *Ego patrem dimisi et matrem etc.* ſ. oben S. 244.), weil auch ſie auf der unreinen Gemeinſchaft des Fleiſches beruhten, ſie lebten ohne Ehe, ohne Geld und Gut, ohne ſich weder durch irgend eine ſinnliche Luſt zu erfreuen, noch ihre Hände durch ein weltliches Geſchäft zu entweihen, als die Armen der Welt in völliger Entſagung

alles deſſen, was den Menſchen verunreinigt, und ihn mit irgend einer in der künftigen Welt abzubüßenden Schuld belaſtet. Ὡς εἶπον ὑμῖν πρὸ ὀλίγου, ſagt in dieſer Beziehung Turbo in den Acta disp. Arch. c. 9., εἴ τις θερίζει θερισθήσεται· οὕτως ἐὰν εἰς μηχανὴν σῖτον βάλλῃ, βληθήσεται καὶ αὐτὸς, ἢ φυράσας φυραθήσεται, ἢ ὀπτήσας ἄρτον ὀπτηθήσεται· καὶ διὰ τοῦτο ἀπείρηται αὐτοῖς ἔργον ποιῆσαι. Dieſe dem reinen Manichäer zur Pflicht gemachte Verläugnung aller auf das irdiſche Leben ſich beziehenden Neigungen war es, was den Auguſtin, wie er ſelbſt geſteht De utilitate credendi ad Honoratum contra Manich. c. 1., ſo lange er ſich zur Secte der Manichäer hielt, nicht über den Kreis der *Auditores* hinauskommen ließ: *Non vereor, ne me arbitreris inhabitatum lumine, cum vitae hujus mundi eram implicatus, tenebrosam spem gerens, de pulchritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate honorum, ceterisque noxiis et perniciosis voluptatibus. Haec enim omnia, quod te non latet, cum studiose illos audirem, capere et sperare non desistebam. Neque hoc eorum doctrinae tribuo. Fateor enim et illos sedulo monere, ut ista caveantur.* Das *signaculum manuum* mußte von ihnen ſo heilig gehalten werden, daß ſie ſich ſogar in Anſehung der nothwendigſten Lebensbedürfniße vor jedem werkthätigen Gebrauch der Hände ſcheuten. Um ſich daher auch bei ſolchen an ſich unerlaubten Handlungen, die zwar die *Auditores* verrichteten, die aber doch zum Beſten der *Electi* geſchahen, vor jedem Antheil an einer Sünde zu verwahren, erklärten ſie bei jeder Speiſe, die ſie genoſſen, daß ſie an allem, was zu ihrer Herbeiſchaffung geſchehen mußte, keinen Theil haben. Wenn ſie Brod eſſen wollen, bemerkt daher Turbo in ſeiner Schilderung der Manichäiſchen Lebensweiſe in den Acta disp. Arch. c. 9, beten ſie zuerſt und reden das Brod ſo an: „Ich habe dich

nur die Bedeutung eines an sich gleichgültigen, nicht gerade nothwendigen Zeichens gehabt haben. Es darf hier wohl überhaupt noch daran erinnert werden, daß Augustin, der uns auch hier hauptsächlich als Gewährsmann gelten muß, wie aus allem erhellt, von dem Vorhandenseyn und der Beschaffenheit der Manichäischen Taufe selbst keine nähere Kenntniß hatte. Die Manichäische Taufe kann, da die *Auditores*, wie wir bestimmt wissen, nicht getauft wurden (nach der obigen Stelle aus Aug. **De haer.**) nur bei der Aufnahme unter die *Electi* stattgefunden haben, über alles aber, was im Kreise der *Electi* vorging, war auch Augustin, wie er selbst in der oben aus der **Disp. I. contra Fortun.** angeführten Stelle versichert, nicht genauer unterrichtet, weil es die Manichäer selbst nur als ein esoterisches Geheimniß behandelten. Wir können daher nicht annehmen, daß Augustin selbst genau wußte, wie es sich mit der Manichäischen Taufe verhielt. Da er jedoch den Manichäern nirgends den Vorwurf macht, daß sie keine Taufe haben, vielmehr die Taufe bei ihnen vorauszusezen scheint, so haben wir, alles zusammengenommen, keinen Grund zu bezweifeln, daß die Manichäer wirklich einen der christlichen Taufe entsprechenden Gebrauch gehabt haben. Er fand bei der Aufnahme unter die *Electi* als Einweihungsritus statt, und kann daher nur ein Act gewesen seyn, der dem Aufzunehmenden durch Vergebung seiner Sünden die Reinheit ertheilen sollte, ohne die man der Gesellschaft dieser Vollkommenen nicht einverleibt werden konnte. In dieser Beziehung war der Ritus der christlichen Taufe analog, was seine Form und Materie betrift, so wissen wir hierüber nichts Sicheres. Statt des Wassers mag wenigstens an manchen Orten Oel zum Symbol gedient ha-

---

ματά μοι οὐκ ἐφανερώθη. Geweihtes Oel war also ein Symbol der Stärkung des Glaubens. Ebenso konnte es auch bei der Taufe gebraucht werden.

ben, aber eben so gut läßt sich denken, daß der Act, an welchen die sündentilgende Wirkung der ganzen Handlung sich zunächst anknüpfen sollte, wie bei den Manichäern des Mittelalters, eine bloße Handauflegung war. Gilt überhaupt von den Manichäern des Mittelalters irgend ein Schluß rükwärts auf die alten Manichäer, so kann dadurch nur das so eben Gesagte bestätigt werden. Die Manichäer des Mittelalters hatten eine Taufe, die vermittelst einer Handauflegung die vollkommenste Sündenvergebung ertheilte (das sogenannte *consolamentum*) und den auf diese Weise Getauften zu einem *Electus* machte. Vgl. Gieseler a. a. O. S. 624. und Lehrb. der Kirchengesch. 2r Bd. 2e Abth. 2e Ausg. S. 489. Wir haben keinen Grund hierin eine bedeutende Differenz zwischen den ältern und spätern Manichäern anzunehmen, und der Taufritus der Leztern kann nur als Beweis gegen die ohnedies nicht sehr wahrscheinliche Vermuthung Gieseler's gelten, daß der Manichäismus des Mittelalters sich zum Theil aus den Schriften Augustins reproducirt habe [31]).

Ob unter den Manichäischen *Electi*, wie Gieseler (Theol. Stud. und Krit. a. a. O. S. 623.) behauptet, eine Wiederholung ihrer Sünden tilgenden Taufe in Uebung war, ob damit vielleicht die den Manichäern zugeschriebene Feier des Eucharistie zusammenhing, läßt sich nicht bestimmen.

31) Was Cyrill von Jerusalem Cat. VI, 33. über die Taufe der Manichäer sagt: *οὐ τολμῶ ἐπὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν τὸ λυτρὸν αὐτῶν διηγήσασθαι, οὐ τολμῶ εἰπεῖν, τίνι ἐμβάπτοντες τὴν ἰσχάδα διδόασι τοῖς ἀθλίοις*, scheint mir keine Beachtung zu verdienen, da Cyrill offenbar die den Manichäern in Beziehung auf das Abendmahl gemachten Beschuldigungen, von welchen nachher die Rede seyn wird, auf die Taufe überträgt. — Man vgl. über die Taufe der Manichäer die von Touttee zu der genannten Stelle Cyrills gegebenen Nachweisungen.

Ueber die Euchariſtie der Manichäer wiſſen wir ebenſo wenig, als über ihre Taufe, da Auguſtin in der obigen Stelle zwar von einer Feier der Euchariſtie bei den *Electi* ſpricht, über Zeit und Materie aber nichts anzugeben weiß. Schon dadurch iſt die Beſchuldigung der Abſcheu erregenden Gebräuche widerlegt, die die Manichäer, wie Auguſtin in andern Stellen behauptet, mit den Euchariſtie verbunden haben ſollen. *Qua occasione*, wird De haeres. c. 46. geſagt, nachdem zuvor von den Lichtſchiffen die Rede war, *vel potius exsecrabilis superstitionis quadam necessitate coguntur electi eorum, velut eucharistiam conspersam cum semine humano sumere, ut etiam inde, sicut ae aliis cibis, quos sumunt, substantia divina purgetur.* — *Divinas enim virtutes, quantum possunt, imitari se putant, ut purgent Dei sui partem: quam profecto sicut in omnibus corporibus coelestibus et terrestribus, atque in omnium rerum seminibus, ita et in hominis semine, teneri existimunt inquinatam. Ac per hoc sequitur eos, ut sic eam etiam de semine humano quemadmodum ae aliis seminibus, quae in alimentis sumunt, debeant manducando purgare.* — Auguſtin ſagt aber dabei ſelbſt: *sed hoc se facere negant, et alios nescio quos sub Manichaeorum nomine facere affirmant.* Vgl. De nat. boni. c. 47. Auch De mor. Manich. c. 19. ſpricht Auguſtin von einem bloßen Verdacht. Es iſt allerdings ſehr glaublich, daß gnoſtiſche und Manichäiſche Lehren ſchändliche Verirrungen dieſer Art nicht ſelten zur Folge gehabt haben (man vgl. beſonders die ſo manche, aus dem populären Kreiſe des Lebens entnommenen Züge enthaltende Ketzergeſchichte des Epiphanius Haeres. XXVI, 4. 5. 9. 11.), nur ſind wir nicht berechtigt, jene Sitte bei den Manichäern als öffentlich ſanctionirte vorauszuſezen [32]).

32) Ueber das hier noch zu berükſichtigende Verhältniß der Manichäiſchen Taufe und Euchariſtie zu den Gebräuchen der Mithras-Myſterien vgl. man den folgenden Abſchnitt.

Im Allgemeinen verhalten ſich die *Electi* und *Auditores* auf dieſelbe Weiſe zu einander, wie die Gnoſtiker pneumatiſche und pſychiſche Menſchen zu unterſcheiden pflegten, und wie auf der dritten Stufe die hyliſchen ſtunden, ſo bildeten nach der Manichäiſchen Anſicht dieſe Klaſſe alle, die ſich außerhalb der Geſellſchaft der Manichäer befanden, und noch ganz der materiellen Welt angehörten. So ſtreng und conſequent ſonſt der Manichäismus ſeine dualiſtiſche Weltanſicht durchzuführen bemüht iſt, ſo war er doch hier wenigſtens, um nicht die ſittlich-religiöſe Aufgabe des Lebens als ein unlösbares Räthſel erſcheinen zu laſſen, genöthigt, zwiſchen Geiſt und Materie ein Vermittelndes einzuſchieben, und einen allmäligen Uebergang von dem einen der beiden entgegengeſezten Principien zum andern anzunehmen.

Um jedoch der innern Conſtruction des Manichäiſchen Syſtems ſo viel möglich zu folgen, müſſen wir die Stellung, die die *Electi* in dem ganzen Organismus der Welt und des Menſchenlebens einnehmen ſollten, noch genauer ins Auge faſſen. Das höchſte Geſez, das der ganzen Weltentwiklung zu Grunde liegt, iſt die Läuterung der Lichtſeele von der Befleckung der Materie. Alle Theile der Lichtſeele, die die Materie verſchlungen und mit ſich vermiſcht hat, müſſen auch wieder von derſelben ausgeſchieden, und dahin zurükgebracht werden, von wo ſie ausgegangen ſind. Auch das Leben des Menſchen hat keine höhere ſittlich-religiöſe Aufgabe. Wie der Menſch überhaupt ein Mikrokosmos iſt, ſo reflectirt ſich in ihm auch der ganze Plan und Zwek des Weltlaufs in einer engern, aber um ſo intenſivern Sphäre, und wo das Menſchenleben ſelbſt ſich wieder in einen engern Kreis zuſammenzieht, in welchem die göttliche Wahrheit, die höchſte Idee der Welt und des Menſchenlebens, wie durch Mani's Offenbarung geſchehen iſt, zum helleren Bewußtſeyn kommt, bildet die auf dem Grunde der erkannten Wahrheit vereinigte Geſellſchaft einen Brennpunct, in wel-

chem sich die zerstreuten Lichtstrahlen sammeln, um von Stufe zu Stufe dem endlichen Ziele der ganzen zum Urlicht emporstrebenden Weltordnung näher zu kommen. Dies ist die hohe Bedeutung, die die Manichäische Kirche im ganzen Weltsystem hat, sie ist mitten in der sie umgebenden, durch die Uebermacht der Materie verdunkelten, im Argen liegenden Welt der Eine lichte Punct, von welchem aus das lichte Princip das entgegenstehende finstere in immer größerem Umfange überwinden, und der göttliche Weltplan sich realisiren muß, aus welchem Bewußtseyn bei den Manichäern die so deutlich sich ankündigende Tendenz hervorging, ihre Lehre zu verbreiten, und ihrer Gesellschaft eine immer größere Ausdehnung und Bedeutung zu verschaffen. Was aber die Manichäische Kirche im Verhältniß zur Welt ist, ist dann wieder der engere Kreis der *Electi* im Verhältniß zu dem weiteren Vereine der *Auditores*, und was in diesem noch vielfach sich theilt und auseinandergeht, concentrirt sich in jenem erst zum inhaltsreichen Einheitspunct. In den *Electi* laufen alle aus dem ganzen Umfange der untern, materiellen Welt sich sammelnden Lichtstrahlen zusammen, in ihnen gelangt die stets sich emporarbeitende Lichtseele zum vollkommenen Bewußtseyn ihrer Lichtnatur, und zu der Kraft, sich von dem Einfluß der Materie völlig loszumachen. Wie aber das geistige und lichte Princip in den *Electis* selbst den höchsten Punct seiner Entwiklung in der Sphäre dieser Welt erreicht hat, so soll es von ihnen aus auch auf die mit den *Electi* so nahe zusammenhängende Classe der *Auditores* einwirken, und bei diesen dieselbe Entwiklung des Geistes und Lichtes fördern. Es ist uns zwar die eigentlich geistige Seite des Verhältnisses der *Electi* zu den *Auditores* beinahe ganz unbekannt [33]), doch

33) Worauf sich die Angabe Neanders S. 852. gründet, den *Auditores* seyen die Schriften Mani's zwar vorgelesen, die Lehre

weiſen einige Spuren auf ein wahrhaft prieſterliches, prieſterliche Segnungen ertheilendes Verhältniß hin. Die *Electi* waren es, die den *Auditores* in manchen Fällen Vergebung der Sünden ertheilten, um ſie auf eine höhere Stufe fleckenloſer Reinheit emporzuheben. Da die *Auditores* für die *Electi* ſelbſt die an und für ſich zwar für ſündlich gehaltenen, aber zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Geſchäfte verſahen, ſo war es natürlich, daß ſich die von der *Electi* den *Auditores* ertheilte Sündenvergebung vor allem darauf bezog. Es iſt ſchon oben S. 269. eine Stelle aus den Acta disp. Arch. angeführt worden, nach welcher die *Electi* für die *Auditores*, die ihnen Nahrungsmittel brachten, zu beten pflegten. Auch nach Auguſtin war unmittelbar mit der Darbringung der Lebensmittel die Vergebung der dabei begangenen ſündlichen Handlungen verbunden, die den *Auditores* durch die Nachſicht der *Electi* ertheilt wurde. *Cum decerpsit auditor vester* (*cucurbitas viventes*) *reus factus est, vestra indulgentia liberandus.* Aug. Contra Faust. VI, 4. Der Grund davon lag in der Nothwendigkeit der Handlung, weil nur dadurch das Leben der *Electi* erhalten und die Befreiung der in den Gewächſen und Früchten gebundenen Lichtſeele vermittelſt ihres Genuſſes bewirkt werden konnte. *Suis auditoribus*, ſagt daher Auguſtin De haeres. c. 46. von den Manichäern, *ideo haec* (was nicht ohne eine Verſündigung gegen das Naturleben geſchehen konnte) *arbitrantur ignosci, quia praebent inde alimenta electis suis.*

deſſelben in ihrer ſymboliſch-myſtiſchen Einkleidung ihnen vorgetragen worden, aber über den innern Sinn derſelben haben ſie keinen Aufſchluß erhalten, iſt mir nicht bekannt. Die Vorausſezung, daß Mani's Schriften einen gewißen innern, nur von den *Electis* verſtandenen Sinn enthalten haben, ſcheint mir ſehr zweifelhaft. Was würden wir, bei dieſer Vorausſezung über Mani's wahres Syſtem noch zu behaupten wagen können?

Contra Faust. XXX, 5.: *Auditoribus vestris, quos tanquam distinctos a genere sacerdotum dixisti, haec (carnes) edenda conceditis. — Neque enim conceditur secundum veniam, nisi peccatum: hoc vos de omni carnium cibo sentitis: hoc et ipsi ab haeresi vestra didicistis, et vestros auditores docetis: sed illis quod sit ignoscendum, propter quod vobis necessaria ministrant, ut dixi, conceditis, non dicentes, non esse peccatum, sed peccantibus veniam largientes.* Man vgl. auch De mor. Manich. c. 17. *Si generalem cognationem omnium esse corporum dicitis, arbores quoque ad eandem principum offensionem* (ſ. die S. 254. angeführte Stelle) *procul dubio pertinebant, quibus parcere, non est mandatum auditoribus. Reditur ergo ad illud invalidum, ea, quae in stirpibus auditores laedunt, expiari per fructus, quos ad ecclesiam vestram ferunt. Dictum est enim hoc modo, eos, qui in macello laniant animalia, carnesque venditant, si vestri auditores sint, suaque lucra comparatis frugibus vobis conferant, caedem illam quotidianam sibi licere contemnere, et quidquid in ea peccati est, vestris epulis aboleri.* Aus dieſen leztern Worten darf nicht geſchloſſen werden, die *Electi* haben die *Auditores* auch für die Tödtung der Thiere entſündigt, ſondern Auguſtin will nur die Unhaltbarkeit des Grundes, mit welchem die Manichäer die Verlezung des Naturlebens in den Pflanzen rechtfertigten, durch die Conſequenz darthun, daß mit demſelben Grunde auch die Tödtung der Thiere gerechtfertigt werden könnte, wofern nur der daraus gezogene Gewinn auf Anſchaffung von Früchten für die *Electi* verwendet würde. Klar aber iſt auch hier ausgeſprochen, daß die den *Auditores* ertheilte Sündenvergebung darin ihren Grund hatte, daß die Früchte, wegen welcher ſie entſündigt werden mußten, für die ei-

gentliche *ecclesia* bestimmt waren [34]). Ohne Zweifel hatte jedoch das Verhältniß, in welchem hienach die *Auditores* zu den *Electi* stunden, eine noch weitere Ausdehnung, und die *Auditores* erhielten wohl auch für andere für sündlich gehaltenen Handlungen, die keine so nahe Beziehung auf die *Electi* selbst hatten, von ihnen Sündenvergebung. Ziehen wir hier in Betracht was Augustin Epist. LXXIV, an den Bischof *Deuterius* schreibt: *Ipsi auditores ante electos genua figunt, ut eis manus supplicibus imponantur, non a solis presbyteris, vel episcopis, aut diaconibus eorum, sed a quibuslibet electis*, so erscheinen uns hier überhaupt, den *Auditores* gegenüber, die *Electi* als Wesen höherer Art, durch deren Mittheilung jenen alle geistigen Segnungen zufließen. Sie waren, wie sie denn auch wirklich von Faustus selbst in der obigen Stelle ein *sacerdotale*

---

34) Wegnern hat in dem zweiten Theile der Schrift über die Manichäer, welcher *De indulgentiis, sive peccatorum remissionibus, quas Manichaei exercuere*, handelt, aus einigen Stellen des Syrers Ephraem in dem Hymnus adv. haeret. II. die Folgerung gezogen, die Manichäer haben jene Sündenvergebung, die anfangs blos von den *Electi* den *Auditores* für die gebrachten Früchte ertheilt wurde, später auch katholischen Christen angeboten, und der Verheißung Christi Matth. 18, 18. in Beziehung auf sich eine sehr übertriebene Auslegung gegeben. Es seyen demnach hier die ersten Anfänge des später in der katholischen Kirche so gewöhnlich gewordenen Indulgenzenverkaufs wahrzunehmen, nur mit dem Unterschied, daß sich die Manichäer für ihre Indulgenzen, nicht Geld, sondern Lebensmittel geben ließen. Es wird jedoch dieses Resultat durch die gegründeten Gegenbemerkungen Gieselers Stud. und Krit. I, 3. S. 615. sehr beschränkt. Man vgl. auch was D. v. E. in der Haller A. L. Z. 1829. nr. 221. S. 484. f. in der Anzeige der Wegnern'schen Schrift hierüber bemerkt hat.

hominum genus genannt werden, ein wahrhaft priesterliches Geschlecht, und wir dürfen wohl mit Recht die Begriffe, mit welchen im Orient das Verhältniß der Priestercaste zu den untergeordneten Casten gedacht wurde, auch auf das Verhältniß der *Electi* zu den *Auditores* übertragen. Sie waren, wie Neander S. 852. sie treffend bezeichnet, die Braminen der Manichäer. Wie in dem Organismus des indischen Castensystems nur die Braminen es sind, in welchen die übrige von ihnen abhängige Menschheit zu ihrem geistigen und religiösen Bewußtseyn kommt, so war es auch hier auf analoge Weise. Auf der einen Seite hatte nun zwar, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, das geistige Leben, in das die *Auditores* aufgenommen waren, sein Princip in den *Electi*, auf der andern Seite waren aber auch die *Auditores* selbst die Organe, durch welches den *Electi* das in ihnen sich concentrirende Licht zuströmte, nur kehrte auch hier wieder der Manichäismus seine materialistische Seite recht auffallend heraus. Indem die *Auditores* die Früchte, die den *Electi* zur Nahrung dienen sollten, pflükten, und die *Electi* sie genoßen, wurden dadurch die in denselben gebundenen Lichttheile frei, die nach der Wanderung durch verschiedene Körper nun endlich zur Rükkehr in das Lichtreich reifen Menschenseelen. Von den *Electi* aus konnten sie, da sich diese der fleischlichen Vermischung, wodurch die Seele immer aufs neue mit den Banden der Materie umschlungen werden, völlig enthielten, ihren Weg nur nach oben nehmen [35]). So wichtig ist der Punct, welchen der in dem ganzen Naturleben stets fort-

35) Was daher nicht diesen Weg nahm, wurde von seiner Läuterungsbahn wie verschlagen, weswegen Augustin De mor. Manich. c. 25. sagt: *animalia cibum capiunt, quae si concumbunt, ligant in carne divinum illud membrum, et a certo suo itinere aversum atque impeditum erroribus aerumnisque implicant.*

gehende Läuterungsproceß in den *Electi* erreicht, aber auch die *Auditores* sind ein nothwendiges Glied in demselben, da ohne sie den *Electi* der materielle Stoff fehlen würde, aus welchem durch sie die göttliche Lichtsubstanz ausgeschieden werden soll. Vgl. Augustin De haeres. c. 46.: *Ipsam boni a malo purgationem ac liberationem non solum per totum mundum et de omnibus ejus elementis virtutem Dei facere dicunt, verum etiam electos suos per alimenta, quae sumunt, et eis quippe alimentis, sicuti universo mundo, Dei substantiam perhibent esse commixtam, quum purgari putant in electis suis eo genere vitae, quo vivunt electi Manichaeorum velut sanctius et excellentibus auditoribus suis. — Praebent alimenta electis suis, ut divina illa substantia in eorum ventre purgata impetret eis veniam, quorum traditur oblatione purganda.* — Contra Faust. V, 10.: *Si melioris meriti sunt (auditores) in melones et cucumeres, vel in alios aliquos cibos veniunt, quos vos manducaturi estis, ut vestris ructatibus cito purgentur. — O beata olera*, ruft daher Augustin a. a. O. VI, 6. aus, *quibus et manu evulsis et ferro concisis et igne cruciatis, et dente contritis, concessum est tamen, ut ad vestrorum intestinorum aras viva perveniant, et o misera pecora, quae cum citius de corpore suo exeunt, in vestra corpora intrare non possunt.* Nach der Manichäischen Ansicht konnte, wie es scheint, alles, was in das Lichtreich gelangen sollte, seinen Weg nur durch die *Electi* nehmen, weswegen Augustin a. a. O. die Frage macht: *Cur, si carnibus vesci non vultis, non ipsa animalia, Deo vestro oblata, mactatis, ut animae illae, quas non solum putatis humanas, sed ita divinas, ut ipsa Dei membra esse credatis, a carcere dimittantur, et ne iterum redeant, vestris orationibus commendentur? An amplius eas adjuvatis ventre quam mente, et illa potius Dei natura*

salvatur, quae vestris visceribus exhalari meruerit, quam quae vestris precibus commendari? Propterea ergo ventri vestro pecora non sacrificatis, quia ea viva absumere non potestis, ut eorum animas intercessione vestri stomachi liberetis. Auguſtin ſtellt dieſe Reinigung als eine in dem gewöhnlichen Verlaufe des organiſchen Lebens auf rein phyſiſchem Wege erfolgende Veränderung dar. *Deum vestrum ligatum atque pollutum vos edendo purgare perhibetis. Vos saltem vobis mundi videremini, qnorum ventribus* (vgl. XV, 8. den Ausdruk *officium ventris electorum*) *meretur ille purgari.* Contra Faust. XXXI, 4. [36]). Doch wird in andern Stellen von Augu-

36) Im geraden Gegenſaz zu der Pflicht, die die *Auditores* gegen die *Electi* zu beobachten hatten, in Hinſicht der Nahrungsmittel, mit welchen ſie ſie verſahen, um dadurch die Befreiung der Lichtſeele zu bewirken, ſteht die ihnen ſchuldgegebene Inhumanität gegen Arme, die nicht zu ihrer Secte gehörten. *Hinc est*, ſagt Aug. De mor. Manich. c. 15. *quod mendicanti homini, qui Manichaeus non sit, panem, vel aliquid frugum, vel aquam ipsam, quae omnibus vilis est, dari prohibetis, ne membrum Dei, quod his rebus admixtum est, suis peccatis sordidatum a reditu impediat.* C. 16. *Quae cum ita sint, etiam panem mendicanti dare prohibetis: censetis tamen propter misericordiam, vel potius propter invidiam nummos dari. Quid hic prius arguam, crudelitatem an vecordiam?* Daſſelbe bezeugen auch andere Schriftſteller. Athanaſius Hist. Arian. ad Monach. c. 61.: *Παρὰ Μανιχαίοις ἔλεος οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ἐχθρόν ἐστι, παρ᾽ αὐτοῖς τὸ ἐλεεῖν πόνητα.* Theodoret Haer. fab. l. 26.: *Τὴν δὲ εἰς τοὺς πόνητας γενομένην διαβάλλουσι φιλανθρωπίαν, τῆς ὕλης εἶναι λέγοντες θεράπειαν.* Die Manichäer wurden gegen dieſen Vorwurf öfters in Schuz genommen, namentlich von Beauſobre Hist. de Manich. II. S. 787. Philo Acta Thom. S. 157. Allein das Gebot ſelbſt hängt mit den Grundlehren

Auguſtin ſelbſt auch wieder dem Gebet und dem religiöſen Sinne der Manichäer ein Antheil an dieſer Reinigung zugeſchrieben, wie z. B. De mor. Manich. c. 15.: *Cibi de frugibus et pomis parantur, si ad sanctos, id est ad Manichaeos veniant, per eorum castitatem, et orationem et psalmos, quidquid in eis est luculentum, purgatur, id est, ex omni parte perficitur, ut ad regna propria sine ulla sordium difficultate referatur.* Ohne Zweifel hatten die *Electi* von ihrer Beſtimmung, das Naturleben, oder die Seelen, durch die Nahrungsmittel, die ſie genoßen, zu reinigen und zu läutern, den bei Auguſtin De haeres. c. 46. vorkommenden Namen *Catharistae*. Der Name wäre zwar nach Auguſtin zunächſt nur auf die S. 280. erwähnte ſchändliche Sitte zu beziehen: *Sequitur eos, ut sic eam (Dei partem) de semine humano, quemadmodum de aliis seminibus, quae in alimentis sumunt, debeant manducando purgare. Unde etiam Catharistae appellantur, quasi purgatores, tanta eam purgantes diligentia, ut se nec ab hac tam horrenda cibi turpitudine abstineant.* Es hat aber dies ganz den Anſchein einer Misdeutung. Der Name iſt für die allgemeine Beſtimmung, die die *Electi* hatten, ſo paſſend, daß er wohl eine ebenſo allgemeine Bedeutung hatte, als der ihm entſprechende und mit ihm zuſammenhängende Name Katharer, welchen die Manichäer des Mittelalters führten. Die Reinigenden mußten doch ſelbſt auch die Reinen ſeyn. Nach dem Mönche Ekbert (Serm. adv. Cath. err. I.) ſtammten die Katharer von Schülern Mani's, die ehemals *Catharistae*, d. h. *purgatores*, hießen. Der Name bezeichnete aber die *Electi* überhaupt, im Gegenſaze gegen die *Credentes* S.

des Syſtems ſo genau zuſammen, daß es nicht wohl in Zweifel gezogen werden kann, wenn auch gleich die Praxis des Lebens es vielfach gemildert haben mag (vgl. Mosheim Comment. S. 858.).

Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. 2r Bd. 2e Abth. 2e Ausg. S. 486. [37]).

Verfolgen wir diesen fortgehenden Läuterungsproceß, nachdem wir gesehen haben, wie die beiden Classen der Manichäischen Gemeinde, die *Auditores* und *Electi*, als organische Glieder in denselben eingreifen, weiter, so ist die nächste Station, zu welcher wir gelangen, in Sonne und Mond, von deren von oben herab wirkender Thätigkeit zur

37) Ueber das Verhältniß der *Auditores* und *Electi* mögen hier noch die Worte stehen, in welchen Augustin über seine Manichäische Periode sich auf folgende Weise ausspricht (Confess. IV., 1.): *Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum seducebamur et seducebamus, falsi atque fallentes, in variis cupiditatibus, et palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani ac popularis gloriae sectantes inanitatem, usque ad theatricos plausus et contentiosa certamina et agonem coronarum foeniarum, et spectaculorum nugas et intemperantiam libidinum. Illac autem purgari nos ab istis sordibus expetentes, cum eis, qui appellantur electi et sancti, afferebamus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos, per quos liberaremur, et sectabar ista atque faciebam cum amicis meis, per me ac mecum deceptis.* Da es zum Begriff eines *Auditor* nicht gerade gehörte, daß er unter die *Electi* aufgenommen werden mußte, und da die Manichäer, wie wir an dem Beispiel Augustins, der neun Jahre unter den *Auditores* blieb, sehen, mit der Aufnahme unter die *Electi* es nicht zu leicht nahmen, so waren ohne Zweifel die Knaben, die die *Electi* der Manichäer bei sich hatten, um von ihnen in der Manichäischen *disciplina* erzogen zu werden (man vgl. die S. 267. aus Aug. angeführte Stelle) vorzugsweise dazu bestimmt, eine sichere Pflanzschule zur steten Ergänzung der Manichäischen Gemeinde der *Electi* zu seyn.

Erlösung der gefangenen Lichtseele schon früher die Rede war. Sonne und Mond, oder der in diesen beiden herrlichsten Lichtwesen thronende Christus, leiten jenen ganzen Proceß von dem untersten Puncte an, wo zuerst in dem in der Materie verschloßenen und gebundenen Lichtkeim der Trieb sich regt, in die Höhe zu streben, bis zu dem entgegengesezten höchsten. Auch was die *Auditores* und *Electi* in ihrem Theile dazu mitwirken, kann nur unter steter Einwirkung des in Christus wohnenden Lichtgeistes vollbracht werden, ja es ist eigentlich nur der alle Kräfte des Naturlebens erregende und bewegende, zum Heile der Menschen, oder zur Erlösung der in dem Menschen, wie in allen Wesen der Natur, gebundenen Lichtseele erschienene Christus, der auch in den *Electi*, als seinen Organen, alles wirkt, was den Sieg des Lichtes über die Finsterniß, des Geistes über die Materie, fördert, und die endliche Vollendung des ganzen, alles in Licht verklärenden Werkes herbeiführt. Nur tritt seine Wirksamkeit nach den verschiedenen Stufen, die zu durchlaufen sind, und nach der verschiedenen Beschaffenheit der Organe, durch welche er wirkt, je weiter das ganze Werk fortschreitet, um so reiner und unmittelbarer hervor. Was zuerst nur die dunkle Regung bewußtlos wirkender, von der Anziehungskraft des Lichtes bewegter Naturkräfte ist, wird unter dem fortgehenden, aber potenzirten Einfluß desselben Princips zur bestimmten, mit klarem Bewußtseyn verbundenen, von freier Willensthätigkeit geleiteten Sehnsucht nach der durch Christus bedingten Erlösung. Hat aber die Seele sich auch über diese Stufe emporgearbeitet, und rein und geläutert den Banden des materiellen Lebens sich völlig entschwungen, so kommt sie nun erst in die unmittelbare Obhut und Leitung des göttlichen Lichtgeistes, Christus, um von ihm, wie er schon bisher ihr entfernterer Führer war, in seiner Nähe vollends in das selige Lichtreich hinübergebracht zu werden. Wie

nun Christus, der Erlöser, für diesen Zwek vorzugsweise von jenem Zeitpunct an, in welchem die Seele aus dem Leibe der *Electi* heraustritt, thätig ist, darüber gibt uns eine aus den Acta disp. Arch. hier einzurückende Stelle Aufschluß. „Als der lebendige Vater, sagt der Berichterstatter Turbo c. 3., die Seele im Leibe gedrükt sah, schikte er, mitleidig und barmherzig, seinen geliebten Sohn zur Rettung der Seele: aus diesem Grunde, und des Omophoros wegen sandte er ihn. Der Sohn kam, und verwandelte sich in Menschengestalt, und erschien den Menschen als Mensch, ob er gleich nicht Mensch war, und die Menschen meinten, er sey geboren. Da er nun kam, schuf er die Welt für den Zwek der Errettung der Seelen, und richtete eine Maschine ein, die aus zwölf Eimern bestehend, sich innerhalb der Sphäre bewegt, und die Seelen der Sterbenden heraufschöpft. Hierauf nimmt sie das große Himmelslicht mit seinen Strahlen, und reinigt sie und gibt sie dann dem Monde hinüber, wodurch die von uns so genannte Mondsscheibe erfüllt wird. Denn Schiffe, oder Fahrzeuge zur Ueberfahrt, sagt er (Manes), seyen die zwei Himmelslichter. Wenn nun der Mond angefüllt ist, sezt er sie in das Gebiet der Sonne hinüber, worauf er, von seiner Last erleichtert, in den Zustand des abnehmenden Lichtes übergeht. Und so füllt sich das Fahrzeug und entledigt sich wieder seiner Last, indem die Seelen von den Eimern geschöpft werden, bis es den ihm bestimmten Theil der Seelen rettet." Die Stelle enthält mehrere nicht unwichtige Züge. Vors erste darf hier, mit Rükſicht auf die obige Untersuchung, darauf aufmerksam gemacht werden, in welchem Sinne von Christus, oder dem Sohn Gottes, gesagt wird, daß er zum Heile der Seelen gesendet sey. Er ist für diesen Zwek von Gott gesendet, sofern er bei der Weltschöpfung die Natur so ordnet und einrichtet, daß der Seele ein Rükweg in das Lichtreich offen steht. Es ist schon frü-

hier bemerkt worden, daß Christus den dem Urmenschen von Gott zur Hülfe gesendeten lebendigen Geist, oder die demiurgische Kraft, wenigstens von Einer Seite, sehr nahe berührt. Diese Bemerkung bestätigt die gegenwärtige Stelle. Wie von der demiurgischen Potenz nach der obigen Erklärung der Stelle des Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch gesagt wird, daß sie zuerst ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς erschien, so ist hier Christus, der Erlöser, als Weltschöpfer und Weltordner dargestellt. Es hat nicht nur keine Schwierigkeit, sondern wird sogar durch die Natur der Sache gefordert, sich diese beiden Lichtpotenzen sehr nahe zusammenzudenken. Beider Bestreben geht dahin, was in dem Urmenschen der Materie anheimgefallen, die θλιβομένη ἐν τῷ σώματι ψυχὴ, aus dem tiefen Falle wieder zu erheben und zum Lichtreich emporzuziehen. Dafür wirken beide schon durch ihre demiurgische Thätigkeit bei der ersten Einrichtung des Weltalls: es ist im Grunde ein und dasselbe Wesen, der Unterschied ist nur, daß Christus sodann vorzugsweise in Sonne und Mond thronend gedacht wird, um das schon bei der Weltschöpfung zum Besten der Lichtseele begonnene Werk in seinem Fortgang zu fördern. Als Erlöser wird demnach Christus gesendet, schon sofern er Weltschöpfer ist, und die Weltschöpfung durch die Zwecke der Erlösung bedingt ist. Wahrscheinlich ist daher auch unter der Menschengestalt, in welcher Christus nach der obigen Stelle der Acta den Menschen als Mensch erschien, nichts anders zu verstehen, als die nach Alexander von Lycopolis ursprünglich, bei der Welt- und Menschen-Schöpfung, in der Sonne sichtbare Menschengestalt. Nur in diesem Sinn kann Christus gleichzeitig mit der δημιουργία, wie es die Acta darstellen, den Menschen als Mensch erschienen seyn [38]). In jedem Falle zeigt uns

38) Epiphanius freilich Haer. LXVI, 50. beschuldigt hier den Häretiker des gröbsten Widerspruchs. Wie denn der unter

die Zusammenstellung der beiden Zwecke der Sendung Christi, daß nemlich Christus zur Rettung der Seele, und des Omophoros wegen gekommen sey, den physischen Gesichtspunct, von welchem aus hier das Erlösungsgeschäft Christi betrachtet wird. Es ist damit zu verbinden, was c. 7. gesagt wird. „Da der Omophoros, der unten die Erde trägt, unter seiner Last beinahe erliegt, und ungeduldig Erdbeben erregt, so sandte deswegen der gute Vater seinen Sohn aus seinem Schooße in das Herz der Erde und in die untersten Theile derselben, damit er dem Omophoros die gehörige Zurechtweisung gebe (ὅπως αὐτῷ τὴν προσήκουσαν ἐπιτιμίαν δῷ)." Es ist hier offenbar die christliche Lehre von der Höllenfahrt Christi, sofern diese den äußersten Punct bezeichnet, auf welchen sich das Erlösungsgeschäft Christi erstrekte, dem Manichäischen System angepaßt. Wie Christus zum Schrecken des Fürsten der Unterwelt sich zeigte, so bedrohte er nach Manes den Omophoros, damit dieser nicht vor der Zeit die verhaßte Last abschüttle, und das Weltall der Auflösung preis gebe. Christus wirkt demnach auch hier für das Bestehen der kosmischen Ordnung, um dadurch die Möglichkeit der Heilsordnung zu begründen. Er steigt in das Herz der Erde herab, ohne Zweifel, sofern der *Jesus patibilis* in das Innerste der Erde eindringt, aber ebendadurch als Weltseele das All der Dinge zusammenhält, und allem entgegenwirkt, was durch ein Uebergewicht der Kräfte auf der einen Seite eine die Zwecke der Weltordnung unterbrechende Auflösung herbeiführen würde. Um nun aber auf das, um was es uns eigentlich zu thun ist, zurükzukommen, so ist hier zunächst derjenige Moment in dem weitern Fortgange des Erlösungswerks zu

---

dem Kaiser Tiberius aufgetretene Erlöser zur Hervorbringung der schon so lange vorhandenen Gestirne habe kommen können!

ſtiren, in welchem die Seelen der Sterbenden ſich aus der Unterwelt erheben, und von Chriſtus der höhern Region zugeführt werden. Es fällt uns ſelbſt in die Augen, daß die aus zwölf Schöpfeimern beſtehende, an der Himmelsſphäre in ſtetem Umlaufe ſich umherbewegende Maſchine, die nach der ihr von Chriſtus gegebenen Beſtimmung die Seelen in ſich aufnehmen, gleichſam heraufpumpen und oben abſezen ſoll, der Thierkreis mit ſeinen zwölf Himmelszeichen iſt, an welchen auf ähnliche Weiſe auch ſchon die alte Religion die Wanderung der Seelen aus der obern Welt in die untere, und aus der untern in die obere geknüpft hat. *Διὰ τῶν δώδεκα ζωδίων ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς νίνεται εἰς τὴν ἀνάληψιν, αὐτὸς δὲ καὶ εἰς τὴν γένεσίν φησιν Πλάτων τὴν αὐτὴν γίγνεσθαι κάθοδον.* Clemens von Alex. Strom. V, 14. Die Zodiacalbahn iſt auch die Seelenbahn, und wie nach Manes Chriſtus, als Sonne, *in coelo circumiens radiis suis membra Dei colligit* (Aug. Contra Faust. XXI, 8.), *per discursus solis et lunae* (Aug. De nat. boni c. 44.), ſo iſt es nach der alten Myſterienlehre Dionyſos, der Vater *Liber*, der in Jahresfriſt die doppelte Bahn wandelt, den Weg des Winters, und den des Sommers, nach den ſüdlichen Zeichen, und von da nach den nördlichen zurük, ſo wie die Solſtitien Weg und Rükweg beſtimmen, und dieſelbige Bahn auch den Seelen vorzeichnet zum Hinabſteigen in die Geburt, und zur Rükkehr aus derſelben, durch die zwei Thore, durch welche die Seelen ein- und ausgehen, das Menſchenthor im Zeichen des Krebſes, und die Götterpforte, oder das ſüdliche Thor, im Zeichen des Steinboks (*quia per illum* [*capricornum*] *animae in propriae immortalitatis sedem et in Deorum numerum revertuntur.* Macrobius. *In somn. Scip.* I, 12.), auch darum *Liber* genannt, weil er die Seelen nach vollbrachter Wanderung von dem Umtreiben und Kreislaufe (κύκλος) befreit. S.

Creuzer Symb. und Myth. Th. III. S. 430. 445. In demselben Verhältniß, in welchem jeden Monat eines der Zeichen des Thierkreises untergeht, ein anderes aufgeht (wovon die sternkundigen Chaldäer nach Diodor von Sicilien II, 30. die Vorstellung hatten, es werde von den Rathsgöttern [θεοὶ βουλαῖοι], die vier und zwanzig an der Zahl c. 31. mit den zwölf Zeichen des Thierkreises die sechs und dreißig Decane, in die man den Thierkreis astronomisch zu theilen pflegte, bildeten, alle zehn Tage je einer, als Bote der Gestirne, von den Obern zu den Untern, und ein anderer hinwiederum von den Untern zu den Obern geschikt, da dem aufgehenden Zeichen immer ein untergehendes entspricht), nimmt der Mond jeden Monat in dreifacher Phase ab und zu, um nach Manes die Seelen der Gestorbenen in sich aufzunehmen und wieder abzugeben. Schöpfeimer aber (eine μηχανὴ ἔχουσα δώδεκα κάδους, ἥτις ὑπὸ τῆς σφαίρας φερομένη ἀνιμᾶται τῶν θνησκόντων τὰς ψυχάς) werden die zwölf Zeichen des Thierkreises genannt, weil sie in stetem Fluße sich bald füllen, bald ausleeren, eine ebenfalls alterthümliche Vorstellung, was in einem bestimmten Zeitmaaße sich auf diese Weise fort und fort wiederholt, mit einem sich anfüllenden und wieder ausleerenden Wassergefäße zu vergleichen. Es erinnert uns dies an die Sitte der ägyptischen Priester, die, wie Diodor I, 22. erzählt, auf der Insel Philä, am Grabe des Osiris, täglich drei hundert und sechzig um dasselbe herumstehende Gefäße (so viele als das alte Jahr Tage zählte) zu einer Todtenfeier für den daselbst begrabenen Osiris, unter Anrufungen und Gebeten, mit Milch füllten, ohne Zweifel um dadurch die in stetem Fluße kommenden und gehenden Tage des Jahres symbolisch zu versinnlichen. Keine andere Bedeutung haben auch die bekannten lecken Fässer oder Schöpfkrüge der Danaiden, die selbst, fünfzig an der Zahl, mit dem Fünfzigruderer, auf welchem

ſie das Meer durchfahren, in gerader Zahl die fünfzig Wochen des Jahrslaufes bezeichnen [39]), und mit ihren nie ſich füllenden Gefäßen, in die ſie gleichwohl fort und fort Waſſer zu ſchöpfen verurtheilt ſind, als Sinnbild des ewigen Fluſſes der Zeiten vor uns ſtehen. Auf dieſe Weiſe füllen ſich nun auch die Schöpfeimer des Zodiacalkreiſes nur, um ſich in ſtetem Fluße immer wieder auszuleeren. Die Beſtimmung, die ſie haben, die Seelen in ſich aufzunehmen, und wieder zu entſenden, bringt ſie in nahe Verbindung mit den *Electi*, die ja auch, indem ſie durch die Nahrungsmittel, die ſie genießen, immer mehr Lichtſtoff in ſich concentriren, für alle auf dieſem Wege in ſie aufgenommenen Seelen nur ein Durchgangspunct zur höhern Region ſind. Es ſcheint aber ebendeswegen noch eine nähere Beziehung der *Electi* zu den Zeichen des Thierkreiſes angenommen werden zu dürfen. Auguſtin ſagt **De haeres. c. 46.** über die Verfaſſung der Manichäiſchen Kirche: *Ipse Manichaeus duodecim discipulos habuit ad instar apostolici numeri, quem unmerum Manichaei hodieque custodiunt. Nam ex electis suis habent duodecim, quos appellant magistros et tertium decimum principem ipsorum. Episcopos autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris, et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis. Habent etiam episcopi diaconos. Jam ceteri tantummodo electi vocantur.* Je zweifelhafter mir überhaupt die gewöhnliche Anſicht iſt, daß Manes ſein Syſtem ſchon urſprünglich in die engſte Verbindung mit dem Chriſtenthum geſezt habe, deſto weniger kann ich Bedenken tragen, hier von der Auctorität Auguſtins abzugehen. In einem Syſtem, das ſich durchaus ſo genau an die Natur anſchloß, hatte ſicher auch die geſellſchaftliche

39) Odyss. XII, 127. f. Man vgl. meine Symb. und Myth. I. Th. Stuttg. 1824. S. 259.

Verfaſſung ihr Vorbild in der kosmiſchen Ordnung, und die zwölf die Manichäiſche Kirche leitenden *Magistri*[40]) repräſentiren nicht die Apoſtel, ſondern die zwölf Zeichen des Thierkreiſes. An dieſe ſchließen ſie ſich, indem ſie daſſelbe Werk fördern, in dieſelbe Stufenleiter, auf welcher die Seelen aufwärts ſteigen, als lebendige Glieder eingreifen, aufs engſte an, wie ſich die *hierarchia terrestris* an die *hierarchia coelestis* anſchließt, und wie an der Spize der zwölf *Magistri* ein dreizehnter als Oberhaupt ſteht, ſo haben jene zwölf Aeonen, in welchen wir ſchon oben die zwölf Zeichen des Thierkreiſes erkannt haben, die *beata et gloriosa secula*, die der ſelige Vater des Lichtreichs mit ſich verbunden hat, die er gleichſam als zwölf Glieder ſeines großen Lichtkörpers am Firmamente ausbreitet (ſ. oben S. 16) in Chriſtus ihren *primogenitus omnium luminum rex* (S. 214.). Manes und ſeine Schüler mögen allerdings, um ſich dem Chriſtenthum zu accommodiren, der Zwölfzahl ihrer *Magistri* ſehr gerne auch eine Beziehung auf die Zwölfzahl der Apoſtel gegeben haben, aber ſie ſahen dann auch bei den Apoſteln den Reflex deſſelben Vorbilds, das ihnen in ihren *Magistri* vorſchwebte. Begegnet uns doch ſelbſt im chriſtlichen Alterthum dieſe typiſche Deutung der Apoſtel. In den Clementinen **Homil. II, 23.** werden Chriſtus und Johannes der Täufer (ἡμεροβαπτιστής) mit Sonne und Mond paralleliſirt, und jenem die zwölf Apoſtel als Repräſentanten der zwölf Monate des Sonnenjahrs, dieſem dreißig Männer nach der Zahl der Monatstage beigegeben (ὥσπερ τῷ κυρίῳ γεγόνασιν δώδεκα ἀπόστολοι, τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν, ὡσάντως

40) Nach den Acta disp. Arch. c. 10. hatte Manes damals nur ſieben *Electi*. Es ſtreitet dies in keinem Fall mit der Auguſtin'ſchen Angabe. Man vgl. über die etwas unſichere Stelle der Acta Mosheim S. 899.

καὶ αὐτῷ [Ἰωάννῃ] ἓξαρχοι ἄνδρες γεγόνασιν τριάκοντα, τὸν μηνιαῖον τῆς σελήνης ἀπαπληροῦντες λόγον. Vgl. Recognit. S. Clem. IV, 35.: *Unus est verus Propheta, cujus nos duodecim Apostoli verba praedicamus: ipse enim est annus Dei acceptus, nos Apostolos habens duodecim menses.* Die Apoſtel ſchienen einen dieſen zwölf Führern des Jahrs (δώδεκα κυβερνῆται heißen ſie in den Acta disp. Arch. c. 11. Epiph. LXVI, 21.) analogen Einfluß auf das menſchliche Leben zu haben. Οἱ Ἀπόστολοι, heißt es in den Excerpta ex scr. Theod. c. 25., μετετέθησαν τοῖς δεκαδύο ζωδίοις· ὡς γὰρ ὑπ' ἐκείνων ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν Ἀποστόλων ἀναγέννησις. Vgl. Neander Gnoſt. Syſt. S. 139. [41]). Weniger ſcheint freilich die Beziehung der zwei und ſiebenzig Biſchöfe, die in der Manichäiſchen Kirchenverfaſſung auf die zwölf *Magistri* folgten, auf die zwei und ſiebenzig oder ſiebenzig Jünger Jeſu in Zweifel gezogen werden zu können. Es ſtreitet aber dies in keinem Falle mit der in Anſehung der *Magistri* wahrſcheinlich gefundenen Beziehung, da die ſpätern Manichäer (ſchwerlich erlebte Manes ſelbſt eine ſo weite Verbreitung ſeiner Geſellſchaft) bei der Normalzahl ihrer Biſchöfe aus Rükſicht auf die Chriſten einen chriſtlichen Typus vor Augen gehabt haben können, wie ſie auch bei den *Magistri* aus demſelben Grunde den chriſtlichen Typus dem urſprünglichen vorgezogen haben mögen. Allein ſelbſt auch bei den zwei und ſiebenzig Biſchöfen der Manichäer ſcheint mir die aſtronomiſche Beziehung dieſer

41) Ohne Zweifel trug auch dieſe ſchon früher vorhandene Anſicht neben der Rükſicht auf Eſ. 61, 1. 2. dazu bey, das Lehramt Jeſu, wie häufig geſchah, auf Ein Jahr zu ſezen. Die Valentinianer wenigſtens, die nach Iren. II, 20. 22. auch nur Ein Jahr annahmen, hatten keinen andern Grund. Auch ſie ſagten c. 21.: *duodecim apostoli propter hoc electi sunt, ut per eos numerus duodecim aeonum significetur.* Das Leiden Chriſti ſollte im zwölften Monat das Leiden des zwölften Aeon ſeyn c. 20.

Zahl so nahe zu liegen, daß sie wohl kaum zurükgewiesen werden kann. Repräsentiren die zwölf *Magistri* die zwölf Zeichen des Thierkreises, so kommt in Betracht, daß man diese Zeichen selbst wieder in Grade zu theilen pflegte. Diodor unterscheidet II, 31. in dem astronomischen System der Chaldäer von den zwölf den Thierkreis bildenden Zeichen vier und zwanzig andere Gestirne, die jenen zur Seite stehen. Schon hieraus erhellt, daß jedes Zeichen in drei Theile getheilt, oder nach der personificirenden Ansicht, durch drei Genien repräsentirt war, aber noch deutlicher geht dies aus der Angabe Diodors c. 30. hervor, daß von den dreißig (offenbar sind es nach c. 31. eigentlich sechs und dreißig) sogenannten Rathsgöttern alle zehen Tage einer, als Bote der Gestirne, von den Obern zu den Untern, und ein anderer von den Untern zu den Obern geschikt werde. Es waren demnach drei Genien, die jeden Monat nach der Zahl der Grade, in die der Zeichen getheilt waren, kamen. Im Ganzen waren es also sechs und dreißig, dieselbe Zahl doppelt genommen gibt zwei und siebenzig. Nehmen wir nun an, daß jedem der zwölf *Magistri* zunächst zwei Bischöfe als Erzbischöfe zur Seite standen, jeder dieser Erzbischöfe selbst wieder zwei Bischöfe unter sich hatte, so waren es neben den zwölf *Magistri* zwei und siebenzig Bischöfe, und die Manichäische Kirche hatte, indem sie sich, in ihren Erzbischöfen und Bischöfen, ihren Presbytern und Diaconen an die Organisation der christlichen Kirche anschloß, doch zugleich in der Normalzahl der *Magistri* und der Bischöfe ihren eigenthümlichen astronomisch-typischen Character. Auf der andern Seite ließen aber diese Zahlen selbst wieder ebenso leicht eine christliche Beziehung zu [42]).

42) Diese Uebereinstimmung kann nicht befremden, wenn wir auf die entferntern, der Zwölfzahl der Apostel und der Zahl

Sind die bisher gegebenen Erörterungen gegründet, ſo kann auch darüber kein Zweifel ſeyn, wer jener *tertius*

---

der 72. oder 70. Jünger zu Grunde liegenden Anläße zurükgehen. Hatte Jeſus bei der Zwölfzahl ſeiner Apoſtel die zwölf Stämme des Iſraelitiſchen Volks vor Augen, ſo war ja dieſe Zwölfzahl ſelbſt, wie mir wenigſtens ſehr wahrſcheinlich iſt, der Verfaſſung des ägyptiſchen Staats nachgebildet, wo Seſoſtris nach Diodor I, 54. das Land in ſechs und dreißig Namen getheilt hatte, eine Zahl, welcher offenbar die Eintheilung des Thierkreiſes in ſechs und dreißig Grade entſpricht. Nach den zwölf Zeichen des Thierkreiſes ſelbſt, ſtellte das Land, das als heiliges Götterland mit ſeinen heiligen Thieren die Wohnungen der himmliſchen Thiere, den ganzen Thierkreis des Himmels, in ſich reflectiren ſollte, eine Dodekarchie dar. Die Zahl ſiebenzig kommt häufig als Normalzahl gemeinſchaftlich berathender und handelnder Collegien vor, wie z. B. bei den ſiebenzig Aelteſten Iſraels II. Moſ. 24, 9. IV. Moſ. 11, 16. 25., nach deren Vorbild auch das große Synedrium aus ſiebenzig Mitgliedern ohne den Präſidenten beſtund. Eigentlich aber ſollen es, was eine hier ſehr bemerkenswerthe Variante iſt, zwei und ſiebenzig geweſen ſeyn. Dieſelbe Variante kehrt in der Sage von der Entſtehung der Alexandriniſchen Ueberſezung des A. T. wieder. Woher gerade die Zahl zwei und ſiebenzig, wenn ſie nicht eine beſtimmte Beziehung hat? Dieſe Beziehung kann aber doch nur darin gefunden werden, daß zwei und ſiebenzig das Doppelte von ſechs und dreißig, und ſomit auch die Grundzahl dieſer beiden Zahlen die Zwölfzahl des Thierkreiſes iſt. Da nun die Götter, die die Regenten des Thierkreiſes ſind, als ein zu gemeinſchaftlicher Berathung verbundener Götterverein gedacht wurden (nach Diodor II, 30. hießen ja bei den Chaldäern die Sterngenien, die mit den zwölf Götterregenten, ſechs und dreißig an der Zahl, dem Thierkreis vorſtehen, θεοὶ βουλαῖοι, berathende Götter, nach Arnobius Adv. gentes III, 40. wurden die *Consentes* oder *Complices* der Etrusker, zwölf an der Zahl,

[illegible] durch welchen die zwölf *magi-* [illegible] Einheit verbunden wurden. Er kann [illegible] der Sonne, oder des Sonnengeistes [illegible] zusammen nach ihren verschiede- [illegible] Eines Körpers, mit seinem Geiste

[illegible] *Jovis consiliarii ac principes* gehalten, [illegible] Cap. De nupt. phil. I. S. 11. Bas. 1532. [illegible] sie auch *Senatores Deorum*), so wurden sie auch [illegible] für jedes gemeinschaftlich berathende und han- [illegible] Collegium, und es sollte daher die Zahl der Mit- [illegible] die dabei vorschwebende Beziehung ausdrüken. Auch [illegible] 72 Uebersezer des A. T. bildeten ein dem jüdischen Sy- [illegible] analoges Collegium. Nach der Meinung der Ju- [illegible] gab es 70 oder 72 Sprachen in der Welt (vgl. z. B. (Grot. ad I. Cor. 14, 10.) ohne Zweifel, weil man ebenso viele Völker zählte, jedes Volk aber hatte nach der bekannten Stelle V. Mos. 32, 8. in der Uebersezung der LXX. einen eigenen Engel oder Dämon zum Vorsteher. Diese 72 Dämonen waren ursprünglich eben die den zwölf Götterregenten ihrer Normalzahl zufolge beigegebenen Unterregenten. Als Typhon dem Leben des Osiris nachstellte, waren es nach Plut. De Is. et Os. c. 13. zwei und siebenzig Verschworne, mit welchen er sich verband. Es begegnet uns auch hier wieder dieselbe Zahl in derselben Beziehung. Osiris Tod ist ein jährlich im Laufe der Sonne durch den Thierkreis sich wiederholendes Ereigniß. Nach diesen Data ist es mir sehr wahrscheinlich, daß auch die 72 Bischöfe der Manichäer, wie ja die Manichäer überhaupt die Natur sehr gerne typisch auffaßten, eine solche Beziehung hatten. Sie sollten mit den 12 *Magistri* ein gemeinschaftlich berathendes Collegium bilden und das Ganze leiten, nach dem Vorbilde der zwölf Genien des Thierkreises, die in den Acta disp. Arch. c. 11. Epiph. 31. δώδεκα κυβερνῖται genannt werden. — Bemerkenswerth ist, wie die beiden Zahlen 12 und 70 auch II. Mos. 15, 27. in den 12 Wasserbrunnen und 70 Palmbäumen zu Elim, wo sich die Israeliten lagerten, zusammen vorkommen.

giert. In der Manichäischen Kirche konnte diese Stelle iemand einnehmen, als Manes selbst. Er wurde fortan ach nach seinem Tode als das ideale Haupt der Gemeinde n der Spize der zwölf *Magistri*, als der den Sonnengeist lbst repräsentirende Lehrer, als *medius solis et lunae*, wie r sich uns nun erst in diesem Zusammenhange nach sei= em vollen Begriffe darstellt, gedacht. Es hat alle Wahr= cheinlichkeit, daß diese Stelle, in welcher ja Manes selbst ur einen Höhern repräsentirte, durch keinen aus der Ge= einde gewählten Repräsentanten Mani's besezt war. chon die hohe Achtung vor dem großen Lehrer der Wahr= eit schien zu erfordern, daß seine Stelle kein anderer auch ur als Stellvertreter einnahm. Es scheint mir jedoch auch in positiver Beweis dafür in dem Feste zu liegen, das bei n Manichäern *bema* hieß, und von ihnen jährlich zum ndenken an den Märtyrertod ihres Meisters gefeiert wur= e. Augustin sagt Contra epist. fund. c. 8.: *Cum saepe vobis quaererem illo tempore, quo vos audiebam, quae causa esset, quod Pascha Domini nulla, interdum a paucis tepidissima celebritate frequentaretur, nullis vigiliis, nullo prolixiore jejunio indicto auditoribus vestris, nullo denique festiviore apparatu, cum vestrum bema, id est, diem, quo Manichaeus occisus est, quinque gradibus instructo tribunali et pretiosis linteis adornato ac in promtu posito et objecto adorantibus, magnis honoribus prosequamini, hoc ergo cum quaererem, respondebatur, ejus diem passionis celebrandum esse, qui vere passus est: Christum autem, qui natus non esset, neque veram sed simulatam carnem humanis oculis ostendisset, non pertulisse, sed finxisse passionem.* Das Fest wurde *bema* (βημα d. h. *suggestus, tribunal, cathedra*) genannt, weil es zum An= denken an den göttlichen Lehrer gefeiert wurde: daß er noch immer als der die Gemeinde regierende, an der Spize

des Ganzen stehende Lehrer, dessen Stelle kein Anderer einnehmen durfte, gedacht werde, sollte der prächtig geschmükte, mit kostbaren Tüchern verhüllte, aber leer stehende Lehrstuhl (das *tribunal*, wie Augustin den Ausdruk *bema* erklärt) symbolisch versinnlichen. Die fünf Stufen, die zu dem Lehrstuhl hinaufführten, hält Neander für ein Symbol der fünf reinen Elemente. Man sieht aber nicht, welche Bedeutung die fünf Elemente hier haben sollen, außer etwa, sofern ihnen fünf Regionen und Abstufungen des Lichtreichs entsprachen. Die Bedeutung dieser fünf Stufen ergiebt sich nach meiner Ansicht klar aus der obigen Stelle Augustin's **De haeres.**, in welcher Augustin die Stufen der Manichäischen Hierarchie so angibt: die *Magistri* weihen die Bischöfe, die Bischöfe die Presbyter, die Bischöfe selbst haben noch Diaconen zur Seite, die Uebrigen sind *Electi*. Hier haben wir deutlich die fünf Stufen, die zu der *cathedra* des Einen höchsten Lehrers hinaufführten, der als *medius solis et lunae*, das Haupt des ganzen sichtbaren Körpers war, und zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt vermittelnd stund. Das *bema* wurde, wie wir aus der angeführten Stelle sehen, im Frühjahr, zur Zeit des christlichen Osterfestes gefeiert. Noch bestimmter sagt Augustin **Contra Faust. XVIII, 5.**, daß es im Monat Merz sehr festlich begangen wurde (*illo enim mense bema vestrum cum magna pietate celebratis*). Es kann dies den historischen Grund haben, daß in dieser Zeit Manes als Märtyrer starb. Man wird aber leicht versucht, wenigstens neben der historischen Veranlassung auch noch eine astronomische Beziehung zu vermuthen, und es ließe sich wohl denken, daß den Manichäern der Zeitpunkt, in welchem die Sonne ihre Bahn durch den Thierkreis, und ihr im Laufe des Sonnenjahrs zu vollbringendes Läuterungsgeschäft aufs neue begann, ein be-

son-

nders heiliger, das Andenken an ihren Meiſter ſehr bedeutungsvoll erweckender war [43]).

Vom Zodiacalkreis aus werden die Seelen von der

---

43) Bei den Manichäern des Mittelalters begegnet uns jener Dreizehnte, der Manes ſelbſt war, unter dem Namen *Pontifex*, wie er jezt vielleicht nur im Gegenſaz gegen den Papſt der katholiſchen Kirche genannt wurde. Unter den Manichäern, die im J. 1030. in Monteforte bei Turin entdekt wurden, ſprach ſich einer derſelben, Girard, vor dem Erzbiſchof von Mailand, Heribert, ſo aus: *Pontificem habemus non illum Romanum, sed alium, qui quotidie per orbem terrarum fratres nostros visitat dispersos, et quando Deus illum nobis ministrat, tunc peccatorum nostrorum venia summa cum devotione donatur.* S. Landulphi Hist. Mediol. L. II, 27. in Murat. Thes. script. Ital. T. IV. S. 89. Dieſer Manichäiſche *Pontifex* iſt allerdings nicht, wie Schmid (Myſticismus des Mittelalt. S. 444.) will, ein wahrhaft menſchlicher Papſt, der alle jene neuen Manichäerſecten im geheimen regierte, aber auch nicht, wie Gieſeler (Lehrb. der Kirchengeſchichte II. 2. S. 331.) behauptet, der heilige Geiſt, der durch Handauflegung mitgetheilt wurde, ſondern kein anderer, als eben jener, deſſen Repräſentant Manes war, nemlich Chriſtus als die die Erde umkreiſende Sonne, wie die Worte: *quotidie per orbem terrarum fratres visitat*, deutlich ſagen. Das iſt jener *coelo circumiens, qui radiis suis membra Dei colligit*, wie Auguſtin (ſ. oben S. 80.) den Manichäiſchen Chriſtus nennt. Auch ſpäter noch hatten die Manichäer des Mittelalters eine wohlorganiſirte Hierarchie, die ſich immer wieder auf die Fünfzahl zurükführen läßt. S. Gieſ. Lehrb. der K. G. II. 2. S. 553. f. Welche Bedeutung bei den Manichäern die Fünfzahl hatte, ſehen wir auch aus ihrer Eintheilung der Seele: τῆς δὲ ψυχης ἐστι τὰ ὀνόματα ταῦτα, νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός. Acta disp. Arch. 9. Vielleicht hatte dieſe Eintheilung eine näher hieher gehörige Bedeutung. Chriſtus wenigſtens wurde auch νοῦς genannt.

Sonne, nachdem sie sie mit ihren Strahlen gereinigt hat, an den Mond hinübergegeben. Nach den Acta disp. Arch. könnte es leicht scheinen, die Seelen kommen zuerst in die Sonne, und von dieser erst in den Mond. Schon die oben angeführten Worte (*καὶ ταύτας ὁ μέγας φωστὴρ ταῖς ἀκτῖσι λαβὼν καθαρίζει, καὶ μεταδίδωσι τῇ σελήνῃ*) könnten diese Meinung begünstigen, noch mehr aber könnte man sie in den nachfolgenden Worten finden, nach welchen der Mond die Seelen, die er führt, unmittelbar an die Aeonen des Vaters, in den Ort der Seligkeit, hinüberzugeben scheint. Es ist dies jedoch nur eine Ungenauigkeit des Ausdruks, die sich in der überhaupt nicht sehr geordneten Darstellung der Acta auch sonst öfters zeigt. Daß die Sonne die Seelen, ehe sie in den Mond kommen, mit ihren Strahlen nimmt und reinigt, ist noch nicht von dem Aufenthalt der Seelen in der Sonne selbst zu verstehen, sondern nur von dem Reinigungsgeschäft, das die Sonne auf dem ganzen Wege der Seelen fortsezt. Dagegen können wohl die Worte: *ἡ σελήνη μεταπορθμεύει εἰς ἱππαλιώτην*, nur von der Ueberfahrt in die Region der Sonne verstanden werden. In jedem Fall aber wird, was schon der natürliche Gang erfordert, durch die Stellen aus Epiphanius und Alexander von Lycopolis, die nachher zu erwähnen sind, außer Zweifel gesezt. Der Mond, zu welchem wir daher uns wenden müßen, nimmt auf dem von Station zu Station fortgehenden Wege der Seelen zum Lichtreich eine sehr wichtige Stelle ein. Wie Manes überhaupt auffallende Naturerscheinungen, deren natürliche Ursachen zu erklären, er als eine Aufgabe seines die Natur der Dinge enthüllenden Systems betrachtete, mit den religiösen Ideen und Anschauungen desselben sinnreich zu verweben wußte, so gab ihm auch der regelmäßige Wechsel des abnehmenden und zunehmenden Monds Veranlassung zu einem schönen Phantasiespiel, das er für sein System sehr glücklich be-

nüzte. „Daß es in der Natur eine das Göttliche aus der Materie zur Sonne emporziehende Kraft gebe, bemerkt Alexander von Lycopolis c. 4., liege nach Manes auch einem Blinden an den Erscheinungen des Monds klar vor Augen. Bei der Zunahme seines Lichts nehme der Mond die aus der Materie ausgeschiedene göttliche Kraft in sich auf, und fülle sich damit an, wenn er angefüllt sey, entsende er sie bei der Abnahme seines Lichts zur Sonne, die Sonne zu Gott. Habe die Sonne dies gethan, so nehme sie dann wieder die von dem aufs neue erfüllten Monde zu ihr hinüberwandernden Seelen auf, und lasse sie auf dieselbe Weise von selbst zu Gott gehen. Dies sey fort und fort ihr Geschäft." Ebenso beschreibt Epiphanius Haeres. LXVI, 9. die Vorstellung Mani's: „Aus den zwölf Zeichen des Thierkreises (die die Griechen στοιχεῖα nennen), lasse Manes die Seelen der gestorbenen Menschen, und der übrigen lebenden Wesen in lichter Gestalt emporschweben. Dann gelangen sie zu dem Fahrzeug. Schiffe nemlich sollen Sonne und Mond seyn. Das kleinere Schiff führe die Last fünfzehen Tage, so lange der Mond sich füllt, vom fünfzehnten Tage an seze es sie in das größere Schiff, die Sonne, ab. Die Sonne aber, das große Schiff, führe sie zum Aeon des Lebens und zum Ort der Seligen hinüber. So bewirken Sonne und Mond die Ueberfahrt der Seelen." Vgl. Theodoret Haer. fab. I, 26. Die Vorstellung Mani's trägt ganz das Gepräge der orientalischen Phantasie an sich. In den Mythen der Griechen und Aegyptier findet sich, so viel mir wenigstens bekannt ist, nichts analoges, auch aus den Zendbüchern wüßte ich nichts zur Parallele dienendes anzuführen, dagegen dürfte sich vielleicht in dem Ideenkreise der Indier eine nicht unwahrscheinliche Quelle der eigenen Ansicht Mani's, sowohl von dem Wechsel des Monds, als auch der Bestimmung, die Sonne und Mond haben sollen, nachweisen lassen. In den durch Anquetil

bekannt gewordenen Upaniſads (in dem vierzehnten bey Anquetil) wird über Sonne und Mond, und insbeſondere den Wechſel des Monds, in Beziehung auf das Schickſal der Seelen nach dem Tode, Folgendes gelehrt (nach Rhode Ueber religiöſe Bildung, Mythologie und Philoſophie der Hindus, Leipz. 1827. II. Bd S. 386.): „Die Sonne iſt das All, aus ihr ſind Jahre, Monate, Tage und Zeiträume hervorgegangen, ſie hat zwei Wege, einer iſt am nördlichen Himmel, und dauert ſechs Monate, der andere iſt am ſüdlichen Himmel, und dauert auch ſechs Monate. Wer, blos des künftigen Lohns wegen, ſtrenge Büßungen und Handlungen der Wohlthätigkeit übt, geht, nachdem er geſtorben iſt, auf dem Wege der ſechs ſüdlichen Monate zum Monde, wo er (von künftigen Geburten) nicht befreit wird. Denn iſt im Monde die Zeit des Lohnes ſeiner guten Werke vollendet, ſo muß er zurük zur Welt des Lohns des Böſen (das er begangen hat), zur Hölle. Der Mond bringt in der Welt der Seelen Tag und Nacht hervor. Fünfzehn Tage, in welchen das Licht des Mondes zunimmt, bilden die Nacht in der Welt der Seelen, denn in den Tagen, in welchen das Licht des Mondes zunimmt, hat er ſein Antliz in der Welt der Körper (d. i. gegen die Erde gewendet). Fünfzehn Tage, in welchen das Licht des Mondes abnimmt, ſind der Tag der Welt der Seelen, denn er wendet ſein Antliz zu der Welt der Seelen. Wer aber ſtrenge Büßung und Unterdrükung aller Sinnlichkeit ohne Rükſicht auf Belohnung vollbringt, und mit rechtem Glauben auf dem Wege der Erkenntniß des Geiſtes ſich in Betrachtungen verſenkt, der geht auf dem Wege der ſechs Monate, in welchen die Sonne im nördlichen Himmelsſtrich iſt, und gelangt zur Sonne. Dieſe Sonne, welche eine Form der Seele iſt, iſt das Haus aller Seelen, wer zu ihr gelangt, kehrt nicht wieder zu der Welt des Böſen zurück.“ Nach einer andern Stelle der Upaniſads iſt die Sonne noch nicht

ſelbſt das Ziel der wandernden Seelen, ſondern nur der Durchgangspunct zu demſelben. „Wer ſich aller Opferhandlungen bewußt iſt, geht, wie in dem dreißigſten Upaniſad bey Anquetil geſagt wird, wenn er in den ſechs Monaten ſtirbt, in welchen die Sonne, auf der nördlichen Seite iſt, zur Welt der Sonne, und von da zu den reinen Welten, wenn er aber in den ſechs Monaten ſtirbt, in welchen die Sonne auf der ſüdlichen Seite iſt, gelangt er zur Welt des Monds, wer aber auf beide Wege gar keine Rükſicht nimmt, der wird befreit (von ferneren Geburten), und gelangt zur Welt Brahm's.“ Auch hier erſcheinen Sonne und Mond als die Stufen, auf welchen die Seele ſich zu dem Orte der ihr beſtimmten Seligkeit erhebt. Der Mond iſt eine noch untergeordnete Stufe, die Sonne iſt die höchſte, oder die unmittelbar zum Höchſten führende. Da die Seelen im Monde noch nicht für die reine Welt reif ſind, ſo kann auch dem Wechſel ſeines Lichts nicht die Bedeutung gegeben ſeyn, die er bei Manes hat, doch begegnet uns auch hier wenigſtens die Vorſtellung, an die ſich die eigentlich Manichäiſche ſehr leicht anknüpfen konnte, daß er als zunehmender Mond in der Periode, in welcher er nach Manes die von der Erde heraufkommenden Seelen in ſich aufnimmt, der dieſſeitigen, materiellen Welt, als abnehmender, wenn er nach Manes die Seelen wieder abgiebt, der jenſeitigen, geiſtigen zugekehrt iſt: er vermittelt auch ſo einen gewißen Verkehr zwiſchen beiden Welten. Die Gegner Mani's konnten ſich natürlich auch hier in ſeine lebendige Phantaſie nicht hineinfinden. Epiphanius meint (LXVI, 23. 52.) in den neunhundert dreißig Jahren, die bis zu Adams Tod verfloßen, in welcher langen Zeit nur Eine Menſchenſeele, die Seele Abels, die Welt verließ, haben Sonne und Mond doch auch ſchon ihren Lauf am Himmel gemacht, wie aber dieß möglich geweſen ſey, wie die Mondsſcheibe ſich füllen, ab- und zunehmen konnte, wenn es noch ſo-

sehr an Seelen zur Ueberfahrt fehlte? Da natürlich nur Manichäer-Seelen das Mondsschiff besteigen können, so würde die Sache, nach Epiphanius Ansicht, wenigstens weit glaublicher seyn, wenn die Einrichtung getroffen wäre, daß die Manichäer immer nur in den fünfzehn ersten Tagen des Monats stärben, nicht aber erst nachher, nachdem das Mondsschiff bereits abgegangen. Fand Epiphanius die Hauptschwierigkeit darin, wie schon im Anfange der Welt, bei der geringen Zahl sterbender Menschen, der jezige Wechsel des Mondslichts stattfinden konnte, so konnte sich dagegen Titus von Bostra (I, 30.) die auch jezt noch fortdauernde Regelmäßigkeit derselben Erscheinung nicht erklären, da doch, nachdem schon so viele Menschenseelen aus der Welt gegangen, auch der Lichtstoff der Welt sich sehr bedeutend vermindert haben müße. „Seit der Mond zunimmt und abnimmt, fährt Gott fort, allmälig das zu seinem Wesen Gehörende zurükzuziehen, und doch ist eine so lange Zeit verflossen, ohne daß das Menschengeschlecht in der Zahl der Lebenden abgenommen, noch sonst ein Geschlecht der vierfüßigen Thiere eine Verminderung erlitten hat, sondern regelmäßig erfolgt Geburt und Tod. Ja, das Menschengeschlecht hat vielmehr sogar noch zugenommen. Wie kann jener Wahnsinnige glauben, die göttliche Kraft, die nach seinem eitlen Vorgeben mit dem bösen Princip gemischt worden seyn soll, werde allmälig entzogen, da doch alles in der Welt noch ganz in derselben Ordnung ist, dasselbe ist dem Tage, dasselbe der Nacht geblieben, es hat weder das Licht abgenommen, noch das Dunkel zugenommen, Sonne und Mond haben noch denselben Lauf, und die ursprüngliche Einrichtung besteht noch immer.“ Alexander von Lycopolis stieß sich (s. 22.) hauptsächlich an dem Gedanken, wie es wohl zur Zeit der großen Fluth, unter Deucalion und Phoroneus, gegangen, als die ganze Welt ihr Grab in dem Wasser fand, und mit Einem Male soviel

Lichtstoff ausgeschieden wurde, ob auch damals der Mond nur alle fünfzehn Tage seine Scheibe erfüllt habe? Es müße doch zwischen dem Entstehen und Vergehen auf der Erde, und dem Zunehmen und Abnehmen des Mondes eine gewiße Proportion stattfinden. Auch dies machte demselben Schriftsteller Bedenken, wo während der Lichtabnahme des Mondes die Seelen der in dieser Zeit sterbenden Menschen bleiben, bis der einer entvölkerten Stadt gleichende Mond eine neue Mondscolonie in sich aufnehmen könne. Es müße doch, sey es in irgend einem Theile der Erde, oder in den Wolken, oder sonst irgendwo, einen Versammlungsort für die Seelen geben, wo sie sich zur Auswanderung in den Mond bereit halten können. Solche und andere Bedenklichkeiten waren ohne Zweifel auch dem Scharfsinne Mani's nicht entgangen, wer mag es ihm aber verargen, daß er demungeachtet das schöne Bild seiner Phantasie nicht selbst zerstören wollte! Wie vieles hätte er mit derselben Strenge verwerfen müßen, wie arm ausgestattet wäre sein ganzes System erschienen, wenn er, alles nur mit dem kurzen Maasstabe eines nüchternen Verstandes prüfend, den großartigen Anschauungen seiner Phantasie sogleich das Verdammungsurtheil hätte sprechen wollen!

Der Aufenthalt der Seelen im Monde kann immer nur solange dauern, bis sich der Mond nach fünfzehn Tagen mit einer neuen Zahl geläuterter Seelen füllt. Der Mond ist nur ein Durchgangspunct für die Seelen, aber auch diese Zeit, die die Seelen im Monde zubringen, ist nur zur fortgehenden Reinigung und Läuterung derselben bestimmt. Der von Manes zur Bezeichnung des Mondes gebrauchte Ausdruk, indem er ihn die *navis vitalium aquarum* nannte, läßt vermuthen, daß er sich das dem Monde eigenthümliche reine, lautere, heilige Lebenswasser als das Mittel dachte, durch welches die Reinigung der Seelen im Monde vorzugsweise fortgesezt werden

ſollte [44]). Ueber den Uebergang der Seelen aus dem Monde zur Sonne, und ihren Aufenthalt in dieſer wird uns nichts beſtimmteres gemeldet. Auch die Sonne ſollte nur ein Durchgangspunct ſeyn, da ja Manes ſelbſt im ſiebenten Buche ſeines *Thesaurus* bey Aug. **De nat. boni c. 44.** Sonne und Mond auf gleiche Weiſe die Lichtſchiffe nannte, *quae ad evectationem animarum, atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae.* In ihr war es ohne Zweifel, nach dem Obigen, das reine, heilige Elementarfeuer, das die Läuterung der Seelen vollendet. Ueber das Ziel der Wanderung der Seelen fährt der Bericht des Turbo in der angeführten Stelle ſo fort: „An dem Weſen des guten Vaters hat jede Seele und jedes ſich bewegende lebende Weſen Theil. Der Mond (oder vielmehr die Sonne) gibt die Seelen, mit welchen das Schiff befrachtet iſt, an die Aeonen des Vaters hinüber, und ſie kommen jezt zur vollkommenen Luft. Dieſe Luft iſt eine Lichtſäule, da ſie voll iſt von gereinigten Seelen. Auf dieſe Weiſe werden die Seelen gerettet". Epiphanius nennt a. a. O. c. 9. das endliche Ziel der Seelen den Aeon des Lebens (*τὸν τῆς ζωῆς αἰῶνα, καὶ μακάρων χῶρον*), oder den Aeon der Seligen (*μακάρων αἰῶνα* c. 22.). *Ἀὴρ τέλειος* [45]) wird in den Acta der

44) Vgl. oben S. 227.

45) So heißt es im griechiſchen Text der Acta bei Epiphanius, der lateiniſche Text hat die ſonderbare Variante: *vir perfectus.* So nahe die Vermuthung liegt, der Ueberſezer habe *ἀνὴρ* mit *ἀὴρ* verwechſelt, ſo könnte man ſich doch auch für die Lesart *ἀνὴρ* auf etwas berufen. Photius ſagt in der Bibl. cod. 179. von dem Manichäer Agapius: *θεολογεῖ δὲ καὶ τὸν ἀέρα, κίονα αὐτὸν καὶ ἄνθρωπον ἐξυμνῶν.* Dachte man ſich vielleicht die Seligen, die Aeonen des Vaters in dem Aeon des Lebens als Einheit, unter dem Bilde des wiederhergeſtellten nun vollendeten Urmenſchen?

Aufenthaltsort der Seelen genannt, ohne Zweifel, weil hier, in dem reinen, lichten Aether die Wanderung der Seelen ein Ende hat, nur die zur Vollendung gekommenen, vollkommen geläuterten hier wohnen. In demselben Sinne heißt dieser Aether auch *στύλος φωτὸς*, weil er im Gegensaz gegen den langen Weg der Wanderung der Ort der Ruhe und des Stillstandes ist, welchen die Seelen gleich einer feststehenden Säule nicht mehr verlassen. Was Clemens von Alexandrien Strom. II, 11. von dem wahren Gnostiker sagt, daß sein höchstes Ziel nur ein über jede Veränderung erhabener, jedem Wechsel entnommener Zustand der Ruhe seyn könne, findet auch auf den Manichäer seine Anwendung: *ἡ πίστις, ἥ τε γνῶσις τῆς ἀληθείας* (eine solche, die *γνῶσις τοῦ Παρακλήτου* Acta c. 10., schrieben sich ja auch die Manichäer zu) *ἐπὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως κατασκευάζουσι τὴν ἑλομένην αὐτὰς ψυχὴν· συγγενεῖς δὲ τῷ ψευδεῖ μετάβασις, ἐκτροπὴ καὶ ἀπόστασις, ὥσπερ τῷ γνωστικῷ ἡρεμία καὶ ἀνάπαυσις καὶ εἰρήνη.* Daher bezeichneten die Simonianer, wie Clemens in eben dieser Stelle bemerkt, den Gott, welchen sie verehrten, als den Stehenden (*Ἑστὰς*), und ihr ganzes Bestreben ging dahin, ihm gleich zu werden. So sind nun auch nach Mani's Lehre die Seelen der Vollendeten, wenn sie zu dem *στύλος φωτὸς* gelangt sind, in die *regna splendidissima* aufgenommen, welche, wie Manes in seiner Ep. fund. sagt, *ita fundata sunt super lucidam et beatam terram, ut nullo unquam aut moveri aut concuti possint*, in die *regna pacifica*, die *vita et libertas sanctae lucis*, die *beatitudo et gloria terrae sanctae.* Das aber, was sie dahin brachte, ist nur die ihnen durch Manes geoffenbarte richtige Erkenntniß, die wahre Gnosis. *Οὕτως τὰς ψυχὰς, τὰς διὰ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης διαπορθμευθείσας, ἐπὶ τῶν ἐν γνώσει λέγει τῆς αὐτοῦ χυδαιολογίας ταύτας καθαρθείσας καταξιοῦσθαι τῆς διαπορθμεύ-*

σως ταύτης τῆς παρ' αὐτῷ μυθοποιΐας. Epiph. a. a. O. c. 9. Die Seligkeit des Lichtreichs selbst schilderten die Manichäer mit sehr lebhaften Farben, wie wenigstens aus der Andeutung zu schließen ist, die Augustin Contra Faust. XV, 6. in einer Stelle gibt, in welcher neben starken Aeußerungen gegen den mythischen Polytheismus der Manichäer auch Folgendes sich findet: *Plena es*, so redet Augustin die *Manichaea congregatio fallax* an, *inebriata es, ingurgitata es fabuloso sacrilegio. Digeras aliquando, quod exhalas, et te jam obruere talibus desinas: interim canta, quod cantas, et inspice, si potes, dedecus fornicationis tuae. Invitavit enim te doctrina daemoniorum mendaciloquorum ad fictas domos angelorum, ubi flat aura salubris, et ad campos, ubi scatent aromata, cujus arbores et montes, maria et flumina dulce nectar fluunt per cuncta secula. Et credidisti et finxisti haec in corde tuo, ubi vanis recordationibus luxuriata et dissoluta jacteris. Cum enim quaedam talia dicantur de ineffabili affluentia spiritualium deliciarum, utique in aenigmate dicuntur, ita ut noverit animus, qui talibus exercetur, esse aliud, quod ibi quaerendum et intelligendum sit.* Die Manichäer aber nehmen alles sinnlich und wörtlich. *Quid ergo facit affectus tuus desideriis carnalibus sordidus, in campis et montibus numerosis, et coronis floreis, et scatentibus aromatibus? Si non sunt aenigmata rationis, phantasmata sunt cogitationis, aut vecordia furoris.* Augustin hebt hier Züge einer ächt Manichäischen Dichtung hervor, die um so merkwürdiger sind, da sie sich ganz auf die Idee des *Canticum amatorium*, des Liebes- oder Hochzeithymnus beziehen, der aus dieser Stelle schon früher erwähnt worden ist. Ohne Zweifel ist in demselben der ewige, scepertragende König mit dem röthlich glänzenden Angesicht, welchem die Aeonen, die Vorsteher

der abgelaufenen Zeiten, Blumenkränze zuwerfen, als die Hauptperson einer Scene geschildert, in welcher, wenn nicht er selbst, doch Christus, der Erlöser, als Bräutigam die endlich aus der Materie völlig erlöste, gereinigt und geläutert zur Lichtwelt zurükkehrende Weltseele als seine Braut empfängt. Es ist schon früher bemerkt worden, daß die Acta Thomae (§. 6.) einen ähnlichen Hochzeithymnus enthalten, zu dessen Erläuterung Thilo den Manichäischen verglichen hat. Der Hymnus in den Acta Thom. besingt die Lichtjungfrau, oder die Sophia-Achamoth, die sich mit Christus, dem Erlöser, als ihrem Bräutigam verbindet. Thilo findet es (S. 122.) nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser der Acta Thom. an die Vermählung Christi mit der Kirche gedacht habe. In der Hauptsache scheint mir jedoch kein Unterschied zu seyn, ob die Braut des Erlösers als Weltseele, oder als Kirche gedacht wird. Vom Manichäischen Standpunct aus können ja nur die ächten Glieder der Manichäischen Gemeinde die Organe seyn, durch welche die gereinigte und geläuterte Weltseele zum Lichtreich zurükkehrt. Als Einheit aller durch die Manichäische Wahrheit erleuchteten Seelen kehrt die Weltseele als Braut zurük, und die Manichäer selbst scheinen das Bild nicht verschmäht zu haben, das die Kirche als Braut Christus, dem Erlöser, zugesellt. Wenigstens bedient sich desselben Faustus bei Augustin XV, 1. auf eine Weise, nach welcher es den Manichäern nicht fremd gewesen zu seyn scheint: *Quia Ecclesia nostra, sponsa Christi, pauperior quidem ei nupta, sed diviti, contenta sit bonis mariti sui, humilium amatorum dedignatur opes.* Auch nach Augustins Anrede a. a. O. möchte dies vorauszusezen seyn: *Jam mihi ad te est sermo, Manichaea congregatio fallax et fallaciis involuta: itane multinuba tot elementis, vel potius meretrix prostituta daemoniis, et sacrilegis vanitatibus impraegnata audes matrimonium catholicum Domini tui*

crimine impudicitiae lacerare. Beſchuldigten die Manichäer die katholiſche Kirche, daß ſie nicht die wahre Braut des Erlöſers ſey, ſo wollten ſie dagegen ihre Kirche als ſolche geltend machen. Wenn daher die Seelen, deren Einheit die mit dem Erlöſer vermählte Kirche bildet, in das Lichtreich zurükkommen, gelangen ſie in ſelige Gefilde, in welchen Wohlgerüche duften, eine balſamiſche Luft weht, Bäume und Berge, Meere und Flüſſe von ſüßem Nektar fließen, und ihre Seligkeit kein Ende nimmt, in einen Ort der Luſt und Freude, wie ſich die Alten, und insbeſondere die Eßener, nach der obigen Stelle, ihre Inſeln der Seligen dachten. Zu den gelehrten Nachweiſungen, die Thilo (S. 123. f.) über die bildliche Vorſtellung der Gnoſtiker von der Ehe des Erlöſers mit der Sophia-Achamoth, und von der künftigen Seligkeit der Seelen als einer Vermählungsfeier gegeben hat, trage ich noch die Stelle der Clementinen Hom. III, 26. nach, in welcher von der wahren, oder männlichen Prophetie geſagt wird, daß ſie *ἁγνοὺς, καθαροὺς, ὁσίους ἀγαπᾷ — γάμον νομιτεύει — εἰς ἁγνείαν πάντας ἄγει — τοὺς τελείους αὐτῶν σφραγίζει, καὶ τὸν τῆς ἀναπαύσεως λόγον ἐκφαίνει, ῥητὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει — βασιλείαν θεοῦ συνεχῶς καταγγέλλει, πλούτον οὐράνιον μηνύει* — dagegen von der falſchen, oder weiblichen, daß ſie *βραχείαις ἡδοναῖς τοῦ λογισμοῦ τὴν ἰσχὺν ὑποσυλῶσα τοὺς πλείονας εἰς μοιχείαν ἄγει, καὶ οὕτως τοῦ μέλλοντος καλοῦ στερίσκει νυμφίου· νύμφη γάρ ἐστιν ὁ πᾶς ἄνθρωπος, ὁπότ' ἂν τοῦ ἀληθοῦς προφήτου λευκῷ λόγῳ ἀληθείας σπειρόμενος φωτίζεται τὸν νοῦν. Δι' ὃ ἑνὸς μόνου τοῦ τῆς ἀληθείας προφήτου ἀκούειν δεῖ εἰδότα, ὅτι ὁ παρ' ἑτέρου σπαρεὶς λόγος, μοιχείας ἔγκλημα λαβὼν, ὡς ὑπὸ νυμφίου τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἐκβάλλεται.* So gewöhnlich war es demnach, die durch die wahre Erkenntniß geweihte und geläuterte Seele als eine Braut des himmliſchen Bräutigams zu betrachten.

Ehe aber die Seelen an den Ort der Seligkeit gelangen, haben sie eine lange Bahn der Wanderung zu durchlaufen. Die Lehre von der Metempsychose nahm, wie aus dem Bisherigen von selbst hervorgeht, eine wichtige Stelle in Mani's System ein. Wir haben hier zunächst nur die Classe von Seelen in's Auge gefaßt, die nach vollbrachter Wanderung das ersehnte Ziel erreicht. Wir müßen aber nach Mani's Lehre drei Classen von Seelen, und ein dreifaches Schikſal der Seelen unterscheiden. *Animas mortuorum* gibt Augustin Contra Faust. XX, 21. als Manichäische Lehre an, *malas minusve purgatas aut in revolutiones, aut in graviores aliquas poenas, bonas autem in naves imponi, et in coelo navigantes transire hinc in illud phantasma terrae luminis, pro qua pugnando perierant.* Von dem Manichäer Agapius sagt Photius, indem er aus dessen ausführlichem Werke über die Manichäische Lehre in der Bibl. cod. 179. Einiges mittheilt: *κρατύνει καὶ τὰς μετεμψυχώσεις, τοὺς μὲν εἰς ἄκρον ἀρετῆς ἐληλακότας εἰς θεὸν ἀναλύων, τοὺς δὲ εἰς ἄκρον κακίας πυρὶ δι-δοὺς καὶ σκότῳ· τοὺς δὲ μέσως πῶς πολιτευσαμένους, πάλιν εἰς σώματα κατάγων.* Durch die erste und zweite Classe sind die Endpuncte bezeichnet. Das Loos der der einen oder der andern Seite angehörenden Seelen ist, da das Manichäische System nach seinem Dualismus in der künftigen Welt nur Gute und Böse unterscheiden kann, entweder Seligkeit oder Verdammniß. Zur dritten Classe gehören alle in ihrer Wanderung noch begriffenen Seelen, die bei der endlichen Entscheidung ihres Schikſals der einen oder der andern der beiden vorangehenden Classen anheimfallen werden. Gehen wir von den *Electi*, deren Seelen allein der irdischen Wanderung enthoben, den übrigen Seelen einen Durchgang zum Lichtreich zu geben bestimmt sind, rükwärts zu den *Auditores*, so haben diese zwar nach jenen die nächste Hoffnung, sich am Ziele der Wanderung zu sehen, doch sind

auch ſie noch zu weitern Wanderungen verurtheilt. Ihre Seelen können nach dem Tode im glüklichſten Falle entweder in den Leib eines Menſchen eingehen, der ein *Electus* wird, oder ſie gehen in Pflanzen und Bäume über, deren Früchte von den *Electi* genoſſen werden. *Quid fallitis auditores vestros*, entgegnet Auguſtin dem Fauſtus **V, 10.** *qui cum suis uxoribus et filiis et familiis et domibus et agris vobis serviunt, si quisquis ista omnia non dimiserit, non accipit Evangelium? Sed quia eis non resurrectionem, sed revolutionem ad istam mortalitatem promittitis, ut rursus nascantur et vita electorum vestrorum vivant, tam vana et inepta et sacrilega, quam vos vivitis, quando valde laudamini, aut si meliori meriti sint, in melones et cucumeres, vel in alios aliquos cibos veniant, quos vos manducaturi estis, ut vestri ructatibus purgentur, merito eos a mandatis evangelicis alienatis.* Vgl. **De haeres. c. 46.:** *Animas auditorum suorum in electos revolvi arbitrantur, aut felicior compendio in escas electorum suorum, ut jam inde purgatae in nulla corpora revertantur.* Die Seelen aller derer aber, die nicht auf der Stufe der *Auditores* ſtehen, wandern theils in Thierleiber, theils in ſolche Gewächſe der Erde, die nach der Manichäiſchen Anſicht nur eine untergeordnete Stelle im Pflanzenleben einnehmen. *Ceteras autem animas*, ſezt Auguſtin nach den zuvor angeführten Worten hinzu, *et in pecora redire putant, et in omnia, quae radicibus fixa sunt, atque aluntur in terra.* Die in Thierleiber eingeſchloſſenen Seelen bewegte ſich, da Manes die Thierwelt unter die Pflanzenwelt ſezte, noch in dem unterſten Kreiſe der Wanderungsbahn, und mußte ſich aus dieſem erſt in die höhere Sphäre des Pflanzen- und Menſchenlebens erheben. **Contra Ad. 12.:** *Quia de animis pecorum nimis sunt isti solliciti, cum enim sint hominum animae rationales, revolvi tamen eas in pecora existi-*

ant, clausa sibi esse arbitrantur regna coelorum, si eorum animis clausa esse consentiant. Ob die Manichäer im Kreiſe der Thierwelt ſelbſt nach den verſchiedenen Arten der Thiere verſchiedene Grade der Wanderungen unterſchieden (wie wir z. B. in den Geſezen Manu's einen ſolchen Unterſchied gemacht finden), iſt ungewiß [46]). Nach Auguſtin ſcheinen ſie die Sphäre der Wanderung nicht auf gar zu kleine Thiere ausgedehnt zu haben. *Negant usque adminutissima animantia revolvi animas humanas posse. - Vehementer urgentur, cur in vulpeculam revolvi anima humana possit, et non possit in mustelam, cum caulus vulpeculae fortasse etiam minor sit, quam magna mustela. — Ubi terminum constituant, non inveniunt.* Contra Adimant. c. 12. [47]). Im Allgemeinen mußte die

---

46) Wenig Auskunft gibt hierüber, was Turbo in den Acta c. 9. ſagt: ἐρῶ δὲ ὑμῖν καὶ τοῦτο, πῶς μεταγγίζεται ἡ ψυχὴ εἰς πέντε σώματα (der lateiniſche Text hat blos: *in alia quoque corpora*). Πρῶτον καθαρίζεται μικρόν τι ἀπ' αὐτῆς, εἶτα μεταγγίζεται εἰς κυνὸς, ἢ εἰς καμήλου, ἢ εἰς ἑτέρου ζώου σῶμα. Ἐὰν δὲ ᾖ πεφονευκυῖα ψυχὴ, εἰς κελεφῶν σῶμα μεταφέρεται. Das Wort κελεφῶν iſt völlig unbekannt. Die lateiniſche Ueberſezung hat: *anima in elephantiacorum corpora transfunditur*, was offenbar unrichtig iſt. D. v. C. in der Anzeige der Wegnern'ſchen Schrift in der H. A. L. Z. 1829. S. 482. ſchlägt vor, ſtatt des ſinnloſen κελεφῶν zu leſen κελυφῶν, d. h. die Seele des Mörders wird in den die meiſten und feſteſten materiellen Theile an ſich tragenden Leib von Schaalthieren hinübergegoſſen. Κελύφη heißt zwar gewöhnlich nur Hülſe, Schaale, doch ſcheint es nach der Analogie des lateiniſchen *testa* beides, ſowohl Schaale als Schaalthier, bedeuten zu können.

47) Vielleicht bezieht ſich darauf der in dem griechiſchen Texte der Acta bey Epiphanius einigemal von der Manichäiſchen Seelenwanderung gebrauchte Ausdruk μεταγγίζεσθαι, wo-

für die Wanderung der Seelen bestimmte Sphäre sich so weit erstrecken, als der Mensch in dem Leben der Natur ein dem seinigen verwandtes erkennen konnte. Denn eben dies ist es ja, worauf, wie überall, so auch im Manichäismus, der Glaube an eine Seelenwanderung beruhte. Ist derselbe Geist, der im Menschen zum Bewußtseyn kommt, durch die ganze Natur als Weltseele verbreitet, haben auch Thiere und Pflanzen, wie der Mensch, nur in verschiedenen Abstufungen, aber doch dem Wesen nach dieselbe, einer Empfindung fähige, vernünftige Seele, so kann der Mensch in allen Formen des Pflanzen- und Thierlebens nur Uebergangsformen zu der Stufe des Lebens, auf welcher er selbst steht, erblicken, und die Idee der Seelenwanderung ist so betrachtet, ihrem abstracteſten Begriffe nach, nur die durch alle Formen des Lebens, als gegenseitig verwandte, in stetem Zusammenhang in einander übergehende Erscheinungen, hindurchlaufende Identität des Bewußtseyns. Verbindet sich mit dieser Ansicht von der durchgängigen Gleichartigkeit und Verwandtschaft des Naturlebens der strenge Begriff einer vergeltenden Gerechtigkeit (insbesondere der in den Acta Disp. Arch. c. 9. ziemlich deutlich ausgesprochene Grundsaz, daß jede durch irgend eine Versündigung gegen das allgemeine Naturleben in diesem entstandene Lüke durch das eigene Leben dessen, der sich auf diese Weise versündigte, wieder ergänzt werden muß), so ist dadurch der Rükgang der Seelen von den höhern vollkommnern Stufen des Lebens

mit gesagt zu seyn scheint, daß der Körper ein gewißes Maas für die Seele haben müße. Vgl. was Augustin De haeres. c. 58. über die *Metangismonitae* sagt, *dicentes, sic esse in patre filium, quomodo vas in vase, quasi duo corpora carnaliter opinantes ita, ut filius intret in patrem, tanquam vas minus in vas majus.* Der Ausdruk ist ebenso sinnlich, wie das obige Bild von den Schöpfeimern.

bens zu den niedern und unvollkommnern motivirt, und es stellt sich in der ganzen Sphäre des Naturlebens ein stetes, sich vielfach durchkreuzendes Hinaufsteigen und Hinabsteigen der Seelen dar. Im Allgemeinen aber kann jedes System, das vom Gegensaze des Geistes und der Materie ausgehend das Wesen der Sünde in die Befleckung des Geistes durch die Materie sezt, diesem materialistischen Begriff nur dann getreu bleiben, wenn es die Sünde ebenso materialistisch, wie die Entstehung derselben gedacht wird, auch wieder getilgt werden läßt, wie einen Flecken, der durch Anwendung verschiedener äußerer Mittel mit der Zeit allmälig wieder verschwindet. Jede Stufe des Lebens, die die der Reinigung bedürftige Seele durchwandert, jede Form der Körperwelt, in die sie sich einhüllt, soll von der ihr anhaftenden Unreinigkeit etwas hinwegnehmen, bis endlich alle Spuren derselben getilgt sind, und die Seele gereinigt und geläutert, nach abgebüßter Schuld, die ursprüngliche Schönheit ihrer Gestalt sich wiederhergestellt hat.

Den Tod konnte Manes nur als eine Befreiung der Seele aus dem Kerker des Körpers, somit als eine Wohlthat, betrachten, aber doch sollte der Urheber der Dämon seyn. In den Acta disp. Arch. c. 8. ist von einem Archon θερισμὸς die Rede, der, von der seine Begierde erregenden Lichtjungfrau getäuscht, Pest über die ganze Erde verbreitet, um die Menschen zu tödten. Er tödtet sie, indem er die Wurzeln, mit welchen die Menschen in der Erde feststehen, abschneidet. Dabei erfolgt eine Erschütterung der Erde, bei welcher sich auch der Omophoros bewegt. Manes scheint, so viel hieraus zu schließen ist, den Archon in Beziehung auf den Tod als einen das Menschengeschlecht, wie ein Getreidefeld, abmähenden, von der Wurzel abschneidenden Dämon vorgestellt zu haben. Daß er den Tod als ein vom Fürsten der Finsterniß herrührendes Uebel betrachtete, bezeugen auch andere Schriftsteller, die ihn deßhalb eines Wi-

derſpruchs beſchuldigen. Titus von Boſtra beweist II, 12. gegen die Manichäer, daß der natürliche Tod kein Uebel ſey, Geburt und Tod ſeyen von Gott zum Geſez der Natur gemacht worden. — Wie denn die Manichäer den Tod ein Uebel nennen können, da er doch nach der Behauptung ihres Stifters die Seele von der Materie losmache? Manes hätte, meint Epiphanius Haer. LXVI, 52., den von ihm getadelten Tod eher Leben nennen ſollen, weil ja durch ihn die Seelen aus den Körpern befreit werden. Wenn die Archonten die Seele im Körper, wie in einem Kerker, feſthalten zu müſſen glauben, ſo werde der Archon nie die Entlaſſung der von ihm feſtgehaltenen Seele aus dem Körper bewirken. Es ſcheint allerdings nicht conſequent, wenn das materielle Leben überhaupt von dämoniſchem Urſprung abgeleitet wird, auch das, was demſelben entgegenwirkt, für dämoniſch zu halten. Indeß dringt ſich doch, wenn man ſich auch auf einen höhern Standpunct geſtellt hat, immer wieder das empiriſche Bewußtſeyn des Uebels auf, und Manes konnte inſofern hier den Zoroaſtriſchen Begriff des Ahriman, der ganz beſonders als Urheber des Todes geſchildert wird, beibehalten. Es darf aber hier nicht überſehen werden, daß in Mani's Syſtem manches zwar eine unmittelbare Wirkung des Fürſten der Finſterniß iſt, aber doch gegen ſeine Abſicht zum endlichen Siege des Lichtprincips beiträgt. In derſelben leidenſchaftlichen Erregung, in welcher der Dämon Krankheit und Tod dem Menſchengeſchlecht ſendet, hüllt er ja auch die Erde in dunkle Wolken, deren befruchtender Erguß die Lichtkeime aus dem Schooße der Erde ſich entwickeln läßt.

Ueber die Manichäiſche Eſchatologie haben wir, was ſie im Ganzen betrifft, nur noch die unklare, wie es ſcheint, zum Theil verdorbene Stelle der Acta disp. Arch. c. 11. (nach Epiph. Haer. LXVI, 31.) vor uns. Ich hebe hier nur einige Säze heraus: „Zulezt wenn der Alte ſein Bild

sichtbar macht, wirft der Omophoros die Erde hinweg, und so bricht nun das große Feuer hervor, und verzehrt die ganze Welt. Nach der Verbrennung der ganzen Welt erfolgt die Wiederherstellung der zwei Naturen, die Archonten wohnen unten in ihrem Reich, der Vater oben, nachdem er das Seinige wieder erhalten hat.“ Epiphanius wiederholt diese Säze c. 58. in folgenden Worten: *φάσκει, ὅτι ἐλεύσεται ὁ πρεσβύτης, καὶ δείξει αὐτοῦ τὴν εἰκόνα ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, καὶ τότε ὁ Ὠμοφόρος, εἰδὼς αὐτοῦ τὸ πρόσωπον, ἀφήσει τὴν γῆν, καὶ οὕτως τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον κατα δαπανᾷ τὴν γῆν. — Καὶ τότε, φησὶ, μετὰ ταῦτα ἡ ἀποκατάστασις τῶν δύο φύσεων ἐπὶ ταὐτὸ εἰς τὸ ἀρχέτυπον παρελεύσεται.* Ueber den *πρεσβύτης* läßt sich nichts bestimmteres sagen. In derselben Stelle der Acta wird ein *πρεσβύτης τρίτος* genannt, der in dem großen Schiffe seinen Siz hat, womit zu vergleichen ist, was Evodius De fide c. 17. sagt: *Beatus pater, qui naves lucidas habet diversoria, quem tertium legatum appellatis etc.*[48]). Ob der *πρεσβύτης* nach dieser Stelle als *legatus*, oder wie der lateinische Text der Acta übersezt, als *senior* zu nehmen ist, lasse ich dahingestellt. Ist der *πρεσβύτης*, wie auch Mosheim (S. 882) klar zu seyn scheint, Gott, so darf vielleicht an das obige *canticum amatorium* der Manichäer erinnert werden, nach welchem die den ewi-

48) Man vgl. über den *πρεσβύτης τρίτος* Thilo Acta Thom. S. 195. Thilo hält ihn für den Urmenschen, der als der Dritte nach dem guten Gott und der Mutter des Lebens *Senior* heiße, weil von ihm alle Seelen abstammen. Nach Evodius und den *Acta* ist der *πρ. τρ.* Christus, nur fragt sich, wer der zweite ist? Analog ist vielleicht bei den Bogomilen, daß sie sich *τὸν πατέρα μὲν ὡς γέροντα βαθυγένειον, τὸν δὲ υἱὸν ὡς ὑπηρέτην ἄνδρα, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς λειοπρόσωπον νεανίαν* vorstellten. Gieseler Lehrb. der K. G. II. 2. S. 597.

gen Vater der Zeiten umgebenden Aeonen sein Haupt mit Blumenkränzen umwinden. Haben sie ihm alle ihre Kränze aufgesezt, so ist dann vielleicht der Zeitpunct, in welchem der Omophoros das Angesicht des Vaters erblikt, und an der Zahl der Kränze erkennt, daß die dem Weltlauf bestimmte Zeit abgelaufen sey, und daß er sich seiner Last entledigen dürfe. Die Erde, ihres Stüzpuncts beraubt, bringt nun alle Elemente in Aufruhr, und jenes Feuer, das der demiurgische Geist bei der Weltschöpfung als den verderblichsten Theil der gemischten Masse von dem kosmisch geordneten Ganzen ausgeschieden, ergreift die Erde, um alles Materielle zu verbrennen, wie auch Alexander von Lycopolis c. 5. angiebt: *ἀποχωρισθείσης ἀκριβῶς τῆς θείας δυνάμεως, τὸ ἔξω πῦρ φασι συμπεσὸν, ξαυτό τε καὶ τὸ ἄλλο σύμπαν, ὅτι ἂν λείπηται τῆς ὕλης, συγκαταφλέξειν* [49]), hat die ganze materielle Welt,

---

49) Es heißt in den Acta noch: *Τότε δὲ ταῦτα γενήσεται, ὅταν ὁ ἀνδριὰς* (der lat. Text hat *statuta dies*) *ἔλθῃ. Αἱ δὲ προβολαὶ πᾶσαι, ὁ Ἰησοῦς, ὁ ἐν τῷ μικρῷ πλοίῳ, καὶ ἡ μήτηρ τῆς ζωῆς, καὶ οἱ δώδεκα κυβερνῖται, καὶ ἡ παρθένος τοῦ φωτὸς, καὶ ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος, ὁ ἐν τῷ μεγάλῳ πλοίῳ, καὶ τὸ ζῶν πνεῦμα, καὶ τὸ τεῖχος τοῦ μεγάλου πυρὸς, καὶ τὸ τεῖχος τοῦ ἀνέμου, καὶ τοῦ ἀέρος, καὶ τοῦ ὕδατος, καὶ τοῦ ἔσωθεν πυρὸς, τοῦ ζῶντος, πρὸς τὸν μικρὸν φωστῆρα οἰκοῦσιν, ἄχρις ἂν τὸ πῦρ καταναλώσῃ τὸν κόσμον ὅλον, ἐν ποσοῖς ποτὲ ἔτεσιν, ὧν οὐκ ἔμαθον τὴν ποσότητα.* Es scheint hier die Vorstellung ausgedrükt: Im Beginne des Weltbrands haben sich alle mit der Erde in Verbindung stehenden göttlichen Emanationen und Genien völlig von der Erde zurükgezogen, und im Monde versammelt, um von hier aus dem Schauspiele des Weltbrands zuzusehen. Unter ihnen sind auch die Schuzgeister, die gleichsam als Scheidewand, oder Mauer, die bösen zerstörenden Elemente von der guten Schöpfung trennen. Nur dies kann unter dem *τεῖχος τοῦ*

wie ſie entſtanden iſt, auch wieder ein Ende genommen, ſo kehrt alles wieder in den urſprünglichen Zuſtand zurük, in welchem es vor der Weltſchöpfung war. Die beiden Principien, die ſich in der geſchaffenen Welt mit einander vermiſcht haben, ſtehen nun wieder in ſtrengem Gegenſaz einander gegenüber. Wie Gott ſchon in dem ganzen Verlaufe des Kampfes dem Gegner immer mehr Land abgewann (*κάθηται θεὸς*, ſagt Titus von Boſtra 1, 31., *κατὰ τὸν Μάνεντα δι' αἰῶνος μεταφέρων χώματα, καὶ κατὰ βραχὺ προσχωννύων βάθη τινὰ — τὸ βάθος ἀναπληροῖ χώματι, ὅθεν ἀνέκυψεν ἡ ὕλη*), ſo hat er nun am Ende deſſelben den in das Gebiet des Lichtreichs eingefallenen Feind völlig aus demſelben zurükgedrängt, und es von allem fremdartigen Einfluſſe gereinigt. Der Fürſt der Finſterniß iſt nun wieder auf ſich, und auf ſein eigenes Reich beſchränkt. Allein als eine völlige *ἀποκατάστασις* der beiden Grundweſen kann jener endliche Zuſtand der Dinge doch nicht gedacht werden. Wie ſchon von Anfang an das Verhältniß der beiden Principien kein vollkommenes Gleichgewicht war, ſo neigt ſich, je mehr der Kampf ſeinem Ende naht, auch das Uebergewicht immer mehr auf die Seite des guten Princips. Schon dies dient zur Verherrlichung des Lichtreichs, daß ſich ſeine unerſchütterliche Feſtigkeit in ihrem vollen Licht offenbart, aber es ſoll ja auch am Ende des Kampfes nicht blos das angegriffene Gebiet

---

u. ſ. w. verſtanden werden. S. oben S. 31. Es ligt daher die Vorſtellung zu Grunde, der Weltuntergang erfolge, wenn alles, was die Kräfte und Elemente der Natur im Gleichgewicht hält, gleichſam als Scheidewand der Gegenſäze aufgeſtellt iſt, hinweggenommen wird, oder er wird, wie in mehreren alten Sagen, namentlich auch der zerroaſtriſchen (beſonders der nordiſchen in der Edda), als ein allgemeiner Aufruhr der Elemente der Natur dargeſtellt.

wieder erobert, ſondern auch auf dem fremden Gebiete eine neue Ordnung der Dinge gegründet werden. Auguſtin wenigſtens ſchildert Contra Faust. X, 3. den Gott der Manichäer nicht blos als einen das Seinige wiedererlangenden Sieger, ſondern auch als einen in Fremdes eingreifenden Eroberer: *Non concupiscere aliena, certe a suo Deo non posset discere* (*Faustus*). *Ille quippe, si non concupit aliena, quare super terram tenebrarum, ubi nunquam fuerunt, nova secula construit? — Quare inimico victo super alienam terram crescere voluit regnum suum, cum prius contentus suis finibus plena felicitate vixisset* 50)? Aber auch das böſe Princip ſieht ſich am Ende des Kampfes nicht mehr in demſelben Zuſtande, in wel-

50) Auch Titus von Boſtra ſieht I, 30. in dem Ende des Kampfs einen Sieg des guten Princips, nimmt aber davon Veranlaſſung, die ſchon früher erwähnte Einwendung zu wiederholen. „Zulezt wird Gott die Oberhand über die Materie gewinnen, und ſie zu einer ſich ſelbſt verbrennenden Erdmaſſe machen. Warum hat er dies nicht gleich anfangs gethan? Wollte oder konnte er es nicht? Wollte er nicht, wird er nun nachher wollen, aus Reue oder beſſerer Erkenntniß? Hätte nicht das gute Princip das böſe gleich anfangs völlig vernichten ſollen, wenn es konnte? Wenn es aber nicht konnte, ſo erhebt ſich gegen den Schöpfer die Gefahr der Unmacht. Wie wird er es nachher können? Erhält er eine Kraft, die er nicht hatte? Sind beide einander entgegengeſezten Weſen anfangslos, ſo iſt keines von beiden einer Vermehrung oder Verminderung fähig.“ — Was Alexander von Lyc. c. 18. von einer völligen Auflöſung der Materie und c. 5. von einem ſich ſelbſt aufzehrenden Weltfeuer ſagt, iſt ein Mißverſtändniß, oder wenigſtens eine einſeitige Anſicht, die jedoch bei Alex. immer wiederkehrt. Vgl. c. 4.: ἀπόλλυσθαι τὴν ὕλην, ἐστὶ θεοῦ δόγμα. Als den Tod der Hyle ſieht nemlich Alexander die Trennung der Seele von ihr an c. 3.

chem es im Anfang war. In demselben Verhältniß, in welchem der Kampf die Herrlichkeit des Lichtreichs ins Licht sezt, und in der ganzen Fülle seiner Realität und Vollkommenheit erscheinen läßt, muß sich der Fürst des Reichs der Finsterniß der der Natur des Bösen eigenen Negativität bewußt werden. Wenn Manes in der Epist. fund. bei Aug. De nat. boni c. 44. den Fürsten der Finsterniß bei der Schöpfung des Menschen sagen läßt: *Illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati*, so muß, da es ihm nicht gelingt, sich im steten Besiz des ergriffenen Lichts zu behaupten, an die Stelle des Gefühls der Macht und der Herrschaft das gerade entgegengesezte, das Gefühl der Schwäche und Unmacht, treten. Konnte der Besiz des zuvor nicht gekannten Lichts nur dazu dienen, den Gegensaz des Guten und Bösen zum Bewußtseyn zu bringen, so muß nun der Verlust eines Guts, durch das er, wie ja das Böse nur am Guten seyn kann, der Negativität seiner Natur einen positiven Haltpunct zu geben hofften, ihn der ganzen Nichtigkeit seines Wesens dahingeben. Das Böse erscheint, je mehr es mit der positiven Natur des Guten verglichen wird, um so mehr als das, was es ist, als das Negative. Auf der andern Seite aber ist jene ἀποκατάστασις auch deswegen keine vollkommene, weil es selbst dem guten Gott nicht vollkommen gelingt, alle geraubten Lichtkräfte aus der Materie wieder an sich zu ziehen, und mit dem Lichtreich zu vereinigen. Es bleibt immer noch etwas zurük, worüber das Reich der Finsterniß seine Macht behauptet. Es sind dies jene Seelen, die selbst die lange Wanderung nicht von den Schlaken der Materie reinigen konnte, die daher, wenn alles Uebrige gereinigt und geläutert zum Lichtreich zurükkehrt, nur dem Reiche der Finsterniß anheimfallen können, jene Seelen, welche, wie Manes selbst sagt in der Epist.

fundam. bey Evodius De fide c. 5., *mundi amore errare se a priore lucida sua natura passae sunt, atque inimicae lumini sancto extiterunt, aperteque in perniciem sanctorum elementorum se armarunt, et igneo spiritui obsecutae sunt. Infesta etiam persecutione sua sanctam ecclesiam, atque electos in eadem constitutos, coelestium praeceptorum observatores, afflixerunt: a beatitudine et gloria terrae sanctae arcentur. Et quia a malo se superari passae sunt, in eadem mali stirpe perseverabunt, pacifica illa terra et regionibus immortalibus, sibimet interdictis. Quod ideo illis eveniet, quia ita iniquis operibus se obstrinxerunt, ut a vita et libertate sanctae lucis alienarentur. Non igitur poterunt recipi in regna illa pacifica, sed configentur in praedicto horribili globo, cui etiam necesse est custodiam adhiberi. Unde adhaerebunt his rebus animae eaedem, quas dilexerunt, relictae in eodem tenebrarum globo, suis meritis id sibi conquirentes. Neque enim futura haec cognoscere studuerunt, atque ab hisdem, cum tempus dabatur, se segregarunt.* Da das Böſe in der Natur des Menſchen, der materielle Leib, ein ſubſtantielles Böſe iſt, ſo kann es nie geheilt, ſondern nur ausgeſchieden werden, aber es gibt auch Seelen, die durch die ihnen daher anhaftende Unreinigkeit ſo befleckt ſind, daß ſie keine Gemeinſchaft mit dem Lichtreich haben können. *Nec in nobis sanatum hoc vitium* (der Kampf des Geiſtes und Fleiſches), *sicut nos dicimus, nunquam futurum* (*dicunt Manichaei*), *sed a nobis sejunctam atque seclusam substantiam istam mali, finito isto seculo, post conflagrationem mundi, in globo quodam, tanquam in carcere sempiterno, esse victuram. Cui globo, affirmant, accessurum semper et adhaesurum quasi coopertorium atque tectorium ex animabus, natura quidem bonis, sed tamen quae non potuerant a naturae malae contagione purgari.* De haer.

c. 46. Das iſt jene βῶλος, die nach den Acta disp. Arch. c. 11. Epiph. Haer. LXVI, 31. μετὰ τοῦ νέου αἰῶνος zum Vorſchein kommt, ὅπως πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἁμαρτώλων δεθῶσιν εἰς αἰῶνα. Auch Titus von Boſtra gebraucht I, 31. von dieſer nach der Verbrennung der Welt zurükbleibenden, zum Aufenthaltsort der böſen Seelen beſtimmten Erdmaſſe denſelben Ausdruk: Αὐτὸς (Μάνης) ὁμολογεῖ ἐν τῇ βώλῳ ταύτας (τὰς ἁμαρτησάσας ψυχάς) ἐμπαγήσεσθαι ἅμα τῇ κακίᾳ. Es iſt dies ein Punct, welchen nicht leicht ein Gegner des Manichäiſchen Syſtems unberührt läßt. Schien es mit richtigen Begriffen von der Gottheit zu ſtreiten, daß die reine Natur Gottes durch die Vermiſchung mit der Materie befleckt, das höchſte Weſen einem leidenden Zuſtande unterworfen wird, ſo mußte noch mehr die Behauptung die Vernunft empören, daß ein Theil des göttlichen Weſens ewiger Unſeligkeit preisgegeben werde. Εἰ μὲν οὖν τίσουσιν, ſagt Titus von Boſtra in der ſo eben genannten Stelle, αἱ ἁμαρτήσασαι ψυχαὶ καὶ μυρίοις ἐνεχθεῖσαι κακοῖς ἐν τῷ βίῳ δίκην, ὧν ἐπλημμέλησαν, εὑρεθήσεται ὁ θεὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τιμωρούμενος· οὗ τί ἂν γένοιτο ἀτοπώτερον; Beſonders kommt Auguſtin auf dieſe mit den Grundideen des Syſtems ſo genau zuſammenhängende Einwendung immer wieder zurük, wie z. B. Contra Secund. Manich. c. 20.: *Cur pugnavit (Deus)? Cur substantiam suam corrumpendam atque violandam et ad peccata omnia cogendam hostibus tradidit? Contra istam complexionem nunquam exire potuistis. Magnum aliquid vobis et tutum invenisse videmini, ut respondeatis: Magna est iniquitas, appetere aliena, cui Deus iniquitati praebuisset assensum, si eam gentem, quae hoc ausa fuerat, expugnare noluisset. Haberet ista responsio qualemcunque justitiae colorem, si saltem in ipso bello natura vestri Dei se integram impol-*

lutamque servasset, et permixta hostilibus membris nihil iniquitatis coacta vel seducta fecisset. Cum vero tantis facinoribus et flagitiis eam captivam consentire dicatis, cum denique ab illa impietate tam immani, qua etiam lumini sancto, cujus portio est, extitit inimica, nec totam perhibeatis posse purgari, unde ill[illegible] merito retribuere creditis horrendi illius globi aeterna supplicia? Quanto satius erat inimicum hostem in sua iniquitate relinquere inania molientem, quam tradere partem Dei, cujus vires hauriret, cujus decorem corruptum suae iniquitati sociaret, quis non videat? Qui tanta obstinatione caecetur, ut non sentiat, non attendat, quanto minore iniquitate gens tenebrarum frustra naturam invadere conaretur alienam, quam Deus invadendam et ad iniquitatem cogendam, et ad poenam ex aliqua etiam parte damnandam traderet suam. — Natura Dei captiva ducta est, iniqua facta est, non potest tota purgari, cogitur in fine damnari. Quod malum sibi futurum si sciebat ex aeternitate, illi nulla divinitas de se debebatur. Hier, wenn irgendwo, ſchien das von Auguſtin wiederholt vorgebrachte Argument, daß in Beziehung auf Gott entweder nur als Unmacht, oder als Grauſamkeit angeſehn werden könne, daß er die Seele in die Gewalt der Dämonen, oder den verderblichen Einfluß der Materie dahingab (man vgl. z. B. **Disp. I. II. contra Fortunat.**) an ſeiner Stelle zu ſeyn. Da aber auch Manes lehrte, daß die Seelen mit Freiheit ſündigen, daß ihre eigene Luſt und Neigung ſie zur Materie hinziehe, und bei ihr feſthalte, warum hätte er nicht dieſelben Gründe, die die Kirchenlehrer beſtimmten, die Ewigkeit der künftigen Strafen zu behaupten, auch für ſein Syſtem geltend machen können [51])? Und wenn es mit der Idee Gottes zu

51) Iſt es billig, wenn Auguſtin Contra Faust. XIII, 6. die Einwendung macht: *Quid fecit anima misera, ut in globo*

reiten ſcheint, daß Gott einen Theil ſeines eigenen Wes
us ewiger Verdammniß preisgibt, warum ſoll dieſe Ein
endung nicht mit derſelben Stärke erhoben werden können,
enn die dieſem Schikſal anheimfallende Seele zwar nicht
rade als ein Ausfluß aus der göttlichen Lichtſubſtanz,
er doch als ein das Bild ſeines Schöpfers in ſich tra
ndes Weſen betrachtet wird? Ohne Zweifel wollten die
anichäer eben aus dieſem Grunde, um das künftige Schik
l der Seele nicht auf einen göttlichen Act, ſondern auf die
ie Selbſtbeſtimmung der Seele zurükzuführen, von einer
erdammung zur Unſeligkeit nicht reden. Auguſtin hatte
i der Disp. II. mit dem Manichäer Felix c. 13. geſagt:
ibsit a fidelibus credere, Deum substantiam suam
is daemonibus mersam postea in aeternum damnare.

---

tenebrarum perpetuo vinculo puniatur, quae non suo vitio, sed alieno maculata, Deo suo deficiente, mundari non potuit, quo mittente polluta est, oder XXI. fin. die Behauptung Mani's in der Ep. fund., daß die Seelen ſelbſt *errare se a priore lucida sua natura passae sunt*, damit wiederlegen will, daß er ſagt, Gott ſelbſt habe ſie ja *in illum errorem, quo ita tenebrarentur, ut inimica luci lux fieret*, geſandt, *si invitus, injustus, ut cogeret, si volentes, ingratus, ut damnaret?* Es gehört hieher beſonders auch die ausführliche Erörterung dieſer Frage bei Aug. a. a. O. XXII, 22. wo Auguſtin ſelbſt geſteht: *si istis membris Dei vestri, velut animae humanae ac rationali, esset peccandi et non peccandi liberum voluntatis arbitrium, recte fortasse pro gravibus criminibus illo globi supplicio plecterentur.* Auguſtin ſezt freilich voraus, daß die Manichäer eine ſolche Freiheit nicht annehmen können, mit welchem Rechte, erhellt aus der obigen Unterſuchung. Wie übrigens die Manichäer den ihnen in Anſehung der Ewigkeit der Strafen gemachten Vorwurf auf die katholiſchen Kirchenlehrer ſelbſt zurükwälzten, ſehen wir aus der Disp. II. contra Fort.

Darauf erwiedert der Manichäer c. 16.: *Hoc quod dic sanctitas tua, quia pars, quae se non mundavit a co quinatione gentis tenebrarum: et sic dicit Manichaeu quia non sunt missi in regnum Dei, hoc enim asse tu, quia damnati sunt. Sed Manichaeus non hoc di quia damnati sunt, sed ad custodiam positi sunt illi gentis tenebrarum.* (Man vgl. die zuvor aus der Epist. fu angeführte Stelle.) Sie werden von den Dämonen bewac weil sie sich selbst ihnen übergeben haben. Schon dadu beantwortet sich die Frage, die hier noch gemacht wer kann: Warum Manes, wenn es doch im göttlichen We plan liegt, alles, was sich mit der Materie vermischt h aus derselben zurükzuziehen, dennoch annahm, es ge Seelen, die auch nach der ἀποκατάστασις noch im Reic der Finsterniß zurükbleiben? Sollte nicht sein Dualism eine absolute ἀποκατάστασις erwarten lassen? Epiphani macht Haer. LXVI, 58. in dieser Beziehung einige Bem kungen, die hier noch ihre Stelle finden mögen. Aus Voraussezung einer ἀποκατάστασις (ἵνα τὰ ἀρχέτυ μείνῃ πάλιν ἐν ταυτότητι τῶν δύο φύσεων ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ) folge, daß sich das böse Princip aufs n zum Kampf gegen das gute erheben, und einen Theil Lichtsubstanz rauben müße, um eine neue Welt entste zu lassen. Geschehe dies nicht, so müßte nur das b Princip seine Natur verändern, und nicht mehr böse se verändere es aber einst seine Natur, so könne es sie ebenso in jedem andern Zeitpunct verändern. Wäre es aber G der die Umänderung des bösen Princips in das Gute bewi so wäre es nur die Schuld Gottes, daß dieselbe nicht s früher erfolgt ist. Bleibe das böse Princip, wie es ist, ohne s Natur zu verändern, so müße sich der Kampf des Guten und sen immer wieder erneuern, ohne jemals ein Ende zu nehm (Vgl. Tit. Bostr. I, 30.) Alle diese Fragen schnitt Ma am einfachsten dadurch ab, daß er keine absolute ἀπο

ἀστασις annahm, sondern in Ansehung der Seelen, die dem bösen Princip am meisten das Uebergewicht in sich gegeben haben, ohne gerade eine absolute Fortdauer des Zustandes ihrer Unseligkeit zu behaupten, es wenigstens unbestimmt ließ, ob und wann derselbe aufhören werde. Es findet daher hier ganz seine Anwendung, was der Manichäer Secundinus in seinem Schreiben an Augustin über diese und ähnliche Fragen bemerkt: *Illud tamen notum [illegible] tuae sagacissimae bonitati, quia sunt quaedam [illegible], quae sic exponi non possunt, ut intelligantur: [illegible]edit enim divina ratio mortalium pectora, ut puta [illegible] ipsum, quomodo sint duae naturae, aut quare pugnaverit (Deus), qui nihil poterat pati, nec non etiam de novo seculo, quod idem (Manichaeus) memorat, quia praeteritis maximae illius terrae motibus hoc aedificetur.*

Fünfter Abschnitt.

Das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthu Judenthum und Christenthum: die ursprünglichen E mente, aus welchen er hervorgegangen ist.

Die bisherige Darstellung sollte die einzelnen Id und Lehren, die den wesentlichen Inhalt des Manichäisd Systems ausmachen, und den innern Zusammenhang, sie zu einem wohlgeordneten, in sich geschloßenen Gan verbindet, so viel möglich ins Licht sezen. Wenden wir u nun von der Untersuchung des Einzelnen zu der Betra tung des Allgemeineren, so müssen wir, um den eigenthüm chen Character des Systems aufzufassen, und die Stelle, es in der Geschichte der alten Religionen einnimmt, rich zu bezeichnen, das Verhältniß in Erwägung ziehen, welchem es zum Heidenthum, Judenthum und Christ thum steht. Mit jeder dieser drei Religionen kam Manichäismus in eine nähere Berührung, die Untersuchu dieses Verhältnisses wird uns daher immer wieder ein neuen Gesichtspunct zeigen, von welchem aus er zu trachten ist, um einen tiefern Blik in seine innere u äußere Gestaltung zu werfen, und besonders die Frage, a welchen Elementen er hervorgegangen ist, zur nähern E scheidung zu bringen.

I. Das Verhältniß des Manichäismus zum Heid thum.

Die Frage, in welchem Verhältniß der Manichäism zum Heidenthum stehe, wird bei Augustin **Contra Fau**

LXX. zum besondern Gegenstand der Unterredung zwischen Augustin und seinem Gegner Faustus gemacht. Wir gehen daher mit Recht von den Ansichten aus, die hier von beiden Seiten aufgestellt werden. Da Augustin von der Manichäischen Verehrung der Sonne Veranlassung genommen hatte, die Manichäer Heiden zu nennen, so hält es Faustus für zweckmäßig, zu untersuchen, wer von beiden, die Manichäer, oder die Christen, diesen Namen mit größerm Rechte verdiene, und zu zeigen, daß die Manichäische Religion mit dem Heidenthum nichts gemein habe. Diese Behauptung beweist Faustus durch folgende Hauptsätze c. 3. u. 4.: *Pagani bona et mala, tetra et splendida, perpetua et caduca, mutabilia et certa, corporalia et divina, unum habere principium dogmatizant. His ego valde contraria sentio, qui bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis vero Hylen: sic enim mali principium ac naturam theologus noster appellat. Nam Pagani aris, delubris, victimis, atque incenso Deum colendum putant. Ego ab his quoque multum diversus incedo, qui ipsum me, si modo sim dignus, rationabile Dei templum puto vivum vivae majestatis, simulacrum Christum filium ejus accipio, aram mentem bonis artibus et disciplinis imbutam, honores quoque divinos ac sacrificia in solis orationibus et ipsis puris ac simplicibus pono. Quomodo ergo schisma sum Paganorum?* Dagegen kehrt der Manichäer die Beschuldigung des Heidenthums gegen die Christen. Die Christen haben bei ihrer Trennung von den Heiden vor allem die Meinung von der Monarchie mit sich herübergenommen, indem sie glauben, daß alles von Gott sein Daseyn habe, an die Stelle der Opfer haben sie ihre Agapen gesezt, an die Stelle der Idole die Märtyrer, die sie auf ähnliche Weise verehren: die Schatten der Gestorbenen sühnen sie mit Wein und Speisen, die festlichen Tage der Hei-

den feiern sie mit diesen, wie die Calenden und Solsti
tien. Im Leben haben sie ohnedies nichts geändert: s
seyen ein Schisma des Heidenthums, von der Muttergese
schaft nur äußerlich getrennt. Auch ihre Vorfahren, die J
den, haben sich bei ihrer Absondernng von den Heiden n
von den Götzenbildern entfernt, Tempel aber und Opf
und Altäre und Priesterämter und den ganzen Gottesdien
haben sie auf dieselbe Weise beibehalten, ja noch cerem
nienreicher ausgeübt, als die Heiden. In Hinsicht d
Lehre von der Monarchie denken sie ganz, wie die Heide
woraus erhelle, daß sie und die Juden ein Schisma d
Heidenthums seyen, nur wegen der äußern Trennung hal
ten sie sich für Secten. Im Allgemeinen gebe es nur zwe
Secten, die heidnische, und die von dieser ganz verschieden
Manichäische, beide bilden einen gleichen Gegensaz, w
Wahrheit und Lüge, wie Tag und Nacht, wie Armuth un
Reichthum, wie Krankheit und Gesundheit. Augustin w
in seiner Antwort zwar gerne zugeben, daß die Manichä
nicht Heiden und ein heidnisches Schisma zu nennen seye
aber nur um sie noch unter die Heiden herabzusezen. D
Heiden verehren doch wenigstens etwas Reelles, sie feh
nur darin, daß sie etwas verehren, was nicht verehrt w
den darf. Himmel und Erde, Meer und Luft, Son
Mond und Sterne seyen sichtbare Gegenstände: wenn
Heiden sie als Götter verehren, oder als Theile Eines g
ßen Gottes, wie ja einige die ganze Welt für einen gro
Gott halten, so verehren sie doch, was wirklich ist, u
man kann ihnen daher, wenn man mit ihnen zu thun h
nicht sagen, daß das, was sie verehren, nicht ist, sond
nur, daß es nicht zu verehren ist. Da aber die M
nichäer verehren, was gar nicht ist, sondern nur in d
eitlen Einbildung ihrer täuschenden Fabeln besteht, so w
den sie der wahren Religion und Frömmigkeit weit näh
stehen, wenn sie wenigstens Heiden wären, oder in d

Klasse

Klaſſe derer gehörten, die Körper verehren. Auch von denjenigen Gegenſtänden der Natur, fährt Auguſtin c. 6. fort, die die Manichäer verehren, wie Sonne und Mond, machen ſie ſich wenigſtens eine der Wirklichkeit ganz widerſtreitende Vorſtellung. Wenn ſie aber bei ſo bekannten und hervorragenden Lichtkörpern ſo ſehr irren, daß ſie in ihnen nicht, was ſie wirklich ſind, ſondern, was ſie ſich thörichter Weiſe einbilden, verehren, was von ihren übrigen Fabeln geſagt werden ſoll? Wer denn der *Splenditenens* ſey, der die Welt in der Höhe halte, und der Atlas, der ſie mit jenem trage? Dies und ſo viel anderes, das ſie verehren, ſey nichts wirklich exiſtirendes. Daher der Hauptſaz, auf welchen Auguſtin wieder zurük kommt: *hinc vos Paganis dicimus deteriores, eo tantum similes, quod multos deos colitis, eo vero in pejore parte dissimiles, quod illi pro diis ea colunt, quae sunt, sed dii non sunt, vos autem colitis ea, quae nec dii, nec aliquid sunt, quoniam prorsus nulla sunt.* Zwar haben auch die Heiden fabelhafte Erdichtungen in Menge, aber ſie wiſſen doch, daß es Fabeln ſeyen, und ſagen entweder, ſie ſeyen von Dichtern der Unterhaltung wegen gedichtet, oder ſie haben eine auf die Natur, und das Leben der Menſchen ſich beziehende Bedeutung, wie z. B. der lahme Vulcan, die blinde Glükgöttin, die drei Parcen, die am Roken mit der Spindel und den Fingern den Lebensfaden ſpinnen, und die drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft andeuten u. ſ. w. Was aber die Manichäer von ihrem Urmenſchen, ihrem *Spiritus potens*, ihrem *Splenditenens* und *Atlas* ſagen, ſey, wie ſo viel anderes, eine leere, keiner vernünftigen Darſtellung fähige Einbildung. Behaupten die Manichäer, es gebe nur zwei Secten, die heidniſche und die Manichäiſche, weil die Heiden von dem Einen Princip ableiten, was die Manichäer dem Princip der Finſternis zuſchreiben, ſo ſeyen allerdings in Anſehung dieſer Differenz die Heiden auf der

Seite der Christen, suche man aber den Eintheilungsgrund darin, ob man Einen Gott verehre, oder mehrere, so scheide diese Differenz die Heiden von den Christen, und es seyen auch wieder nur zwei Secten, wenn man die Manichäer zu den Heiden, die Juden zu den Christen rechne. Auch darin treffen die Manichäer mit den Heiden zusammen, daß sie, wie diese, eine anfangslose, von Gott unabhängige Hyle annehmen, nur entfernen sie sich darin wieder viel weiter von der Wahrheit, daß sie, ohne zu wissen, daß die Hyle ihrem eigentlichen Begriff nach nur die formlose, jeder Form fähige Materie ist, sie das Volk der Finsterniß nennen, und in ihr nicht blos fünf verschiedene Gattungen von Körperformen, sondern auch einen sie bildenden Geist annehmen.

Beurtheilen wir nun, was hier von beiden Seiten über das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum gesagt ist, von einem allgemeineren Standpunct aus, so darf wohl mit Recht die Behauptung vorangestellt werden, daß dieses Verhältniß im Ganzen dasselbe sey, in welchem schon die Zoroastrische Religion zu den übrigen Religionen der alten heidnischen Welt stund. Die von Faustus hervorgehobenen einzelnen Puncte, die Dualität der Principien, und die Reinheit des Cultus, mit Verbannung aller sonst im Heidenthum hergebrachten Formen und Institute, der Tempel, Altäre und Idole, der Opfer und Priesterämter, legen uns die Erinnerung an alles dasjenige, was die Zoroastrische Religion von den übrigen heidnischen Religionen auf eigenthümliche Weise unterschied, sehr nahe. Wie aber diese Religion bei allen Vorzügen, die sie über das gewöhnliche Heidenthum hoben, doch ihrem ganzen Character nach aus der Sphäre des Heidenthums nicht heraustrat, so werden wir auch über den Manichäismus in seinem Verhältniß zum Heidenthum kein anderes Urtheil fällen können. Es

kommen dabei, was das Einzelne betrifft, hauptsächlich folgende Puncte in Betracht:

1. Der Manichäische Dualismus hat, ungeachtet seiner Annäherung an den Monotheismus, einen polytheistischen Character. Ist es dem Polytheismus eigen, die einzelnen Erscheinungen nur auf ihre einzelnen Ursachen zurükzuführen, ohne sie in einer alles umfassenden Einheit zu verknüpfen, Kräfte für sich wirken zu lassen, die nur in ihrer Abhängigkeit von einer höhern Causalität betrachtet werden sollten, so spricht sich auch in dem Dualismus dasselbe Unvermögen aus, auf eine absolute Einheit zurükzugehen, nur thut sich im Dualismus das Streben nach Einheit immer zugleich dadurch wieder kund, daß es Ein höchster Gegensaz ist, unter welchem alles begriffen ist. Was im Polytheismus noch eine mehr oder minder regellose Mannigfaltigkeit wirkender Kräfte ist, ist im Dualismus der Gegensaz der beiden Grundkräfte, des Guten und Bösen, und wenn nun der Monotheismus die lezte Aufgabe, die er zu lösen hat, eben darin finden zu müssen glaubt, daß er auch das dem Begriffe des höchsten Gottes schlechthin widerstreitende Böse unter einen Gesichtspunct stellt, von welchem aus seine Vereinbarkeit mit der Einheit des Princips sich zeigt, so meint der Dualismus wenigstens im Begriff des Bösen die Grenze zu finden, die die nach Einheit strebende Vernunft, oder der im Dualismus noch immer in der Sphäre des Verstandes sich bewegende Geist, nicht überschreiten kann. Daher hat es die ganze Polemik gegen den Dualismus mit der Rechtfertigung der Ansicht zu thun, daß das Böse sich erklären lasse, ohne eine Substanz des Bösen vorauszusezen, daß das Böse nichts für sich seyendes sey, sondern immer nur an seinem Gegensaz, am Guten und Vollkommenen, sich zeige, daß die Welt ein organisches Ganze bilde, in welchem al-

les Einzelne in der Idee der göttlichen Weisheit begründet sey, daß auf das physische Böse der eigentliche Begriff des Bösen nicht angewendet werden dürfe, das ethische Böse aber seinen Grund in der Freiheit des Menschen habe, ohne welche auch der Werth des sittlich Guten, der Unterschied zwischen Tugend und Laster, hinwegfallen müßte. Dies sind die Säze, die neben Augustin vorzüglich Titus von Bostra in seinem ganzen zweiten Buch gegen die Manichäer sehr befriedigend erörtert. So sehr sich aber der Dualismus auf der einen Seite über den gewöhnlichen Polytheismus zu erheben scheint, so steht er ihm auf der andern Seite im Ganzen weit näher, als dem Monotheismus. Auch schon der Polytheismus schließt immer einen gewißen Dualismus in sich; in der Natur, deren Kräfte und Erscheinungen er zu persönlichen Wesen gestaltet, stellt sich ein Gegensaz anziehender und abstoßender, zusammenwirkender und entgegenwirkender Kräfte dar, und wenn wir die Götterwelt, in die er uns einführt, näher betrachten, so sehen wir ja auch hier die Weltordnung, in deren Sphäre sich das Leben der Götter bewegt, in Streit und Krieg sich entwickeln, der Streit ist der Vater der Dinge, der alles ins Daseyn bringt, Götter stehen Göttern entgegen, die einen müssen besiegt werden, die andern den Sieg gewinnen, damit der göttliche Rathschluß zur Vollendung komme, es sind die gewaltigen Kämpfe der Titanen und Giganten, die zuvor beendigt seyn müssen, ehe der waltende Zeus das Scepter der Allmacht über den beschwichtigten Aufruhr der Elemente schwingen kann. Nicht selten werden auch schon im gewöhnlichen Polytheismus einzelne Wesen zu Repräsentanten alles dessen gemacht, was in regelmäßig wiederkehrenden Erscheinungen der Natur, und im Leben des Menschen selbst den constanten Character eines feindlich wirkenden Princips an sich trägt: es ist der Götterfeind Typhon, der in den seligen Chor der Götter

Haß und Zwietracht miſcht, dem guten Oſiris das Leben raubt, und überall, wo entweder der geordnete Gang des Naturlebens eine Hemmung und Störung zu erleiden ſcheint, oder in der Natur des Menſchen titaniſche, das rechte Maas überſchreitende Triebe hervorbrechen, ſeinen feindlichen Einfluß äußert. Das dem Gegenſaz des Ormuzd und Ahriman ſo nahe verwandte feindliche Götterpaar der ägyptiſchen Religion, der gute Oſiris und der böſe Typhon, kann uns zum Beiſpiel davon dienen, wie leicht der Polytheismus in eine dualiſtiſche Form übergeht. Ja, nehmen wir ſelbſt die ſo polytheiſtiſch geſtaltete griechiſche Religion, auf welcher andern Grundlage beruht das ganze, ſo vielfach gegliederte Götterſyſtem, als auf dem Gegenſaz des Chaos und des Eros, von welchen beiden Principien das Chaos die noch formloſe Materie iſt, die alles erſt ins Daſeyn bringt, aber zugleich auch die böſen, verderblichen Kräfte in ſich ſchließt, während der Eros, als das geiſtige das Chaos bewegende Princip, den Keim enthält, aus welchem durch eine Reihe von Entwiklungen die intelligente Gottheit hervorgeht? Es iſt demnach auch hier der Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie, der ſich nur von einer andern Seite darſtellt, als im Manichäiſchen Syſtem, und wir können daher dem Manichäer, wie aus allem dieſem erhellt, nicht Recht geben, wenn er ſeinen Dualismus geltend macht, um ſeine Religionsform als eine vom Polytheismus weſentlich verſchiedene zu bezeichnen. Was für den Manichäismus characteriſtiſch bleibt, iſt nur die Schärfe des Gegenſazes, welchen er, hierin ganz an die Zoroaſtriſche Religion ſich anſchließend, an die Spize ſtellt, der ſtrenge Gegenſaz des Guten und Böſen, der im Manichäismus noch überdies mit dem Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie beinahe völlig zuſammenfällt. Dieſelbe Anſicht ergibt ſich uns, wenn wir noch einen Blik auf das Verhältniß des Manichäismus zum Gnoſticismus werfen,

wozu wir hier vollkommen berechtigt sind, da auch der Gnosticismus eine ächt polytheistische Seite hat, die vor allem ins Auge gefaßt werden muß, wenn seine ganze Erscheinung und Stellung in der alten Religionsgeschichte aus dem richtigen Gesichtspuncte gewürdigt werden soll. Die in mehrfacher Beziehung für die genauere Kenntniß des Gnosticismus so merkwürdigen Clementinischen Homilien zeichnen sich auch durch die eigene Ansicht aus, daß sie den gewöhnlichen Gnosticismus, zu dessen Repräsentanten hier der Magier Simon gemacht ist, als eine den wahren Monotheismus aufhebende polytheistische Lehre darstellen. Wie Petrus die Lehre von der Monarchie Gottes als die Eine Grundwahrheit vorträgt, von welcher das ganze Heil des Menschen abhängt, so ist der Magier Simon der Verfechter des Polytheismus, der die Quelle alles Irrthums und aller sittlichen Verkehrtheit ist. Nicht nur wird ihm geradezu die Behauptung in Mund gelegt, daß es mehrere Götter gebe (δεῖν θεοὺς νομίζειν Homil. III, 38.), sondern es ist vorzüglich eben die die gnostischen Systeme characterisirende Lehre vom Demiurg, an welcher die genaue Uebereinstimmung des vom Magier Simon repräsentirten Gnosticismus mit dem heidnischen Polytheismus in dieser Darstellung sich zu erkennen gibt. Indem der Demiurg als ein unvollkommenes, beschränktes, veränderliches, menschlichen Leidenschaften und Begierden unterworfenes Wesen beschrieben wird, das nur endliche und unvollkommene Geschöpfe hervorbringt, nur der Gerechtigkeit eines Gesezgebers, nicht aber der Güte des höchsten Gottes fähig ist, wird er in allen diesen Beziehungen von dem höchsten Gott unterschieden, und dem Polytheismus auf doppelte Weise Raum gegeben, sowohl schon dadurch, daß neben dem höchsten Gott ein Untergott als Weltschöpfer aufgestellt wird, als auch durch das ganze Gepräge der ihm beigelegten Eigenschaften, die ihn auf die Stufe

der nur für den Polytheismus ſich eignenden Götterweſen herabſezen. Eigen iſt den auch das Judenthum in den Kreis ihres Synkretismus hereinziehenden Gnoſtikern die Identificirung des Weltſchöpfers mit dem Judengott, in der That aber iſt, wenn wir davon abſehen, der Demiurg der wahre Repräſentant des in den Gnoſticismus herüberreichenden heidniſchen Polytheismus, wofür wir ihn mit um ſo größerem Rechte nehmen dürfen, da er ja ſelbſt nur als einzelnes Glied in einer Reihe gleichartiger Weſen erſcheint, die theils über ihm, als Aeonen, zu dem höchſten Gotte hinaufſteigen, theils unter ihm ſtehen, als Dämonen, als Beherrſcher und Götter der verſchiedenen heidniſchen Völker. Was das Leztere betrift, ſo legen die Clementinen dem Magier Simon die gnoſtiſche Vorſtellung bei: nach der Zahl der Iſraeliten, die nach Aegypten zogen, habe der höchſte Gott ſiebenzig Völker durch ebenſoviele Sprachen begrenzt, ſeinem Sohn, der der Herr heißt, und Himmel und Erde geſchaffen hat, die Hebräer als Antheil gegeben und ihn zum Gott der Götter geſezt, die die übrigen Völker zu ihrem Antheil erhielten, und ihnen ebenſo Geſeze gaben, wie der Sohn, als der höchſte Herrſcher, den Hebräern das Geſez gab. Hom. XVIII, 4. Nach einer andern Darſtellung der gnoſtiſchen Lehre des Magiers, die Hom. III, 2. gegeben wird, hat der von dem Weltſchöpfer verſchiedene höchſte, unbekannte, im Unnennbaren wohnende Gott der Götter, zwei Götter geſandt, von welchen der eine die Welt geſchaffen, der andere das Geſez gegeben hat. In dieſer Lehre ſieht nun aber der den Magier beſtreitende Petrus nichts anders, als einen Verſuch des die Menſchen ſtets vom Monotheismus abziehenden Feindes, die Völker, die gerade im Begriffe waren, von ihren irdiſchen Gözenbildern die Ueberzeugung zu gewinnen, daß ſie keine Götter ſind, in einen neuen, noch ſchlimmern Polytheismus zu verſtricken (ὅπως, ἐὰν παύσωνται τῆς κατωπολυθεομανίας, ἑτέρως,

ἢ καὶ χεῖρον κατὰ τῆς τοῦ θεοῦ μοναρχίας λέγειν ἀπατηθήσονται. Hom. III, 3.). Hiedurch iſt wohl die Anſicht hinlänglich begründet, daß der Gnoſticismus ein ächt polytheiſtiſches Element in ſich hat, ja in gewiſſem Sinne nur eine neue, mehr vergeiſtigte Form des alten Polytheismus iſt. Stellen wir nun den noch ſo polytheiſtiſch erſcheinenden Gnoſticismus dem Manichäismus gegenüber, ſo ſcheint dieſer gerade das aus ſich entfernt zu haben, was jenem vorzüglich ſeinen polytheiſtiſchen Character gibt, die Lehre von Demiurg, wie nahe ſich aber beide demungeachtet ſtehen, wird ſogleich klar. Der gnoſtiſche Demiurg fällt ja, wie oben gezeigt wurde, nach einer Seite ſeines Weſens, mit dem böſen Princip ſelbſt zuſammen, und es iſt dieſelbe Beſchränktheit der Anſicht, die den Gnoſtiker bei einem von dem höchſten Gotte verſchiedenen Weltſchöpfer feſthält, und den Manichäer die Schöpfung der materiellen Welt dem böſen Princip zuſchreiben heißt, daſſelbe Unvermögen, ſich über den Gegenſaz zur Einheit deſſelben zu erheben. Der Manichäismus kann demnach, auch von dieſer Seite betrachtet, ſeine Verwandtſchaft mit dem Polytheismus nicht verläugnen. Die Clementinen, die dem gnoſtiſchen Polytheismus auf eine ſo eigenthümliche Weiſe beſtreiten, ſind hauptſächlich ebendeswegen eine ſo merkwürdige Erſcheinung, weil ſie auf der einen Seite ſelbſt ein Erzeugniß der gnoſtiſchen Weltanſicht und Geiſtesrichtung ſind (wie insbeſondere die Lehre von der Natur Gottes, und von den Syzygien beweiſt), auf der andern Seite aber eben die Probleme, die der gewöhnliche Gnoſticismus als eine unlösbare Aufgabe betrachtet, von einem höhern Standpunct aus zu löſen verſuchen, indem ſie den Weltſchöpfer mit dem höchſten Gott ausgleichen, Begriffe, die jenem einen innern Widerſpruch in ſich zu ſchließen ſcheinen, wie die Begriffe der Gerechtigkeit und der Güte, vereinigen, und die Entſtehung des Böſen auf eine die Lehre von der

Monarchie Gottes nicht beeinträchtigende Weiſe zu erklären ſuchen. Es ſind daher, wenn wir auch den Manichäismus zum Gebiet des Gnoſticismus im weitern Sinne rechnen, drei verſchiedene Formen, in welchen ſich das eigenthümliche Weſen des Gnoſticismus ausgebildet hat, die polytheiſtiſche Form des gewöhnlichen Gnoſticismus, die dualiſtiſche des Manichäismus, und die monotheiſtiſche des Syſtems der Clementinen. Auch das leztere hat offenbar denſelben hiſtoriſch-ſpeculativen, naturphiloſophiſchen, oder theoſophiſchen Character, in welchen wir überhaupt das eigenthümliche, mit der alten Naturreligion zuſammenhängende Weſen des Gnoſticismus ſezen müſſen. Daß übrigens der Manichäiſche Dualismus, ſo wenig ſeine Verwandſchaft mit dem Polytheismus verkannt werden kann, doch weit weniger, als der gewöhnliche Gnoſticismus geneigt iſt, ſich polytheiſtiſch auszubreiten, ſehen wir aus ſeiner Aeonenlehre, die ſich im Ganzen ſo viel möglich an die chriſtliche Lehre von der Trinität anzuſchließen ſucht, ſomit nur das feſthalten will, was auch das Chriſtenthum in ſeiner Lehre von der Trinität als ein ächt religiöſes Moment im Polytheismus anerkennt, die zur Vermittlung der Gottheit mit der Welt und dem Menſchen nothwendige Idee eines Sohns Gottes, und eines göttlichen Geiſtes, nur macht ſich zugleich der Polytheismus dadurch wieder geltend, daß die Manichäiſche Trinität vorzugsweiſe gerade an diejenigen Naturweſen geknüpft iſt, die die vorzüglichſten Gegenſtände der Verehrung in der alten Naturreligion waren, an Sonne und Mond.

2. Der Manichäismus faßte die höchſte Aufgabe der Religion auf dieſelbe Weiſe auf, wie der heidniſche Polytheismus, oder die alte Naturreligion. Das Eigenthümliche der alten Naturreligion beſteht in dieſer Beziehung, um es kurz anzudeuten, darin, daß dem auf dieſer Stufe der religiöſen Entwiklung ſtehenden Menſchen ſein eigenes

Leben noch mit dem Leben der Natur auf eine Weise zusammenfloß, die es ihm nicht möglich machte, sich in dem innern Mittelpuncte seines Selbsts, als ein ethisches Wesen, in seiner wahren Individualität und Persönlichkeit zu ergreifen. Sein religiöses Bewußtseyn war noch ein durch sein Naturbewußtseyn vermitteltes und verhülltes, und es läßt sich daher, was der Apostel Paulus II. Cor. 2, 7. f. zur Characteristik des religiösen Standpuncts der Juden sagt, daß die Decke, welche Moses über sein vom Schauen der Gottheit strahlendes Angesicht warf, weil die Israeliten den blendenden Glanz desselben nicht ertragen konnten, ein Symbol alles dessen war, was die Israeliten nicht zum klaren Verständniß des auf Christus hinweisenden A. T. kommen ließ, also ein Symbol ihres durch den Buchstaben noch, wie mit einer Decke, verhüllten religiösen Bewußtseyns, auch auf die heidnische Welt anwenden. Der geheimnißvolle Schleier, welchen die Isis über die Natur geworfen hatte, jener von sterblichen Händen nicht hinwegzuziehende Schleier, der den Menschen das Göttliche nur in den dunkeln Bildern und Symbolen der Natur, in den räthselhaften Gestalten der himmlischen und irdischen Thierwelt ahnen ließ, lag noch ganz auf dem religiösen Bewußtseyn. Nur in der äußern Natur, nicht in der Tiefe der eigenen Brust sah und fühlte der Mensch der alten Religion das Göttliche, in den ihn mit mächtigem Eindruk ergreifenden Erscheinungen und Veränderungen des Naturlebens, in dem Leiden und Sterben, in dem Wiedererwachen und Wiedererstehn der Naturgötter, in ihrem wechselnden Gange von der obern Welt zur untern, und von der untern zur obern, bewegte sich ihm sein eigenes religiöses Leben, und hatte für ihn eben nur in dieser Vermittlung seine wahre, sein Gefühl ergreifende Bedeutung. Wie enge in dieser Hinsicht der Manichäismus mit der alten Naturreligion zusammenhängt, wie sehr auch hier der Mensch nach der religiösen Seite seines We-

ens nur als ein einzelnes, in den kosmiſchen Organismus erflochtenes Glied erſcheint, darf hier nach allem bisher en nicht weiter auseinandergeſezt werden. Ich bemerke aber hier nur, wie ſich dieſe Naturſeite der Religion in en eigenen Erklärungen der Manichäer über das Eigenthümliche ihrer Lehre zu erkennen gibt. *Venit Manichaeus*, ſo ſpricht ſich hierüber der Manichäer Felix in der rſten Unterredung mit Auguſtin c. 9. aus, *et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem* [1]): *docuit nos de fabrica mundi, quare facta est, et unde facta est, et qui fecerunt: docuit nos, quare dies et quare nox: docuit nos de cursu solis et lunae, quia hoc a Paulo non audivimus, nec in ceterorum Apostolorum scripturis, hoc credimus, quia ipse est Paracletus.* Das Auguſtin zur Rechtfertigung des Chriſtenthums gegen dieſe Anſicht bemerkt, gilt überhaupt gegen eine ſolche Unterordnung der Religion unter die Naturſpeculation. *Non legitur in Evangelio, Dominum dixisse: Mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunae: Christianos enim facere volebat, non mathematicos. Sufficit autem, ut homines de his rebus, quantum in schola didicerunt, noverint propter humanos usus, Christus autem venturum Paracletum dixit, qui inducat in omnem veritatem: sed non hi ait: initium, medium et finem, non ait: solis et lunae cursus. Aut si putas, hanc doctrinam ad illam veritatem pertinere, quam per spiritum sanctum Christus*

1) So bezeichnet der Manichäer die Hauptmomente ſeiner Religionslehre, da der Gegenſtand der Religion, das Seyn und Leben der Gottheit, ganz an die Form einer zeitlichen Entwiklung geknüpft iſt. Daher drükt ſich Felix bey Auguſtin II, 1. über die Wichtigkeit, die Manis Ep. fund. hatte, mit den Worten aus: *Ita epistola fundamenti est, quod et sanctitas tua bene scit, quod et ego dixi, quia ipsa continet initium, medium et finem.*

promisit, interrogo te, quot sunt stellae? si accepisti spiritum illum, de quo dicis, ad quem pertinet, docere ista, quae ego dico ad disciplinam, ad doctrinam christianam non pertinere, oportet, ut renuncies et respondeas mihi— tanquam homo, qui accepisti spiritum, qui introducit in omnem veritatem, et dicis, quia ad ipsam veritatem pertinet, scire ista mundana.

3. Die der alten Naturreligion eigene symbolisch-mythische Form hat auch der Manichäismus noch nicht abgelegt. Welche reiche symbolisch-mythische Ausstattung Manes seinem Religionssystem gegeben hat, hat die Darstellung desselben gezeigt. Es begegnet uns eine Reihe von Gestalten, welchen wohl Manes selbst nur eine bildliche Bedeutung beilegen wollte. Wofür hätte er den die Erde mit seinen Schultern stützenden Omophoros, den sie von oben haltenden *Splenditenens*, den mit Speer und Schild gewaffneten Kämpfer, den die Räder des Feuers, des Wassers und der Luft umdrehenden Elementargeist, wofür hätte er diese und andere Wesen halten können, als für bloße Gebilde der Phantasie? Der Manichäismus hat ein gewißes poetisches Gepräge, das ihm Manes, wie im Bewußtseyn, daß die Freiheit der Phantasie auch auf dem Gebiete der Religion nicht zu sehr beschränkt werden dürfe, gegeben zu haben scheint. Ich erinnere hier nur an das *Canticum amatorium*, das, so viel wir urtheilen können, ganz den feurigen Geist des Orients athmete. Aber auch da, wo sich Manes der Mitwirkung der Phantasie zur Bildung seines Systems nicht ebenso bewußt seyn mochte, können wir doch die Form, in welche so viele seiner Ideen gekleidet sind, nur für eine bildliche derselben Art halten, wie überhaupt diejenige ist, die zum Character der alten Naturreligion gehört. Es sind großentheils Vorstellungen, bei welchen wir zwischen Inhalt und Form, Idee und Bild wohl unterscheiden müssen, weil die ganze Darstellung so

vieles an ſich trägt, was nur bildliche Bedeutung haben kann, und ſich von ſelbſt nur als Hülle und Reflex der eigentlichen Idee, die dadurch ausgedrükt werden ſoll, darſtellt. So untrennbar auch eine ſolche bildliche Darſtellungsweiſe dem Darſtellenden mit der dogmatiſchen Idee ſelbſt zuſammenfließen mochte, ſo ſcheint doch immer auch wieder das Bewußtſeyn hervorzudämmern, die bildliche Form ſey nur ein ſubjectives Bedürfniß, und dürfe dem eigentlichen dogmatiſchen Gehalt der ganzen Vorſtellung nicht gleichgeſtellt werden. Wenn Manes das böſe Princip bald als die Hyle, bald als den Fürſten der Finſterniß darſtellt, wie ſollen wir dieſe beiden Vorſtellungen vereinigen, wofern wir nicht in der einen den eigentlichen Ausdruck, in der andern den mehr uneigentlichen, bildlichen, die mythiſche Form der erſtern, anerkennen? Welche Vorſtellung ſollen wir uns von dem ganzen Verlaufe des Kampfes, in welchem beide Principien mit einander begriffen ſind, machen, wenn wir nicht ſo vieles zu der Form rechnen dürfen, die dem Alterthum, deſſen Geiſt auf Manes ſo ſichtbar einwirkte, bei der Darſtellung religiöſer Ideen überhaupt eigen zu ſeyn pflegte? Darauf iſt jedoch in der gegebenen Entwicklung wiederholt aufmerkſam gemacht worden. Was gegen dieſe Anſicht noch eingewendet werden könnte, wäre nur, daß Manes eben dies vorzüglich für ſich geltend machte, die reine, unverhüllte Wahrheit vorgetragen zu haben. *Fallunt te*, ruft Auguſtin Contra Faust. XV, 5. der Manichäer-Secte zu, *mala daemonia, quae tecum scortantur, ut concipias mendacia, et parias phantasmata. Cur ergo non respuas diptychium veri Dei, tuis membranis inimicum, quibus tot falsos Deos adamasti mente vagabunda per figmenta cogitationum tuarum, quibus omnia mendacia poetica graviora et honestiora reperirentur, vel hoc certe, quod apud poetas neminem decipit ipsa professio falsitatis, in libris au-*

tem tuis tanta fallaciarum turba pueriles et seniles mas, nomine veritatis illectas, miserabilibus corrun erroribus? — Annon recordaris amatorium canti tuum, ubi describis maximum regnantium regem, trigerum, perennem, floreis coronis cinctum et faci tilantem? — Neque enim potes dicere hoc aliqua stica significatione ita dictum, vel ita demonstra cum tibi praecipue laudari Manichaeus non ob soleat, nisi quod remotis figurarum integumentis tibi veritatem nudam et propriam loqueretur. Pr igitur cantas Deum, regem sceptrigerum, floribus natum. — Tu vero praecipue Manichaeum ob praedicas, quod non ad talia dicenda, sed potius ad venda ultimus venerit, ut, et figuris antiquorum aper et suis narrationibus ac disputationibus evidenti l prolatis, nullo se occultaret aenigmate. Addis eti praesumtionis hujus causam, quod videlicet antiqui, figuras hujusmodi vel viderent, vel agerent, vel di rent, sciebant eum postea venturum, per quem cun manifestarentur, iste autem, qui sciret post se ne nem affuturum, sententias suas nullis allegoricis am gibus texerit. Es iſt jedoch leicht zu ſehen, daß dadur was über die ſymboliſch-mythiſche Form des Manichä mus geſagt worden iſt, keineswegs ausgeſchloſſen wi Eben dies liegt ja ſchon im Begriff der mythiſchen Darſt lungsweiſe, daß ſie nicht ſowohl Sache der Reflexion, als v mehr des Bedürfniſſes iſt, wir dürfen daher auch die ſtr ge Unterſcheidung zwiſchen der Idee und der Form, die auf unſerm Standpunct zu machen genöthigt ſind, bei Ma ſelbſt nicht auf dieſelbe Weiſe vorauszuſezen. Das V dienſt aber, die reine unverhüllte Wahrheit vorgetragen haben, ſchrieb er ſich in jedem Falle in anderer Beziehu als Paraklet, zu.

4. In Ansehung des Cultus scheint der Manichäismus am meisten von der gewöhnlichen Sitte des Heidenthums abzuweichen. Tempel, Altäre, Idole, Opfer, Priesterthümer waren bei den Manichäern nicht im Gebrauch. Allein auch die alte Religion hatte gewiße edlere, von der herrschenden Sinnlichkeit des Heidenthums freier gebliebene Formen, und es stellt sich uns hier nur die reinere Weise der Gottesverehrung dar, die schon die alten Perser, wie sie uns Herodot I, 131. f. beschreibt, auszeichnete, und von welcher Neuere sie treffend die Puritaner des alten Orients genannt haben. Thiere zu schlachten, und der Gottheit als angenehmes Opfer darzubringen, mußte den Manichäern, nach ihren Begriffen von der Unverlezlichkeit des Thierlebens, und dem dämonischen Ursprung der Thierleiber, der größte Gräuel seyn. Auch schon die alten Perser hatten, wie es scheint, keine eigentlichen Opfer, obgleich Thiere zu schlachten, und ihr Fleisch zu essen, wie wir aus Herodot I, 132. sehen, nicht unerlaubt war. Die Manichäer folgten in der Verwerfung der Thieropfer jener uralten Sitte des reineren Heidenthums, welcher z. B. auch Pythagoras folgte, wenn er auf dem Altare der Frommen zu Delos, der auch der älteste genannt wird, dem Apollon nur unblutige Opfer darbrachte, Gaben von Erdfrüchten, und Kuchen, nach Porphyrius De abstin. ab esu animal. II, 23. Wo kein Opfercultus ist, sind auch keine Priesterinstitute: doch waren die *Electi* der Manichäer, als Mittler zwischen der unter ihnen stehenden Menschheit und der obern Lichtwelt, den Priestercasten des Alterthums analog. Den Haß gegen die Idole theilten die Manichäer ganz mit den alten Persern, die den Idolencultus anderer Völker nicht selten mit einer gewißen Bilderstürmerei verfolgten. Vgl. Herod. III, 7. Es gehörte auch diese Verwerfung des Idolencultus zu jener reinern Religiosität des heidnischen Alterthums, die uns da und dort begegnet, und in ihrer Verbreitung ins

Abendland besonders an den Namen des Pythagoras geknüpft ist. Von den religiösen Einrichtungen des pythagoreischen Numa sagt Plutarch in dem Leben desselben c. 8.: *Ἔστι δὲ καὶ τὰ περὶ τῶν ἀφιδρυμάτων νομοθετήματα παντάπασιν ἀδελφὰ τῶν Πυθαγόρου δογμάτων· οὔτε γὰρ ἐκεῖνος αἰσθητὸν ἢ παθητὸν, ἀόρατον δὲ καὶ ἀκήρατον καὶ νοητὸν ὑπελάμβανεν εἶναι τὸ πρῶτον, καὶ οὗτος διεκωλυσεν, ἀνθρωποείδη καὶ ζωόμορφον εἰκόνα θεοῦ Ῥωμαίους νομίζειν, οὐδ' ἦν παρ' αὐτοῖς οὔτε γραπτὸν, οὔτε πλαστὸν εἶδος θεοῦ πρότερον, ἀλλ' ἐν ἑκατὸν ἑβδομήκοντα τοῖς πρώτοις ἔτεσι ναοὺς μὲν οἰκοδομούμενοι καὶ καλιάδας ἱερὰς ἱστῶντες, ἄγαλμα δ' οὐδὲν ἔμμορφον ποιούμενοι διετέλουν, ὡς οὔτε ὅσιον ἀφομοιοῦν τὰ βελτίονα τοῖς χείροσιν, οὔτ' ἐφάπτεσθαι θεοῦ δυνατὸν ἄλλως, ἢ νοῆσαι.* In diesem Sinne sollte auch dem Manichäer der mit andächtigem Sinne, mit dem Lichte der Vernunft, zur Gottheit sich erhebende Mensch der geistige Tempel seyn, in welchem der Unsichtbare auf würdige Weise verehrt wird, das lebendige Bild der göttlichen Majestät nur der Sohn Gottes, der Altar die reinen Bestrebungen geweihte Seele, und das einfache Gebet das zur Ehre der Gottheit dienende, ihr wohlgefällige Opfer. Die Stelle des Opferdiensts mußte schon dem alten Perser, dem Verehrer der Zoroastrischen Religion, um so mehr das fromme, zu keiner Zeit bei Tag und bei Nacht unterlassene Gebet vertreten. Daher der hohe Werth, welchen auch die Manichäer dem an die Sonne gerichteten, ihrem Laufe folgenden Gebete beilegten. *Ad gyrum solis*, sagt Augustin Contra Faust. XX, 5., *vestra oratio circumvolvitur*, d. h., wie Augustin De haeres. c. 45. die Manichäische Sitte des Gebets genauer beschreibt, *orationes faciunt ad solem per diem, quaqua versum circumit, ad lunam per noctem, si apparet, si autem non apparet, ad Aquiloniam partem, qua sol cum occiderit, ad orien-*

orientem revertitur, stant orantes. Es waren beſtändige, nach den verſchiedenen Sonnenſtänden angeordnete Horen, wie ſolche ſchon bei den Magiern der Perſer, um durch das auf Erden im Gebete nachgeſprochene Wort des Ormuzd zu jeder Zeit, bei Tag und bei Nacht, den Ahrimaniſchen Einfluß abzuwehren, im Gebrauch waren, und ſodann nach dieſem Vorgang, nur chriſtlich modificirt, auch in den chriſtlichen Cultus eingeführt wurden. Auguſtin, der als Manichäiſcher *Auditor* ſelbſt an ſolchen Gebeten Theil nahm, wußte an ihnen nichts zu tadeln, als daß ſie gegen die Sonne gerichtet waren. *Ego tamen in oratione, in qua interfui, nihil turpe geri vidi, sed solum contra fidem animadverti, quam postea didici et probavi, quod contra solem facitis orationem. Praeter hoc in alia oratione vestra nihil novi comperi.* Disp. I. contra Fortun. Es kann nicht befremden, daß dieſe gegen Sonne und Mond gerichteten Gebete auch als eine Anbetung der Sonne und des Monds angeſehen wurden. Ungeachtet des milden Ausdruks in der ſo eben angeführten Stelle macht doch Auguſtin den Manichäern dieſen Vorwurf. Contra Faust. XVIII, 5.: *In hac parte etiam vos imitamini gentes, nisi quod cum eis lucidiora duo luminaria, cetera vero sidera non cum eis adoratis.* Vgl. IX, 2.: *Quid, nisi oleastrum gentium sapit, adorare solem et lunam?* Fauſtus ſelbſt will XX, 1. nicht den Schein haben, *divinorum, quod absit, luminum erubescere culturam.* Eine eigentliche Anbetung dieſer beiden Geſtirne war es wohl nicht, da ſich das gegen ſie gerichtete Gebet nur auf den in ihnen thronenden Lichtgeiſt bezogen haben kann, und da ſie Sonne und Mond nur als die zum ſeligen Lichtreiche führenden Mittler betrachteten. Richtig ſagt daher Alexander von Lycopolis c. 5.: *Τιμῶσι μάλιστα τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην οὐχ ὡς θεούς, ἀλλ' ὡς ὁδὸν, δι' ἣν ἐστι πρὸς τὸν θεὸν ἀφικέσθαι.* Wie im täglichen Gebet, ſo wurde

die Sonne von den Manichäern auch vorzugsweise am Sonntage verehrt (*vos in die, quem dicunt solis, solem colitis* Aug. a. a. O. XVIII, 5.), vielleicht nur, um sich auch hierin an die Christen im äußern Cultus mehr anschließen zu können [2]). Sonst ist über den Cultus der Manichäer nichts bekannt, was in einem nähern Zusammenhange mit dem heidnischen Cultus stünde, nur möchte ich hier noch die ihnen zugeschriebene Feier der Eucharistie erwähnen, die sicher nicht die christliche Eucharistie war. Neander glaubt S. 855., daß sie die Feier des Abendmahls nach ihrer mystischen Naturphilosophie recht gut deuten konnten, und in den Früchten der Natur den in der Natur gekreuzigten Menschensohn darstellten. Ich will dies nicht bestreiten, in jedem Falle aber glaube ich, muß dabei an die sogenannte Daruns-Feier der Parsen gedacht werden, die eine auffallende Aehnlichkeit mit der christlichen Abendmahlsfeier gehabt zu haben scheint. Rhode (die heilige Sage des Zendvolks S. 510.) nennt sie die Feier des gesegneten Brods und des gesegneten Kelchs, zum Andenken und zur Ehre Homs des Stifters (oder vielmehr des Symbols) der Ormuzdreligion, und zur Ehre Dahmans (des personificirten Segens, der durch diese Religion den Menschen wird). Es wurden dabei einige kleine ungesäuerte Brode feierlich gesegnet, und von dem Priester unter Gebet genoßen, sodann etwas geweihter und gesegneter Homsaft aus dem heiligen Kelch (Havan) getrunken. Ohne Zweifel ist es eben diese, oder wenigstens eine ihr sehr ähnliche Feier, die in den Mithras-Mysterien begangen den Kirchenlehrern als dämonisches Abbild der christlichen Abendmahlsfeier erschien. Vgl. Justin d. M. Apol. I, 68.: *Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν*

2) Doch unterschieden sie sich auch hier dadurch von den Christen, daß sie den Sonntag durch Fasten feierten. S. Mosheim S. 838.

γενέσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε, ἢ μαθεῖν δύνασθε. Tertull. De praescr. haer. c. 40.: *Mithras celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit.* War die Eucharistie der Manichäer vielleicht der von Zeit zu Zeit mit besonderen Feierlichkeiten verbundene Genuß der Früchte, aus welchen die Lichtseele erlöst werden sollte? Sehr natürlich ist gewiß die Annahme, daß die so gerne den Formen des Christenthums sich anbequemenden Manichäer eine solche Ceremonie beibehielten, und sie ihrem Religionssysteme aneigneten. Höchst wahrscheinlich gibt uns dieselbe Voraussezung auch den besten Aufschluß über die Manichäische Taufe, da Tertullian unmittelbar vor den angeführten Worten sagt: *Ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aemulatur (diabolus). Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos:* [3]) *expiationem delictorum de lavacro repromittit, et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos.* Es kann uns somit auch dies zur Bestätigung des obigen Urtheils dienen,

3) Auch diese Ausdrüke verdienen Beachtung. Die strenge Unterscheidung zwischen Esoterikern und Exoterikern, oder *Electi* und *Auditores*, wie sie bei den Manichäern hießen, fand auch schon in dem Cultus der Mithrasmysterien statt. Bey den Katharern, oder Manichäern des Mittelalters, hießen *Credentes illi, qui seculariter viventes, in fide tamen illorum (perfectorum) se salvari sperabant.* S. Gieseler's Lehrb. der Kircheng. II. 2. S. 504. Auch was Tertullian noch hinzusezt, ist dem Manichäismus nicht fremd: *Sub gladio* (der Mithrasdolch, s. oben S. 93. das Symbol das Kampfs) *redimit coronam (Mithras). Quid quod et summum Pontificem* (s. oben S. 305.) *nuptiis statuit? Habet et virgines et continentes.*

daß der Manichäische Cultus, obgleich reiner und edler, als der gewöhnliche heidnische, doch seinen Zusammenhang mit der alten Naturreligion nicht verläugnet.

II. Das Verhältniß des Manichäismus zum Judenthum.

Wie die Manichäer mit dem Heidenthum nichts gemein haben wollten, wie sie den ihrem System zu Grunde liegenden Gegensaz des Guten und Bösen auch auf das Verhältniß ihrer Religion zur heidnischen übertrugen, ebenso strenge urtheilten sie auch über das Judenthum, oder die alttestamentliche Religion. Die Gnostiker konnten, da sie nicht von dem streng dualistischen Gesichtspunct ausgingen, das Judenthum als das Erzeugniß ihres Demiurgs betrachten, somit zwar als etwas mehr oder minder Beschränktes und Unvollkommenes, aber doch nicht schlechthin Verwerfliches und Irreligiöses, die Manichäer aber gingen auch hier noch weiter, und erklärten das ganze A. T. für ein Werk des bösen Princips. Titus von Bostra macht III, 5., um den Unterschied der Manichäischen Ansicht vom A. T. von den Ansichten der Gnostiker zu bestimmen, folgende dreifache Gradation: „Die Bosheit hat sich gegen das Gesez auf dreifache Weise, durch eben so viele Diener und Meister der Lästerung, ausgesprochen, durch Valentin, der das Gesez herabsezte, und vom Evangelium trennte (indem er sagte, der Gott des Gesezes sey nur gerecht, und, weil er nur gerecht war, nicht der Vater des Sohns, welche beide gut sind, gewesen), durch Marcion, der die Schrift des Gesezes für das Werk eines ἔκτρωμα erklärte (d. h. des Demiurgs, als eines unreifen und mangelhaften Erzeugnißes auf der niedrigsten Stufe des Daseyns, s. Neander Gnost. Syst. S. 288.) durch Manes, der es einem bösen, lichtlosen Wesen, das ganz Finsterniß sey, zuschrieb; denn so handelt er, so spricht er sich aus, um durch seine Säze ungeübte Ohren zu verführen und zu verwirren.“ Damit stimmt

genau überein, was die Acta disp. Arch. c. 11. als Behauptung Mani's angeben: „Der, der mit Moses und mit den Juden und den Priestern redete, sey der Fürst der Finsterniß gewesen, daher seyen die Christen und die Juden und die Heiden nicht verschieden, sie verehren denselben Gott, der sie nach ihren Begierden täusche, und nicht der wahre Gott sey, weswegen alle, die auf jenen Gott hoffen, der mit Moses und den Propheten redete, mit ihm gebunden werden werden, weil sie nicht auf den Gott der Wahrheit gehofft haben; denn jener habe nach ihren Begierden mit ihnen gesprochen." Von den Propheten sagte er nach c. 10., „es sey in ihnen nur ein Geist der Gottlosigkeit, der Gesetzlosigkeit, und der Finsterniß, die sich von Anfang an erhoben hatte, gewesen. Deswegen haben sie nur Irrthum, nicht Wahrheit geredet. Der Archon blendete ihren Sinn, und wenn einer ihren Worten folgt, stirbt er auf immer, und wird in der ausgebrannten Erdmasse gefangen gehalten, weil ihm die Erkenntniß des Paraklets fehlt." Daher nannte er, wie Epiphanius meldet, Haeres. LXVI, 73., das A. T. ein Testament des Todes, mit Berufung auf die apostolischen Aussprüche II. Cor. 3, 7. I. Tim. 1, 9. Auch Epiphanius sagt a. a. O. c. 80., daß er denselben Dualismus, welchen er in Ansehung der Principien aufstellte, wie überhaupt (*τὰ ὅμοια βουλόμενος λέγειν ἐπὶ διαιρέσει τῶν πραγμάτων*), so auch in seiner Ansicht über das Verhältniß des A. und N. T. durchführen wollte, und daher auch ähnliche Antitheſen, wie Marcion, einander entgegenstellte. Es schien ihm unmöglich, daß das A. und das N. T. denselben Urheber habe. Epiph. c. 74. Aug. Contra Adimant. Adimantus hatte die ganze von Augustin widerlegte Schrift geschrieben *adversus legem et prophetas, velut contraria eis evangelica et apostolica scripta demonstrare conatus.* Aug. Retract. I, 22.

Das strenge Verdammungsurtheil, das Manes über

das A. T. aussprach, sollte nach seiner Ansicht in dem ganzen Charakter der alttestamentlichen Religionsverfassung hinlänglich begründet seyn. Eine Religion, die in ihren Geboten und Verheißungen, in ihren Lehren und Vorstellungen, in ihrer ganzen Weltansicht, auf einem ganz andern Standpunct stund, als die Manichäische Lehre, konnte nicht die Offenbarung des wahren Gottes, nur das Werk dämonischer Lüge seyn. Die Hauptbeschuldigungen, die Manes der alttestamentlichen Religion machte, lassen sich in folgende Puncte zusammenfassen:

1. Das A. T. stellt einen so sinnlichen, unsittlichen, überhaupt unwürdigen Begriff der Gottheit auf, daß der Gott des A. T. unmöglich der wahre Gott seyn kann. *Pudoris corruptor Hebraeorum Deus*, sagt Faustus XV, 1., *diptychio lapideo suo aurum vobis promittit et argentum, ventris saturitatem, et terram Chananaeorum. Hi vos delectaverunt tam sordidi quaestus, ut libeat peccare post Christum, ut sitis ingrati tam immensis dotibus ejus. Haec vos illiciunt, ut in Hebraeorum depereatis Deo post nuptias Christi. Discite ergo jam nunc etiam, falli vos et decipi falsis promissionibus ejus. Pauper est, egens est, nec ea quidem praestare potest, quae promittit, nam si suae propriae conjugi, dico autem, synagogae, nihil horum praestat, quae pollicetur, et quidem morem gerenti sibi per omnia, et servienti summissius, quam ancilla, vobis praestare quid poterit, alienis ab se, et mandatorum suorum detrectantibus jugum superba cervice? Hebraeorum Dei et nostra admodum diversa conditio est, quia nec ipse, quae promittit, implere potest, et nos ea fastidimus accipere. Superbos nos adversus blanditias ejus Christi liberalitas fecit.* Vorzüglich, waren es die ersten Capitel der Genesis, und mehrere sehr anthropopathisch lautende Stellen der Mosaischen

Schriften, die den Manichäern vielfachen Stoff zu der Beschuldigung darboten, die Verfasser der alttestamentlichen Schriften haben die unwürdigsten Vorstellungen von der Gottheit gehabt. *Sane fieri potuit, ut, quemadmodum de Deo impudenter tanta finxerunt, nunc enim in tenebris ex aeterno versatum dicentes, et postea miratum, cum vidisset lucem, nunc ignarum futuri, ut praeceptum illud, quod non esset servaturus Adam, ei mandaret, nunc et improvidum, ut eum latentem in angulo paradisi, post nuditatem cognitam, videre non posset, nunc et invidum ac timentem, ne, si gustaret homo suus de ligno vitae, in aeternum videret, nunc alias et appetentem sanguinis atque adipis ex omni genere sacrificiorum, zelantemque, si et aliis eadem offerentur, ut sibi, et nunc irascentem in alienos, nunc et in suos: nunc perimentem millia hominum ob levia quidem aut nulla commissa, nunc etiam comminantem, venturum se fore cum gladio et parciturum nemini, non justo, non peccatori, fieri, inquam, potuit, ut et de Dei hominibus mentirentur, qui de Deo ipso tanta protervitate mentiti sunt.* Faustus bei Aug. **XXII, 4.** Vgl. Epiphan. Haer. **LXVI, 70.** Wiefern dieser Vorwurf nur die Schriftsteller trifft, werden wir nachher sehen. Hier können wir zu dem Vorwurf, daß das A. T. soviele unwürdige Vorstellungen von der Gottheit enthalte, auch die Lästerung rechnen, die die Manichäer im A. T. gegen Christus ausgesprochen fanden. Auf die Frage: *Quare Moysen non accipitis?* erwiedert Faustus (**XIV, 1.**): *Amoris pietatisque causa, qua colimus Christum. Quis enim irreligiosus adeo est, ut eum libenter aspiciat, qui suo maledixerit patri? Quapropter et nos Moysen, quamquam humanorum nulli unquam divinorumque pepercerit blasphemando, plus tamen hinc exsecramur, quod Christum filium Dei,*

qui nostrae salutis causa pependit in ligno, diro devotionis convicio lacessivit, utrum volens, an casu, tu videris. Neutro enim excusatus erit, aut commendatus, ut debeat accipi. Ait enim: maledictum esse omnem, qui pendet in ligno. Hunc ergo tu vis, ut accipiam, huic ut credam, cum, si divinus fuit, constet, eum scientem volentemque maledixisse Christo: si vero nolens nesciensque maledixerit, constet, eum non fuisse divinum? Tu ergo elige, utrum vis, aut Moysen prophetam non fuisse, et imprudentia peccasse, ut, dum aliis ex more suo maledicit, nesciens blasphemaverit et Deum, aut fuisse quidem divinum, nec futura haec ignoravisse, sed invidentem tamen nostrae saluti, quae futura erat ex ligno, in ejus auctorem maledici oris ui venena promsisse. Et quis ergo credat, hunc vidisse, aut cognovisse patrem, qui sic laceraverit filium, hunc adventum filii potuisse praedicere, qui ascenscionis ejus ignoraverit exitum? Huc accedit, quod illud etiam considero, quam late hoc sit sparsum convicium, quamque multa comprehendat et violet, ut omnes etiam tangat justos et martyres, quotquot simili passionis exitu defuncti sunt vita, ut Petrus, et Andreas, ac reliqui ejusdem sortis. Quos nisi Moses aut ut non propheta nescisset, aut ut malignus odisset, si fuit propheta, non tam crudelis devotionis contumelia lacerasset. Neque enim vulgo saltem maledictos dicit, id est, apud homines tantum, sed maledictos Deo.

2. Im A. T. iſt ſovieles theils geboten, theils erlaubt, was mit den Grundſäzen der Manichäer in geradem Widerſpruch ſteht. Die Geſeze in Hinſicht der Beſchneidung und der Sabbathsfeier, die Speiſe- und Ehe-Geſeze, den ganzen Moſaiſchen Opfercultus konnten ſie mit dem Begriffe einer auf göttlicher Offenbarung beru-

henden Gesezgebung nicht vereinigen. *Placet circumcidi, id est, pudendis insignire pudenda, et Deum credere sacramentis talibus delectari? Placet suscipere sabbathorum otium et Saturniacis manus insertare catenis? Placet in ingluviem Judaeorum daemoniis, neque enim Deo, nunc tauros, nunc arietes, nunc etiam hircos, ut non et homines dicam, cultris sternere, ac propter quod idola simus exosi, id nunc exercere crudelius sub prophetis ac lege? Placet denique feralium ciborum quaedam existimare munda, quaedam in immundis et contaminatis habere?* Faustus bei Aug. XVIII, 2. Ebendahin gehört so vieles, was in dem Leben der im A. T. geschilderten und als Muster aufgestellten Personen theils an sich, theils besonders nach Manichäischen Begriffen höchst anstößig erscheinen muß. *Soceros dormire cum nuribus, tanquam Judas, patres cum filiabus, tanquam Loth, prophetas cum fornicatricibus, tanquam Osee, maritos uxorum suarum noctes amatoribus vendere, tanquam Abraham, duabus sororibus unum miscere maritum, tanquam Jacob, rectores populi, et quos maxime entheos credas, millenis|et centenis volutari cum scortis, tanquam David et Salomon, aut illud item, quod lege uxoria cautum in Deuteronomio est, debere uxorem defuncti fratris, si idem sine filiis obierit, superstiti fratri nubere etc. Haec igitur atque alia hujusmodi sunt Testamenti veteris et exempla et jura.* XXXII, 4. *Tam turpium odisse me fateor praeceptores, quam ipsa praecepta.* VI, I. Vgl. XXII, 5.

3. Die Lehre von der Sündenvergebung hatte, wie wir gesehen haben, im Systeme der Manichäer große Wichtigkeit. Sie konnten es daher auch nur als einen besondern Vorzug des Christenthums anerkennen, daß es die Nachsicht und Gnade Gottes gegen die Menschen in ein so helles Licht sezte, um so mehr aber wurde das A. T.

perpetuam repromittit, etiam si gratis eam mihi testator suus ingereret, fastidirem. Kann man aber an der Erbschaft, die das A. T. verheißt, keinen Antheil haben, so muß man sich von der alttestamentlichen Religion überhaupt lossagen. *Improbitas enim haec quidem nimia est, usurpare tabulas, quae testentur exhaeredatum.* Faustus bey Aug. IV, 1.

So wenig aber die Manichäer in allen diesen Beziehungen mit der alttestamentlichen Religion sich befreunden konnten, so konnten sie doch auf der andern Seite nicht alles in ihr verwerfen, sie mußten anerkennen, daß sie manche Gesetze enthalte, welchen sie selbst ihren Beifall geben müssen, und daß sich durch das Ganze ein hellerer, wenn auch auf die vielfachste Weise verdunkelter Lichtstrahl hindurchziehe. Wie der Verfasser der Clementinischen Homilien, um die Göttlichkeit des A. T. gegen dieselben Anthopopathismen und anstößigen Vorstellungen und Lehren, die die Manichäer gegen dasselbe geltend machten, zu rechtfertigen, die Voraussezung zu Hülfe nahm, es sey in die heilige Schrift nach Moses soviel Falsches eingemischt worden (zwar durch Veranstaltung des Argen, aber doch mit gutem Grunde, damit die erkannt werden, die das gegen Gott Geschriebene gerne hören, und die, die es nicht ertragen können, Hom. II, 38.), so gelten auch die von den Manichäern erhobenen Vorwürfe nicht sowohl der Religion selbst und ihrem Urheber, als vielmehr nur den Verfassern der Schriften. Darüber spricht sich Faustus XXII, 1. f. sehr bestimmt aus: *Minime quidem nos hostes sumus, aut inimici legis ac prophetarum, sed nec ullius omnino, adeo ut, si modo per ipsos vos liceat, simus parati, fateri, falsa illa omnia esse, quae de eis scripta sunt, et quorum causa videntur nobis exosi: sed enim vos repugnatis, et scriptoribus assentiendo vestris in crimen forsitan prophetas innocentes adducitis, infamatis pa-*

triarchas, dedecoratis et legem, atque, quod sit stultius, vultis et scriptores vestros non esse mendaces, et eos tamen religiosos ac sanctos, quorum sic flagitia et turpes conscripserint vitas. Quod quia utrumque constare non potest, oportet enim aut hos fuisse malos, aut illos mendaces et falsos, age, si libet, assensu communi scriptoribus damnatis, defensionem suscipiamus legis et prophetarum. Legem autem non dico ego, non circumcisionem, nec sabbatha, et sacrificia, ceteraque hujusmodi Judaeorum, sed eam, quae vere sit lex, id est, non occides, non moechaberis, non pejerabis et cetera. Cui quia olim diffamatae in gentibus, id est, ex quo mundi hujus creatura consistit, Hebraeorum scriptores irruentes, tanquam lepram et scabiem, abominanda haec sua et turpissima praecepta commiscuerunt, quae ad peritomen spectant, et sacrificia, age, si es pro certo et tu amicus legis, damna eos mecum, qui hanc violare ausi sunt hac commixtione inconvenientium eidem praeceptorum. — Quare constat, haec, ut dixi, non esse legem, sed legis potius maculas et scabiem, quae si damnantur a nobis, damnantur ut falsa, non ut legitima. Nec tangit convicium hoc legem, nec legis auctorem Deum, sed eos, qui hunc et illam nefariis suis religionibus inscripserunt. Ut autem interdum legis nos reverendum nomen, cum Judaica praecepta persequimur, lacessamus, vestro fit vitio, qui inter Hebraicas institutiones et legem nullam vultis esse discrimen, alioquin reddite legi propriam dignitatem, Israeliticas autem ab eadem turpitudines, tanquam verrucas, incidite, deformationis ejus crimen scriptoribus vestris imputate, et statim videbitis, nos Judaismi inimicos fuisse, non legis. — Puniantur scriptores, damnentur eorum libri, purgetur propheticum nomen indigna fama, gravitati atque censurae suae patriarcharum reddatur auctoritas.

die moraliſchen Eigenſchaften nicht zu haben, die di nothwendigen Erforderniſſe eines wahren Propheten ſeyn müſ ſen. *Exempla tantum vitae honestae et prudentiam e virtutem in prophetis quaerimus, quorum nihil in Ju daeorum fuisse vatibus, quia te non latuerit, sentio,* Fauſtus erinnert an die Stelle Matth. 7, 16. *Quapropte haec strictim interim et castigate ad interrogationem tuam responderim, quia quaeris, cur non accipiamu prophetas: alioquin nihil eos de Christo prophetasse, abunde jam parentum nostrorum libris ostensum est. Ego vero illud adjiciam, quia si Hebraei vates Chri stum scientes et praedicantes tam flagitiose vixerunt, jure et in ipsos dici poterit, id quod Paulus de gentium sapientibus contestatur* Rom. I, 21. *Vides ergo non esse magnum, magna cognovisse, nisi ex eorum vixeris dig nitate.* Vgl. die obige S. 357. aus den Acta c. 10. ange führte Stelle.

III. Das Verhältniß des Manichäismus zum Chri ſtenthum.

Mit dem Heidenthum und Judenthum wollten die Ma nichäer keine Gemeinſchaft haben, in einem ganz anderen Verhältniß aber ſollte ihre Lehre zum Chriſtenthum ſte hen. So wenig ſie in jenen beiden Religionen eine nähere Verwandtſchaft mit ihrer Lehre anerkennen wollten, ſo groß ſollte dagegen die Uebereinſtimmung derſelben mit dem Chriſtenthum ſeyn. Im Manichäismus, wie im Chriſten thum, war ja die ganze Erlöſung und Heilsordnung an Chriſtus, als Mittler zwiſchen Gott und der Welt, geknüpft, Manes ſelbſt nannte ſich in allen ſeinen Briefen einen Apoſtel Jeſu Chriſti (*omnes ejus epistolae ita exordi untur: Manichaeus Apostolus Jesu Christi.* Aug. Contra Faust. Epist. XIII, 4. vgl. Contra Epist. fund. c. 5. 6.), und wenn die Manichäer den Chriſten den Vorwurf mach ten, daß ſie noch zu ſehr Anhänger des Heidenthums und

Juden-

Judenthums, oder Halbchriſten, wie Fauſtus bey Aug. I, 1. ſie nennt, ſeyen, wollten ſie ſelbſt nur um ſo eifrigere und wahrere Verehrer des Chriſtenthums ſeyn. Aber ebendamit iſt dann auch ſogleich angedeutet, was den Manichäismus wiederum in einen gewißen Gegenſaz zum Chriſtenthum brachte, und was der Gegenſtand des langen und heftigen Streits war, welchen die Lehrer der chriſtlichen Kirche mit den Häuptern der Manichäiſchen Secte über das katholiſche und Manichäiſche Chriſtenthum führten. Das Chriſtenthum der katholiſchen Kirche ſchien den Manichäern auf einer Stufe zu ſtehen, auf welcher es von der von ihnen aufgefaßten Idee noch ſehr entfernt war, der Manichäismus ſollte erſt dem Chriſtenthum ſeine Vollendung geben, und die vollkommene Darſtellung ſeiner Idee ſeyn. Indem wir nun dieſes Verhältniß des Manichäismus zum Chriſtenthum näher unterſuchen, ſtellt es ſich uns vor allem in der bekannten Behauptung Mani's dar, er ſey nicht blos ein Apoſtel Jeſu Chriſti, ſondern der von Jeſus verheißene Paraklet. In welchem Sinne ſich Manes ſo nannte, zeigt am beſten die Parallele, die ſich in dieſer Beziehung, wie ſchon Mosheim S. 748. richtig bemerkt hat, zwiſchen Manes und Muhamed ziehen läßt [4]). Beide ſezten zwar die Lehre, die ſie aufſtellten, dem Chriſtenthum entgegen, ſie erkannten aber zugleich in demſelben ein ihrer Lehre ganz verwandtes und homogenes Element, ihre Lehre ſollte da-

4) Nur ſcheint die gewöhnliche, auch von Neander I. 2. S. 821. wiederholte Angabe, Muhamed ſelbſt habe von ſich behauptet, daß er der von Chriſtus verheißene Paraklet ſey, nicht richtig zu ſeyn. Erſt ſeine Anhänger bezogen die Verheißung des Paraklets auf ihn, um dadurch ſeine Verſicherung, daß ein prophetiſches Verhältniß zwiſchen dem Islam und Chriſtenthum ſtattfinde, zu befeſtigen. Vgl. die Abhandlung über das Verhältniß des Islams zum Evangelium in der Theol. Quartalſchrift Tüb. 1830. 1. S. 13.

her erſt das Aechte und Unächte im Chriſtenthum ſcheiden, demſelben zu ſeinem Verſtändniß helfen, und ihm ſeine wahre Reinheit und Vollendung geben. Da nun in den Schriften des N. T. ſelbſt, in den von der Sendung des Paraklets redenden Stellen, ein Zeitpunct bezeichnet iſt, in welchem erſt die Wahrheit des Chriſtenthums in ihrem vollen Lichte hervortreten ſollte, ſo galt eben dies als eine von dem Chriſtenthum ſelbſt anerkannte Beſtätigung der Anſicht, die man von dem Verhältniß jener Lehren zum Chriſtenthum aufſtellen zu müſſen glaubte, und es ſollte daher auch der einſt kommende, zur wahren Erkenntniß führende Paraklet des N. T. in der Perſon jener Religionsſtifter erſchienen ſeyn. Daß ſich auf dieſem Wege die Vorſtellung von der Identität Mani's mit dem Paraklet bildete, liegt nicht undeutlich in der erſten Unterredung Auguſtins mit dem Manichäer Felix c. 1., wo Felix auf die Aufforderung Auguſtins: *Manichaeum proba nobis, apostolum esse Christi*, erwiedert: *Et sanctitas tua mihi probet, quod in Evangelio scriptum est, Christo dicente: „Vado ad patrem, et mitto vobis sanctum paracletum, qui vos inducat in omnem veritatem.“ Hoc tu extra scripturam istam, proba, esse scripturam spiritus sancti, quod Christus promisit, ubi omnis veritas reperiatur. Et si invenero veritatem in aliis codicibus, qui ad Manichaeum non pertinent, et Christus illos tradidit: sic enim dictum est a Christo, quia spiritus sanctus, paracletus, ipse in omnem veritatem inducet: secundum Christi sermonem ego scripturam Manichaei recuso.* Vgl. Contra Ep. fund. c. 9.: *Fortasse dicas mihi: Quando ergo venit a Domino promissus paracletus? Hic ergo, si non haberem aliud, quod crederem, facilius eum adhuc venturum exspectarem, quam per Manichaeum venisse concederem.* Daher bemühte ſich Auguſtin, vor allem darzuthun, daß die Verheißung der Paraklets wirklich an den Jüngern Jeſu

in Erfüllung gegangen sey, wogegen der Manichäer immer wieder darauf bestund: *In ipsis apostolis unum quaero, qui me doceat de initio, de medio et de fine.— Quia sanctitas tua hoc dicit, quod apostoli ipsi acceperunt spiritum sanctum, paracletum, iterum dico, de apostolis ipsis, quem volueris, doceat me, quod me Manichaeus docuit, aut ipsius doctrinam evacuet de duodecim, quem volueris.* Disp. I. cum Fel. c. 6. Manes kann sich daher, indem er die Ankündigung des Paraklets auf seine Person bezog, unter demselben nur einen zur Vollendung der Wahrheit auftretenden menschlichen Lehrer gedacht haben. Man hat ihm aber öfters auch die Behauptung beigelegt, er habe sich als Paraklet für den heiligen Geist selbst ausgegeben. Schon Eusebius sagt von Manes H. E. VII, 31. geradezu, er sey aufgetreten, *τὸν παράκλητον, καὶ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ἅγιον, αὐτὸς ἑαυτὸν ἀναπρύττων*, und Augustin weiß sich Contra Ep. fund. c. 6. die Gewohnheit Manis, sich in allen seinen Briefen nur Apostel Christi, nicht aber des Paraklets, zu nennen, nur daraus zu erklären, daß er sich selbst für den Paraklet hielt. *Quid hoc esse causae arbitramur, nisi quia illa superbia, mater omniam haereticorum, impulit hominem, ut non missum se a paracleto vellet videri, sed ita susceptum, ut ipse paracletus diceretur. Sicut Jesus Christus homo non a Dei filio, id est, virtute et sapientia Dei, per quem facta sunt omnia, missus est: sed ita susceptus secundum catholicam fidem, ut ipse esset Dei filius, id est, in illo ipso Dei sapientia sanandis pectoribus appareret, sic se ille voluit a spiritu sancto, quem Christus promisit, videri esse susceptum, ut cum jam audiamus Manichaeum spiritum sanctum, intelligamus apostolum Jesu Christi, id est, missum a Jesu Christo, qui eum se missurum esse promisit. Singularis audacia ista et ineffabile sacrilegium.* Vgl. c. 8.:

Quod cum a nobis quaeritur (warum Manes in den Eingangsworten seiner Briefe nicht den heiligen Geist genannt habe), *respondetis utique, Manichaeo apostolo nominato, spiritum sanctum paracletum nominari, quia in ipso venire dignatus est.* Es wird aber durch eben diese eine bloße Folgerung enthaltende Stelle nur um so gewisser, was sich ohnedies nicht bezweifeln läßt, daß die Kirchenlehrer nur durch die von ihnen angenommene Identität des Paraklets und des heiligen Geistes veranlaßt wurden, bei Manes, da er sich einmal Paraklet nannte, das Vorgeben vorauszusezen, er sey der heilige Geist, oder die concrete, leibhaftige Erscheinung desselben. Vgl. Epiph. Haer. LXVI, 61. Diese Vorausseżung ist ebenso grundlos, als jene andere von Eusebius a. a. O. und einigen andern Schriftstellern, z. B. Theodoret Fab. haer. I, 26. damit verbundene, er habe sich für Christus ausgegeben. Wie sollte das Eine oder das Andere sich denken lassen? Glaubte Augustin Contra Ep. fund. c. 8., den Manichäern entgegenhalten zu dürfen: *Quare exhorreatis, cum dicit catholica ecclesia, eum, in quo venit divina sapientia, natum esse de virgine, cum vos eum, in quo spiritum sanctum venisse praedicatis, natum de femina, viro mixta, nihil horreatis?* so dürfen wir wohl dem Häretiker selbst so viele Consequenz zutrauen, daß er sich eines so handgreiflichen Widerspruchs nicht schuldig machte [5]). Was

5) Evodius De fide c. 24. nennt den h. Geist den Genius des Manes in einer der obigen Augustinischen sehr ähnlichen, allerlei Consequenzen enthaltenden Stelle: *Certe ipsum Manichaeum de patre atque de matre natum fuisse, non negabunt, cujus animam secundum suum errorem Deum esse omnipotentem, similiter non negabunt, qui se mira superbia assumtum a genio suo, hoc est, a spiritu sancto esse gloriatur. Et utique si genius est spiritus sancti, et ipse spiritus sanctus, et ipse Deus omnipo-*

emnach Manes, wenn er ſich ſelbſt nicht blos einen Apoſtel Jeſu Chriſti, ſondern den von Chriſtus verheißenen Pa-

tens ut spiritus sanctus, qui tamen Manichaeus carnem habuit, in qua si coinquinatus est spiritus sanctus, aut ejus anima genia spiritus sancti, coinquinabilem Deum colunt. Was das Vorgeben betrifft, Manes ſey Chriſtus (ſchon Euſebius ſagt a. a. O. wenigſtens: χριστὸν αὐτὸν μορφάζεσθαι ἐπειρᾶτο, vgl. oben S. 241. f.), ſo mögen ſich dies zwar ſpätere Manichäer erlaubt haben, gewiß aber nicht die Manichäer zur Zeit Auguſtins. Nur aus polemiſcher Sucht, Conſequenzen zu machen, ſagt Auguſtin in der obigen Stelle Contra Ep. fund. c. 8.: *Quid aliud suspicer, nescio, nisi quia iste Manichaeus, qui per Christi nomen ad imperitorum animos aditum quaerit, pro Christo isto ipso se coli voluit? Hoc unde conjiciam, breviter dicam.* Auguſtin ſpricht dann in der ſchon früher S. 303. angeführten Stelle von der Manichäiſchen Feier des *bema*, die mit dem chriſtlichen Paſchafeſt zuſammentraf, und fährt fort: *Quis non suspicetur, qui diligenter attenderit, ideo negari a Manichaeo, Christum natum esse de femina, et humanum corpus habuisse, ne passio ejus, quod totius jam orbis festissimum tempus est, ab eis, qui sibi credidissent, celebraretur, et non tanta devotione diem mortis suae desiderata solennitas honoraret? Hoc enim nobis* (Auguſtin ſpricht von ſich als Manichäer) *erat in illa bematis celebritate gratissimum, quod per Pascha frequentabatur, quoniam vehementius desiderabamus illum diem festum, substracto alio, qui solebat esse dulcissimus.* Die Manichäer ſezten ihr *bema* dem chriſtlichen Paſchafeſt entgegen, und ſahen gerne in der allgemeinen Feſtlichkeit der Zeit eine auf die Todtenfeier ihres Meiſters zurükfallende Verherrlichung. Daß aber dabei die Abſicht zu Grunde lag, Manes an die Stelle Chriſti zu ſezen, ſo daß Manes für daſſelbe gehalten worden wäre, was Chriſtus nach der Lehre der Manichäer war, widerlegt eben dieſe Stelle, da ja die Manichäer Manes von Chriſtus ebendadurch unterſchieden, daß er wahrhaft gelitten habe. Um, was Auguſtin in der obigen Stelle von dem Ma-

raklet nannte, damit allein sagen wollte, war nur dies daß er der Vollender dessen sey, was ihm im Christenthum der katholischen Kirche noch unvollendet und auf halben Wege stehen geblieben zu seyn schien. Diese höhere Vollendung aber sollte dem Christenthum gerade durch dasjenige gegeben werden, was den eigenthümlichsten Inhalt seiner Lehre ausmachte, durch den Dualismus, auf welchen er alles zurükführte, und durch die aus demselben für die Lehre von der Heilsordnung abgeleiteten sittlichen Grundsäze. Der Gegensaz des guten und bösen Princips, und die durch die Mischung der beiden Principien durchaus bedingte Beschaffenheit der Welt mußte dem Menschen zuvor bekannt seyn, wenn er zur Erkenntniß seines Heils gelangen sollte. *Venit Manichaeus cum praedicatione sua*, sagt der Manichäer Felix in seiner Unterredung mit Augustin c. 9., *et suscepimus eum, secundum quod Christus dixit: Mittet vobis spiritum sanctum: et Paulus venit et dixit, qui et ipse venturus est* (in der Stelle I. Cor. 13, 9.): *cum venerit, quod perfectum est, abolebuntur ea, quae ex parte dicta sunt* [6]), *et postea nemo venit, ideo susce-*

---

manichäischen *bema* sagt, richtig aufzufassen, ist nicht zu übersehen, daß das christliche Pascha, mit welchem die Manichäer ihr Bema parallelisirten, nicht die Auferstehungs- sondern die Leidens-Feier Christi ist (s. Rheinwald Kirchliche Archäo S. 176.). Die Manichäische Ansicht kann also nur diese gewesen seyn: Wenn die christliche Leidens- und Todes-Feier Sinn und Bedeutung haben, somit einem wirklich Gestorbenen gelten soll, so sey dabei nicht an Christus, der ja nicht wirklich gestorben, sondern an Manes zu denken: *ejus diem passionis celebrandum esse, qui vere passus est*. Nur in Beziehung auf Manes sey das christliche Pascha ein wahres Pascha, und sodann auch dasselbe, was ihr *bema* war.

6) Auch auf diese Stelle berief sich Manes besonders Epiph. Haer. LXVI, 61.

pimus Manichaeum. Et quia venit Manichaeus, et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem etc. (ſ. oben S. 347.). Dieſe über die Natur der Dinge gegebenen Aufſchlüſſe waren die heilbringenden, aus der ewigen Quelle des Lebens gefloßenen Worte, die Manes in dem Eingange ſeiner Epist. fund. ankündigte. S. oben S. 240. Was daher in den Schriften des N. T. mit dem von Manes aufgeſtellten Dualismus auf irgend eine Weiſe übereinzuſtimmen ſchien, wurde unter die ächteſten Beſtandtheile der evangeliſchen Lehre gerechnet, und Manes und ſeine Anhänger benüzten Stellen, wie Matth. 7, 18. 13, 24. Joh. 1, 5. 8, 44. 14, 30. II. Cor. 4, 4. (vgl. Epiph. Haer. LXVI, 67-69.), und beſonders auch diejenigen, in welchen der Apoſtel Paulus von dem Gegenſaze zwiſchen Geiſt und Fleiſch ſpricht, ſehr gerne zur Empfehlung ihrer Lehren und Grundſäze. Da ſie aber in den Schriften des N. T. ſo vieles fanden, was die Manichäiſche Lehre nicht nur nicht beſtätigte, ſondern in offenbarem Widerſpruche mit ihr ſtund, ſo konnten ſie, der Vorausſezung zufolge, daß die urſprüngliche Lehre des Chriſtenthums von der Manichäiſchen nicht verſchieden ſey, in allen Stellen dieſer Art nur eine Entſtellung und Verfälſchung des ächten Chriſtenthums ſehen. Sie ſtellten daher den Grundſaz auf, daß die ſchriftlichen Urkunden des Chriſtenthums nicht unbedingt angenommen werden dürfen, ſondern vor allem geprüft werden müſſe, was in ihnen zum ächten Inhalt des Chriſtenthums gehöre. Als ächter Inhalt des Chriſtenthums konnte aber nur das gelten, was den Character der Manichäiſchen Lehre an ſich trug, daher mußte nach dieſem Kriterium ohne Bedenken alles, was damit nicht zuſammenſtimmte, verworfen werden, weil das urſprüngliche Chriſtenthum ſich ſelbſt nicht widerſprechen konnte. *Me quidem*, ſagt der Manichäer Faustus XVIII, 3., *Manichaea fides reddit tutum, quae principio mihi non cunctis, quae ex salva-*

toris nomine scripta leguntur, passim credere persuasit, sed probare, si sint eadem vera, si sana, si incorrupta, esse enim permulta zizania, quae in contagium boni seminis scripturis fere omnibus noctivagus quidam seminator insperserit, idcircoque me ne hic terruerit sermo, quamvis reverendi nominis praeferat inscriptionem, quia probare mihi adhuc ex proposito licet, utramne et hic interdiani satoris et boni sit, an nocturni illius et pessimi. Vgl. XXXIII, 3.: *Nec immerito nos ad hujusmodi scripturas, tam inconsonantes et varias, nunquam sane sine judicio ac ratione aures afferimus, sed contemplantes omnia, et cum aliis alia conferentes, perpendimus, utrum eorum quidque a Christo dici potuerit necne. Multa enim a majoribus vestris eloquiis Domini nostri inserta verba sunt, quae nomine signata ipsius, cum ejus fide non congruant.* Daß nach dieſem Grundſaze der Uebereinſtimmung der Schrift mit ſich ſelbſt als ächter Inhalt des Chriſtenthums nur das anerkannt werden konnte, was insbeſondere der Würde Chriſti, wie ſie nach Manichäiſchen Begriffen gedacht werden mußte, keinen Eintrag that, zeigt Fauſtus in folgender Stelle XXXII, 7.: *De Testamento novo sola accipientes ea, quae in honorem et laudem filii majestatis vel ab ipso dicta comperimus, vel ab ejus apostolis, sed jam perfectis ac fidelibus, dissimulavimus cetera, quae aut simpliciter tunc et ignoranter a rudibus dicta, aut oblique et maligne ab inimicis objecta, aut imprudenter a scriptoribus affirmata sunt, et posteris tradita: dico autem hoc ipsum: natum ex femina turpiter, circumcisum judaice, sacrificasse gentiliter, baptizatum humiliter, circumductum a diabolo per deserta, et ab eo tentatum quam misserrime. His igitur exceptis, et si quid ei ab scriptoribus ex Testamento veteri falsa sub testificatione injectum est, credimus cetera, praeci-*

pae crucis ejus mysticam fixionem, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera, tum praecepta salutaria ejus, tum parabolas, cunctumque sermonem deificum, qui maxime duarum praeferens naturarum discretionem, ipsius esse, non venit in dubium [7]). — *Quid ergo peregrinum hoc, aut quid mirum est, si et ego de Testamento novo purissima quaeque legens et meae saluti convenientia ea praetermitto, quae a vestris majoribus inducta fallaciter et majestatem ipsius et gratiam decolorant.* Je mehr in diesem Sinne das Christenthum seiner ursprünglichen Würde zurükgegeben würde, desto mehr sollte es dadurch von allen, ihm aus dem Heidenthum und Judenthum anhängenden, fremdartigen Zusäzen gereinigt, und in seiner Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit aufgestellt werden. Daher war Manes, als Paraklet, der Vollender der wahren Religion, auf welchen kein Anderer mehr kommen konnte. In ihm und durch seine Lehre ging erst über alles, was die frühere Zeit, so weit sie Wahrheit enthielt, doch wenigstens so häufig in Symbolen und Allegorien verhüllt hatte, das wahre Licht und das volle Bewußtseyn auf. *Tu praecipue*, sagt Augustin XV, 6. zu Faustus, *Manichaeum ob hoc praedicas, quod non ad talia* (Symbole und Allegorien) *dicenda, sed potius ad solvenda ultimus venerit, ut et figuris antiquorum apertis, et suis narrationibus ac disputationibus evidenti luci prolatis, nullo se occultaret aenigmate. Addis etiam praesumtionis hujus causam, quod videlicet antiqui, ut figuras hujusmodi vel viderent, vel agerent,*

7) Diese Hochschäzung der Bergrede (denn diese ist doch wohl in dem obigen Zusammenhange unter dem *cunctus sermo deificus* zu verstehen) bezog sich hauptsächlich auf die Stelle Matth. 7, 18., in welcher die Manichäer ihren Dualismus klar ausgesprochen fanden.

vel dicerent, sciebant istum postea venturum, per quem cuncta manifestarentur, ille autem, qui sciret post se neminem affaturum, sententias suas nullis allegoricis ambagibus teneret [8]).

Es ist schon in den angeführten Stellen ziemlich deutlich ausgesprochen, wodurch die Manichäer ein solches Verfahren mit den schriftlichen Urkunden des Christenthums begründeten. Sie machten es als ein Recht der Vernunft geltend, zu prüfen, was als Wahrheit anerkannt werden sollte. Nur die das Kriterium der Wahrheit in sich tragende, oder die durch die Manichäische Lehre erleuchtete, durch den Paraklet in die Wahrheit eingeweihte Vernunft sollte bestimmen können, was als ächter Inhalt des Christenthums anzusehen sey. *Nobis paracletus, ex novo Testamento promissus, perinde docet, quid ex eodem accipere debeamus, et quid repudiare.* Faustus XXXII, 6. Sie rechtfertigten aber ihr Verfahren den Christen gegenüber noch durch besondere Gründe:

1. Sie behaupteten, in Beziehung auf das N. T. nichts anders zu thun, als was sich die Christen selbst gegen das A. T. erlauben. Darauf beruft sich Faustus XXXII, 1. f. Er wirft die Frage auf: Ob aus der Annahme des Evangeliums folge, daß man alles in demselben Enthaltene glauben müsse? Auch die Christen glauben ja deswegen, weil sie das A. T. annehmen, nicht alles, was in demselben geschrieben ist. Außer den Weissagungen, die den Juden einen künftigen König verkündigten, welchen die Christen für Jesus halten, und einigen Vor-

8) Mit dieser Behauptung der Manichäer steht allerdings, wie Augustin mit Recht bemerkt, die bei Manes so vorherrschende symbolisch-mythische Darstellungsweise in einem gewissen Widerspruch. Allein außer dem schon oben S. 350. Bemerkten kommt noch in Betracht, daß die von Manes offen gelehrte Wahrheit auch als der Schlüssel seiner eigenen Allegorien und Symbole angesehen werden muß.

schriften für das bürgerliche Leben, dergleichen die Gebote des Decalogus sind: du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, verwerfen die Christen alles Uebrige. Warum sich also nicht auch die Manichäer in Ansehung des N. T. nur an den reinsten Inhalt desselben halten dürfen? *An si patris Testamentum habet aliqua, in quibus parum debeat audiri: patris enim esse vultis judaicam legem, cujus novimus, quam multa vobis horrorem, quam multa pudorem faciant, ut, quantum ad animum, jamdudum ipsi judicaveritis, eam non esse sinceram: quamvis pater ipse, ut creditis, digito suo eam vobis, partim Moyses scripserit, fidelis et integer: solius filii putatis Testamentum non potuisse corrumpi, solum non habere aliquid, quod ex se debeat improbari? — Desinite jam proinde id a nobis exigere in Testamento novo, quod vos non servatis in veteri. — Liceat tantundem et nobis in Testamento novo per paracletum, quantum vobis in veteri licere ostenditis per Jesum.*

2. Sie hielten die Schriften des N. T. nicht für Werke der unmittelbaren Jünger Jesu, oder nahmen wenigstens an, sie seyen, wenn auch von ächten Jüngern Jesu verfaßt, doch von judaisirenden Schriftstellern so verfälscht worden, daß sie ohne die strengste Scheidung des Rechten und Unächten nicht als Urkunden des Christenthums angesehen werden können. Dieser Angriff auf die Authentie und Integrität der Schriften des N. T. traf zunächst um in seiner ganzen Stärke die Evangelien, bei welchen ihnen schon die Ueberschrift [illegible] der klarer Beweis an die Hand zu geben schien, daß sie nicht von den Jüngern Jesu selbst, deren Namen sie führen, verfaßt seyen. Faustus sagt XXXII. 2 vom Testamente des Sohnes: *Nec ab ipso filio scriptum constat, nec ab ejus apostolis, sed longe post tempore [illegible] nominis eorum, qui, ne sibi non haberetur fides scriptum.*

bus, quae nescirent, partim apostolorum nomina, partim eorum, qui apostolos secuti viderentur, scriptorum suorum frontibus indiderunt, asseverantes, secundum eos se scripsisse, quae scripserint. Quo magis mihi videntur injuria gravi affecisse discipulos Christi, quia, quae dissona iidem et repugnantia sibi scriberent, ea referrent ad ipsos, et secundum eos haec scribere se profiterentur Evangelia, quae tantis sint referta erroribus, tantis contrarietatibus narrationum simul ac sententiarum, ut nec sibi prorsus, nec inter se ipsa conveniant. Quid ergo aliud est, quam calumniari bonos, et Christi discipulorum concordem coetum in crimen devocare discordiae? Quae quia nos legentes animadvertimus cordis obtutu sanissimo, aequissimum judicavimus, utilibus acceptis ex iisdem, id est, iis, quae et fidem nostram aedificent, et Christi Domini atque ejus patris omnipotentis Dei propagent gloriam, cetera repudiare, quae nec ipsorum majestati, nec fidei nostrae conveniant. Vgl. XXXII, 3.: *Multa a majoribus vestris eloquiis Domini nostri inserta verba sunt, quae nomine signata ipsius cum ejus fide non congruant, praesertim quia, ut jam saepe probatum a nobis est, nec ab ipso haec sunt, nec ab apostolis ejus, sed multa post eorum assumtionem a nescio quibus, et ipsis inter se non concordantibus semijudaeis per famas opinionesque comperta sunt, qui tamen omnia eadem in apostolorum Domini conferentes nomina, vel eorum, qui secuti apostolos viderentur, errores ac mendacia sua secundum eos se scripsisse mentiti sunt.* Vgl. XVII, I. Wenn ſie daher auch namentlich in den Reden Jeſu noch etwas Aechtes vorausſezten, und in dieſer Beziehung, um des Evangeliums willen, die Evangelien völlig zu verwerfen, nicht den Schein haben wollten, ſo waren ihnen doch die Schriften im Ganzen unächte und untergeſchobene. Die Apoſtelgeſchichte verwarfen ſie gera-

dezu, weil sie die Thatsache erzählte, durch welche nach dem christlichen Glauben die Verheißung des Paraklets schon vor Manes in Erfüllung gegangen war, Aug. Contra Adim. c. 17. Das mildeste Urtheil erfuhren die Pauliniſchen Briefe, deren Inhalt in vielen Stellen die Manichäer besonders ansprechen mußte. Da sie aber auch hier auf sehr vieles stießen, was mit ihrem Systeme nicht in Einklang zu bringen war, so hatten sie auch hier die Auskunft bereit, die Briefe enthalten auch Nicht-pauliniſches, wenn man nicht etwa lieber in Paulus selbst noch manches Ungeläuterte, noch vom Judenthum ihm Anhaftende, voraussezen wolle. So äußert sich wenigstens Faustus XI, 1.: *Quia vobis ita placet, qui nunquam sine stomacho auditis, aliquid esse in apostolo cauponatum, ne hoc quidem nobis sciatis esse contrarium. Siquidem haec vetus videatur esse et antiqua opinio Pauli de Jesu, cum eum et ipse David filium putaret* (Rom. I, 3.), *ut ceteri, quod tamen ubi falsum didicit, interpolat et infirmat, scribensque ad Corinthios: Nos, inquit, neminem novimus secundum carnem etc.* II. Cor. 5, 16. — *Quod si ita est, quid ergo et nos indignum facimus, si novam et meliorem Pauli tenentes confessionem, veterem illam ac deteriorem projiciamus? — Verumtamen, si ejus est et prior illa sententia, nunc emendata est, sin fas non est Paulum inemendatum dixisse aliquid unquam, ipsius non est.* Daß sie diesen leztern Fall öfters annahmen, versichert Augustin Contra Faust. XXXIII, 6. *Quid vobis, faciam, quos contra testimonia scripturarum ita obsurdefecit iniquitas, ut quidquid adversum vos inde prolatum fuerit, non esse dictum ab apostolo, sed a nescio quo falsario sub ejus nomine scriptum esse, dicere audeatis?* Dieser Betrug, der überhaupt an den Schriften des N. T. ausgeübt worden seyn sollte, bezwekte nichts anders, als die Vermiſchung des Judenthums mit

der reinen Lehre des Evangeliums. *Volunt enim nescio quos corruptores divinorum librorum ante ipsius Manichaei tempora fuisse. Corrupisse autem illos, qui Judaeorum legem evangelio miscere cupiebant.* Aug. De util. cred. c. 3.

Die leitende Idee dieses kritischen Verfahrens war, wie auch aus allen diesen Stellen hervorgeht, die Reinigung des Christenthums von allem Heidnischen und Jüdischen. Dadurch sollte zugleich alles aus ihm ausgeschieden werden, was in ihm noch von einer Einwirkung des bösen Princips herrührte, und in den geistigen Character des Christenthums noch ein unreines, materielles Element einmischte. Denn der Gegensaz des Geistes und der Materie, des Lichts und der Finsterniß, des Guten und Bösen, war der höchste Gesichtspunct, aus welchem das Verhältniß des N. T. zum A., des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum betrachtet werden sollte, und als der ächteste und ursprünglichste Inhalt des Christenthums konnte nur das gelten, worin sich das Manichäische Lichtprincip in seiner Reinheit darstellte. Wie nämlich Manes, sagt Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch seiner Schrift gegen die Manichäer, die Schriften des A. T. dem bösen Princip (*τῇ πρὸς αὐτοῦ λεγομένῃ κακίᾳ*) zuschrieb, so sollten die Evangelien und die übrigen Schriften des N. T. wie er meinte, von dem guten Gott gegeben seyn, aber nicht einmal diese, behauptete er, der Meister der Lästerung, seyen von dem Einflusse des entgegengesezten Gottes ganz rein geblieben, auch in ihnen finde sich, wie durch eine Mischung vieles von der sogenannten Hyle, alles dieß müsse entfernt werden, damit rein für sich bleibe, was er dem guten Princip zuschreiben zu dürfen meint. Indem er nun nach seiner Meinung die Wiederherstellung der heiligen Schriften unternahm, und deswegen hauptsächlich der Paraklet zu seyn behauptete, verwarf er das Meiste, und ließ nur weniges

stehen, was ganz aus dem Zusammenhang mit dem Verwandten gerissen war. Was eine so gewaltsam eingreifende Hand noch zurückließ, sagt uns derselbe Schriftsteller III, 1. weiter: „Daß die Manichäer die Evangelien zu ehren behaupten, geschieht nur zum Schein, würden sie wirklich die Evangelien ehren, so dürften sie doch sie nicht beschneiden, nicht Theile derselben hinwegnehmen, nicht Anderes hinzuthun, und nach ihrem Sinne Zusätze zu den Evangelien machen. Ihre Zunge kennt diese Evangelien nicht, aus ihren Vorlesungen sind sie verbannt, sie haben hinzugeschrieben, was sie wollten, und hinweggelassen, was ihnen gut dünkte, und zulezt ist es nur noch der Name, mit welchem sie, auch hierin lügnerisch, den Evangeliencodex das Evangelium nennen, nachdem sie diesen Codex so wenig erhalten, sondern vielmehr einen andern Codex von Schriften, in welchen das Evangelium bis auf den Namen verschwunden ist, nach ihrem eigenen Plan sich gemacht haben. Sie haben weit mehr, als alle Andere, die Evangelien mishandelt, Andere nehmen sie nicht an, aber indem sie sie nicht annehmen, verderben sie sie auch nicht, sondern sie verwerfen sie blos, treten aber ihren Inhalt nicht mit Füßen. Diese aber haben unter dem Scheine, sie anzunehmen, sie mit Füßen getreten, verhöhnt und ihren Inhalt verfälscht, und gethan, was Zauberer und schädliche Menschen zu thun pflegen. Wenn jene nicht glauben, so ist es bloßer Unglaube, sie lassen sich in keine Untersuchungen über das ein, was sie nicht glauben, diese aber unternehmen es, mitten unter den Christen auftretend, die Harmonie der Schriften aufzuheben, sie lösen den Zusammenhang auf durch selbst ersonnene Lehren, und gebrauchen den Namen des Evangeliums nur als Mittel des Betrugs."

Es war in der That ein völlig rationelles Verhältniß, in das sich die Manichäer, bei einer so freien Behandlung

der Urkunden des Christenthums, zum Christenthum sezte Sie wollten zwar das Christenthum keineswegs verwerfen den Glauben an Christus nicht aufheben, Christus soll auch nach ihrer Ueberzeugung das Princip der religiös Erkenntniß seyn, was sie aber als Wahrheit im Christenthum anerkannten, was sie in Ansehung der Person Christ glaubten, und als Inhalt seiner Lehren annahmen, b stimmten sie durchaus nur nach der Idee, die sie sich na den Grundsäzen ihres Dualismus über das Wesen de Christenthums gebildet hatten. Da aber die Quelle dies Idee die Lehre Mani's war, so scheinen sie an die Stel der in den Schriften und in der Lehre des N. T. verwo fenen äußern Auctorität nur eine andere äußere Auctorität gesezt zu haben, bei welcher dieselbe Frage, die sie in An sehung der Schriften des N. T. erhoben, wiederkehrte welchen Glauben sie verdiene? Diese Einwendung berüh Augustin Contra Faust. XIII, 4.: *Manichaeus veste apostolum Christi se dicit. — Huic vos de Christo quar credidistis? Quemnam testem vobis sui apostolatus ad duxit? Nomenque ipsum Christi — cur iste invasit, cu usurpavit, qui prophetis Hebraeis vos vetat credere Ne diceretur ei: Mentiris, protulerit vobis aliquos pro phetas, secundum assertionem suam Christum praenun ciantes: quid facietis ei, qui — neque ipsis, neque ill credere voluerit?* Allein Manes selbst scheint doch, wi schon bemerkt worden ist, obgleich freilich gerade hierüber keine bestimmteren Zeugnisse vorhanden sind, den Glauben an seine Lehre nicht auf äußere Beweise zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung, sondern nur auf ihre reinere, der Vernunft einleuchtende Wahrheit gestützt zu haben. In dem er sich Apostel Jesu Christi nannte, berief er sich dafür nur auf die heilbringenden, aus der ewigen Quelle des Lebens geflossenen Worte, die er mitzutheilen hatte. Seine Lehre sollte die wahre seyn, weil sie Fragen beantwortete,

die die nach Wahrheit forschende, die speculirende Vernunft nicht] unbeantwortet lassen konnte, Bedürfniße befriedigte, die tief in der Natur des menschlichen Geistes gegründet zu seyn schienen. Es ist daher doch eigentlich immer nur die Auctorität der Vernunft, die Manes und seine Schüler der äußern Auctorität der in den Urkunden des Christenthums enthaltenen Lehre entgegensezten, und die sie zu berechtigen schien, mit demselben Selbstvertrauen, das allen rationalistischen Gegnern des Christenthums eigen ist, auf die Christen, als Anhänger eines blinden Auctoritätsglaubens, herabzusehen, der ihnen eine Verachtung des göttlichen Geschenkes der Vernunft zu seyn schien. *Tu, qui temere omnia credis*, hält der Manichäer Faustus, zur Ehrenrettung der Vernunft, Augustin entgegen XVIII, 3., *qui naturae beneficium, rationem, ex hominibus damnas, cui, inter verum falsumque judicare, religio est, cuique, bonum a contrario separare, non minus formidini est, quam infantibus lamiae, quid facturus eris, cum te in capituli hujus* (Matth. 5, 18.) *angustiam necessitas coget?* Was Augustin von allen Häretikern behauptet (De utilitate credendi c. 15.), daß sie zwar zum Glauben an Christus auffordern, aber es dabei für unwürdig erklären, ohne Vernunft zu glauben, gilt vorzugsweise von den Manichäern, von welchen Augustin in derselben Schrift (c. 1.) sagt, daß sie *sacrilege ac temere invehantur in eos, qui catholicae fidei auctoritatem sequentes, antequam illud verum, quod pura mente conspicitur, intueri queant, credendo praemuniuntur, et illuminaturo praeparantur Deo. Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mira et simplici ratione eos, qui se audire vellent, introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem spreta religione, quae mihi puerulo a parentibus*

insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione teneri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate? Quis non his pollicitationibus illiceretur, praesertim adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus (man vgl., was Auguſtin De duab. anim. c. 9. über ſeine damalige Vorliebe für den Manichäismus ſagt), *qualem me tunc illi invenerunt, spernentem scilicet quasi aniles fabulas, et ab eis promissum apertum et sinceram veram tenere atque haurire cupientem? Sed quae rursum ratio revocabat, ne apud eos penitus haererem, ut me in illo gradu, quem vocant auditorum, tenerem, ut hujus mundi spem atque negotia non dimitterem, nisi quod ipsos quoque animadvertebam, plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere?* [9]). Vgl. c. 9.: *Profitentur hoc omnes haeretici (sequi viam catholicae disciplinae), negare non possunt, sed ita, ut eis, quos illectant, rationem se de obscurissimis rebus polliceantur reddituros, eoque Catholicam maxime criminantur, quod illis, qui ad eam veniunt, praecipitur, ut credant, se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire, gloriantur. Quid, inquis, dici potuit, quod ad eorum laudem magis pertineret? Non ita est. Hoc enim faciunt, nullo robore praediti, sed ut aliquam concilient multitudinem nomine rationis. Qua promissa naturaliter anima gaudet humana, nec vires*

9) Von dem hohen Selbſtvertrauen, mit welchem die Manichäer ſich für die vom Licht der Vernunft Erleuchteten hielten, zeugt auch, was ſie von einem ſolchen, der von ihrer Secte wieder abfiel, zu ſagen pflegten: *lumen per illum transitum fecit.* Aug. De ut. cred. 1.

mas valetudinemque considerans, sanorum escas appetendo, quae male committuntur, nisi valentibus, irruit in venena fallentium. Nam vera religio, nisi credantur, quae quisque postea, si se bene gesserit, dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest. Was Augustin diesen Häretikern gegenüber in der genannten Schrift De utilitate credendi über das Bedürfniß des Menschen (oder der Menschen, wie sie gewöhnlich sind), sich in Sachen der Religion auf eine gegebene Auctorität zu stützen, bemerkt, ist größtentheils sehr treffend und richtig. Noch tiefer faßt Augustin die Frage, um die es sich hier handelt, in der kurzen Erinnerung auf, mit welcher er die lange Verhandlung mit dem Manichäer Faustus L. XXXIII. schließt: *Si quasi ratione moveamini, primam cogitetis, quinam sitis, quam minus idonei ad naturam, non dicam Dei, sed animae vestrae comprehendendam, sane quemadmodum velle aut volaisse vos dicitis certissima ratione, non vanissima credulitate: quod cum minime potueritis (sine dubio enim, quamdiu tales estis, nullo modo poteritis), illud saltem, quod omni humanae menti est naturaliter insitum, si modo id perversae opinionis pravitate non turbetur, Dei naturam atque substantiam incommutabilem omnino incorruptibilem cogitate vel credite, et Manichaei continuo non eritis, ut aliquando et Catholici esse possitis.* So mag es denn allerdings auch bei diesen Häretikern eine Verkennung der natürlichen Unzulänglichkeit der Vernunft, wie sie erst mit dem Christenthum in dem Menschen zum Bewußtseyn kommt, gewesen seyn, was sie mit einem so hohen Vertrauen auf das natürliche Licht erfüllte, aber eben deswegen wird uns auch diese ganze Erscheinung weit begreiflicher, wenn wir, was sich uns immer klarer herausstellt, dabei in Erwägung ziehen, daß diese sogenannten Häretiker, wie so manche an-

dere, eigentlich gar nicht unter die christlichen Secten zu rechnen sind.

Da die Manichäer die religiöse Ueberzeugung nur von Gründen der Vernunft abhängig machen wollten, so konnten die gewöhnlichen, auf äußern Thatsachen beruhenden Beweisgründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, Wunder und Weissagungen, in ihren Augen keinen Werth haben. Sie sahen hierin nur eine Herabwürdigung des Christenthums, ein Mißtrauen gegen die innere Kraft seiner Wahrheit. *Enervis fidei confessio est, in Christum sine teste et argumento non credere. — Fidei simplicitatem destruitis, indiciis eam ac testibus fulciendo.* Faustus bei Augustin XII, 1. Was

1. die Wunder betrifft, so scheinen sie die Realität der Wunder Jesu nicht geläugnet zu haben, wie wir aus Aug. Contra Faust. XXVI, 2. sehen: *Si, quid cuique per naturam liceat, quaeritur, circa omnia id quaeri deberet, quae Jesus gessit, non circa mortem tantummodo ipsius. Nam et caecum a nativitate lumen videre natura non sinit, quod tamen Jesus potenter operatus videtur erga hujus generis caecos, adeo ut Judaei ipsi exclamarent, ab initio seculi nunquam fuisse visum, ut atiquis aperuisset oculos caeci nati: manum aridam sanasse, vocem aut verbum privatis his per naturam redonasse, mortuis et in tabem jam resolutis corporibus, compage reddita, vitalem redintegrasse spiritum, quem non ad stuporem adducat, et cogat quodammodo minime credere, cogitantem, quid liceat, quidve non liceat per naturam? Quae tamen omnia nos communiter facta ab eodem credimus Christiani, non consideratione jam naturae, sed potestatis tantum et virtutis Dei.* Was Jesu doch hiemit zugegeben ist, ist nur scheinbar, da hier der Doketismus der Manichäer eingreift. Welche Beweiskraft konnten die Wunder Jesu für den christlichen Glauben haben, wenn sie keine Realität hatten, wie alles, was Jes

ſus that, nur zum Schein geſchehen waren? Noch weniger legten ſie

2. dem Beweis aus den Weiſſagungen irgend ein Gewicht bei. Sie läugneten vor allem nach ihrer Anſicht vom A. T., daß das A. T. an Jeſu in Erfüllung gegangene Weiſſagungen enthalte, wenn aber auch das A. T., behaupteten ſie weiter, ſolche Weiſſagungen enthalten würde, ſo würden ſie doch für den chriſtlichen Glauben nichts beweiſen können. Nur für die vom Judenthum zum Chriſtenthum Uebertretenden können die Weiſſagungen der Propheten, wie Fauſtus bei Aug. XIII, 1. f. zu zeigen ſucht, einigen Werth haben, für alle Andere aber keinen. *Porro autem nos natura gentiles sumus — ex his postea sumus ad Christianismum conversi, non ante effecti Judaei, ut merito Hebraeorum prophetarum sequeremur fidem, euntes ad Christianismum, sed sola exciti fama et virtutum opinione atque sapientia liberatoris nostri, Jesu Christi. Unde si mihi, adhuc in paterna religione moranti, praedicator adveniens Christum vellet ex prophetis insinuare, hunc ego protinus dementem putarem, qui gentili mihi et longe alterius religionis homini de magis dubiis dubia conaretur adstruere. Quid ergo opus erat, nisi ut ante prophetis mihi credendum esse persuaderet, et tunc per prophetas Christo? Quod ipsum ut fieret, opus item erat aliis prophetis, qui pro istis facerent fidem. Quapropter si tu Christum per prophetas accipiendum putas, prophetas per quem accipies? — Ita nihil ecclesiae christianae Hebraeorum testimonia conferunt, quae magis constat ex gentibus, quam ex Judaeis. Sane si sunt aliqua, ut fama est, Sibyllae de Christo praesagia, aut Hermetis, quem dicunt trismegistum, aut Orphei, aliorumque in gentibus vatum, haec nos aliquanto ad fidem juvare poterunt, qui ex gentibus efficimur Christiani. Hebraeorum vero testimonia nobis etiam, si sint vera, ante fidem inuti-*

lia sunt, post fidem supervacua, quia ante quidem eis credere non poteramus, nunc vero ex superfluo credimus.

Schon durch die absprechenden Urtheile, die die Manichäer über die Authentie und Integrität der neutestamentlichen Schriften fällten, mußte den Vertheidigern des katholischen Christenthums das historische Fundament desselben völlig untergraben scheinen. Gleichwohl waren die Manichäer damit noch nicht zufrieden, und glaubten ihr Werk, die Construction eines Manichäischen Christenthums, nur zur Hälfte vollendet zu haben, wenn sie nicht noch einen weiteren Schritt gethan hätten. Bey allen Zweifeln, durch welche die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften erschüttert war, hätten doch immerhin noch die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu in ihrer historischen Wahrheit anerkannt werden können. Darum sollte nun auch diese Seite des Christenthums nicht unangefochten bleiben, und was schon der Rationalismus der Manichäer in Beziehung auf die Schriften unternommen hatte, ihr Dokerismus in Ansehung der Geschichte Jesu vollenden.

Wie die Gnostiker sprachen auch die Manichäer, nur, wie überhaupt, so auch hier, noch entschiedener und durchgreifender, als jene, dem Leben Jesu alle objective Realität ab, seine ganze Erscheinung sollte bloßer Schein gewesen seyn. Daß schon Manes selbst diese doketische Ansicht von der Geschichte Jesu hatte, sehen wir aus den uns erhaltenen Bruchstüken seiner Briefe (s. **Fabric. Bibl. Ed. Harl. Vol. VII. p. 315.** f.), die gerade davon handeln. „Die einfache und wahre Natur des Lichts (schreibt Manes an einen gewißen Zebenas) ist Eine, und seine Wirksamkeit eine und dieselbe. Denn das Licht leuchtete in der Finsterniß, und die Finsterniß nahm es nicht an. Es berührte das Wesen des Fleisches nicht, sondern umgab sich nur mit einem Schattenbilde des Fleisches, damit es nicht durch

das Wesen des Fleisches überwältigt, leidensfähig und vergänglich gemacht werde, indem die Finsterniß seine Lichtwirksamkeit aufheben würde. Wie litt es nun, da weder die Finsterniß Gewalt über dasselbe hatte, noch seine Wirksamkeit verdunkelt wurde?" „Der Sohn des ewigen Lichts, heißt es in dem Fragment des Briefs an den Scythianus, offenbarte sein eigenthümliches Wesen auf dem Berge, er hatte nicht zwei Naturen, sondern Eine im Sichtbaren und Unsichtbaren." In dem Brief an den Saracenen Kudarus berief sich Manes für seinen Doketismus auf Joh. 8, 59. „Als die Juden einst Christus steinigen und ihre frevelhafte Kühnheit durch die That äußern wollten, zeigte der Sohn des höchsten Lichts seine Natur, er ging mitten durch sie hindurch, ohne gesehen zu werden, denn die immaterielle Gestalt, die die Gestalt des Fleisches bildlich darstellte, war nicht sichtbar, konnte auf keine Weise angetastet werden, weil die Materie mit dem Immateriellen keine Gemeinschaft hat, wenn auch eine Gestalt des Fleisches gesehen wurde." Am stärksten sprach sich Manes in dem Briefe an Odas gegen die christliche Lehre von Christus aus: „Wenn die Galiläer von zwei Naturen reden, die Christus haben soll, so brechen wir in ein lautes Gelächter darüber aus, daß sie nicht wissen, daß die Natur des Lichts sich nicht mit einer andern Natur, mit der Materie, vermischt, sondern rein ist, und sich mit einer andern Natur nicht zur Einheit verbinden kann, wenn auch eine solche Vereinigung stattzufinden scheint. Der Name Christus ist eine misbräuchliche Benennung, die weder eine Art noch eine Natur bezeichnet. Das höchste Licht zeigte, mit seinem eigenen Wesen vereinigt, in den materiellen Körpern einen Körper, an und für sich ist er (Christus) durchaus nur Eine Natur." Schon hieraus erhellt, daß die Manichäer in der ganzen Erscheinung Jesu nur eine Scheingestalt sehen konnten, doch hatte auch dieser Doketismus, was die einzelnen Mo-

mente der Geschichte Jesu betrifft, noch gewiße Grade. Am anstößigsten mußte ihnen die Vorstellung eines auf menschliche Weise gebornen Erlösers seyn. Die Geburt in's fleischliche Leben war nach ihrer Ansicht etwas so Materielles und Unheiliges, daß sie selbst die von den Gnostikern angenommene Scheingeburt mit ihrer Idee des Erlösers nicht vereinigen zu können glaubten. *Absit*, lassen die Acta disp. Arch. c. 47. den Manes sagen, *ut Dominum nostrum Jesum Christum per naturalia pudenda mulieris descendisse confitear.* Das Unwürdige dieser Vorstellung, *ex utero natum credere Deum, et Deum Christianorum*, wie Faustus bei Aug. III, 1. sich ausdrükt, ist ein Hauptgegenstand der Polemik des Faustus gegen den christlichen Lehrbegriff. Die Manichäer beriefen sich außer dem schon erwähnten allgemeinen Grund für ihre Behauptung, daß Christus nicht geboren sey, auch auf mehrere besondere, aus dem N. T. selbst genommene Gründe, daß Jesus sich selbst keine menschliche Geburt beigelegt, vielmehr erklärt habe, er sey nicht von dieser Welt, gesendet, nicht geboren, vom Vater ausgegangen, vom Himmel herabgekommen, seine Mutter und seine Brüder seyen nur die, die den Willen seines Vaters thun (Matth. 12, 50.). Die Evangelisten, die seine Geburt und Genealogie melden, haben, wie sie selbst sagen, Jesum erst lange nach seiner vorgeblichen Geburt kennen gelernt, die beiden Genealogien bei Matthäus und Lucas lassen sich nicht mit einander vereinigen, Marcus und Johannes erwähnen im Anfange ihrer Evangelien nichts von einer Geburt, Marcus nenne Jesus Christus, gleichsam um den Matthäus zu tadeln, der ihn den Sohn Davids nennt, den Sohn Gottes, Johannes das ewige Wort, das bei Gott war, u. s. w. Faustus bei Aug. III, 1. VII, 1. XXIII, 1. f. Evod. De fide c. 25. Acta disp. Arch. c. 47. Nur um die streitenden Ansichten so viel möglich auszugleichen, und um sich mit dem

Gegner in einer vermittelnden Vorstellung vereinigen zu können, will Faustus XXIX, 1. eine Scheingeburt zugeben. *Vos pro certo puerperium fuisse creditis, et utero muliebri portatum. Aut si ita non est, fatemini et vos, quia hoc etiam imaginarie sit factum, ut videretur natus, et omnis nobis erit profligata contentio.* Wie wenig dies ernstlich gemeint war, zeigt die Antwort Augustins c. 3.: *Veramtamen quaero ab eis, si nostra contentio terminatur, cum hoc dixerimus, cur hoc ipsi non dicunt: cur ipsi mortem non veram, sed imaginariam Christi affirmant: nativitatem autem non saltem talem, sed prorsus nullam dicere delegerunt? — An quia mortem simulare, honestum est, nativitatem autem etiam simulare, turpe est?* Die Gnostiker legten, indem sie eine wirkliche Geburt Christi nicht zugaben, um so mehr Gewicht auf die Taufe am Jordan. Die Manichäer wollten sich zwar zu einem durch die Taufe gewordenen Sohn Gottes noch eher verstehen, als zu einem von der Maria geborenen. *Nos quamvis de hac sententia nemo prorsus dejiciat, ex Deo accipiendi filium Dei, tamen ut multum imprudentiae concedamus, ut adigamur et falsis credere, ex Jordane nobis erit factus Jesus Dei filius, quam natus ex utero mulieris*, erklärt Faustus XXIII, 3. Wie entschieden sie aber auch die Taufe Christi verwarfen, erhellt aus eben dieser Stelle. Nach XXXII, 7. ist auch die Taufe eine der Hoheit des Sohnes unwürdige Erniedrigung, und Manes selbst behauptet in den Acta disp. Arch. c. 30., daß der Sohn Gottes für seine Ankunft auf der Erde weder Taube noch Taufe nöthig hatte, so wenig als Mutter und Brüder. Mit der Läugnung der Geburt fiel auch alles Andere hinweg, was dem Leben Christi die Bedeutung eines wirklichen Menschenlebens geben konnte. Das Höchste, was der Manichäer annimmt, ist, wie Faustus XXVI, 1. sagt: *Ab initio, sumta hominis similitu-*

dine, omnes humanae conditionis simulavit affectus. Nur zum Schein hatte er einen Körper, zum Schein geſchah alles, was er that und litt, ſein Körper war nicht verwundbar und ſterblich. **Contra Faust. XIV, 1. fg. XVI, 11.** Vgl. die obigen Fragmente aus Manes Briefen, und Titus von Boſtra **III, 19.** Auch der Tod Jeſu und das mit demſelben verbundene Leiden Jeſu war nichts als Schein. *Nos specie tenus passum confitemur, nec vere mortuum,* ſagt Fauſtus **XXIX, 1.**, was Auguſtin c. 2. weiter ſo erklärt: *Sed illud est, quod magiae simile dicimini asserere, quod passionem mortemque ejus specie tenus factam et fallaciter dicitis adumbratam, ut mori videretur, qui non moriebatur.* Chriſtus war nur *simulator carnis et mortis et vulnerum et cicatricum* **XVI, 11.** Alles, was ſich auf ſein Leiden und ſeinen Tod bezog, geſchah nur mit täuſchendem Schein **XIV, 11.** Denn, wie Manes ſelbſt in dem zweiten Fragment des Briefs an Zebenas (**Fabr. B. G. Vol. VII. p. 316.**) ſagt, die einfache Natur ſtirbt nicht, und ein Schatten des Fleiſches wird nicht gekreuzigt. Er hatte daher ſtets dieſelbe Natur und Wirkſamkeit des Lichts, die durch das Schattenbild des Fleiſches, das ſeine Natur nicht überwältigen konnte, nichts litt. Auch dieſes Scheinleiden war eine Veranſtaltung des Fürſten der Finſterniß, wie wenigſtens Secundinus in der **Epist. ad August.** es darſtellt: *Illud vero, quam audacter molitus sit (pessimus), non ignoras, ut Domino, optimum semen seminanti, ille zizania miscuerit, et tanto pastori Scariotem rapuerit, et ut ad ultimum crucis supplicium veniretur, in perniciem ipsius scribas pharisaeosque accenderit, ut Barrabam dimittere clamarent, et Jesum crucifigerent. Evasimus igitur,* ſezt Secundinus hinzu, *quia spiritalem secuti sumus salvatorem: nam illius tantum eruperit audacia, ut, si noster Dominus carnalis foret, omnis nostra fuisset*

spes amputata. Nach einem bei Evodius De fide c. 28. aus Mani's Epist. fund. erhaltenen Fragmente aber hatte der Fürſt der Finſterniß das Leiden Jeſu nur zu ſeinem eigenen Verderben veranſtaltet. Denn obgleich Jeſus zu leiden ſchien, ſo war es doch der Fürſt der Finſterniß, der mit ſeinen Genoſſen alles litt. *Inimicus quippe*, ſagt Manes, *qui eundem salvatorem, justorum patrem, crucifixisse se speravit, ipse est crucifixus, quo tempore aliud actum est, atque aliud ostensum. Princeps itaque tenebrarum affixus est cruci, idemque spineam coronam portavit cum suis sociis, et vestem coccineam habuit, acetum etiam et fel bibit, quod quidam Dominam potasse arbitrati sunt, atque omnia, quae hic sustinere visus est, tenebrarum ducibus irrogata sunt, qui clavis etiam et lancea vulnerati sunt.* Ohne Zweifel haben wir hier nur eine poetiſche Schilderung der vernichtenden Folgen, die das Leiden Jeſu, indem es die Erlöſung der Lichtſeele aus der Gewalt der Finſterniß bewirkte, für den Fürſten des Reichs der Finſterniß herbeiführte. Obgleich nemlich das Leiden Chriſti nur ein Scheinleiden war, ſo hatte es doch einen reellen Zwek, ſofern es durch die Anſchauung, die es gab, dazu diente, das Leiden, welchem die Lichtſeele in der materiellen Welt unterworfen iſt, und die Erlöſung, welcher ſie entgegenſtreben ſoll, im Menſchen zum Bewußtſeyn zu bringen. *Hoc ergo sentimus*, gibt der Manichäer Fortunatus in der Disp. I. mit Auguſtin als Manichäiſche Anſicht vom Todesleiden Jeſu an, *de nobis, quod et de Christo, qui cum in forma Dei esset constitutus, factus est subditus usque ad mortem, ut similitudinem animarum nostrarum ostenderet. Et quemadmodum in se mortis similitudinem ostendit, et se a patre esse de medio mortuorum resuscitatum, eo modo sentimus et de animabus nostris futurum, quod per ipsum poterimus ab hac morte liberari, quae aut aliena*

est a Deo, aut si propria Dei, et misericordia ejus cessat, et liberatoris nomen et opera liberantis. Das ist die mystische Kreuzigung Christi (*crucis Christi mystica fixio*), von welcher Faustus spricht XXXII, 7., als von einem Symbol, durch welches die Leiden und Wunden unserer Seele dargestellt werden. So lange die Seelen in diesem materiellen, leiblichen Leben sich befinden, sind sie in einem Zustande leidensvoller Erniedrigung, der die ihrer Lichtnatur sich bewußte Seele tief verwundet, und sie gleichsam dem Tode preiszugeben scheint, sie sind in dem Leibe, der sie an die Materie bindet, wie gekreuzigt. Wie nun das Todesleiden und der Kreuzestod den leidenden Zustand der Seele darstellt, so bringt die auf den Tod folgende Auferstehung Christi jenen Zustand der Seele zur Anschauung, zu welchem sie sich im Tode des Leibes erhebt, wenn sie von allem sich losreißt, was sie bisher in der materiellen Welt, dem Reiche der Finsterniß, festgehalten hat. Der Tod des Leibes ist, wie die Trennung der Seele vom Leibe, so auch die Auferstehung der Seele zum Leben. Der Zwek, diese so bedeutungsvolle Idee zum lebendigen Bewußtseyn des Menschen zu bringen, und ihm in einem anschaulichen Bilde vor das Gemüth zu stellen, war dem Manichäer wichtig genug, um dem Tode Jesu, auch als einem bloßen Scheintode, einen Werth beizulegen, welchen sie einer Scheingeburt nicht beilegen zu können glaubten. Vgl. Aug. Contra Faust. XXX, 11.: *Hinc est, quod — mors Christi visa sit vel fallax et simulata praedicanda, et non etiam nativitas. Mortem quippe tanquam separationem animae, id est, naturae Dei vestri a corpore inimicorum ejus, hoc est, a figmento diaboli, praedicatis atque laudatis, ac per hoc rem dignam fuisse credidistis, quam Christus, etsi non moriens, tamen mortem simulans, commendaret. In nativitate autem, quia non solvi, sed ligari potuit Deum vestrum creditis, hanc nec saltem fallaciter ima-*

ginatum Christum credere voluistis. In dieſem Sinne konnte der Tod und die Auferſtehung Chriſti als ein die Hauptidee des ganzen Manichäiſchen Syſtems ſehr ausdrucksvoll bezeichnendes Symbol betrachtet werden, und Manes ſelbſt ſcheint dieſe ſymboliſche Bedeutung hervorgehoben zu haben, wie Alexander von Lycopolis c. 24. meldet: *Εἰς ὑπόδειγμα — τὴν θείαν δύναμιν ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ, καὶ αὐτὸν (Χριστὸν) ὑπομεμενηκέναι τὸ πάθημα τοῦτο λέγουσιν, ὥσπερ ἀδυνάτου ὄντος ἐκείνου τοῦτο ποιεῖν* (oder *παθεῖν*), *ὅπερ αὐτὸς ὁ Μανιχαῖος διαπράττεται λόγῳ περὶ τούτου διδάσκων, ὅτι ἡ θεία δύναμις εἰς τὴν ὕλην κατακέκληται, καὶ πάλιν ἀποχωρεῖ· τρόπον αὐτοὶ ἀναπλάττουσι.* An ſich zwar iſt es unmöglich, daß Chriſtus leidet, aber ſein Leiden iſt ein Bild des an dem Kreuzesſtamme der Materie gleichſam angehefteten Geiſtes, ſeine Auferſtehung ein Bild des von den Banden der Materie befreiten Geiſtes. Die Manichäer ſcheinen ſich dieſes Symbols, um die Uebereinſtimmung ihrer Lehre von Chriſtus mit der chriſtlichen darzuthun, gerne bedient zu haben, da es Alexander auch ſchon c. 4. in ſeiner Darſtellung der Manichäiſchen Lehrbegriffs hervorhebt: *Χριστὸν εἶναι νοῦν, ὃν δὴ καὶ ἀφικόμενόν ποτε ἀπὸ τοῦ ἄνω τόπου πλεῖστόν τε τῆς δυνάμεως ταύτης πρὸς τὸν θεὸν λελυκέναι, καὶ δὴ καὶ τὸ τελευταῖον ἀναστανρωθέντα παρασχέσθαι γνῶσιν τοιῷδε τρόπῳ· καὶ τὴν δύναμιν τὴν θείαν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ.* Die mit der Idee Chriſti gegebene höhere Erkenntniß reflectirt und concentrirt ſich in dem Bilde ſeines Kreuzes. Fanden die Manichäer ein wirkliches Leiden und Sterben der Idee Chriſti unwürdig, ſo wollte dagegen Alexander auch ſchon eine ſolche ſymboliſche Behandlung der Idee Chriſti, als des Logos, unangemeſſen finden. *Τὸ δὲ εἰς πράγματος ἐπίδειξιν*, bemerkt er c. 24. zur Beurtheilung der Manichäiſchen Lehre vom Kreuzestode Chriſti, *τῷ παθήματι ὑπά-*

... τὸν, πολλῆς ἐστιν ἀμαθίας, εἰς δι
... ειαν τῶν ὄντων τοῦ λόγου ὄντος ὑ
... ...en Philoſophen ſchien ſich demnach
... ...an dieſer Worte richtig verſtehe, der
... das Princip der Erkenntniß, nicht einmal i
... ...lichen zu dürfen.

So löste ſich im Manichäismus, der ſich u
... wie wir ihn überhaupt nehmen müſſen, als die
...ung und Vollendung des Gnoſticismus darſtellt, d
...den Jeſu in eine Reihe täuſchender Scheinform
Je mehr eine ſo phantaſtiſche Vorſtellung, die wi
ſtens in der Geſtalt, in welcher ſie auf uns gekom
nicht einmal auf einen beſtimmten Begriff bringen
unſerer Denkweiſe widerſtrebt, deſto mehr dringt
dabei noch die Frage auf, welches religiöſe Intereſſ
die Gnoſtiker und Manichäer haben konnte? Wäre
wofern ſie ſich veranlaßt ſahen, ſich über das Ve
ihrer Lehre zur chriſtlichen in einer beſtimmten Anſi
zuſprechen, weit natürlicher geweſen, entweder
Neuplatonikern, mit Porphyr und Andern, Jeſum f
menſchlichen, nur von ſeinen Verehrern zum Gott er
Weiſen zu erklären, oder wenn ihnen dieſe Vo
nicht genügte, einen in der Wirklichkeit erſchienene
menſchlichen Natur verkörperten göttlichen Aeon
anzuerkennen? Dieſer leztern Annahme ſtellt ſich
gleich die beſtimmte Behauptung Mani's entge
ἡ οὐσία τοῦ φωτὸς ἑτέρᾳ οὐ μίγνυται ὕλῃ (ſ. d
S. 391. angeführte Fragment aus dem Briefe
Odas). Allein eine Vereinigung und Vermiſch
beiden einander entgegengeſezten Principien oder
nahm ja doch das Manichäiſche Syſtem an, es
darauf die ganze Lehre von der Weltſchöpfung
Natur des Menſchen. Wären beide Naturen an
vereinbar, ihr Gegenſaz keiner Vermittlung fähig,

daraus die nothwendige Folgerung hervorgehen, daß auch die in dem Begriffe der Weltſchöpfung angenommene Vereinigung und Vermiſchung keine wirkliche, ſondern eine blos ſcheinbare iſt, daß auf dieſelbe Weiſe, wie ſich das Leben Jeſu in bloßen Schein auflöst, ſo die ganze geſchaffene Welt nur ein Gewebe der Maia, ein Gebilde täuſchender imaginärer Formen, oder, um den obigen Ausdruk Auguſtin's zu gebrauchen, ein *figmentum diaboli* iſt. Gewiß hat das gnoſtiſch-manichäiſche Syſtem eine Seite, die dieſer Weltanſicht nicht zu ferne ligt, wenn wir bei der Betrachtung der innern Conſtruction dieſes Syſtems und ſeiner verſchiedenen Modificationen darauf achten, wie der abſolute Gegenſaz, von welchem es ausgeht, ihm unter der Hand wieder verſchwindet, und die als das Reale geſezte Materie zulezt, der abſoluten Intelligenz und Lichtſubſtanz der Gottheit gegenüber, nur zu dem μὴ ὄν, dem φαινόμενον, dem Negativen des Poſitiven, herabſinkt, oder nur zu dem unbegreiflichen Etwas, das in die abſolute Einheit des göttlichen Weſens als differenzirendes Princip ſich eindringt, und die Einheit in die Vielheit der Formen theilt, die die Sphäre des endlichen Bewußtſeyns ausfüllen. Allein dieſe Weltanſicht blikt doch im Gnoſticismus und Manichäismus immer nur als flüchtige, leichthinſchwebende Idee, wie aus dem Hintergrunde, hervor, und wir ſind nicht berechtigt, ſo wie die Syſteme vor uns liegen, ſie geradezu in dieſem Sinne zu deuten und aufzufaſſen. Was daher Chriſtus im Gnoſticismus und Manichäismus zu einer bloßen Scheingeſtalt macht, und überhaupt dem Doketismus zu Grunde ligt, iſt nicht die abſolute Unvereinbarkeit der beiden Principien oder Naturen, ſondern nur ihre relative Unvereinbarkeit in Beziehung auf die Idee, die in der Perſon Chriſti zur Anſchauung kommen ſoll. Da nemlich die beiden Principien, Geiſt und Materie, Licht und Finſterniß, Gutes und Böſes, nicht vereinigt werden können, ohne

daß die Natur des einen Princips durch das andere beflec
und verdunkelt wird, ſo würde eine reale Vereinigung de
beiden Principien, wie ſie in dem menſchgewordenen, mi
einem materiellen Leibe erſchienenen, im Fleiſche geborne
Chriſtus gedacht werden muß, die in Chriſtus geſezte Ide
wieder aufheben. Chriſtus wäre nicht das über alle mate
rielle Beflekung erhabene Ideal, wenn er die unreine menſch
liche Natur mit denen theilte, deren Erlöſer ſeyn ſoll. Wie
demnach in dem kirchlichen Syſtem die zum Begriff des Er
löſers nothwendig gehörende Reinheit ſeines Weſens durch
ſeine unſündliche Geburt bedingt iſt, ſo iſt ſie in dem gno
ſtiſch-manichäiſchen Syſtem dadurch bedingt, daß der Er
löſer gar nicht als Menſch geboren iſt. Der Doketismus
geht ganz aus dem eigenthümlichen Verhältniß hervor, in
welches dieſes Syſtem die beiden Begriffe, Geiſt und Mate
rie, zu einander ſezt, und ihrem Weſen nach beſtimmt. Kann
es die Natur des Geiſtes nicht ohne die Eigenſchaft ſich den
ken, durch die Materie beflekt und verunreinigt zu werden,
glaubt es, mit der Materie nur den Begriff des an ſich Un
reinen und Böſen verbinden zu müſſen, ſo würde ihm auch
die Idee des Erlöſers völlig verloren gehen müſſen, wenn
der Erlöſer mit der Materie in irgend eine unmittelbare Be
rührung kommen würde. Ueber die Verſchiedenheit der
chriſtlichen Anſicht in der Auffaſſung der beiden Grundbe
griffe, um welche es ſich hier handelt, und ihres gegen
ſeitigen Verhältniſſes gibt Evodius De fide c. 24. die rich
tige Andeutung: *Incoinquinabilis substantia non ideo non coinquinatur, quia nihil attingit, sed quia permanet in sua munditia, qualecunque sit, quid attigerit. Sicut corpus invulnerabile aut impenetrabile numquid illud dicimus, quod non percutitur ferro, sed potius, quod etiam, cum percutitur, non penetratur? Et ideo magis probatur filius Dei non posse de sanguine femi-*

nae

nae coinquinari, quia per feminam natus est, quam si non per feminam nasceretur, et membra illa devitasset, videretur enim judicasse, posse se inde pollui, et minus a nobis incoinquinabilis diceretur. Daß nun aber das gnoſtiſch-manichäiſche Syſtem, ob es gleich ſeinem Erlöſer keine andere Realität geben kann, und ihn wenigſtens in der Sinnenwelt nur in einer Scheingeſtalt erſcheinen laſſen muß, es doch nicht vorzieht, auf die andere Seite zu treten, und in Jeſus einen bloßen Menſchen zu ſehen, darin können wir gewiß nur ein höheres religiöſes Intereſſe erkennen. Es ſoll wenigſtens auch ſo die Idee eines Erlöſers feſtgehalten werden, der, ob er gleich nicht in die eigentliche Sphäre der menſchlichen Natur und des Menſchenlebens eintreten kann, doch der Menſchheit als ihr höchſtes Ideal ebenſo angehört, wie er die Gottheit als ihr reinſtes Bild repräſentirt, und da nun in dieſem Syſtem der Geiſt und das Ideale das wahrhaft Seyende, die Materie aber, ſofern ſie, als das Böſe, der Gottheit und dem Erlöſer gegenüberſteht, eigentlich das Nichtſeyende iſt, ſo iſt die Scheingeſtalt, in welcher es den Erlöſer erſcheinen läßt, der Reflex der Idee des Erlöſers, ſofern ſich dieſe in ihrer objectiven Wahrheit als das Gemeinſame des Bewußtſeyns darſtellt. Damit der Idee die objective Realität nicht völlig zu fehlen ſcheint, muß ſie ſich äußerlich objectiviren, damit aber der Erlöſer ſelbſt mit der Materie in keine Berührung kommt, kann ſich die Idee wenigſtens in keiner materiellen Erſcheinung objectiren: dieſes Mittlere nun, das von der objectiven, materiellen Realität der äußern Erſcheinungswelt ebenſo entfernt iſt, als von der ſubjectiven Realität der blos in die innere Sphäre des Bewußtſeyns eingeſchloſſenen Idee, iſt das Bild, der bildliche Reflex, welchen die Idee, als einen Abglanz ihres innern Weſens in die Außenwelt herausfallen läßt, jene Scheingeſtalt, in welcher den doketiſchen Gnoſtikern und Manichäern die Idee des Erlöſers, wie ſie ſich

ihnen im religiösen Bewußtseyn darstellte, auch äußerlich vor die Anschauung treten sollte. Uebrigens kommen hier allerdings auch noch die äußern Momente in Betracht, die die Gnostiker und Manichäer um so mehr bestimmen mußten, die Idee des in Christus erschienenen Erlösers, sey es auch nur in dieser Form, festzuhalten, ihr Bestreben, sich an die christliche Kirche auch äußerlich anzuschließen, und der Zusammenhang mit den orientalischen Religionssystemen, von welchen sie ausgingen, und in welchen sie eine ähnliche Idee bereits vorfanden.

So groß der Gegensaz ist, welchen der Manichäismus durch seinen Rationalismus und Doketismus gegen das auf einer festen, historisch gegebenen Basis ruhende Christenthum bildet, so sehr der erhobene Widerspruch noch in's Vage und Excentrische geht, so sehen wir hier doch zugleich den Anfangspunct der achtungswerthen gegen das Christenthum der katholischen Kirche protestirenden Opposition, die sich in den spätern Manichäern und Katharern, und in andern mit den alten Manichäern in näherem oder entfernterem Zusammenhang stehenden Secten durch das Mittelalter hindurchzieht. Der Widerspruch galt immer einer Ansicht, die das Aeußere über das Innere, den Buchstaben über den Geist, erheben, und Formen sanctioniren wollte, in welchen das ächte, lebendige Christenthum untergehen zu müßen schien, todte, materielle, einen blinden Auctoritätsglauben begründende Formen, die das Christenthum in Eine Klasse mit dem Judenthum und Heidenthum zurükzuwerfen drohten. Was schon Faustus Augustin entgegenhält: *sacrificia (paganorum) vertistis in agapes, idola in martyres, quos votis similibus colitis, defunctorum umbras vino placatis et dapibus, solennes gentium dies cum ipsis celebratis, ut calendas et solstitia* (XX, 4.), wurde bald zu dem stehenden Thema erweitert, das allen von den häretischen Secten gegen die katholische Kirche erhobenen Vor-

würfen zu Grunde lag. Wie aber das Christenthum der katholischen Kirche sich immer mehr verkörperte, und in todten, materiellen Formen erstarrte, so wurde dagegen die Opposition der Häretiker mehr und mehr besonnener und nüchterner: sie lenkte allmälig von jener ausschweifenden Excentricität, die das Historische in bloßen Schein zu verkehren wagte, auf jenen Punct zurük, von welchem aus allein das innere religiöse Gefühl gegen das Uebergewicht äußerer Autoritäten und Formen, der Geist gegen den Buchstaben, seine Rechte mit Erfolg geltend machen konnte, und an die Stelle jener den Buchstaben und Inhalt der Schrift völlig untergrabenden Willkühr trat zulezt, obgleich die Tendenz im Allgemeinen dieselbe blieb, das Festhalten der Schrift im Gegensaz gegen das lästige Joch menschlicher Traditionen. Bliken wir von demselben Puncte aus, von welchem aus sich uns in vorwärts gehender Richtung der so eben berührte Zusammenhang zeigt, auch rükwärts, so ist wohl kaum zu läugnen, daß der bei den Manichäern characteristische Widerwille gegen äußere Formen, wenigstens gegen alles, was mit dem Idolencultus des Heidenthums Aehnlichkeit hatte, mit dem an den alten Persern gerühmten Puritanismus in natürlicher Verwandschaft stund, und wenn wir auf der einen Seite das katholische Christenthum des Mittelalters immer mehr in die Sinnlichkeit des Heidenthums versinken, auf der andern den Manichäismus auf eine reinere, von äußern, abgöttischen Formen unabhängigere Religiosität hinwirken sehen, so sehen wir in der That hier in der christlichen Kirche Verhältnisse sich wiederholen, wie schon in der alten Welt stattfanden. Die Zoroastrische Religion, die, ihrem Geist und Charakter nach der alten Religion der Hebräer verwandt, auf das spätere Judenthum so bedeutend einwirkte, und schon auf diesem Wege auch auf das Christenthum ihren Einfluß erstrekte, zeigt sich uns auch im Manichäismus und in den verschiedenen Beziehungen, in wel-

chen er zum Christenthum stund, in der hohen Bedeutung, die sie im Gebiete der alten Religionsgeschichte behauptet: sie erscheint uns auf dem Standpuncte welthistorischer Betrachtung als eines jener wichtigen Glieder, die, die vorchristliche Welt mit der christlichen vermittelnd, in den Zusammenhang des Ganzen so tief eingreifen, und in dem vielfach verschlungenen Gewebe wie Lichtfäden durch die Reihe der Jahrhunderte sich hindurchziehen.

Die Untersuchung des Verhältnisses des Manichäismus zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum hat gezeigt, daß derselbe mit jeder dieser drei Religionsformen in gewissem Sinne verwandt ist, aber auch wieder von jeder mehr oder minder abweicht. Am geringsten ist die Berührung mit dem Judenthum, doch erkennt der Manichäismus auch in diesem ein aus uralter Offenbarung erhaltenes reineres Element. Der scharfe Gegensaz, in welchen sich der Manichäismus selbst zum Heidenthum sezte, konnte sich nur auf die sinnlichere Seite desselben beziehen, auf den gewöhnlichen Polytheismus und Idolencultus, im Ganzen aber trägt der Manichäismus den Geist und Character der alten Naturreligion entschieden an sich. Mit dem Christenthum wollte er ebenso nahe befreundet seyn, als er dem Heidenthum ferne zu stehen behauptete, was aber als ächter Inhalt des Christenthums gelten sollte, war nur die dem Manichäismus eigene, in die Sprache des Christenthums gekleidete Form der alten Naturreligion. An die bisherige Untersuchung schließt sich nun sehr natürlich noch die Frage an, worin wir, wenn wir den Manichäismus, wie er unstreitig verdient, als eine neue und originelle Erscheinung auf dem Gebiete der alten Religionsgeschichte betrachten, das Eigenthümliche desselben zu suchen haben, und aus welchen ursprünglichen Elementen, wenn wir ihn genetisch erklären wollen, er hervorgegangen ist? Es begegnet uns hier die gewöhnliche auch von den neuesten Historikern, Neander

und Gieseler, beibehaltene Meinung, das Eigenthümliche des Manichäismus bestehe in einer Combination der Zoroastrischen Religion und der christlichen. Man erinnert an die Verhältnisse, unter welchen Mani auftrat, gerade in der Zeit, in welcher unter der neuen Dynastie der Sassaniden mit dem alten Reiche der Perser auch die alte Religion Zoroasters einen neuen Aufschwung nahm. „Die neue Macht erhaltende, und allen bisher geduldeten Religionen sich feindselig entgegenstellende zoroastrische Religion, so stellt Neander (Allgem. Gesch. der christl. Rel. und Kirche I, 2. S. 820.) die Entstehung des Manichäismus dar, gerieth jezt auch mit dem Christenthum, das sich unter der Herrschaft der Parther ungestört hatte verbreiten können, in Kampf. Unter solchen Umständen konnte in einem Manne von lebendigem kühnerem Geiste, wie Mani, leicht der Gedanke sich bilden, die Einheit zwischen dem nach seiner Meinung von allem Fremdartigen gereinigten Christenthum und der reinen Lehre Zoroasters darzuthun, dadurch den eigentlichen Inhalt der christlichen Ideen erst klar zu machen, und zugleich die Verbreitung des Christenthums im persischen Reiche zu befördern, er wollte als von Gott berufener und erleuchteter Reformator des Christenthums und des Parsismus zugleich angesehen seyn.“ Dabei wird gewöhnlich auch noch auf den Vorgang der in Syrien aufgetretenen Gnostiker, mit deren ähnlichen Versuchen Manes bekannt seyn konnte, Gewicht gelegt. „Da das gnostische Christenthum, bemerkt in dieser Beziehung Gieseler (Lehrb. der Kirchengesch. I. Bd. S. 221.), so viele Berührungspuncte mit der Lehre Zoroasters darbot, so lag es den persischen Christen, unter welchen der Gnosticismus schon länger verbreitet war, nahe, das Christenthum noch enger mit der Zendlehre zu verbinden.“ Daß Manes seine Lehre in eine sehr nahe Verbindung mit der christlichen brachte, die Uebereinstimmung beider absichtlich hervorhob, und so viel möglich durch-

zuführen suchte, liegt am Tage. Aber eine ganz andere Frage ist, ob seine Absicht ursprünglich dahin ging, und ob dies so sehr als seine eigentliche Tendenz anzusehen ist, daß wir den eigenthümlichen Inhalt und Character seines Systems nur unter dieser Voraussezung genügend erklären können. Dies ist es, worin ich von der gewöhnlichen Meinung abgehen zu müßen glaube. Die Darstellung des Systems, in welcher ich alles Fremdartige soviel möglich auszuscheiden suchte, hat, wie ich hoffe, gezeigt, daß es kein wesentliches Element enthält, das seinen Ursprung nur im Christenthum hätte, alles, was es Christliches an sich trägt, erscheint vielmehr nur als etwas äußerlich Aufgetragenes, mit den Principien selbst in keinem innern nothwendigen Zusammenhang Stehendes, als etwas durch bloße Accommodation Angeeignetes, vollkommen aus dem Bestreben Erklärbares, dem bereits vollendeten System nach außen eine größere Vielseitigkeit zu geben, und seine Lehren und Grundsäze, an deren Verbreitung Manes nach der Idee seines Berufes sehr viel gelegen war, von einer Seite darzustellen, von welcher sie sich auch Christen empfehlen konnten. Selbst die Lehre von Christus kann keine Einwendung gegen diese Ansicht begründen: es ist auch hier nur der Name, der aus dem Christenthum genommen ist. In allen alten Religionen findet sich ein Gott und die Welt vermittelndes, und insofern Christus analoges höheres Wesen. In den indischen Religionen haben insbesondere die periodischen Erscheinungen und Verkörperungen Buddha's und Wischnu's die Bestimmung, der Welt einen Regenten zu geben, der ihr eine bestimmte Periode hindurch vorsteht, und, wenn die Welt im Argen liegt, und die Macht des Bösen ein zu großes Uebergewicht gewinnen will, dafür sorgt, daß die Welt nicht dem völligen Untergang preisgegeben wird, sondern dem Endlichen stets sein Zusammenhang mit dem Unendlichen gesichert bleibt: in der persischen Religion ist Mithras der

Mittler, der in dieser untern, ganz in den Gegensaz des Lichts und des Dunkels hineingestellten Sphäre die Stelle des Ormuzd vertritt, und die die Welt gefährdenden Mächte fort und fort bekämpft, und als unbesiegliche Sonne den Lauf der Zeiten und die Lichtbahn nach oben immer auf's neue eröffnet: in der ägyptischen und griechischen Religion nehmen Osiris und Dionysos dieselbe Stelle ein. Und wie Manes das die untere und die obere Welt vermittelnde, die Rükkehr der leidenden Lichtseelen bewirkende und leitende Mittelwesen vorzugsweise in die Sonne sezte und als Genius und Lichtgeist der Sonne betrachtete, so stunden ja auch die meisten der so eben genannten Götterwesen in einer sehr nahen Beziehung zur Sonne, wie namentlich Mithras, Osiris und Dionysos. Sie sind Sonnengötter und Jahresführer, und als solche auf ähnliche Weise, wie nach Manes die aus den Banden des Leibs erlösten, zur Rükkehr reifen Seelen in die nähere Obhut Christi kommen, zugleich Beherrscher der Unterwelt, die über die Abgeschiedenen mit mildem Scepter walten, und es ihnen an nichts fehlen lassen, was zu ihrem Frieden und zur Vollendung ihres Laufs dient. Ein Wesen derselben Art ist der Manichäische Christus [10]), der mit dem Christus des Christenthums nichts

10) Der Manichäische Christus und der persische Mithras berühren sich in der Beziehung zur Sonne. Strabo sagt XV, 3. von den Persern: τιμῶσι καὶ ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην. Dürfte angenommen werden, daß der *Natalis invicti Solis* (wie auch Mithras häufig genannt wurde) die Veranlassung gab, das Geburtsfest Christi auf den 25. Dec. zu sezen, so wäre hier Christus auf analoge Weise substituirt worden, wie in Mani's System die Sonne die Stelle Christi vertrat. Auch die sibyllinischen Orakel sezen Christus in die Sonne nach Buch III. S. 460. in der Ausg. von Serv. Gallaus:

Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο.

als den Namen gemein hat, und es ſtimmt daher auch damit ganz zuſammen, was Manes ſelbſt in dem Brief an den Odas über den Namen Chriſtus ſagt: *ἡ δὲ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία ὀνομά ἐστι καταχρηστικὸν οὔτε εἴδους, οὔτε οὐσίας ὑπάρχον σημαντικόν* (Fabr. Bibl. gr. VII. S. 316). Der Name hatte für ihn keine beſondere Bedeutung, er gebrauchte ihn blos als eine hergebrachte Bezeichnung, mit welcher er einen ganz andern Begriff verband, als die Chriſten mit derſelben zu verbinden gewohnt waren. Alle übrigen Lehren des Manichäiſchen Syſtems enthalten ohnedies — ſo ſcheinbar auch allerdings die Uebereinſtimmung, beſonders in denjenigen Lehren iſt, die den Gegenſaz des Geiſtes und

---

Die Ausleger erinnern dabei an die Stelle Pſ. 19, 5., über welche ſich in den Eclogae ex script. Proph. Opp. Clem. Al. Ed. Pott. S. 1002. die Bemerkung findet: *Ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ· ἔνιοι μὲν οὖν φασὶ, τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης· σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ· οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν.* Auch das Lezte trifft mit der Manichäiſchen Vorſtellung zuſammen. Was die Wirkſamkeit betrifft, die der Manichäiſche Chriſtus durch ſeine Anziehungskraft von der Sonne herab äußert, ſo möge hier noch zur Parallele die Stelle der Clementinen Hom. XVII, 10. bemerkt werden, nach welcher die Seelen der Guten in den Schoos Gottes getragen werden, wie Gebirgsnebel von der Sonne angezogen werden. Die ganze Stelle hat ein ächt Manichäiſches Gepräge: *τοῦ πανταχόθεν ἀπείρου νοὸς μὲν τὴν μετουσίαν πάντων ἀναπνέουσαι αἱ ψυχαὶ τὸ ζῆν ἔχουσιν· κἂν χωρισθῶσιν τοῦ σώματος, καὶ τὸν εἰς αὐτὸν εὑρεθῶσιν πόθον ἔχουσαι, εἰς τὸν αὐτοῦ κόλπον φέρονται· ὡς ἐν χειμῶνι ὥρας οἱ ἀτμοὶ τῶν ὀρῶν ἀπὸ τῶν τοῦ ἡλίου ἀκτίνων ἑλκόμενοι φέρονται πρὸς αὐτὸν ἀθάνατοι.* Nach Hom. II, 17. ſoll, wenn zulezt der wahre Chriſtus erſcheint, *αἰωνίου φωτὸς ἀνατείλαντος, πάντα τὰ τοῦ σκότους ἀφανῆ γενέσθαι.*

des Fleisches, des Göttlichen und Natürlichen im Menschen betreffen — nichts, was als ein eigentlich christliches Element anzusehen wäre: sie stehen mit den Principien des Systems in einem so natürlichen Zusammenhang, daß wir nicht nöthig haben, sie aus einer andern Quelle abzuleiten. Wollte man sich hier etwa noch auf die Lehre von der Vergebung der Sünden berufen, die auch im Manichäismus, wie im Christenthum, große Bedeutung hat, und sich mit der oben gegebenen Nachweisung nicht begnügen zu können glauben, nach welcher sie sich aus der Strenge der Manichäischen Sittenlehre von selbst ergeben mußte, so erinnere ich hier noch an die Zendbücher, in deren Religion auch diese Lehre bereits ihre Stelle gefunden hat. Auch der Ormuzddiener bittet um Vergebung der Sünden, selbst der Sünden des Gedankens. Vgl. Zendav. Th. II. S. 124. 148. Nehmen wir endlich noch dazu, wie wenig der Manichäische Doketismus vom historischen Christenthum irgend etwas Reelles stehen ließ, wie wenig ebendeswegen, was den äußerlichen Cultus betrifft, die auf den Thatsachen des Christenthums beruhenden christlichen Feste von den Manichäern gefeiert werden konnten, daß selbst die scheinbar christlichen Gebräuche, die Feier des Sonntags und der Sacramente, Taufe und Abendmal, nicht blos eine andere Bedeutung, sondern auch eine sehr verschiedene äußere Form hatten; so ist in der That schwer zu sagen, worin denn eigentlich die vorausgesetzte Verschmelzung des Christenthums und des Parsismus bestanden haben soll, wenn sie in Ansehung des Christenthums etwas mehr gewesen seyn soll, als eine blos äußerliche Aneignung christlicher Namen und Formen. Ich kann daher auch die von den Kirchenlehrern gegen die Manichäer so oft wiederholte Beschuldigung, daß das Manichäische Scheinchristenthum nur darauf berechnet gewesen sey, Anhänger ihrer Secte zu gewinnen, in der Hauptsache nicht unwahr und ungerecht finden, wenn wir nur

nicht überall einen aus böser Absicht geflossenen Betrug vorausſezen. Vgl. Aug. Contra Faust. XVI, 10.: *Vos, ut seducatis et decipiatis idiotas, imperfectosque Christianos, paganismum vos fingitis detestari. — Vester potius error paganismo similis, quandoquidem nec Christum colitis, sed sub Christi nomine nescio quid, quod nobis mentiendo finxistis.* XXII, 13.: *Christum fatentur Deum, et hanc in laqueo suo velut escam dulcissimam ponunt, qua Christo deditos capiant.* C. 16.: *Insanas et sacrilegas fabulas suas christiani nominis pallio velare contendunt.* Vgl. Titus von Boſtra in der Vorrede zum dritten Buch: Ὁμοδοξία κακῶν σφαλερῶν μαθημάτων τὴν προσθήκην τῶν ἑαυτοῦ πλασμάτων παρεμβάλλει (ὁ Μάνης), παρὰ δὲ Χριστιανοῖς τὰ Χριστιανῶν δῆθεν μετιὼν καὶ πιθανότητι ὀνόματός τε Χριστοῦ καὶ ῥημάτων τῆς γραφῆς ἐπιεικείας ἐμφάσει — ἀπάτη γίγνεται. Da ſie einmal die Ueberzeugung hatten, daß ihre Lehre mit der chriſtlichen im Weſentlichen Eins ſey, ſo galt ihnen die Accommodation an das Chriſtliche nur als das Mittel, der Wahrheit leichteren Eingang zu verſchaffen. Auf einen tiefer liegenden Grund, ein ſchon urſprünglich in die Conſtruction des Syſtems aufgenommenes chriſtliches Element, läßt uns dieſe chriſtliche Außenſeite keineswegs ſchließen. So wenig, wie aus dem Bisherigen erhellt, die innere Beſchaffenheit des Manichäiſchen Syſtems die gewöhnliche Meinung über die Entſtehung deſſelben wahrſcheinlich machen kann, ſo wenig wird ſie durch dasjenige beſtätigt, was uns aus der Lebensgeſchichte Mani's bekannt iſt. Man ſtüzt jene Meinung hauptſächlich auf die Angabe, Manes ſey, obwohl als Magier geboren, in männlichen Jahren zum Chriſtenthum übergetreten und Presbyter einer chriſtlichen Gemeinde zu Ehvaz oder Alhvaz, der Hauptſtadt der perſiſchen Provinz Huzitis (ſ. Beauſobre T. I. S. 158.) geworden. Als Chriſt ſey er demnach auf den Gedanken gekommen, das

Christenthum mit der Zoroastrischen Religion, zu welcher er sich früher bekannte, so zu verbinden, wie wir diese Idee in seinem System ausgeführt sehen. Allein welche Glaubwürdigkeit kann wohl eine Nachricht verdienen, deren Gewährsmann doch, wie es scheint, nur der erst im 13. Jahrh. lebende syrische Schriftsteller Abulpharagius ist, der auch sonst über Manes offenbar Irriges behauptet? Alle ältern Schriftsteller wissen nichts davon, weswegen ich keineswegs mit Neander (S. 818.) für das auf alle Fälle Wahrscheinlichste halten kann, daß Manes später von der Zoroastrischen Religion zum Christenthum übertrat. Sicher hätten seine ältesten Gegner es nicht unterlassen, ihm auch seinen Abfall vom Christenthum zum Vorwurf zu machen, wenn er wirklich jemals Christ gewesen wäre. Davon wird aber nicht nur nichts gesagt, vielmehr sogar das Gegentheil nicht undeutlich behauptet. Schon Cyrill von Jerusalem versichert, wenn auch in rhetorischem Tone, doch deswegen nicht gerade, wie Beausobre annimmt (T. I. S. 85.), hyperbolisch unwahr (Catech. VI, 21.): *Οὐκ ἔστιν ἀπὸ Χριστιανῶν ὁ Μάνης, μὴ γένοιτο· οὐδὲ κατὰ τὸν Σίμωνα ἐξεβλήθη τῆς ἐκκλησίας οὔτε αὐτὸς, οὔτε οἱ πρὸ αὐτοῦ διδάσκοντες* (seine Vorgänger Scythianus und Terebinthus). Auch von Scythianus sagt Cyrill c. 22.: *Οὐδὲν κοινὸν οὔτε πρὸς Ἰουδαισμόν, οὔτε πρὸς Χριστιανισμὸν κεκτημένος.* Bei Augustin erwiedert der Manichäer Felix in der ersten Unterredung mit Augustin c. 8. in Beziehung auf die den Manichäern so oft entgegengehaltene apostolische Stelle I. Tim. 4, 1.: *Manichaeus non a fide recessit, sicut dicit Paulus, sicut ceteri recesserunt a fide quasi in sectam suam: Manichaeus autem a nulla secta recessit, ut dicatur, quia a fide recessit.* Diese Behauptung bestätigt Augustin in seiner Antwort, indem er jene Stelle in dem von Felix angenommenen Sinne, wenn auch nicht auf Manes selbst, doch wenigstens auf

auf alle diejenigen angewendet wissen will, die durch Manes zum Abfall vom christlichen Glauben verleitet worden seyen. *Breviter respondeo: ut secundum tuum intellectum accipiam, quod dixisti: „recedent a fide", quia non recedunt a fide, nisi illi, qui fuerant in aliqua fide, Manichaeus autem non fuit in aliqua fide, a qua recesserit, sed in qua fuit, in ea permansit, hoc te interrogo, utrum Manichaeus, vel potius doctrina daemoniorum mandaciloquorum, quae fuit in Manichaeo, nullos Christianos catholicos seduxerit, ut recederent a fide?* Damit stimmen die übrigen Schriftsteller, die sich über das Verhältniß Mani's zum Christenthum erklären, vollkommen überein, der Verfasser der Acta disp. Arch. und Epiphanius. Nach der Erzählung der Acta (c. 53. f.) wurde Manes erst, nachdem er bereits den Anfang gemacht hatte, durch die Schüler, die er aussandte, seine Lehre zu verbreiten, mit den Schriften der Christen bekannt. Als sie zurükkamen, fanden sie ihren Meister im Gefängniß. Er war in die Ungnade des persischen Königs gefallen, da er das eitle Versprechen gethan hatte, den tödlich kranken Sohn desselben wiederherzustellen. Sie erzählten ihm nun auch, was sie auf ihrer Missionsreise Unangenehmes zu erfahren hatten, daß sie nemlich überall, wohin sie kamen, wegen der hohen Verehrung, in welcher der Christenname stehe, nur Verwünschungen hören mußten. Manes gab ihnen hierauf Geld, und befahl ihnen die sämmtlichen Schriften, in welchen das Gesez der Christen enthalten wäre, anzukaufen. Als sie mit diesen Schriften zurükkamen, fing der schlaue Mann an, alle Stellen, die er für seine Zweiheit benüzen konnte, aufzusuchen, und die Beweise für seine Lehre aus den Schriften der Christen zu nehmen, indem er Einiges tadelte, Anderes änderte, und zum Schein den Namen Christus aufnahm, damit seine Schüler, wenn sie diesen heiligen und göttlichen Namen verkündigten, nichts

ehr zu leiden hätten. Und da er nun in dieſen Schriften ch die Verheißung des Paraklet fand, ſo bezog er die- be auf ſich, ohne darauf zu achten, daß der Paraklet nach eſen Schriften, ſchon ſolange die Apoſtel noch lebten, ge- mmen war. Hierauf ſandte er ſeine Schüler aufs neue ts, um ſeine Lehre in der neuen Form, die er ihr gegeben tte, überall mit aller Zuverſicht zu verkündigen. Als der rſiſche König dies erfahren hatte, machte er Anſtalt, an m die verdiente Strafe zu vollziehen [11]). Manes, der von Kunde erhielt, fand jedoch Gelegenheit, die Wächter ines Gefängniſſes zu beſtechen, und in die Burg Arabion n entfliehen, von wo aus er ſodann nach Karchar oder askar in Meſopotamien zu der in den Acta erzählten Ver- andlung mit dem Biſchof Archelaus kam [12]). Von die- em Bericht weicht Epiphanius Haer. LXVI, 5. in der Hauptangabe, um die es uns zu thun iſt, in Hinſicht des Zeitpuncts, in welchem Manes mit den Schriften der Chri- ſten bekannt geworden ſeyn ſoll, nur darin ab, daß er den Manes noch vor ſeiner Gefangennehmung ſeine Schüler zur Ankaufung dieſer Schriften ausſenden läßt. Im Uebrigen

11) Daß der König Manes deswegen zur Strafe ziehen wollte, weil er jezt ſeine Irrlehren unter dem Namen Chriſti verbreiten ließ, wie Beauſobre T. I S. 87. annimmt, iſt eine Vorausſezung, zu welcher der Text nicht berechtigt. Die Willkührlichkeiten, die ſich Beauſobre öfters auch in Beziehung auf die Lebensgeſchichte Mani's erlaubt hat, rügt mit gerechtem Tadel Mosheim S. 758.

12) Ueber dieſes Religionsgeſpräch, Zeit und Ort, und die angeblich noch vorhandenen Verhandlungen deſſelben, die Acta disp. Arch. cum Manete, vgl. man die Unterſuchungen Zacagni's, des erſten Herausgebers dieſer Acta in der Praef. ad Collect. Monum. Vet. Rom. 1698. und die Nachträge von Gallandi Bibl. Vet. Patr. T. IV. S. XLV. f. und von Routh Rel. Sacrae T. IV. S. 133. und S. 282. f.

aber harmonirt der Bericht des Epiphanius ganz mit den Acten, obgleich Epiphanius, wie mehrere eigene Angaben und Zusäze schließen lassen, nicht blos die Acten zu seiner Quelle gehabt zu haben scheint. Auch nach Epiphanius hatte Manes schon damals die Erfahrung gemacht, daß seine Lehre, wenn er sie dem Volk vortrug, keinen Glauben fand. Da er nun schon von den h. Schriften der Christen gehört hatte, die in Judäa und in der ganzen Welt im Umlauf seyen, von dem Gesez, den Propheten, den Evangelien und apostolischen Schriften, so sandte er drei seiner Jünger, dieselben, die auch die Acten nennen, den Thomas, Hermas und Addas nach Jerusalem, um sie zu kaufen, in der Absicht, den Christus- und Christen-Namen zur Täuschung der Menschen zu misbrauchen. Von dieser Sendung kamen die Jünger nach Epiphanius zurük, als ihr Lehrer im Gefängniß war, und nun geschah es auch nach des Epiphanius Erzählung, daß Manes die überbrachten Bücher sorgfältig durchlas, und die entstellte Wahrheit mit seiner Irrlehre vermischte, so wie er etwas scheinbar Verwandtes und Aehnliches fand (ἔνθα ποῦ εὗρε πρόσωπον λόγου, ἢ κλῆσιν δυναμένην ἀποτελεῖν ὁμοίωμα τοῦ αὐτοῦ φρονήματος). — Alles dieß zusammengenommen und mit dem Resultate zusammengestellt, das sich aus der Betrachtung des Systems selbst und seines Verhältnisses zum Christenthum ergibt, begründet, wie ich glaube, hinlänglich die Annahme, daß Manes nicht vom Christenthum aus, auf sein System gekommen [13]), vielmehr erst von seinem

13) Das Extrem dieser Ansicht ist es, wenn Paulus Heidelb. Jahrb. d. Lit. 1826. S. 949. behauptet: „Christliche Begriffe jener Zeit, wo auch die Bischöfe und Priester das Böse schon oft allzusubstanzartig in (der σὰρξ) dem Fleische suchten, das Gute, wie einen von der priesterlichen Sacramentsertheilung abhängigen geheimen Gnadenausfluß aus dem guten Gott beschrieben, scheinen auf ihn gewirkt, ihn zum

ystems aus auch das Christenthum in den Kreis desselben zogen hat, um es mit einer christlichen Außenseite Chri- n zugänglicher zu machen, und es in einem sie anziehen- n Lichte darzustellen.

Indem wir nun ausgehend von der gewöhnlichen Mei- ung, Christenthum und Zoroastrismus seyen die beiden in- grirenden Elemente des Manichäischen Systems gewesen, Ansehung des erstern auf die so eben aufgestellte Behaup- ung geführt worden sind, ist die natürliche Folge davon, aß wir, um dem Ursprung des Systems näher zu kom- en und einen tiefern Blik in die innere Genesis desselben erfen zu können, nun nur um so stärker von der einen

---

Versuch einer Vereinigung des Zoroastrischen mit dem Christ- lichen seiner Zeit veranlaßt zu haben." Unter der Aufschrift: *De l' influence des Gnostiques sur les sectes ascetico-speculatives des Manichéens et des Priscillianistes* hat Mat- ter in der *Histoire critique du Gnosticisme T. II.* S. 351 — 376. eine kurze Darstellung des Manichäischen Systems (größtentheils nach Neander, jedoch mit mehreren Ungena- igkeiten) gegeben, und die gewöhnliche Ansicht wiederholt: die Quellen, aus welchen Manes schöpfte, seyen *incontestablement le zoroastrisme, tel, que de son temps il dominait en Perse, le christianisme, tel, qu'il lui fut enseigné, et le gnosticisme, tel, qu'il se montrait partout dans la société chrétienne* (S. 355.). Ich habe mich aber vergebens nach bestimmteren Nachweisungen des Einflusses der Gnostiker auf Mani's System umgesehen, sie müßten nur darin zu suchen seyn, daß an die Nähe Syriens, an Gnostiker, wie Bardesanes und Marcion erinnert, und Scythianus S. 352. *kabbaliste ou gnostique judaïsant* S. 353. *gnostique égyptien* genannt wird. Daß Manes, wie das Christen- thum überhaupt, so auch gnostische Gestaltungen desselben kannte, ist wohl möglich, ihnen aber einen Einfluß auf die Entstehung seines Systems zuzuschreiben, können wir uns nicht veranlaßt sehen.

Seite auf die andere hinübergetrieben werden. Unläugbar verhält es sich mit dem Zoroastrismus und seiner Beziehung zum Manichaismus ganz anders, als mit dem Christenthum. Der Manichäismus (die *fabula persica*, wie Augustin Contra Secund. c. 2. ihn nennt) kann den Boden nicht verläugnen, aus welchem er hervorgewachsen ist. Mit seiner tiefsten Wurzel geht er in den Zoroastrismus zurück, und es waren daher schon in der Darstellung seiner einzelnen Lehren Hinweisungen auf den Zusammenhang mit der alten Landesreligion, in welcher Manes als Perser geboren und erzogen war, nothwendig. Der Dualismus der Principien, der Gegensaz des Lichts und der Finsterniß, der große und lange Kampf, in welchem sich die Weltschöpfung und der ganze Verlauf der zeitlichen Weltordnung entwickelt, ist die aus der Zoroastrischen Religion genommene wesentliche Grundlage des Manichäischen Systems. Vergleichen wir aber beide Lehrsysteme genauer, so dringt sich uns bald die Ueberzeugung auf, daß es nur die Grundlage ist, die der Manichäismus mit dem Zoroastrismus theilt, auf der gegebenen Grundlage aber ein in wesentlichen Puncten und in der ganzen Weltansicht abweichendes System aufgeführt hat. Ich sehe es als eine nicht unwichtige Aufgabe dieser Untersuchung an, die Differenz der Manichäischen und Zoroastrischen Lehre schärfer als bisher geschehen ist, ins Auge zu fassen. Sie läßt sich, wie ich glaube, auf folgende Hauptpuncte zurückführen:

1. Dualistisch ist der Grundcharacter der beiden Religionssysteme [14]), auch der Begriff der beiden einander entgegen-

14) Daß Manes in Beziehung auf die Zoroastrische Lehre nicht als Wiederhersteller des Dualismus der alten Magierlehre betrachtet werden kann ist schon oben S. 10. gezeigt worden. Die Behauptung Reichlin-Meldegg's hat Matter in

gegengesezten Principien wird im Allgemeinen auf dieselbe Weise bestimmt, aber es zeigt sich auch sogleich, daß der Gegensatz im Manichäischen System weit tiefer geht, und auf bestimmtere philosophische Begriffe gebracht ist, als im Zoroastrischen. Es ist der Gegensaz des Guten und Bösen, welchen beide Systeme an die Spize stellen, was aber dem Zoroastrischen System zunächst nur der Gegensaz zwischen Licht und Finsterniß ist, ist dem Manichäischen zugleich der Gegensaz zwischen Geist und Materie. Nach der Zoroastrischen Lehre hat der Gegensaz, in welchen alles hineingestellt ist, der nie rastende Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman, für die geschaffene Welt, die das gemeinsame Product beider ist, die Folge, daß jedes Geschöpf in irgend einem Mangel oder Uebel, welchem es unterworfen ist, ein Abzeichen der Endlichkeit, deren Princip Ahriman ist, an sich trägt. Daß das reine Feuer, Ormuzd's erstgeschaffener Sohn, durch düstern, häßlichen Rauch beflekt ist, daß in Bahmans zahlreichem Volke jedes gute und nüzliche Thier in demselben Kreise der Schöpfung, welchem es selbst angehört, einen Feind und Widerpart hat, der nur auf sein Verderben sinnt, daß das scheue Schaf vor dem grimmigen Wolf erzittert, daß der heilsamen Pflanze die giftige zur Seite steht, alles dies, und was dahin gehört, ist Ahrimans Werk, der sich in Ormuzds reine und lichte Schöpfung mit seinem finstern, Unheil stiftenden Einfluß eindrängt und einmischt. Allein nach der

die kritische Gesch. des Gnost. aufgenommen, wo S. 358. vom Dualismus Mani's gesagt wird: *Il diffère essentiellement de la doctrine de Zoroastre, ou se trouve le père inconnu, l'être infini etc.* Vgl. S. 373.: *Manès paraît avoir préféré les anciennes croyances des mages, qui s' étaient conservés dans plusieurs régions de l'ancien empire de Perse, malgré la réforme de Zoroastre.* Weitere Beweise für diese Behauptung habe ich nicht gefunden.

Manichäischen Lehre hat das Uebel der Welt einen weit tiefern Grund: es sind nicht blos einzelne Thiere und Thierarten, die als ahrimanische Schöpfung der guten Schöpfung entgegenstehen, sondern die ganze thierische Schöpfung ist von dem Fürsten der Finsterniß hervorgebracht, das Böse besteht nicht blos in einem dem Guten und Vollkommenen anhaftenden Merkmal der Unvollkommenheit und Endlichkeit, die ganze materielle, aus körperlichen Wesen bestehende Welt, selbst der Leib des Menschen, ist aus einem bösen, unreinen Stoff geschaffen, ein Werk der Finsterniß. Ebendarum weiß die Zoroastrische Kosmogonie von einem Raube, wie derjenige ist, aus welchem die Manichäische die Schöpfung der Welt erklärt, nichts. Zwar wird auch nach der Zoroastrischen Lehre die Schöpfung der Welt dadurch vollendet, daß Ahriman in das Lichtreich und in die von Ormuzd geschaffene reine Welt mit dem Heere seiner Dämonen feindlich einbricht, aber dieser Angriff hat doch nur die Folge, daß das Vollkommene ein Unvollkommenes wird, das Gute mit dem Bösen sich mischt, der Fülle des Lebens der zerstörende Keim des Todes sich einpflanzt, überhaupt zu dem Positiven, das Ormuzd hervorgebracht hat, Ahriman das Negative, als das Seinige, hinzu thut, und auf diese Weise aus der gemeinsamen Thätigkeit beider, der Wirkung und Gegenwirkung, die jezige Welt, wie sie ist, mit allen ihren Uebeln, Mängeln und Unvollkommenheiten hervorgeht: nach Manes dagegen gehört das ganze materielle Substrat der Welt dem bösen Princip an, das Böse ist nicht blos ein Accidens, sondern die Substanz der geschaffenen materiellen Welt, und die Weltschöpfung selbst ist daher nichts anders, als die Verbindung des Geistes mit der Materie, welche, da die ursprüngliche Tendenz zu dieser Verbindung nicht in dem Geiste, sondern nur in der Materie liegen zu können scheint, das Licht nicht die Finsterniß, wohl aber die Finsterniß das Licht sucht, nur als eine an dem Lichtreiche verübte Gewalt-

that, oder als ein Raub gedacht werden kann, durch welchen der Geist, oder die Lichtseele, in die Gefangenschaft der Materie gefallen ist, und je tiefer und unauflöslicher die einmal der finstern Materie anheimgefallene göttliche Lichtsubstanz in die Bande derselben hineingezogen und verstrikt ist, desto vollständiger ist der Act der Weltschöpfung realisirt. Alles dreht sich hier um die beiden Begriffe, Geist und Materie: je vielseitiger und durchgreifender die Vermischung dieser beiden Principien gedacht wird, um so befriedigender ist der Begriff der Weltschöpfung aufgefaßt, welchen dieses System aufstellt [15]).

---

15) Am meisten nähert sich der Manichäischen Idee der Vermischung der beiden Principien, nach welcher beide sich dynamisch und organisch durchdringen, das eine ein ebenso positives und substanzielles Element der Mischung ist, wie das andere, was Plutarch De Is. et Os. c. 46. von Zoroaster sagt: ἐδίδαξε τῷ μὲν εὐκταῖα θύειν καὶ χαριστήρια, τῷ δ' ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά· πόαν γάρ τινα κόπτοντες, Ὦμωμι καλουμένην, ἐν ὕλμῳ τὸν ᾄδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον· εἶτα μίξαντες αἵματι λύκου σφαγέντος εἰς τύπον ἀνήλιον ἐκφέρουσι καὶ ῥίπτουσι· καὶ γὰρ τῶν φυτῶν νομίζουσι τὰ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, τὰ δὲ τοῦ κακοῦ δαίμονος εἶναι. Daß Plutarchs Ὦμωμι die Hompflanze der Zendschriften ist, bei griechischen und lateinischen Schriftstellern sonst ἄμωμος und *amomum* genannt, leidet keinen Zweifel (s. Anquetil im Anh. zum Zendav. I, 1. S. 121.). Ihr Saft war bei den Parsen das heiligste Symbol des Lebensprincips, er durfte daher beinahe bei keiner religiösen Ceremonie fehlen. Was konnte daher die Mischung des Safts der dem Ormuzd geweihten Pflanze mit dem Blute des ahrimanischen Wolfs anders bedeuten, als die Vermischung der beiden entgegengesezten Principien, deren Resultat die jezt bestehende Welt ist? Vgl. Kleuker Anh. zum Zendav. II, 2. S. 83. Eben dieß ist ohne Zweifel die αἱμομιξία des Hormisdas und des Satanas, von welcher Theodor in seiner Schrift über die Lehre der persischen Ma-

2. Eine solche Verschiedenheit in Ansehung der Principien mußte dem ganzen System eine andere Richtung geben, eine wesentlich verschiedene Weltansicht begründen. Der Zoroastrische Ormuzdverehrer muß allerdings mit allen geistigen und körperlichen Kräften stets wachen und kämpfen gegen die ahrimanischen Mächte der Finsterniß, Reinheit in Gedanken, Worten und Werken, ist die höchste Aufgabe seines der Verherrlichung des Ormuzd geweihten Lebens, mit ängstlicher Sorgfalt muß er sich auch vor allem hüten, was ihm durch äußere Berührung eine ahrimanische Beflekung zuziehen kann. Aber bei allem diesem sieht er sich doch in Ormuzd's heitere, freudenreiche Welt gestellt, ein frisches, zur kräftigen That aufgeregtes Gefühl durchdringt ihn, und läßt ihn gerne weilen in Ormuzd's lichter Schöpfung, die ihm Gesundheit und Wohlfahrt, eine Fülle geistiger und leiblicher Güter verleiht, nur im Hinterhalt lauert der Arge, der die Welt mit seinem vergiftenden Einfluß erfüllen will, aber in die Mitte des Lebens hervorzubrechen, und den hellen Tag in finstere Nacht zu verkehren, gestattet ihm Ormuzd's wachsames Auge und kräftiger Arm nimmermehr. Gegen diese heitere, in den Zendbüchern sich aussprechende, Lebensansicht bildet die düstere, schwermüthige Lebensansicht des Manichäers einen auffallenden Contrast. Wie Gott selbst an einer Welt, deren materielle Bestandtheile der Fürst der Finsterniß gibt, keine Freude haben und nichts mit ihr zu thun haben will (*τὸν θεὸν μὴ ἔχειν μέρος μετ' αὐτοῦ τοῦ κόσμου, μηδὲ χαίρειν ἐπ' αὐτῷ.* Acta disp. Arch. c. 11.), so kann auch dem Manichäer die Welt, in welcher er wider seinen Willen ist, nur in einem trüben Lichte erscheinen.

---

gie sprach, nach Phot. Bibl. cod. 81. Auch das *ἐκφέρειν καὶ ῥίπτειν εἰς τόπον ἀνήλιον* scheint die Idee anzudeuten, was in der Welt vom guten Princip ist, sey dem bösen gleichsam als Raub preisgegeben.

Der Feind, welchen der Ormuzddiener nur aus der Ferne fürchtet, hat den Manichäer mit aller Macht ergriffen, von allen Seiten umfaßt, und in den eigenen Leib, mit welchem er in dieser Welt umherwandelt, wie in einen finstern Kerker, als Gefangenen verstoßen. In diesem Zustande einer beengenden Gefangenschaft ist nur das Bewußtseyn der Lichtwelt, von welcher er ausgegangen ist, der freundliche Lichtstrahl, der in die finstere Nacht seines Daseyns hineinfällt, und mit allen Schmerzen der Sehnsucht harrt er dem Tage entgegen, der ihn einst aus seinen Banden erlösen und seiner Heimath zuführen wird: so lange er aber hier weilt, sieht er in allem, was ihn mit der materiellen Welt in Berührung bringt, selbst in der Befriedigung der nothwendigsten Bedürfnisse zur Erhaltung seines Lebens, nur eine Befestigung der Bande, die ihn an sein Daseyn ketten, eine Schuld, die seit seinem Eintritt in diese Welt auf ihm lastet. Beide Religionssysteme stellen zwischen die höchste Gottheit auf der einen, und die Welt und den Menschen auf der andern Seite einen Mittler mit der Bestimmung, die Welt und den Menschen dem endlichen Ziele zuzuführen. Aber die Bedeutung und Wirksamkeit der beiden Mittler ist nicht ganz dieselbe. Der Zoroastrische Mithras ist mit so vielen andern auf Ormuzd's Seite streitenden Lichtgenien einer der rüstigsten Kämpfer gegen die dämonischen Mächte, damit das Licht über die Finsterniß, Ormuzd über Ahriman, den Sieg gewinne: der Mittler des Manichäischen Systems, der in Sonne und Mond thronende Lichtgeist, ist höher gestellt, was die Zoroastrische Lehre mehr unter mehrere gleichartige Wesen vertheilt, ist in ihm mehr concentrirt, und seine eigentliche Aufgabe ist, alles der Lichtwelt Verwandte an sich zu ziehen, die in die Materie zerstreuten Lichttheile zu sammeln und mit dem Lichtreiche zu vereinigen, das Geraubte wieder zu gewinnen. Mythisch betrachtet ist die Weltschöpfung und die ganze Entwiklung des Weltlaufs ein Raub,

welchen der eine verübt, der andere bestraft, wobei, was auf der einen Seite genommen, auf der andern wieder zurückgenommen wird (*διὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς σεσυλῆσθαι αὐτὸν ὑπὸ τὸν ἀρχόντων, καὶ γενέσθαι αὐτῷ θλίψιν, τούτου χάριν πέμπει (θεὸς) καὶ συλᾷ ἀπ' αὐτῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καθ' ἡμέραν, διὰ τῶν φωστήρων τούτων, ἡλίου καὶ σελήνης, ὑφ' ὧν ὅλος ὁ κόσμος καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἁρπάζεται.* **Acta disp. Arch. c. 11.**). Nach der physischen Betrachtung ist es eine stete Wechselwirkung anziehender und abstoßender Kräfte: Licht und Finsterniß, Geist und Materie, hassen und fliehen sich stets, aber demungeachtet kann doch das Eine nicht ohne das Andere seyn, sie ziehen sich an und vermischen sich, sobald aber die Vereinigung und Vermischung geschehen ist, erfolgt auch wieder die Trennung, sie stoßen sich ab, und jedes der beiden Principien zieht sich in seine eigene Natur zurük, es ist eine stete Ausdehnung und Zusammenziehung. Von dieser Seite betrachtet nähern sich beide Systeme am meisten, das Eigenthümliche des Manichäismus bleibt aber auch dabei immer dies, daß er eine weit innigere und tiefer gehende Durchdringung der beiden Principien und Grundkräfte annimmt, als der Zoroastrismus. Am auffallendsten zeigt sich die Verschiedenheit der beiden Systeme in der Lehre von dem Schicksal der Seelen nach dem Tode. Der Manichäismus läßt nach seiner Ansicht von dem Verhältniß des Geistes und der Materie, da die Vereinigung und Vermischung der beiden Principien für den Geist eine Beflekung und Verunreinigung zur Folge hat, die Seele erst nach langer Wanderung durch verschiedene Körper der Thier- und Pflanzenwelt zu ihrer ursprünglichen Reinheit wieder gelangen. Dem Zoroastrismus ist die Idee der Metempsychose fremd. Da dieser nicht von dem Gegensaz zwischen Geist und Materie ausgeht, so kennt er auch keine durch die bloße Verbindung des Geistes mit der Materie, oder der Seele mit dem Leib, entstandene, erst allmälig

wieder abzuwaſchende Schuld und Unreinheit. Der Gegenſaz ſeiner beiden Principien, des Lichtes und der Finſterniß, iſt ihm in Beziehung auf die Seelen nur der ethiſche Gegenſaz des Guten und Böſen. Die Seelen der Guten, die Ormuzd's durch Zoroaſter geoffenbartes Geſetz liebten und übten, kommen unmittelbar nach dem Tode in Ormuzd's ſeliges Lichtreich, die Seelen der Böſen, die gegen Ormuzd ſündigten und die Finſterniß in ſich herrſchen ließen, fallen Ahrimans finſterm Reiche anheim. In den Kreis der Mithrasmyſterien gehörte allerdings auch die Idee der Seelenwanderung, allein in dieſe sacra wurde bei ihrer Verpflanzung in die weſtlichen Länder manches aufgenommen, was wir nicht mit Sicherheit auf perſiſchen und zoroaſtriſchen Urſprung zurükführen dürfen, was ſich nur wegen einer gewiſſen Verwandtſchaft an ſie anknüpfte. Porphyrius indeß (De abstin. ab esu animal. IV. c. 16.) ſchreibt nach dem Zeugniß des Eubulus, der eine Ἱστορία τοῦ Μίθρα in vielen Büchern ſchrieb, einem Theile der perſiſchen Magier die Lehre von der Metempſychoſe zu: δόγμα πάντων ἐστὶ τῶν πρώτων, τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι. Es erhellt jedoch aus eben dieſen Worten zugleich, daß dieſe Lehre keine allgemein angenommene war, und nicht zur eigentlichen Landesreligion gehörte. In den Zendbüchern wenigſtens zeigt ſich uns keine Spur derſelben, und ſie konnte auch, wie es ſcheint, in dieſem Syſtem nicht wohl eine Stelle finden [16]). Dagegen begegnet

16) J. J. Schmidt Ueber die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit den Religionsſyſtemen des Orients, vorzüglich des Budhaismus. Leipzig 1828. S. 7. macht dem Zoroaſtrismus wegen des Mangels der Lehre von der Seelenwanderung den Vorwurf der Beſchränktheit. In Einer Hinſicht mag dies allerdings richtig ſeyn, aber auf der andern Seite iſt nicht zu überſehen, wie damit gerade der Hauptvorzug des Zoroaſtrismus, ſeine edlere ſittliche Tendenz, das

uns in der Lehre dieser Religionsurkunden vom jenseitigen Zustand eine Vorstellung, die besonders geeignet ist, den characteristischen Unterschied des Zoroastrismus und Manichäismus ins Licht zu sezen. An die Stelle der Lehre von der Metempsychose tritt in den Zendbüchern die Lehre von der Auferstehung. Da nemlich nach der Zoroastrischen Lehre der Begriff des bösen Princips nicht mit dem Begriff der Materie zusammenfällt, der Leib nicht das Product des Fürsten der Finsterniß ist, alles Geschaffene immer nur theilweise und in einem gewissen Grade von Ahrimans verderblichem, das Gepräge der Endlichkeit aufdrükenden Einflusse berührt und beflekt ist, so kommt es nun auch hier nur darauf an, das von Ahriman herrührende Erbübel auszuscheiden, die durch ihn dem Leibe eingepflanzte Sterblichkeit und Endlichkeit wieder aufzuheben. Es ist nur ein Accidens zu entfernen, nicht die ganze Substanz zu verwerfen. Wie die Erde durch das Feuer der lezten Katastrophe von ihren Schlaken gereinigt, und von allen Uebeln befreit, ihre ursprüngliche Gestalt wieder erhält, so wird auch der Leib in erneuter Schönheit einst auferstehen. Der Manichäismus aber verschmäht auch einen verklärten Leib, und es gilt ihm gerade in Beziehung auf die Auferstehungslehre der Saz in seiner Strenge, daß Christus, als Erlöser der Seele, nicht des Leibs gekommen ist (**venisse ad animas, non ad corpora, liberandas. Aug. De haer. c. 46.**).

3. Aus dem strengen Dualismus, welchen die Manichäische Lehre in Beziehung auf die beiden Principien, Geist und Materie aufstellt, floßen zwei practische Vorschriften, die die Manichäische Lebensansicht und Lebensweise von der Zoroastrischen sehr characterisch unterscheiden. Die Manichäischen Verbote, Fleisch zu essen, und in der Ehe zu leben,

---

Bestreben, den Menschen in seinem ethischen Character aufzufassen, zusammenhängt.

kennt die Zoroastrische Lehre nicht. Was das erstere betrifft, so zeigt uns die Herodoteische Beschreibung der altpersischen Opfer (I, 132.), daß dem Verehrer des Ormuzd kein religiöses Gesez untersagte, Thiere zu schlachten, und ihr Fleisch zu genießen. Dieselbe Beschreibung gibt in der Hauptsache der Zendaveſta Th. II. S. 172., aus welchem, wie aus Herodot, zu ersehen ist, daß die Perser Opfer, wie sie bei den Griechen, Hebräern und andern Völkern im Gebrauch waren, nicht hatten, es wurde vom Opferthier nichts der Gottheit geweiht und verbrannt, sondern, so wie es vom Priester unter den vorgeschriebenen Ceremonien geschlachtet war, nahm es der Eigenthümer zu seinem eigenen Gebrauche mit sich. Die Opferhandlung erscheint demnach nur als die religiöse Weihe des Genusses, für welchen das Fleisch des geschlachteten Opferthiers bestimmt ist, und es zeigt sich uns hier eine Seite der alten Opfer, die überhaupt bei der Frage nach den Anlässen nnd Ursachen, aus welchen die Opfer entstanden sind, genauere Berüksichtigung verdiente. Es liegt dabei allerdings die Idee zu Grunde, daß, Thiere zu schlachten, um ihr Fleisch zu essen, eine Versündigung gegen die Heiligkeit des Naturlebens ist, es wird aber dieß mit der Nothwendigkeit des Bedürfnisses dadurch ausgeglichen, daß die Gottheit selbst die Weihe und Genehmigung der Handlung geben sollte, sofern ja dieselbe Handlung, die das Naturleben verlezt, auch wieder zur Erhaltung des Naturlebens in den Individuen dient. Dieser lezterе vermittelnde Gedanke scheint wenigstens bei den indischen Opfern mit Recht vorausgesezt werden zu dürfen [17]). Mag nun aber auch die bei den persischen Opfern stattfindende Ceremonie noch auf etwas der Manichäischen Idee ursprünglich Verwandtes hinweisen, so war doch bei den Persern, Thiere zu schlachten und

17) Man vgl. meine Myth. und Symb. oder die Naturrel. des Alterth. II. 2. S. 288. fg.

ihr Fleisch zu essen, herrschende Gewohnheit, und das Zproastrische Gesez beschränkt sie nur dadurch, daß es auf ähnliche Weise, wie das Mosaische, einen Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren macht. Manes trat ebendeswegen, indem er es schlechthin für unerlaubt erklärte, Thiere zu schlachten, wegen der Verwandtschaft der Menschenwelt mit der Thierwelt, und das Fleisch der geschlachteten Thiere zu genießen, weil der Fleischgenuß durchaus verunreinigend ist, der seit alter Zeit herrschenden Ansicht und Sitte entgegen [18]). Noch größer ist der Widerspruch, in welchen das Manichäische Verbot der Ehe mit der ganzen Welt- und Lebensansicht des Zendavesta kommen mußte. Nach der Zoroastrischen Lehre wird Ormuzd durch nichts mehr verherrlicht, als durch die freie und ungehemmte Entwiklung des Naturlebens überhaupt und des animalischen Lebens insbesondere. „Wenn Wasser strömt, so schildert der schöne Jescht Farvardin Zendavesta Th. II. S. 246. f. die Zoroastrische Idee des Lebens, sich ausgießt überfließend, und Leben mit sich trägt, wenn aus der Erde im Ueberfluß Bäume hervorwachsen, die durch sich selbst beleben, wenn Wind bläst in der weiten Welt und Leben mit sich führt, wenn Weibchen Kinder haben, wenn Leben und Zeugung glüklich fortgeht, wenn der Mensch in Größe lebt für und für, Heerden großer Zahl ihm Speise geben, wenn der Herr des Hauses mit Lust sieht laufen große Heerden, wenn Sonne und Mond und Sterne ihre Bahn gehen, so ist dieß, damit die Feruers (die Licht- und Lebensgenien, die geistigen Principien alles Seyns) in Glanz und Glorie schimmern.“ Je fröhlicher die Geschlechter der rei-

18) Porphyrius a. a. O. rechnet zwar dieselben Magier, welchen er das Dogma von der Metempsychose zuschreibt, zu denen, die Thiere zu schlachten und ihr Fleisch zu essen, für unerlaubt hielten. Es gilt aber auch in dieser Beziehung das zuvor Bemerkte.

nen Thierwelt gedeihen, in je größerer Zahl sie sich fortpflanzen, desto vollkommener wird Ormuzds Gesez erfüllt, desto herrlicher spiegelt sich in der irdischen Schöpfung die lebensvolle Fülle seines Lichtreichs ab, weswegen es sogar als ein großes Verdienst angesehen wurde, eine große Zahl zahmer und wilder Thiere zu nähren. Zendav. Th. II, S. 178. Daher nun die hohe Wichtigkeit der Ehe, deren Fruchtbarkeit dem Perser, wie dem alten Hebräer, als höchstes Lebensglük galt: er betrachtete sie, wie schon Herodot I. 136 bemerkt, als einen Segen, durch welchen sich Ormuzd an ihm verherrlichte. Kinder mußte der Perser haben, weil sie den Weg über die Brüke (Tschinevad, die zwischen Erde und Himmel, vom Gipfel des Albordi aus, zum Siz der Seligen führt) leicht machen. Unfähigkeit zur Zeugung aber und Kinderlosigkeit rührt von Ahriman her. Zendav. Th. I. S. 69. Daß diese Lebensansicht auch noch später die herrschende unter den Persern war, sehen wir daraus, daß in den Verfolgungen, die im persischen Reich über die Christen ergiengen, diesen insbesondere auch dies zum Vorwurf gemacht wird, daß sie den Menschen, zu heurathen und Kinder zu zeugen, verbieten. In der Proclamation, welche der persische Feldherr und Statthalter Mihr Nerseh, um die Mitte des fünften Jahrhunderts, an die Christen in Armenien erließ, wird gesagt: „Glaubt nicht euren Führern, welche ihr Nazarener nennt, denn sie sind arge Schelme, sie lehren euch mit Worten und thun in ihren Handlungen das Gegentheil. Sie sagen, Fleisch essen, ist keine Sünde, und doch essen sie kein Fleisch; sie sagen, es ziemt, eine Frau zu nehmen, und doch wollen sie eine Frau nicht einmal ansehen. — Sie halten es für unwürdig, Menschen zu erzeugen, und preisen die Unfruchtbarkeit. Wenn ihr ihnen folgt, wird das Ende der Welt bald kommen.“ Neander Gesch. der christl. Rel. und Kirche II. 1. S. 227. Erregte schon das Christenthum durch solche, doch immer nur in Einzelnen, sich zeigende Erscheinungen,

so großen Anstoß, so ist leicht zu erachten, welchen Gegensaz hierin die strengen Grundsäze des Manichäismus gegen die persische Lebensansicht bilden mußten, und es gilt auch in dieser Beziehung, was Augustin Contra Secund. c. 21. bemerkt: *Displiceet: „crescite et multiplicamini", ne Dei vestri multiplicentur ergastula. — Omnis feminae fecunditas dura est Dei calamitas.*

Kann es uns befremden, wenn Manes bei einer an sich schon, in Hinsicht der Principien, sehr bedeutenden, die ganze Welt- und Lebensansicht verändernden, daher auch in die äußern Lebensverhältnisse tief eingreifenden Abweichung von der durch den Glauben der Väter sanctionirten Religion seinen Volksgenossen als Neuerer und Häretiker erschien? Die abendländischen Berichte enthalten hierüber nichts: es war, wie sie erzählen, nur eine zufällige Ungnade des Königs, die ihn traf, und ihm das bekannte unglükliche Lebensende zuzog. Der Sohn des Königs war nach den Acta disp. Arch. c. 53. erkrankt, um sein Leben besorgt, sezte der König eine ansehnliche Belohnung für den aus, der ihn wieder herstellen würde. Auf dieses meldete sich Manes, und machte sich anheischig, den Jüngling zu heilen. Der König nahm ihn sehr wohlwollend auf, allein die Folge von allem, was Manes mit dem Jüngling vornahm, war, daß er unter seinen Händen starb, und die Schuld seines Todes nun auf Manes fiel. Der König ließ ihn dafür ins Gefängniß werfen, und mit schweren Eisengewichten belasten. Als der König erfuhr, was Manes durch die Schüler, die er aussandte, unternahm, beschloß er, ihn mit dem Tode zu bestrafen. Manes entkam jedoch auf die schon angegebene Weise. Der von Manes bestochene Gefängnißwächter mußte für seine Schuld sogleich mit dem Leben büßen. Manes selbst wurde überall aufgesucht, zulezt ergriffen und vor den König geführt, welcher, über Manes höchst aufgebracht, einen zweifachen Tod an ihm bestrafen wollte, den Tod seines Sohns

und den Tod des Gefängnißwächters. Deswegen wurde er geschunden, der geschundene Leib, den Vögeln zum Raub, vor dem Thore der Stadt aufgehängt, und (um aus Einer Person gleichsam zwei zu machen) die abgezogene Haut mit Kräutern wieder ausgefüllt. Von einer Beziehung der Strafe auf die Lehre und Grundsäze Mani's findet sich hier nichts. Eben so wenig läßt die kurze Andeutung, die Alexander von Lycopolis c. 2. von Mani's Leben und Lebensende gibt, auf eine andere, als eine reinpersönliche Ursache der königlichen Ungnade schließen: Manes habe unter der Regierung des Kaisers Valerian gelebt und mit dem Perserkönig Sapor einen Feldzug gemacht, und weil er bei diesem in Ungnade fiel, das Leben verloren (*προσκρούσαντα δέ τι τούτῳ ἀπολωλέναι*) [19]). Die morgenländischen Berichte dagegen lassen, ob sie gleich in manchem mit den griechischen übereinstimmen, Manes als Häretiker fliehen, und zulezt mit dem Tode bestraft werden. Nachdem Manes einige Zeit Aufsehen erregt, und sich für einen Propheten ausgegeben hatte, sammelte er Schüler um sich, die sich der Zoroastrischen Religion, zu welcher sich die Perser bekannten, und ihren Gebräuchen widersezten. Diese Neuerung erregte Unruhen, und Schapur wollte Manes bestrafen. Allein Manes, der erfuhr, daß man ihn aufsuche, ergrif die Flucht, und zog sich nach Turkestan zurück, wo er bis zum Tode Schapur's blieb. Unter dessen Nachfolger Hormuzd kehrte er zurük,

19) Cyrill von Jerusalem, der im Uebrigen den Acta folgt, sagt sogar, wie wenn er der Voraussezung, daß ein religiöses Interesse zu Mani's Schikſal mitgewirkt habe, widersprechen wollte (Catech. VI. 25.): „er sey ins Gefängniß geworfen worden, *οὐ διὰ τὸ περὶ ἀληθείας ἐλέγξαι τὸν βασιλέα, οὐ διὰ τὸ καταλῦσαι τὰ εἴδωλα, ἀλλὰ διὰ τὸ — ψεύσασθαι, μᾶλλον δὲ, εἰ δεῖ τ' ἀληθὲς εἰπεῖν, διὰ τὸ φονεῦσαι.*

und wußte dieſen für ſeine Sache zu gewinnen. Demungeachtet war der Haß gegen Manes ſo groß, daß ihm Hormuzd ein feſtes Schloß in Chuſiſtan zu ſeiner Sicherheit einräumte. S. Herbelot Bibl. Orient. Par. 1697. S. 548. f. nach Choudemir. Wie Mirkhond in der Geſchichte der Saſſaniden (De Sacy Memoires sur diverses antiquités de la Perse Par. 1693. S. 289 und 294. f.) nach Maſſudi meldet, hatte Schapur anfangs Mani's Lehren angenommen [20]), und erſt nachher ſie wieder verlaſſen, und Manes als Neuerer verfolgt, worauf dieſer nach Hinduſtan ſich flüchtete, und ſodann von Kaſchmir aus nach Turkeſtan und Chatai ſich begab, und erſt unter Hormuzd's Nachfolger Bahram nach Perſien zurükkam. Manes hoffte nun auch in Perſien dieſelbe günſtige Aufnahme zu finden, die er in den öſtlichen Ländern, in welchen er ſich bisher aufhielt, gefunden hatte. Er forderte daher den Schach Bahram auf, ſeine Sendung anzuerkennen und ſeine Lehre anzunehmen. Bahram hörte anfangs ſeine Reden dem Anſchein nach mit Wohlgefallen, ſo daß Manes ſich vollkommen ſicher glaubte, und ſeine Schüler ſich um ihn verſammelten. Allein Bahram ließ hierauf die Gelehrten ſeines Reichs kommen, und befahl ihnen, mit Manes eine Unterredung über die Dogmen, die er lehrte, zu halten. Manes konnte ihnen nicht antworten, und wurde ſeines Irrthums überwieſen. Da ſeine Gottloſigkeit und

20) Auch Mirkhond erwähnt, indem er von Mani ſpricht, des Paraklet, für welchen er ſich ausgegeben habe, mit den Worten (nach De Sacy's Ueberſezung a. a. O. S. 294.): *On lit dans quelques livres d'histoire, que Mani ayant ouï dire, que Jésus avoit adressé ces paroles à ses disciples: „Après moi viendra le Paraclet, et vous devez enseigner à vos enfans, qu' ils seront obligés, de le suivre et de s'attacher à lui," il s'imagina, que c'étoit lui-méme, qui étoit désigné sous le nom de Paraclet, tandis que c'est un des noms de Mahomet.*

die Falschheit seiner Lehre allgemein bekannt war, forderte man ihn zu einem Widerruf seiner Irrlehren auf, als er diesen ausschlug, befahl Bahram, daß er geschunden und seine Haut an dem Thore von Dschondischapur [21]) aufgehängt würde [22]). Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß

21) Derselbe Name kommt in den Acta Thomae als indischer Königsname vor (§. 2. *βασιλεὺς Γουνδαφόρος*). S. Thilo S. 113.

22) So berichten die orientalischen und occidentalischen Schriftsteller einstimmig das Lebensende Mani's. Die Occidentalen, wie z. B. Cyrill von Jerusalem Catech. VI, 30. (man vgl. Touttee's Bemerkung zu dieser Stelle) erinnern öfters, daß bei den Persern überhaupt grausame Todesstrafen sehr gewöhnlich gewesen seyen. Eigen ist aber doch bei Mani, daß er nicht blos, wie auch sonst geschehen mochte (man vgl. Herod. V, 25. und Brisson. De reg. Pers. princip. L. II. S. 262.) geschunden, sondern auch die abgezogene Haut, wie Archelaus sagt, mit Kräutern angefüllt, oder, wie Photius in der Geschichte der Manich. S. 357. und Socrates in der Kirchengesch. 1, 22. noch genauer angeben, gleich einem Schlauch aufgeblasen, und mit Spreu ausgestopft, sodann aber vor dem Thore d. h. am öffentlichsten Orte der Stadt aufgehängt wurde (*τῆς κακίστης γνώμης δοχεῖον τὸ δέρμα θυλάκου δίκην πρὸ τῶν πυλῶν ἀνήρτήθη* Cyrill a. a. O.). Es liegt wohl klar vor Augen, daß dadurch der eitle Eigendünkel und die leere Aufgeblasenheit des neuerungssüchtigen Kezers anschaulich dargestellt werden sollte, jene *κενοδοξία*, die auch nach dem Urtheil der Väter der christlichen Kirche die stets fruchtbare Mutter der Häresen ist. Eine merkwürdige Parallele gibt aber dazu schon aus alter Zeit der von Apollon geschundene Marsyas, denn auch von diesem sagt Herodot VII, 26. *ἐν τῇ* (*αὐτῇ τῇ ἀγορῇ τῇ Κελαινέων*) *ὁ τοῦ Σιληνοῦ Μαρσύεω ἀσκὸς ἐν τῇ πόλει ἀνακρέμαται· τον ὑπὸ Φρυγῶν λόγος ἔχει ὑπὸ Ἀπόλλωνος ἐκδαρέντα ἀνακρεμασθῆναι.* Nemlich auch Marsyas war ein Kezer, weil er die An-

die beiden Berichte nicht unbedeutend von einander abweichen, doch dürfen wir in demjenigen, worin sie nicht zusammenstimmen, nicht gerade einen wirklichen Widerspruch annehmen: es läßt sich zum Theil wenigstens das Eine gar wohl neben dem Andern denken, und die beiderseitigen Berichte stehen im Ganzen nicht so weit auseinander, wie gewöhnlich

---

maßung hatte, sich mit Apollon in den bekannten Weltstreit einzulassen, und mit der plumpen Flöte, mit welcher er gegen die Cither des Gottes auftrat, nur seine leere Aufgeblasenheit zur Schau stellte. Deswegen sah man im Alterthum in seiner Geschichte ein Beispiel des bestraften Uebermuths (s. Wieland's Attisches Mus. I. 2. S. 330.), und sein Bild wurde in den Städten auf dem Forum aufgestellt, um als Symbol einer bürgerlich freien Verfassung (s. Servius ad Virg. Aen. III, 20. IV, 58. Creuzer in den Studien Bd. II.) zugleich zur Warnung zu dienen vor jener ὕβρις, oder selbstsüchtigen Neuerungslust, die in den alten Republiken die allgemeine Freiheit und Gleichheit ebenso oft in Gefahr brachte, als sie die Einheit und den Frieden der christlichen Kirche störte. Daß die an Manes vollzogene Todesstrafe seit alter Zeit eine eigenthümliche symbolische Bedeutung haben sollte, darf wohl auch daraus geschlossen werden, daß sie besonders in solchen Fällen angewandt wurde, die vor das Forum der Magier gehörten, demnach vorzugsweise aus dem religiösen Gesichtspunct betrachtet wurden. Ein ähnliches Beispiel erzählt Procopius De bello Pers I, 5. von dem persischen König Pacurius: *Πακούριος Βασίκιου μὲν τὸ δέρμα ἐκδείρας ἀσκόν τε αὐτὸ πεποιημένος, καὶ ἀχύρων ἐμπλησάμενος, ὅλον ἀπεκρέμασεν ἐπὶ δένδρου τινὸς ὑψηλοῦ*, und zwar, weil die Magier den armenischen König Arsaces, dessen Feldherr und vertrauter Rathgeber Basilius war, *κατέγνωσαν ἔς τε τὰς σπονδὰς καὶ τοὺς ὅρκους ἠδικηκέναι*. Es war eine aus religiösen Rücksichten sanctionirte Todesstrafe, die die irreligiöse Willkühr und Nichtigkeit eines gegen das Göttliche sich auflehnenden Sinnes veranschaulichen sollte.

wöhnlich nach Beausobre's Vorgang behauptet wird. In jedem Falle ist alle innere Wahrscheinlichkeit dafür, daß Manes wegen seiner Irrlehren und seines Abfalls von der Zoroastrischen Religion sich den Haß seiner Landsleute und der Magier insbesondere zuzog, und deswegen, nicht aber wegen der von den griechischen Schriftstellern angegebenen Ursache, zulezt mit dem Tode bestraft wurde. Ueber den Inhalt und die Beschaffenheit der so großes Aufsehen erregenden Irrlehren Mani's wird nichts Bestimmteres gemeldet, doch wird das Verbot, Thiere zu tödten, und ihr Fleisch zu essen, besonders hervorgehoben, wenigstens nach Herbelot Bibl. Or. S. 548. Ebendahin gehört die Angabe, die Anhänger Mani's seyen Zendiks genannt worden, welcher Name soviel als Sadducäer bedeuten soll (s. Herbelot a. a. O.). Mit demselben Namen bezeichneten die Perser nach Mirkhond (s. die Geschichte der Sassaniden bei De Sacy a. a. O. S. 363.) die ebenso verhaßte Secte Mazdak's. Dieser durch Einführung der freiesten Geschlechtsgemeinschaft berüchtigte Häretiker hatte mit Manes wenigstens dies gemein, daß auch er, Thiere zu tödten, und ihr Fleisch zu essen, für unerlaubt erklärte. De Sacy a. a. O. S. 354. Mit den Sadducäern konnten demnach die Anhänger Mani's und Mazdak's zusammengestellt werden, sofern auch die Sadducäer, wenigstens in der Verwerfung der Lehre von der Auferstehung, einen gewißen Widerwillen gegen das Materielle, Körperliche und Fleischliche zeigten.

Da Mani's Lehre, wie sich aus der Untersuchung ihres Verhältnißes zur Zoroastrischen ergibt, so vieles enthielt, was aus dieser nicht erklärt werden kann, ihr sogar entschieden entgegengesezt war, so entsteht mit Recht die Frage, wo wir die Quelle einer von der Zoroastrischen so bedeutend abweichenden Welt- und Lebens-Ansicht zu suchen haben? Ein Blik auf die alten Religionssysteme des Orients scheint mir die Beantwortung dieser Frage nicht zweifelhaft zu lassen,

und ich glaube mit gutem Grunde die aus der ganzen Untersuchung gewonnene Ueberzeugung aussprechen zu können, daß der Manichäismus in demselben Verhältniß, in welchem er sich von der Zoroastrischen Lehre entfernt, sich der indischen, namentlich buddhaistischen Religionslehre nähert. Hat man den Manichäismus bisher nach der gewöhnlichen Ansicht als eine Combination des Zoroastrismus und des Christenthums genommen, indem man dabei nur auf äussere außerwesentliche Berührungspuncte sah, so möchte ich vielmehr nach der ganzen innern Gestaltung des Systems in demselben einen Versuch sehen, den Zoroastrismus mit dem Buddhaismus zu verschmelzen, oder nach Mani's Sinne, jenen durch diesen zu reformiren. Die Ansicht, die man dem Manes gewöhnlich nur in Beziehung auf das Christenthum zuschreibt, mußte er nothwendig auch von dem Zoroastrischen Religionssystem haben, es schien ihm in der Form, in welcher es das in Persien herrschende geworden war, auf einer untergeordneten Stufe zu stehen, einer noch unausgebildeten, ungeläuterten Ansicht anzugehören, über welche man sich nothwendig erheben müsse, wenn der demselben zu Grunde liegende Dualismus in seiner ganzen Strenge und Consequenz sollte durchgeführt werden. Eine einfache Darlegung der hauptsächlichsten Ideen und Lehren, in welchen der Buddhaismus mit dem Manichäismus zusammentrifft, wird die aufgestellte Behauptung, so weit sie vor allem aus dem innern Verhältniß der beiden Religionssysteme zu begründen ist, wie ich hoffe, rechtfertigen.

1. Wenn Manes über den Zoroastrischen, auf den Gegensaz des Guten und Bösen beschränkten Dualismus dadurch hinausging, daß er als höchste Principien den Geist und die Materie sezte, so stellte er sich auf denselben Standpunct, der der indischen Religionslehre eigenthümlich ist. So verschieden auch ihre Formen sind, die ihr zu Grunde liegende Weltansicht ist durch den vorherrschenden Gegensaz

des Geistes und der Materie durchaus bedingt, sey es nun, daß die Materie nur als der dem Geiste inwohnende unerklärbare Hang, sich in realen Formen zu objectiviren, und zur Materie zu verkörpern, oder als ein dem Geiste gegenüberstehendes selbstständiges reales Princip genommen wird. Aus der erstern Ansicht ist der idealistische Pantheismus der Vedalehre geflossen, die das Princip der realen, materiellen Welt in die Maia sezt, die als Schein und Täuschung den alles hervorbringenden Brahma umgibt, der mit der Maia spielend [23]), in ihren bunten, wesenlosen Gestalten sich selbst anschaut und abspiegelt. Es ist früher bemerkt worden, wie diese die Sinnenwelt für Schein und Täuschung erklärende Ansicht, an die sich im griechischen Alterthum so viele Anklänge finden, in der Manichäischen Kosmogonie durchschimmert. Selbstständiger stellt der Buddhaismus die Materie dem Geiste gegenüber. Es gibt nach der Lehre desselben

23) Vgl. Bohlen das alte Indien mit besonderer Rüksicht auf Aegypten. Königsb. 1830 Th. I. S. 160. Treffend erinnert Bohlen bei diesem demiurgischen Spiel, das auch in den griechischen Mythen von Dionysos-Zagreus und der Persephone sehr bedeutsam sich zeigt, an die Schilderung der Weisheit in den Proverbien: daß die Weisheit als Kind des Jehova, von ihm ausgeströmt und geboren, mit ihm als sein Werkmeister den Himmel schuf, und vor seinem Angesichte spielte. 8, 22—31. — Auch in Beziehung auf den Gnosticismus ist die Weisheit des A. T. und der Apokryphen des A. T. ein vermittelndes Glied, das für die Genesis des Gnosticismus noch mehr beachtet werden dürfte, als bisher geschehen ist. Die Art und Weise, wie die Sophia nach dem Buche der Weisheit (man vgl. besonders c. 10.) in die Menschengeschichte eingreift, als Princip der theokratischen Entwiklung, und in stetem Kampf mit einer widerstrebenden Macht erscheint, ist ganz analog dem Verhältniß, in welchem die gnostische Sophia-Achamoth zur Materie und der sich entwikelnden materiellen Welt steht.

einen mit Weltenstoffen angefüllten ewigen Raum, in welchem nach ewigen, unabänderlichen Gesezen die Welten entstehen und vergehen. Das belebende, die Materie durchdringende Princip ist der Geist, der zwar an und für sich in steter Ruhe ist, sich aber in unzähligen Formen durch die Materie individualisirt. Der Gegensaz zwischen dem Geist und der Materie ist zwar allerdings in der buddhaistischen Lehre nicht so streng gedacht, wie in der Manichäischen, wir dürfen aber dabei nicht vergessen, daß der Manichäismus seinen Zusammenhang mit dem persischen Dualismus nicht verläugnen kann. Er trägt daher auf den Gegensaz zwischen Geist und Materie den Gegensaz zwischen Ormuzd und Ahriman über, während der Buddhaismus die unendlich feine und unsichtbar gedachte Materie gewißermaßen vergeistigt, und jenen Gegensaz durch die Maia vermittelt werden läßt, unter deren beständig täuschendem Gaukelspiel sich die Welt der Erscheinungen aus den feinen Partikeln des Raumes, oder dem leeren Raum, dem Nichts, dem ursprünglichen Zustand alles Vorhandenen, bildet. Stellt der Buddhaismus die beiden sich durchdringenden Principien, Geist und Materie, wie Mann und Frau, neben einander, so stellt sie dagegen der Manichäismus, wie zwei feindliche, sich gegenseitig befehdende Herrscher einander entgegen. Lassen wir aber diese besondern Modificationen fallen, in welchen beide Systeme noch die Farbe ihres Ursprungs an sich tragen, so stellen beide Systeme Geist und Materie, als ihre höchsten und allgemeinsten Principien, an ihre Spize. J. J. Schmidt Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses u. s. w. aus dem Mongol. übersezt. Petersburg 1829, S. 302. Bohlen das alte Indien a. a. O. S. 323. f. Rhode über religiöse Bildung, Mythol. und Philos. der Hindus. Leipz. 1827. Th. I. S. 381. f.

2. Der Manichäismus läßt einen aus dem Lichtreich in das Reich der Finsterniß fallenden Lichtstrahl den ersten

Anlaß zur Weltschöpfung oder zur Vermischung der beiden Principien werden, und die Welt selbst geht aus der tiefsten gegenseitigen Durchdringung der beiden Principien, der Vermischung des Lichts, oder der Lichtseele, mit der Materie, hervor. Auch der Buddhaismus sezt an die Spize aller zeitlichen Weltentwiklung ein Lichtreich, oder einen Lichtraum, die Region des zweiten Dhjana [24]), oder des Lichtes, die den periodischen Weltzerstörungen nicht unterliegt, und aus drei Abtheilungen besteht, nemlich aus der des Lichtes überhaupt, aus der des unendlichen Lichtes, und aus der des allervollkommsten, über jeden Begriff hellen Lichtes. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 303. Sobald die erste Entwiklung beginnt, entsteht eine Anzahl Lichtwesen, die sich vermehrend und allmälig ausartend niedere Gattungen erzeugen, bis zulezt diese körperliche Welt entsteht, und durch immer tieferes Sinken und stete Verminderung des Lichtstoffes die Materie immer gröber und die Finsterniß immer finsterer wird. Der Buddhaismus verfährt auch hier, da er die Materie so viel möglich verflüchtigt, und zum

24) Ein Sanskritwort, das tiefe innere Selbstbeschauung bedeutet. Es gibt auch einen dritten und vierten Dhjana nebst noch einigen andern, lauter Reiche vollendeter Seligkeit mit verschiedenen Abstufungen. Noch weiter über diese zur zweiten Welt gehörenden Regionen hinaus sind diejenigen der ersten oder sogenannten farb- und gestaltlosen Welt, durchaus unsichtbar, ganz unkörperlich, und ganz ohne Zeit und Raum. Die drei Welten sind nemlich 1. die der allerhöchsten farb- und gestaltlosen Wesen, 2. die der farbigen oder eine Gestalt habenden Wesen, 3. die Welt des Gelüstes und des Gaukelspiels der Erscheinungen, mit sechs Wesengattungen, drei guten und drei verworfenen Naturen. Von der zweiten Welt ist es nur die Region des ersten Dhjana, die Zerstörungen und Auflösungen unterworfen ist. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 303.

feinsten Substrat des Geistes macht, nicht so dualistisch, wie der Manichäismus, aber beide Systeme nehmen doch in dem mit der Materie sich vermischenden und in dieselbe übergehenden Lichtprincip eine stete Abnahme und Verdunklung an. Die Vorstellung eines auf das Lichtreich geschehenen Angriffs, und eines an demselben verübten Raubs, ging natürlich ganz aus dem Wesen des Manichäischen Dualismus hervor. Doch nimmt auch der Buddhaismus eine analoge Erschütterung des Lichtreichs an. Aus der den periodischen Zerstörungen nicht unterworfenen Region des zweiten Dhjana weht zur Zeit einer neuen Weltentstehung ein heftiger Wind herab, der die Region des ersten Dhjana bildet. Aus dieser Region des ersten Dhjana erzeugt sich alsdann ebenfalls durch einen unterwärts wehenden Sturmwind die darauf folgende Region der Geisteremanationen. Diese erzeugt unter Sturmwind eine dritte Region, und auf die nemliche Art werden noch mehrere Regionen für immer geringere Geister gebildet, bis die Sturmwinde die untersten Gegenden des leeren Raums erreichen und daselbst die Luftanhäufung bilden, die das Princip der materiellen Welt wird. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 302. Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. S. 9. f. Es ist klar, daß diese buddhaistischen Sturmwinde dieselbe die Schöpfung bewirkende, durch die ganze geschaffene Welt hindurchgehende, nicht weiter erklärbare feindliche Gewalt sind, wie im Manichäismus der Kampf der beiden Principien, nur mit dem Unterschied, daß diese Gewalt im Buddhaismus als eine rein physische erscheint, im Manichäismus aber, da dieser seine höchsten Principien als persönlich handelnde Wesen darstellt, als eine mit Absicht unternommene Handlung. Vollkommen aber stimmt der Buddhaismus mit dem Manichäismus darin überein, daß er den Begriff des Uebels ebenso bestimmt,

wie dieſer, auffaßt, und die ganze Entſtehung alles Vorhandenen als das Urübel betrachtet. Schmidt üb. d. Verw. S. 8. Die Entwiklung des leeren Raums, die nun entſtandene Materie, iſt das Uebel der Jirtinſchii, oder des Weltalls in ſeinen innern und äußern Beziehungen, aus welchem der Ortſchilang, oder Sansara, d. i. der beſtändige Wechſel nach unabänderlichen Geſezen entſtanden iſt, nachdem dieſe durch jenes Uebel begründet waren, wobei nun auch der früher unentwikelte Keim des Guten und Böſen ſich entwikeln, und in Wirkung und Gegenwirkung ſich einander entgegenſtellen konnte. Schmidt Forſchungen u. ſ. w. S. 182. Es iſt dieſe Uebereinſtimmung um ſo merkwürdiger, da ſich in dieſer Hinſicht der Buddhaismus vom Brahmanismus ebenſo unterſcheidet, wie der Manichäismus vom Zoroaſtrismus. Denn wie im Zoroaſtrismus Ormuzd, der gute Gott, der eigentliche Weltſchöpfer iſt, und die Welt, auch die materielle, ſo weit ſie gut iſt, eine Emanation des Lichtreichs, ſo finden wir im Brahmanismus, wie Schmidt über die Verw. S. 6. dieſes Verhältniß richtig bezeichnet, vom Urſprung des in der Materie liegenden Böſen ſelbſt inſofern nichts, als die Materie ſo gut ihren Urſprung in Brahma hat, als alles Uebrige, und zu ſeiner ſcheinbaren Integrität in der Zerſezung zu gehören ſcheint, es ſey denn, daß das erſte Verlangen Brahma's und deſſen Hingebung an die Täuſchung als erſte Schuld, oder als Urſprung des Uebels, in verborgener Idee gedacht wird.

3. Wie nach beiden Syſtemen die Welt entſteht, indem ein göttlicher Lichtſtrahl in die untern Regionen herabfällt, der Geiſt die Materie durchdringt, ſo iſt dadurch in beiden Syſtemen die ganze Entwiklung des Weltlaufs auf gleiche Weiſe bedingt. Alles Lichte und Geiſtige arbeitet ſich aus den untern Regionen, in die es herabgekommen iſt, wieder in die höhern hinauf. Daher gleicht der Buddhaismus auch darin dem Manichäismus, daß er eine allmälige Vergeiſtigung der lebenden Weſen annimmt, die durch ſtufenweiſe Beförderung

in höhere Geburten, bis zu den höchsten Geisterregionen hinauf, das Weltgebäude entvölkert. Schmidt a. a. O. S. 9. Der Buddhaismus betrachtet das ganze zeitliche, der geschaffenen Welt angehörende Leben aus dem Gesichtspuncte eines Buß- und Läuterungsprocesses. Da die Geister durch einen gewißen Abfall, durch Lüsternheit nach irdischer Speise (Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 5. Bohlen S. 324.), in die materielle Welt, die vom ewigen Schiksal zu beständigen Verkörperungen bestimmt ist, herabgesunken sind, so können sie nur durch den Kreislauf der Metempsychose aus den Banden der wandelbaren Materie wiederum befreit werden. Die dem Zoroastrismus fremdartige, dem Buddhaismus aber, wie dem Brahmanismus eigenthümliche, und so tief in sie eingreifende Lehre von der Metempsychose darf mit Recht als einer der auffallendsten Beweise des wahren Verhältnisses, in welchem der Manichäismus zu den indischen Religionssystemen steht, angesehen werden [25]). Die Wanderung der Seelen durch verschiedene Körper ist aber ferner nach dem Buddhaismus, wie nach dem Manichäismus, nur der äußere Weg, auf welchem die Seelen dahin wieder zurükkehren können, woher sie herabgekommen sind, der innere Weg ist das höhere innere Wissen, die Gnosis, die von den Buddhaisten Dhjana genannt, und von ihnen aufs höchste geschäzt wird. Ihr höchster Grad besteht in der Erkenntniß, daß alles Vorhandene eitel, nichtig und leer und ein Spiel der die Sinne umgaukelnden Täuschung ist. So mußte das in beiden Systemen angenommene Verhältniß zwischen Geist und Materie die Lehre zur Folge haben, daß das wahre Heil des Menschen nur in völliger Losreißung vom Materiellen und Sinnlichen, in Unterdrükung und Ertödtung aller Triebe und Begierden bestehe. Doch würde

25) Auch Wanderung in Thiere nimmt der Buddhaismus an. Bohlen a. a. O. S. 327.

auch jene Gnosis in Verbindung mit der ihr entsprechenden Ascese den Menschen seinem endlichen Ziele nicht zuführen können, wenn nicht seine ganze Heilsordnung, und der Läuterungsproceß, durch welchen er in seinem ganzen zeitlichen Leben hindurch gehen muß, von einer höhern Macht geleitet würde. In dieser Beziehung scheint zwar zunächst zwischen beiden Systemen eine nicht unbedeutende Verschiedenheit statzufinden, doch trage ich kein Bedenken, was die Stellung der beiden Mittler und Erlöser im Allgemeinen betrifft, den Manichäischen Christus mit Buddha in Parallele zu sezen. Wie der Manichäische Christus hatte ja auch Buddha vor allem die Hauptbestimmung, die wahre Erkenntniß nicht in Vergessenheit gerathen zu lassen, und die Empfänglichkeit dafür zu erhalten. Er wurde Wiederhersteller und Führer der Geschöpfe durch die Gebote, die er als Lehrer gab, oder dadurch, daß er das Rad der drei großen Hauptlehren in Bewegung sezte. Schmidt über die Verw. S. 12. Forschungen S. 169. Zwar wurde Buddha als Mensch gebohren, aber seine Geburt war nur eine Scheingeburt. Seine Mutter war die **Maia**, die als Gattin des Sudhodana (des Königs von **Magadha**, dem heutigen Behar), damals noch unbefleckte **Jungfrau**, daher die Reine genannt, den Gautama oder **Buddha**, der sich in der Gestalt eines fünffarbigen Strahls in ihren Mutterleib herabgesenkt hatte, aus der rechten Seite an das Licht brachte. Er war eine Emanation der Gottheit, wie aber alles, was durch die Maia aus der allein wahrhaft seyenden Gottheit heraustritt, keine wahre Realität hat, so geschehen alle Verkörperungen oder Menschwerdungen Buddha's unter der Hülle der Maia (mongolisch Chubilghan). Wie die Menschwerdung, so ist auch die ganze Wirksamkeit Buddha's nur dokerisch. Denn alle Buddha's haben den Feind, d. i. die Materie und ihre die Sinne berükenden Gestaltungen, besiegt, und beherrschen sie nun nach **Willkühr**. Sie sind Herren der Maia, oder der sich in

Verwandlungen offenbarenden Täuschung, und können sie nach Wohlgefallen zerstören, oder auch sich derselben bedienen, je nachdem der auf Errettung des Einzelnen oder Ganzen hinzielende Zwek es erfordert, das Riti Chubilghan Buddhas, wie die Buddhaisten diese Herrschaft des Geistes über die Natur nennen. Schmidt über die Verw. S. 13. Forschungen S. 169. 254. Gesch. der Ostmong. S. 13. 312. Bohlen S. 310. f. Unverkennbar ist dieser buddhaistische Doketismus das Vorbild des Manichäischen, und es kann diese Vergleichung sogar dazu dienen, die in einigen Puncten so dunkle Manichäische Christologie in ein helleres Licht zu sezen, und die Vermuthung wahrscheinlich zu machen, daß der Manichäische Doketismus nicht blos eine willkührlich zu Hülfe genommene Ausflucht war, um den historischen Thatsachen des Christenthums noch eine gewisse scheinbare Realität zu lassen, vielmehr auf einer positiven Grundlage beruhte, auf der den indischen Religionssystemen eigenthümlichen Idee, daß sich die Gottheit von Zeit zu Zeit in gewißen Verkörperungen und Vermenschlichungen zum Heil der Welt und der Geschöpfe in die Sinnenwelt herabläßt, daß aber diese Gestalten nur Scheingestalten sind, weil eine göttliche Emanation, oder ein auf einer höhern Stufe stehender Geist, von der Materie nicht berührt und bewältigt werden darf, vielmehr sie als nichtigen, wandelbaren Schein frei beherrschen muß. Eine Beziehung zur Sonne, wie sie beim Manichäischen Christus wesentlich war, läßt sich zwar bei Buddha nicht nachweisen (außer sofern er sich in der Gestalt eines Lichtstrahls herabsenkte [26]), auch

26) Unter der Gestalt eines fünffarbigen Strahles am Vollmonde zur Zeit des Mittagsstandes der Sonne wurde Sakiamuni geboren. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 13. Es ist kein zufälliges Zusammentreffen, daß auch der ägyptische Apis als Verkörperung eines vom Himmel sich herabsenkenden Lichtstrahls angesehen wurde. Herod. III, 28. Der

wissen wir nicht, wie weit die Manichäer ihren Christus in demselben Sinne, wie die Buddhaisten von Buddha annehmen, als Lehrer und Religionsstifter zu einer bestimmten Zeit unter den Menschen auftreten ließen (es hängt die Ungewißheit hierüber zum Theil damit zusammen, daß uns das Verhältniß, in welches Manes sich selbst zu Christus sezte, beinahe ganz unbekannt ist); es mag sogar zugegeben werden, daß der buddhaistische Doketismus in gewißer Hinsicht einen etwas anderen Character hat, als der Manichäische, sofern sich nemlich in der Scheinverkörperung Buddha's die traumartige Nichtigkeit der Sinnenwelt überhaupt darstellt, in den Scheingestalten des Manichäischen Christus mehr nur die Unmöglichkeit, ohne Verunreinigung der Lichtnatur von der Materie berührt und mit ihr verbunden zu werden, unter Voraussezung der Realität der Sinnenwelt: allein bei allem diesem werden wir doch die in der Hauptsache selbst überwiegende Uebereinstimmung nicht übersehen können, und die stattfindenden Differenzen sehr natürlich daraus erklären, daß das in den Manichäismus aufgenommene buddhaistische Element mit einem andern, dem Zoroastrischen, in Verbindung gesezt wurde, wodurch es nothwendig eine eigene Modification erhalten mußte [27]).

---

schwarze Stier mit dem incarnirten Lichtstrahle, die leibliche Hülle des Sonnengottes Osiris, in welcher seine Seele wohnen sollte, ist ein ächt orientalisches Bild der Welt.

27) Im Ganzen dieselbe Bestimmung mit den eigentlichen Buddhas haben die Bodhisatwas, vergötterte Menschen, die dem Geburtswechsel und den Schikfalen der Welt nicht mehr angehören, sondern bereits die Buddhawürde erlangt haben, aber freiwillig von Zeit zu Zeit in Menschengestalt geboren werden, und mit der Materie sich vermischen, um das Intellectuelle daraus zu erlösen, und von den Banden des Sansara zu befreien. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 301. So knüpft der Buddhaismus, wie der Manichäismus, den allge-

4. Das Ende des Weltlaufes erfolgt hier, wie dort, wenn die lebenden Wesen sich allmählig in die höhern Geister- und Lichtregionen erhoben haben, und die Materie alles Geistigen entblößt ist. Nach der Lehre der Buddhaisten wüthet dann, weil die zu höheren Reichen beförderten und ihre Bezirke nicht mehr regierenden Elementargeister fehlen, eines der ungebändigten Elemente bis zur völligen Vernichtung und Auflösung des Ganzen. (Man vergleiche hiemit, was oben S. 324. aus den Act. disp. Arch. angeführt worden ist). Meistens wird auch nach den Buddhaisten, am Ende einer großen Periode, die Vertilgung der von allem Geistigen entblößten todten Schlake der Materie durch Feuer bewirkt. Zulezt verbleichen und verschwinden auch die höhern Buddha-Regionen, die zwar immateriell sind, aber dennoch eine Farbe oder Gestalt haben, weil der Zwek ihres Daseyns gänzlich erfüllt ist, gleich Regenbogen, und alles, was war, versenkt sich für die Ewigkeit in das Nichts. Alles ist dann Buddha geworden, und aus dem Sansara, der Welt der vergänglichen Erscheinungen, und dem Kreislaufe der Metempsychose in die Leere des Nirwana eingegangen, die ewige Glükseligkeit, gänzliche Befreiung von der Materie und der Wiedergeburt in derselben, und Vereinigung mit der Gottheit [28]). Schmidt über die Verw. S. 10. f. Der Zustand der Vollendung wird von beiden Systemen mit demselben Begriffe gedacht, als vollkommene Ruhe und Befreiung von allem Materiellen, nur hat sich der Buddhaismus, indem er das Absolute auch wieder als Gegensaz des Etwas, als das Nichts, die ewige Leere, betrachtet, zu einer

meinen Läuterungsproceß an verschiedene Glieder, die von Stufe zu Stufe zur Förderung desselben eingreifen.

28) Das Sanskritwort Nirwana heißt eigentlich: dem Jammer abgeschieden, oder dem Jammer entwichen, und bezeichnet demnach die buddhaistische Weltansicht sehr sprechend.

Abstraction erhoben, zu welcher sich der im Zoroastrischen Dualismus befangene Manichäismus nicht in demselben Grade erheben konnte. Auch darin hält sich der Manichäismus in der Sphäre des Zoroastrismus, daß er keinen fortlaufenden Wechsel von Weltzerstörungen und Weltentstehungen annimmt, obgleich ihm diese Annahme sehr nahe liegt. Der Manichäismus läßt zwar seine Principien als persönliche Intelligenzen handeln, aber es zieht sich doch auch so durch beide Systeme eine gewiße fatalistische Weltansicht hindurch, die nur durch die beiden gemeinsame Grundidee eines allgemeinen Läuterungsprocesses, in welchem alles Böse und alle Schuld abgebüßt werden muß, einen sittlichen Character annimmt.

5. Der Gesichtspunct, aus welchem beide Religionssysteme die Materie dem Geiste gegenüber betrachteten, mußte ihnen auf gleiche Weise Losreißung vom Materiellen, Unterdrükung der Sinnlichkeit, Zurükziehung des Geistes in sein eigenes Selbst, als höchste Aufgabe des sittlichen Strebens erscheinen lassen. Die Sittenlehre beider Systeme athmete daher im Ganzen denselben Geist. Aber auch im Einzelnen zeigt sich eine auffallende Uebereinstimmung. Gerade diejenigen Gebote, die dem Manichäismus in seiner äußern Erscheinung und in seiner Beziehung zum practischen Leben am meisten ein eigenthümliches Gepräge gaben, sind auch für den Buddhaismus characteristisch. Die ersten und am allgemeinsten angenommenen sittlichen Gebote des Buddhaismus sind: Man soll nicht tödten und die Vedas und Puranas nicht heilig halten, weil sie blutige Opfer heischen; man soll nicht lügen oder verläumden, nicht schwören und leichtfertig reden, sondern seine Worte abwägen und im Zaum halten; man soll nicht eigennüzig seyn oder andere übervortheilen, denn alle Menschen sind unsere Brüder, daher das Castenthum nichtig seyn soll (Bohlen Th. I. S. 328). Im Allgemeinen enthalten diese drei buddhaistischen Haupt-

einen mit Weltenstoffen angefüllten ewigen Raum, in welchem nach ewigen, unabänderlichen Gesezen die Welten entstehen und vergehen. Das belebende, die Materie durchdringende Princip ist der Geist, der zwar an und für sich in steter Ruhe ist, sich aber in unzähligen Formen durch die Materie individualisirt. Der Gegensaz zwischen dem Geist und der Materie ist zwar allerdings in der buddhaistischen Lehre nicht so streng gedacht, wie in der Manichäischen, wir dürfen aber dabei nicht vergessen, daß der Manichäismus seinen Zusammenhang mit dem persischen Dualismus nicht verläugnen kann. Er trägt daher auf den Gegensaz zwischen Geist und Materie den Gegensaz zwischen Ormuzd und Ahriman über, während der Buddhaismus die unendlich feine und unsichtbar gedachte Materie gewißermaßen vergeistigt, und jenen Gegensaz durch die Maia vermittelt werden läßt, unter deren beständig täuschendem Gaukelspiel sich die Welt der Erscheinungen aus den feinen Partikeln des Raumes, oder dem leeren Raum, dem Nichts, dem ursprünglichen Zustand alles Vorhandenen, bildet. Stellt der Buddhaismus die beiden sich durchdringenden Principien, Geist und Materie, wie Mann und Frau, neben einander, so stellt sie dagegen der Manichäismus, wie zwei feindliche, sich gegenseitig befehdende Herrscher einander entgegen. Lassen wir aber diese besondern Modificationen fallen, in welchen beide Systeme noch die Farbe ihres Ursprungs an sich tragen, so stellen beide Systeme Geist und Materie, als ihre höchsten und allgemeinsten Principien, an ihre Spize. J. J. Schmidt Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses u. s. w. aus dem Mongol. übersezt. Petersburg 1829, S. 302. Bohlen das alte Indien a. a. O. S. 323. f. Rhode über religiöse Bildung, Mythol. und Philos. der Hindus. Leipz. 1827. Th. I. S. 381. f.

2. Der Manichäismus läßt einen aus dem Lichtreich in das Reich der Finsterniß fallenden Lichtstrahl den ersten

Anlaß zur Weltschöpfung oder zur Vermischung der beiden Principien werden, und die Welt selbst geht aus der tiefsten gegenseitigen Durchdringung der beiden Principien, der Vermischung des Lichts, oder der Lichtseele, mit der Materie, hervor. Auch der Buddhaismus sezt an die Spize aller zeitlichen Weltentwiklung ein Lichtreich, oder einen Lichtraum, die Region des zweiten Dhjana [24]), oder des Lichtes, die den periodischen Weltzerstörungen nicht unterliegt, und aus drei Abtheilungen besteht, nemlich aus der des Lichtes überhaupt, aus der des unendlichen Lichtes, und aus der des allervollkommsten, über jeden Begriff hellen Lichtes. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 303. Sobald die erste Entwiklung beginnt, entsteht eine Anzahl Lichtwesen, die sich vermehrend und allmälig ausartend niedere Gattungen erzeugen, bis zulezt diese körperliche Welt entsteht, und durch immer tieferes Sinken und stete Verminderung des Lichtstoffes die Materie immer gröber und die Finsterniß immer finsterer wird. Der Buddhaismus verfährt auch hier, da er die Materie so viel möglich verflüchtigt, und zum

24) Ein Sanskritwort, das tiefe innere Selbstbeschauung bedeutet. Es gibt auch einen dritten und vierten Dhjana nebst noch einigen andern, lauter Reiche vollendeter Seligkeit mit verschiedenen Abstufungen. Noch weiter über diese zur zweiten Welt gehörenden Regionen hinaus sind diejenigen der ersten oder sogenannten farb- und gestaltlosen Welt, durchaus unsichtbar, ganz unkörperlich, und ganz ohne Zeit und Raum. Die drei Welten sind nemlich 1. die der allerhöchsten farb- und gestaltlosen Wesen, 2. die der farbigen oder eine Gestalt habenden Wesen, 3. die Welt des Gelüstes und des Gaukelspiels der Erscheinungen, mit sechs Wesengattungen, drei guten und drei verworfenen Naturen. Von der zweiten Welt ist es nur die Region des ersten Dhjana, die Zerstörungen und Auflösungen unterworfen ist. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 303.

feinsten Substrat des Geistes macht, nicht so dualistisch, wie der Manichäismus, aber beide Systeme nehmen doch in dem mit der Materie sich vermischenden und in dieselbe übergehenden Lichtprincip eine stete Abnahme und Verdunklung an. Die Vorstellung eines auf das Lichtreich geschehenen Angriffs, und eines an demselben verübten Raubs, ging natürlich ganz aus dem Wesen des Manichäischen Dualismus hervor. Doch nimmt auch der Buddhaismus eine analoge Erschütterung des Lichtreichs an. Aus der den periodischen Zerstörungen nicht unterworfenen Region des zweiten Dhjana weht zur Zeit einer neuen Weltentstehung ein heftiger Wind herab, der die Region des ersten Dhjana bildet. Aus dieser Region des ersten Dhjana erzeugt sich alsdann ebenfalls durch einen unterwärts wehenden Sturmwind die darauf folgende Region der Geisteremanationen. Diese erzeugt unter Sturmwind eine dritte Region, und auf die nemliche Art werden noch mehrere Regionen für immer geringere Geister gebildet, bis die Sturmwinde die untersten Gegenden des leeren Raums erreichen und daselbst die Luftanhäufung bilden, die das Princip der materiellen Welt wird. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 302. Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. S. 9. f. Es ist klar, daß diese buddhaistischen Sturmwinde dieselbe die Schöpfung bewirkende, durch die ganze geschaffene Welt hindurchgehende, nicht weiter erklärbare feindliche Gewalt sind, wie im Manichäismus der Kampf der beiden Principien, nur mit dem Unterschied, daß diese Gewalt im Buddhaismus als eine rein physische erscheint, im Manichäismus aber, da dieser seine höchsten Principien als persönlich handelnde Wesen darstellt, als eine mit Absicht unternommene Handlung. Vollkommen aber stimmt der Buddhaismus mit dem Manichäismus darin überein, daß er den Begriff des Uebels ebenso bestimmt,

wie dieſer, auffaßt, und die ganze Entſtehung alles Vorhandenen als das Urübel betrachtet. Schmidt üb. d. Verw. S. 8. Die Entwiklung des leeren Raums, die nun entſtandene Materie, iſt das Uebel der Firtinſchii, oder des Weltalls in ſeinen innern und äußern Beziehungen, aus welchem der Ortſchilang, oder Sansara, d. i. der beſtändige Wechſel nach unabänderlichen Geſezen entſtanden iſt, nachdem dieſe durch jenes Uebel begründet waren, wobei nun auch der früher unentwikelte Keim des Guten und Böſen ſich entwikeln, und in Wirkung und Gegenwirkung ſich einander entgegenſtellen konnte. Schmidt Forſchungen u. ſ. w. S. 182. Es iſt dieſe Uebereinſtimmung um ſo merkwürdiger, da ſich in dieſer Hinſicht der Buddhaismus vom Brahmanismus ebenſo unterſcheidet, wie der Manichäismus vom Zoroaſtrismus. Denn wie im Zoroaſtrismus Ormuzd, der gute Gott, der eigentliche Weltſchöpfer iſt, und die Welt, auch die materielle, ſo weit ſie gut iſt, eine Emanation des Lichtreichs, ſo finden wir im Brahmanismus, wie Schmidt über die Verw. S. 6. dieſes Verhältniß richtig bezeichnet, vom Urſprung des in der Materie liegenden Böſen ſelbſt inſofern nichts, als die Materie ſo gut ihren Urſprung in Brahma hat, als alles Uebrige, und zu ſeiner ſcheinbaren Integrität in der Zerſezung zu gehören ſcheint, es ſey denn, daß das erſte Verlangen Brahma's und deſſen Hingebung an die Täuſchung als erſte Schuld, oder als Urſprung des Uebels, in verborgener Idee gedacht wird.

3. Wie nach beiden Syſtemen die Welt entſteht, indem ein göttlicher Lichtſtrahl in die untern Regionen herabfällt, der Geiſt die Materie durchdringt, ſo iſt dadurch in beiden Syſtemen die ganze Entwiklung des Weltlaufs auf gleiche Weiſe bedingt. Alles Lichte und Geiſtige arbeitet ſich aus den untern Regionen, in die es herabgekommen iſt, wieder in die höhern hinauf. Daher gleicht der Buddhaismus auch darin dem Manichäismus, daß er eine allmälige Vergeiſtigung der lebenden Weſen annimmt, die durch ſtufenweiſe Beförderung

Sinne weder dem Brahmanismus noch Buddhaismus angehörend, obwohl beiden verwandt, in Hinsicht des Verhältnisses dieser beiden Religionsformen die Aufmerksamkeit der indischen Alterthumsforscher schon öfters auf sich zog, hier aber uns einige den Manichäismus mit dem Buddhaismus näher vermittelnde Berührungspuncte darzubieten scheint. Der Gegensaz, welchen die Jainas zwischen Geist und Materie annehmen, trägt beinahe ganz den Manichäischen Character an sich. Es herrscht nach ihrer Ansicht im ganzen Universum ein durchgreifender Dualismus von Materie und Seele, die als Weltseele in allen fühlenden Wesen verbreitet ist. Die Weltseele an sich ist immer vollkommen, und hat einen natürlichen Trieb nach oben, wohin sie von der Tugend getrieben wird, allein sie wird beständig von den Klammern der Materie und dem Laster, welches als Substanz in derselben verbreitet liegt, festgehalten, und muß diese auf alle Weise zu überwinden suchen. Das Hauptziel ihres Strebens ist, wie bei den Indern überhaupt, endliche Freiheit des Geistes und Glükseligkeit, und die Mittel, die dahin führen, sind Beherrschung aller aus der Materie kommenden Leidenschaften und Sinneseindrüke, strenge, die Materie ertödtende Bußübungen, besonders aber auch eine ängstliche, übertriebene Schonung gegen die Thiere, auch bis zu den kleinsten Insecten herab. Was Augustin von den Manichäern verlangt, wenn sie ihre Grundsäze mit aller Consequenz befolgen wollten (*non parcere pediculis et pilicibus et cimicibus, et tantas ab eis molestias sine ulla caedis eorum licentia sustinere.* **Contra Adimant. c. 19.**), fand bei den Jainas wirklich statt. Bemerkenswerth sind besonders noch folgende Züge: Sie zerfallen im Allgemeinen in die Hörenden, als Laien, und die Strebenden, als Priester. Die Leztern stehen alle unter einem Oberpriester. Die ganze Secte theilt sich in eine strengere und freiere Partei. Sie verehren besonders ihre

24 älteſten Lehrer Tirthakaras, Reinmacher, die ſich durch ein ſtrenges Leben ſelbſt vergöttert hatten. Dargeſtellt werden dieſe Heiligen als coloſſale Statuen, ohne Bekleidung, weil ihr heiligſter Grad Nakтheit verlangt, wie deren einſt 72 in einer Gallerie an dem Hauptorte ihres Cultus zu Balligota in Maiſore, nahe bei Seringapatnam, zuſammenſtanden. Man vergleiche oben S. 300. f. S. Bohlen a. a. O. Th. I. S. 352. f. Sie nennen ſich nicht blos Jainas nach ihrem erſten Lehrer Jina (ſiegreich), ſondern auch Syauras: bezeichnet ſie dieſer leztere Name vielleicht als Sonnenanbeter? Da ſie wahrſcheinlich in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten vom Buddhaismus, als dieſer in Indien unterdrükt wurde, ausgingen (Bohlen a. a. O. S. 357.), ſo ließe ſich wohl denken, daß gerade dieſe Secte beſonders es war, in welcher der Buddhaismus zur Geſtaltung des Manichäiſchen Syſtems mitwirkte.

Ich glaube die in ſo vielen einzelnen Puncten nachgewieſene Uebereinſtimmung der beiden verglichenen Syſteme iſt ſo groß, daß der Schluß aus ihrer innern Verwandtſchaft auf ein äußeres Verhältniß der Abhängigkeit des einen vom andern wohl nicht zu gewagt iſt. Wir können aber noch weiter gehen, und das aus innern Gründen wahrſcheinlich Gewordene auch auf äußere Zeugniſſe ſtüzen, und gerade dieſer für die Geneſis des Manichäiſchen Syſtems ſo wichtige Punct iſt es, in welchem die ſo oft einer nicht auszugleichenden Disharmonie beſchuldigten morgenländiſchen und abendländiſchen Berichte, richtig aufgefaßt, auf eine überraſchende Weiſe zuſammenſtimmen.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß nach den morgenländiſchen Schriftſtellern Mani, als er ſich wegen ſeiner Neuerungen in Perſien nicht mehr ſicher ſah, ſich nach Hinduſtan und in die nordöſtlich von Hinduſtan gelegenen Länder, nach Turkeſtan und Khatai (das nördliche China), begab. Es ſind dies im Allgemeinen die Länder, in welchen

der Buddhaismus in verschiedenen Formen schon seit alter Zeit die herrschende Religion geworden war, und es ist wohl nicht zu zweifeln, daß Manes sich diese Länder zu seinem Aufenthalt hauptsächlich deswegen wählte, weil er hier seinen Zwek, als Reformator und Religionsstifter aufzutreten, am sichersten zu erreichen glaubte, sey es nun, daß er schon während eines früheren Aufenthaltes mit dem in diesen Ländern herrschenden Religionssystem bekannt geworden war, oder sie jezt erst mit der Hoffnung betrat, mit dem System, das er sich auf eigenthümliche Weise gebildet hatte, Eingang zu finden, und es in das Leben der Völker einzuführen. Daß er sich in dieser Hoffnung nicht täuschte, daß er hier überall weit leichter, als es ihm in Persien gelang, für seine religiösen Ideen einen Anknüpfungspunct fand, wird von den morgenländischen Geschichtschreibern ausdrüklich gemeldet. Dabei erzählen sie noch Folgendes, was theils an sich, theils in Beziehung auf das so eben Bemerkte nicht ohne Interesse ist: Als Mani lange Zeit die östlich gelegenen Länder durchwanderte, bemerkte er in einem Gebürge eine große Höhle, die in ihrem Innern eine schöne Fläche, eine herrliche Luft und frische Wasserquellen, hatte. Sie hatte nur einen einzigen Eingang. In diese Höhle brachte Mani, ohne daß jemand davon wußte, so viele Lebensmittel, als er nöthig zu haben glaubte, um davon ein volles Jahr leben zu können. Hierauf sagte er seinen Schülern, daß er sich in Himmel erheben müsse und daselbst ein Jahr verweilen werde. Nach Verfluß dieses Jahres werde er wieder auf der Erde erscheinen, und ihnen die Gesezе bringen, die er von Gott erhalten werde. Am Anfange des zweiten Jahrs nach seinem Verschwinden sollen sie an dem bezeichneten Orte bei der Höhle ihn erwarten. Nachdem Manes dies gesagt hatte, entzog er sich dem Anblik der Menschen, und verbarg sich in der Höhle, wo er ein volles Jahr damit beschäftigt war,

Bilder von außerordentlicher Schönheit in eine Tafel einzugraben. [32]) Es ist dies die Tafel, die man in der Folge Ertenki-Mani nannte. Als die bestimmte Zeit verflossen war, erschien er in einiger Entfernung von der Höhle, in welcher er bisher verborgen gelebt hatte, und hielt in der Hand eine Tafel mit eingegrabenen Bildern, auf die man die Worte anwenden konnte: „die Folge der Jahrhunderte bringt tausend Bilder, aber sie verschwinden schnell wieder, nicht Eines dauert längere Zeit, als das Bild, das wir sehen, wenn wir in einen Spiegel blikeu. Als man die Bilder der Tafel allgemein bewunderte, erklärte Mani, daß er sie vom Himmel gebracht habe, als Wunderzeichen zur Bestätigung seiner Lehre. Es gelang ihm, dadurch die Bewohner jenes Landes zur Annahme seiner Religion zu bewegen. De Sacy a. a. O. S. 294. f. Herbelot Bibl. Or. S. 548. Es kann gewiß nicht für zufällig gehalten werden, daß eine Höhle ähnlicher Art auch dem Zoroaster zugeschrieben und als Mittel der Einführung seiner neuen Religion erwähnt wird. Porphyrius meldet in der schon früher theilweise angeführten Stelle De Antro Nymph. c. 6. nach Eubulus, Zoroaster habe in den Persien benachbarten Gebirgen eine natürliche blumen- und quellenreiche Höhle dem Allschöpfer und

32) *Sculpter des figures extraordinaires sur une planche* sagt Mirkhond nach De Sacy, obgleich auch nach Mirkhond a. a. O. S. 289. 294. Manes sein großes Talent im Mahlen hatte. — Selbst noch die afrikanischen Manichäer scheinen auf ein schönes und glänzendes Aeußere der Schriften ihres Meisters besondern Werth gelegt zu haben, weswegen Augustin Contra Faust. XIII, 6. von *codices multi tam grandes et tam pretiosi* spricht, und ihnen c. 18. den Rath gibt: *incendite omnes illas membranas elegantesque texturas, decoris pellibus exaequatas, ut nec res superflua vos oneret, et Deus vester inde solvatur, qui tanquam poena servili etiam in codice ligatus tenetur.*

Vater Mithras geweiht. Die Höhle trug nemlich das Bild der von Mithras geschaffenen Welt an sich, indem sie in ihrem Innern in symmetrischen Entfernungen die kosmischen Körper und Klimate symbolisch darstellte. Nach Zoroaster sey es überhaupt gewöhnlich geworden, Höhlen und Klüfte, natürliche oder durch Kunst gebildete, zu Mysterien zu gebrauchen. Porphyr beruft sich auf diese Zoroastrische Höhle zum Beweise dafür, daß die alten Theologen Höhlen für ein Symbol der Welt und der in der Welt wirkenden Kräfte gehalten haben: sie haben Höhlen im Ganzen und nach ihren einzelnen Theilen als heilige Symbole der Welt betrachtet. Auch die Höhle Mani's ist wohl nach der Beschreibung, die von ihr gegeben wird, und nach dem ganzen Character der Erzählung nicht als eine gewöhnliche Höhle anzusehen. Die kosmische Höhle, in welcher Zoroaster das ganze Weltall darzustellen wußte, soll ihn zugleich als Urheber des Religionssystems bezeichnen, das wir unter seinem Namen kennen. Da nemlich die Religionssysteme der Alten die Natur der Dinge zu ihrem Hauptgegenstand haben, und eine Darstellung des ganzen Weltsystems zu geben versuchen, so sind die Höhlen, deren Bewohner und Inhaber die Religionsstifter sind, nicht sowohl Symbole der Welt überhaupt, als vielmehr der Welt oder des Weltsystems, wie es in ihrem Geiste gedacht und in ihrem Religionssysteme construirt wurde. In der Beschreibung der Höhle Mani's ist die kosmische Bedeutung, die sie wahrscheinlich, wie die Zoroastrische, hatte, nicht mehr deutlich ausgedrükt, aber gleichwohl kennt die Sage Mani als Meister in der Kunst, die kosmischen Verhältnisse äußerlich darzustellen. Mani hatte, wie alle Orientalen von ihm rühmen, ein ungemeines Talent zum Zeichnen und Mahlen. Ein Kreis, welchen er mit freier Hand in noch so großem Umfange zog, war, wenn er nachher mit dem Zirkel gemessen wurde, vollkommen richtig. So entwarf er nun auch eine

Erdkugel mit allen ihren Kreisen und Abtheilungen. De Sacy und Herbelot a. a. O. Ohne Zweifel hatten auch die schönen Bilder des Ertenki-Mani nichts anders, als solche auf die religiöse Kosmologie sich beziehende Gegenstände zu ihrem Inhalt. Ein eigener Zug in der Erzählung von Mani's Höhle ist sein gerade ein volles Jahr dauernder Aufenthalt in ihr. Es liegt hier sehr nahe, Mani mit einem andern Religionsstifter des Alterthums zusammenzustellen, von welchem uns Herodot eine gleichlautende, zur Erläuterung dienende Sage aufbewahrt hat. Der Geschichtschreiber spricht IV, 94. f. von dem Glauben der Geten an Unsterblichkeit. „Sie glauben nicht, daß sie sterben, sondern der Abgeschiedene gehe zu dem Geist Zamolxis. Einige von ihnen halten denselben für einerlei mit dem Gebeleïzis. — Wie ich aber von den Hellenen gehört habe, die am Hellespontos und am Pontos wohnen, so war dieser Zamolxis ein Mensch und dienete als Knecht zu Samos, und zwar dem Pythagoras, Mnesarchos Sohne. Hier wurde er frei gemacht, und erwarb sich große Schäze, und mit diesen kehrte er zurück in seine Heimath. Und weil die Thraker eine so schlechte und rohe Lebensart führten, so baute sich dieser Zamolxis, der die jonische Lebensweise kannte, und mildere Sitten, als die thrakischen, weil er mit den Hellenen umgegangen, und mit einem der ersten Weisen der Hellenen, dem Pythagoras, einen Saal, wo er die ersten der Bürger bewirthete, und beim Mahle lehrte er sie, daß weder er selbst, noch seine Gäste, noch ihre Nachkommen auf ewige Zeiten jemals sterben würden, sondern sie würden an einen Ort kommen, wo es ihnen wohl seyn würde, immer und ewig. Während er aber das Besagte that, und also sprach, ließ er sich eine Wohnung machen unter der Erde, und wie seine Wohnung fertig war, verschwand er unter den Thrakern, und stieg hinab in seine Wohnung unter der Erde, und lebte daselbst drei Jahre, sie aber beklagten und bejammerten ihn, wie

einen Todten. Aber im vierten Jahr erschien er wieder unter den Thrakern, und so glaubten sie an das, was ihnen Zamolxis gesagt. So habe er es gemacht, sagen sie.“ „Was mich betrifft,“ sezt der Geschichtschreiber nach seiner Weise mit tiefem Blik in die Natur solcher Sagen hinzu, „so will ich zwar über ihn und über die Wohnung unter der Erde gerade nicht unglaubig seyn, ich habe aber auch keinen rechten Glauben daran. Doch scheint mir, daß dieser Zamolxis viele Jahre vor dem Pythagoras gelebt habe. Es mag nun einen Menschen Zamolxis gegeben haben, oder es mag eine Volksgottheit der Geten seyn: genug von ihm.“ Die Aehnlichkeit beider Sagen liegt am Tage. Beide reden von einem eine bestimmte Zeit dauernden Aufenthalt an einem verborgenen unterirdischen Orte (Hellanicus von Lesbos, der gleichfalls des Zamolxis Erwähnung that, sprach von Höhlen und Grotten, in welchen er den Geten die Weihen gezeigt habe, nach dem Etymol. magn. s. v. *Ζαμολξις*): beide Religionsstifter erwählten sich diesen Aufenthalt, um dadurch dem Inhalt ihrer Lehre eine höhere Beglaubigung zu ertheilen. Wir können aber diesen unterirdischen Aufenthalt der beiden Religionsstifter, von welchem die Sagen reden, nicht historisch, sondern nur mythisch verstehen. Die Höhle ist ein Symbol des in sich abgeschlossenen Weltganzen, aber ebenso gut auch ein Bild der Erde, sofern diese ihren Bewohnern nur einen dumpfen, dunkeln, höhlenartigen Aufenthaltsort gewährt [33]). Man beachte besonders die Beziehung, die der Aufenthalt in der Höhle auf den Glauben an Unsterblichkeit haben sollte. Im Gegensaz gegen das herrliche, selige Leben, das Zamolxis nach dem Tode verhieß, und das ja auch den Hauptinhalt der Lehre Mani's ausmacht, konnte das gegenwärtige irdische Leben nur wie ein Zustand erscheinen, in welchem der Mensch, wie in eine

33) Man vgl. z. B. den platonischen Mythus im Phädon c. 61. f.

Höhle eingeschlossen lebt, oder, nach dem von Mani so oft gebrauchten Bilde, einem in einem finstern Kerker Gefangengehaltenen gleicht. Vielleicht liegt auch dem Vorgeben, das die persische Sage Mani zuschreibt, daß er sich in den Himmel erheben werde, nichts anders zu Grunde, als der von ihm ausgesprochene und gelehrte Glaube, daß der Mensch nach dem Tode zu Gott gehe, und seinen irdischen Aufenthalt mit einem himmlischen vertauschen werde, und nur die Wendung, die der ganzen Sage gegeben ist, um Manes als einen das Volk verführenden und täuschenden Betrüger darzustellen, hat auch diesem Theile der Sage die Absicht eines Betrugs untergelegt. Was uns aber auf das Obige, wovon wir ausgegangen sind, wieder zurükführt, ist die historische Bedeutung des getischen Religionsstifters Zamolxis. Die Geten waren Nachbarn der in Europa und Asien so weit verbreiteten Scythen, und es zeigen sich uns bei allen jenen zur Zeit Herodots den Nordosten Europa's bewohnenden Völkern die deutlichsten Spuren eines aus dem höhern Asien stammenden religiösen Glaubens [34]). Es gehört dahin vor allem der Glaube an Unsterblichkeit, der die Geten so auszeichnete, daß Herodot sie deswegen die *Γέτας ἀθανατίζοντας* nennt, und der damit so enge verbundene Glaube an Seelenwanderung, derselbe Glaube, der in den Religionen des Orients, besonders der brahmanischen und buddhaistischen so bedeutungsvoll hervortritt. Wenn wir auch nicht geneigt seyn können, den getischen oder scythischen Zamolxis für den uns bekannten Buddha zu halten, so verdient doch alle Aufmerksamkeit, daß er, wie Buddha, sowohl Gott

34) Wie deutlich kündigt sich, um nur dies Eine zu berühren, jener wunderbare Aristeas bei Herodot IV, 13. f. als einen Wiedergebornen nach dem Glauben der von Indien ausgegangenen Lehre an? Man s. hierüber Ritter Vorhalle europ. Völkergesch. Berl. 1820. S. 271. f.

als auch ein auf der Erde erschienener Religionslehrer und Religionsstifter ist, und dieselbe Lehre, die die Grundlehre des Buddhaismus ist, zum Hauptinhalt seiner Religion macht. Eine dem uns bekannten Buddha sehr nahe verwandte Gestalt, einen Vorläufer desselben, werden wir doch wohl mit Recht in ihm sehen dürfen, und insofern mag daher auch die Vergleichung der beiden gleichlautenden ihn und den Manes betreffenden Sagen nicht ohne ein für den Zwek unserer Untersuchung beachtenswerthes Moment seyn. Herodot hat gewiß sehr richtig geurtheilt, wenn er ihn für weit älter, als Pythagoras, erklärte. Der Samier Pythagoras, dessen Sklave Zamolxis gewesen seyn soll, erscheint auch hier, wie er uns so oft begegnet, nur als der mythisch idealisirte Träger der in die westlichen Länder verpflanzten ächt orientalischen Lehre von einem dem irdischen Leben vorangehenden und nachfolgenden höheren Seyn, welchem gegenüber das gegenwärtige irdische Leben nur ein traumartiges, dem Aufenthalt in einem dumpfen, düstern, unterirdischen Kerker vergleichbares Daseyn ist, oder nach Mirkhond's schönem, auf Mani's Bilder angewandten Spruche, ein, wenn auch verführerisches und reizendes, doch an sich eitles und nichtiges Bild.

Indem wir nun zu den abendländischen Zeugnissen und Berichten über den Ursprung der Manichäischen Lehre übergehen, wollen wir hier sogleich die merkwürdige Angabe voranstellen, die sich in den die Manichäische Lehre betreffenden Anathematismen findet. S. Galland. Bibl. T. III. p. 611. *Vetera monumenta ad haeresim Manichaeorum pertinentia I. Qualiter oporteat a Manichaeorum haeresi ad sanctam Dei ecclesiam accedentes scriptis errorem abjurare.* Hier wird dem den Manichäischen Irrthum Abschwörenden folgende weitere Abschwörungsformel vorgeschrieben: *Ἀναθεματίζω δὲ καὶ καταθεματίζω Ζαράδην καὶ Βοδδᾶν, καὶ Σκυθιανὸν, τοὺς πρὸ Μανι-*

χαίων γεγονότας. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß unter den beiden zusammengenannten Vorgängern Mani's, Zarades und Bodda, nur die beiden bekannten Religionsstifter, Zoroaster und Buddha, verstanden werden können, und es ist demnach hier mit klaren Worten ausgesprochen, was sich uns als das Resultat unserer bisherigen Untersuchung ergeben hat, daß der Zoroastrismus und Buddhaismus die Elemente sind, auf welche das Manichäische Religionssystem zurükzuführen ist. Der Dritte, der neben Zarades und Buddha noch genannt ist, Scythianus, führt uns zu der in den Acta disp. Arch. enthaltenen Erzählung zurük. Archelaus schließt seine Unterredung mit Manes damit, daß er der versammelten Menge noch mittheilt, was er über Mani und seine Lehre von einem der Begleiter gehört zu haben versichert. Cap. 51. f. Manes sey nicht der eigentliche Urheber der Lehre, die er vortrage, sondern ein gewißer Scythianus aus Scythien, der zur Zeit der Apostel der Urheber und Stifter dieser Secte war, und die Lehre von der Zweiheit der Principien zu verbreiten anfing, die er, wie alle Anhänger dieses Dogma's, von Pythagoras sich angeeignet habe. Keiner aber war noch in der Durchführung des Dualismus so weit gegangen, wie dieser Scythianus. Seiner Herkunft nach war er ein Saracene: zur Frau hatte er eine Gefangene aus der obern Thebais, die ihn bewog, den Aufenthalt in den Wüsten Aegypten vorzuziehen, wo er mit der Weisheit der Aegyptier bekannt wurde. Ein glükliches Talent, ausgebreitete Kenntnisse, großes Vermögen waren die Vorzüge, die ihn auszeichneten. Sein Schüler war ein gewißer Terebinthus, der für ihn vier Bücher schrieb, das erste nannte er das Buch der Mysterien, das zweite das der Capitel, das dritte das Evangelium, und das lezte unter allen den Schazkasten. Nachdem sie einige Zeit zusammengewohnt hatten, beschloß Scythianus nach Judäa zu gehen, um sich mit den dortigen Lehrern zu unterreden, er

starb aber plözlich, ehe er seinen Entschluß ausführen konnte. Sein Schüler Terebinthus flüchtete sich nach Babylonien, wo er sich in großen Ruf zu bringen wußte, indem er vorgab, er sey mit aller Weisheit der Aegyptier vertraut, und heiße nicht Terebinthus, sondern Budda: eine Jungfrau habe ihn geboren und ein Engel auf Bergen erzogen. Ein gewißer Prophet Parcus, und Labdacus, der Sohn des Mithras (nach Epiphanius Haer. LXVI, 3. waren beide persische Priester des Mithras), beschuldigten ihn der Lüge, und er hatte täglich mit ihnen lebhaften Streit, ließ sich aber nicht abhalten, vor ihnen seine Vorträge zu halten über das, was vor der Schöpfung war, über die Sphäre, und die beiden Lichter, aber auch darüber, wohin und wie die Seelen aus dem Leben scheiden, und wie sie wiederum in Körper zurükkehren, und über viel Anderes dergleichen und noch Schlimmeres, daß sich ein Krieg gegen Gott erhoben, und die Principien im Streit mit einander begriffen seyen. Durch alles dies wollte er für einen Propheten gehalten werden, da er aber heftigen Widerspruch fand, begab er sich mit seinen vier Büchern zu einer Wittwe, die er allein für sich gewonnen hatte. Bald darauf hatte er ein tragisches Ende. Als er eines Morgens, gewißer magischer Gebräuche wegen (durch die er den Sieg über seine Gegner zu erlangen hoffte nach Epiph. Haer. LXVI, 3.), einen hohen Söller erstiegen hatte, stieß ihn der gerechte Gott plözlich durch einen Engel in die Tiefe hinab. Den entseelten Leib bestattete aus Mitleiden die Wittwe, in deren Hände nun alles, was Terebinthus aus Aegypten gebracht hatte, als reiche Erbschaft kam. Um nicht allein zu seyn, nahm sie einen als Sklaven gekauften Knaben von sieben Jahren, Korbicius mit Namen, zu sich, welchem sie die Freiheit gab, und Unterricht ertheilen ließ. Als der Knabe zwölf Jahre alt war, starb die Wittwe, und hinterließ ihm ihr ganzes Vermögen, mit welchem er nun auch die vier von Scythianus

rfaßten Bücher erhielt. Sobald er seine Gebieterin be-
rtet hatte, begab er sich in die Hauptstadt des persischen
eichs, wo er statt des Namens Corbicius den Namen Ma-
s annahm, sich mit der Religion des Landes genau bekannt
achte, aber noch weit sorgfältiger sich mit demjenigen
schäftigte, was er in den genannten vier Büchern fand, die
e er nun übersezt und mit seinen eigenen Ideen bereichert,
it seinem Namen versah und für sein Werk ausgab. [35]).
m alles dieß wußten die drei Schüler, die er hatte, Tho-
as, Addas und Hermas, die er, um seine Lehre zu ver-
reiten und Anhänger zu erhalten, auf die schon früher an-
gebene Weise aussandte.

Die Haupttendenz dieser Erzählung geht, wie leicht zu
hen ist, dahin, die Lehre Mani's als eine nicht erst von
Mani herrührende, sondern durch ihn nur verbreitete und
odificirte, ihrem wesentlichen Inhalte nach aber aus älte-
r Zeit von Hand zu Hand überlieferte darzustellen. Die
gentlichen Urheber derselben sollen Scythianus und Tere-
inthus seyn, unmöglich aber können wir diese beiden Vor-
änger Mani's für historische Personen halten: schon der
uffallende Anachronismus, den Scythianus in das Zeit-
lter der Apostel zu sezen, und doch schon kurze Zeit nach-

35) Daher haben die Hauptschriften Mani's dieselben Titel. Wie ihre Vierzahl der heiligen Vierzahl der Vedas analog ist, so drükt der Titel der einzelnen Schriften immer wieder denselben Begriff eines heiligen Religionsbuchs aus. Es könnte daher leicht der Zweifel entstehen, ob wir aus den verschiedenen Titeln und Benennungen auf ebenso viele dem Manes beizulegende Schriften schließen dürfen. Was aus diesen Schriften Mani's uns mitgetheilt ist, ist nur das Fragment aus dem Thesaurus bei Aug. De nat. boni c. 44. und der Anfang der Mysterien bei Epiph. LXVI, 13. und Titus von Bostra I. 5. S. oben S. 10. und S. 215. Die Kirchenlehrer hatten offenbar keine genaue Kenntniß der sämmtlichen Schriften, deren Verfasser Manes seyn sollte.

her ſeinen Nachfolger Manes auftreten zu laſſen, muß uns die hiſtoriſche Wahrheit der Erzählung ſehr verdächtig machen. Einen hiſtoriſchen Character trägt die Erzählung, ſo wie ſie lautet, ihrer ganzen Beſchaffenheit nach nicht an ſich, verſuchen wir aber, ſo weit es möglich iſt, das Hiſtoriſche und Unhiſtoriſche zu ſcheiden, ſo ſcheint das Ergebniß nicht ohne Wichtigkeit für den Zwek unſerer Unterſuchung zu ſeyn. Die Vergleichung der beiden vorgeblichen Lehrer Mani's und der Schikſale, die ſie gehabt haben ſollen, läßt mich kaum zweifeln, daß beide eigentlich nur Eine Perſon ſind, wer aber dieſe Eine Perſon iſt, ſagt uns wohl der von Terebinthus in der Folge angenommene Name Buddha deutlich genug. Daß wir an keinen andern Buddha zu denken haben, als an den bekannten Religionsſtifter, beweist der merkwürdige characteriſtiſche Zug der Sage, Terebinthus habe, indem er den Namen Buddha annahm, zugleich vorgegeben, er ſey von einer Jungfrau geboren [36]). Was den Namen Terebinthus betrifft, ſo ſtimmt auch Neander S. 816. der ſchon von Hyde, Bochart und Beauſobre (T. I. S. 54.) gemachten Bemerkung bey, das griechiſche Wort τερέβινθος ſey vielleicht nur Ueberſezung des chaldäiſchen בוּטְמָא, durch welches in den Targum's das hebräiſche אֵלָה, wiedergegeben, das die Alexandriner τερέβινθος überſezen. Es ſey ganz natürlich, daß der Begleiter des Scythianus, da er ſeinen Namen von einem Baume hatte, welchen die Griechen τερέβινθος nannten, als er nach Babylonien kam, nach der Sprache des Landes ſich Butema oder Butam nannte, woraus ſodann das gräciſirte Buddas entſtan-

36) Dieſe für den Buddhaismus characteriſtiſche Idee hat ſchon Hieronymus Contra Jovin. I. 26. hervorgehoben: *Apud Gymnosophistas Indiae quasi per manus hujus opinionis auctoritas traditur, quod Buddam principem dogmatis eorum e latere suo virgo generavit.*

den ſey. Ich kann ſchon den Uebergang der erſtern Form in die leztere nicht ſehr natürlich finden, aber wie zufällig wäre dann auch die Veranlaſſung geweſen, daß auf Terebinthus die ſo characteriſtiſche Sage von der Geburt Buddha's übergetragen wurde? Iſt es erlaubt, an die Stelle einer Vermuthung eine andere zu ſezen, ſo möchte ich den Namen Buddha voranſtellend mir die Sache lieber ſo erklären: das dem griechiſchen Wort τερέβινθος entſprechende hebräiſche אֵלָה hängt offenbar mit אֵל Gott zuſammen. Der mit dieſem Worte benannte Baum ſollte wohl dadurch als ein Symbol des Göttlichen bezeichnet werden. In den älteſten Sagen des A. T. wird die Terebinthe nicht ſelten auf eine Weiſe erwähnt, die auf eine uralte religiöſe Heiligkeit dieſes Baumes ſchließen läßt, wie z. B. Gen. 35, 4. Joſ. 24, 26, Jud. 9, 6. Die Verehrung gewißer Pflanzen und Baumarten gehörte überhaupt zur religiöſen Sitte des früheſten Alterthums, beſonders im Orient. Vgl. Rhode II. S. 313. Es mag daher nicht unwahrſcheinlich ſeyn, daß die Terebinthe ein altes auch dem Buddha geweihtes Symbol war, wozu ſie auch durch ihre hohe Geſtalt, ihre immergrünen Blätter und ihr edles Harz (unſer Terpentin) vorzugsweiſe geeignet war. Die mit einem andern Worte öfters zuſammengeſezte Wortform ινθος oder βινθος, auch ινς, verwandt mit dem in orientaliſchen Städte- und Ländernamen ſo oft vorkommenden *kand*, *kend*, welche Formen auch übergehen in die verwandten *certa*, *cirta*, kert, hat örtliche Bedeutung, und zwar häufig zugleich eine hieratiſche, ſo daß ſie beſonders einen einer Gottheit geweihten Ort oder ein Heiligthum überhaupt bezeichnet. Daher iſt das Labyrinth der Ort der λαῦραι, Höhlengänge, Korinth iſt der dem Koros, dem alten Sonnengotte, Tiryns der dem Tir oder Herakles geweihte heilige Ort. Vgl. Welcker die äſchyl. Tril. Prom. S. 212. In dieſem Sinne möchte ich daher auch das Wort τερέβινθος von dem unter dieſem

Namen bekannten Baume verſtehen, ſofern der Baum ein dem Gotte Tir geweihtes heiliges Symbol war, der Gott gleichſam ſelbſt in dem Baume wohnend gedacht wurde. Tir heißt bei den Orientalen der Planet Mercur S. Zendav. III. S. 66. Hammer Heidelb. Jahrb. 1823. S. 90. Aber auch Buddha wird mit dem Planeten Mercur identificirt. S. Bohlen das alte Indien Th I. S. 313. Ich kann mir daher die in der obigen Erzählung vorausgeſezte Identität der beiden Namen Terebinthus und Buddha nur daraus erklären, daß das Wort Terebinthus überhaupt eine hieratiſche Bedeutung hatte, ein Heiligthum des Buddha, einen Diener des Gottes, einen von ihm gleichſam bewohnten Menſchen, oder wohl auch eine Verkörperung des Gottes bedeutete. [37]). Der plözliche Tod des Terebinthus-Buddha gleicht dem plözlichen Verſchwinden einer nur auf kurze Zeit in der Sinnenwelt erſchienenen Gottheit, im Munde der Gegner aber hat es die Sage in das Gegentheil verwandelt, in einen von der ſtrafenden Gottheit verfügten Act der Gerechtigkeit. Ebenſo ſchnell ſchied Scythianus aus dem Leben. Ueber die Art ſeines Todes ſchweigen die Acta. Cyrill von Jeruſalem aber (Catech. VI, 22.) läßt ihn eben ſo ſterben, wie den Terebinthus (*νόσῳ θανατώσας ὁ κύριος ἔπαυσε τὴν λοιμώδη κατάστασιν*, womit Photius zuſammenſtimmt, der ebenfalls von einem *πικρὸς θάνατος* ſpricht). Das Ausführlichere gibt Epiphanius Haer. LXVI, 3. Als Scythianus gehört hatte, daß nach der Lehre des Geſezes und der Propheten nur Ein höchſter Gott und Weltſchöpfer ſey, beſchloß er nach Jeruſalem zu reiſen. Sobald er daſelbſt angekommen war, fing er an mit den Presbytern, die daſelbſt nach dem Geſez Moſis und der Propheten

37) Inſofern könnte auch das chaldäiſche בּוּטְמָא (Terebinthe) mit dem Namen Buddha zuſammenhängen.

pheten lebten, zu disputiren.[33]),,Wie könnet ihr Einen Gott behaupten, ſagte er zu ihnen, der Tag und Nacht, Fleiſch und Seele, Trokenes und Feuchtes, Himmel und Erde, Licht und Finſterniß geſchaffen hat?" So offenbar ſie ihm die Wahrheit darlegten, ſo ſchamlos beharrte er in ſeinem Widerſpruch. Als er aber nichts ausrichtete, wollte er, als ein Meiſter in der Zauberei, welche verderbliche Kunſt er aus indiſcher und ägyptiſcher Weisheit erlernt hatte, eine magiſche Erſcheinung hervorbringen. Es mislang ihm aber auch dies, und er ſtürzte von dem Gipfel des Hauſes, auf welchen er ſich für ſeinen Zwek begeben hatte, jählings herab, und gab den Geiſt auf. Es iſt dies, wie auch Epiphanius ausdrüklich bemerkt, völlig daſſelbe Lebensende, das nachher den Terebinthus traf. Wie ferner Scythianus mit den Presbytern in Jeruſalem, ſo disputirte Terebinthus mit den Prieſtern des Mithras über die Zweiheit der Principien (wobei übrigens nicht zu begreifen iſt, wie perſiſche Prieſter, ſelbſt Dualiſten, den Dualismus des Terebinthus beſtreiten konnten). Beide Perſonen ſpielen völlig dieſelbe Rolle, die nur deswegen auf zwei Perſonen vertheilt iſt, um die neue Religion ſogleich in ihrem erſten Keime mit den beiden Hauptreligionen der Länder, in welchen ſie auftritt, der jüdiſchen (die hier zugleich auch für die chriſtliche gilt), und der perſiſchen in einen ihre Verwerflichkeit offenbarenden Conflict kommen zu laſſen. Ebenſo ſoll auch an den genannten vier Büchern Terebinthus neben Scythianus einen gewißen Antheil gehabt haben. Auch der Name Scythianus kann daher nur eine mit den beiden andern Namen übereinſtimmende Bedeutung haben. Scythianus hieß ſo, nach den Acta, als geborner Scythe. Wir

38) Epiphanius, der auch hier zwar mit den Acta im Ganzen übereinſtimmt, aber doch auch wieder manches Eigene hat, läßt den Scythianus wirklich nach Jeruſalem kommen.

haben aber hier unter den Scythen, nach der bekannten weiten Bedeutung dieses Worts bey den Alten, an die mittelasiatischen Völker zu denken, bei welchen der Buddhaismus frühe Eingang fand. Saracene wird er zugleich noch genannt, entweder als Orientale schlechthin, oder als orientalischer Handelsmann [39]), wie ihn Epiphanius a. a. O. c. 1. f. beschreibt, wobei wir uns an den nach Ritters Untersuchungen (in der Erdkunde und Vorhalle) so bedeutenden Handelsverkehr der mittelasiatischen, dem Buddhaismus anhängenden Völker erinnern mögen. Sosehr daher auch die Erzählung in ihrer jezigen Gestalt ihren ursprünglichen historischen Grund verbirgt, ein Zusammenhang des Manichäismus mit dem Buddhaismus, eine Abkunft des erstern aus dem leztern ist dennoch als Thatsache der Ueberlieferung unverkennbar ausgesprochen. Es kann nicht ohne besondere Bedeutung seyn, daß in der Geschichte Mani's und des Ursprungs seiner Lehre der Name Buddha uns immer wieder begegnet. Die Schüler Mani's hießen nach den Acta Thomas, Addas und Hermas, aber Cyrill von Jerusalem Catech. VI, 31. sezt an die Stelle des Addas einen Buddas nach einer Lesart, die durch Photius und Petrus Siculus bestätigt wird (s. Beausobre T. I. S. 63. und Touttee zu der Stelle Cyr.) Ebenso nennen die Anathematismen bey Cotelier in den Patres Apost. T. I. S. 539. neben Thomas, dem Verfasser des Evangeliums der Manichäer, einen Buddas. Unter den Fragmenten der Briefe Mani's findet sich auch eines aus einem Briefe an einen gewißen Odas, welcher Name ebenfalls für gleichbedeutend mit dem Namen Buddha genommen wird (Fabric. Bibl. gr. T. VII. S. 316.). Auf

39) Diese Bedeutung hatte der Name Saracene. Eusebius bemerkt in seinen Comment. zu Es. 13, 20. die hier genannten Araber seyen die jezigen Saracenen, οἱ παρ' ἡμῖν καλούμενοι Σαρακηνοὶ, οἳ τὰς πραγματείας ποιούμενοι etc.

nſelben Zuſammenhang weiſt ſo manche abgeriſſene, da
ıb dort vorkommende Notiz hin, wie z. B. der Syrer
phraem die Irrlehre Mani's aus Indien ableitete (As-
manni Bibl. Orient. T. I. S. 122.), Suidas und Ce-
enus den Manes ſogar zu einem gebornen Brachmanen
achten. Der Name Mani (Juwel) ſelbſt, hat kürzlich
ohlen (das alte Indien Th. I. S. 374.) bemerkt, iſt ein
Indien ſehr häufiger Name [40]). Derſelbe Forſcher glaubt
ıf dieſe Weiſe auch über die drei Schüler des Häretikers,
ddas oder Buddas, Thomas und Hermas, von welchen
ani den erſten nach Syrien, den zweiten nach Indien, den
itten nach Aegypten ſandte (Theodoret. Fab. haer. I, 26.)
n willkommenes Licht geben zu können: „alle drei gehen
ne allen Zweifel auf eine und dieſelbe Perſon, den indi-
hen Buddhas, deſſen Rolle in Aegypten bekanntlich Her-
ıas übernimmt, und der uns in Indien unter dem Namen
amas, dialectiſch auch Gautamas und Dharmas verſtüm-
elt, begegnet.“

Es iſt in der obigen Erzählung noch etwas enthalten,
as wir hier nicht ganz unbeachtet laſſen können. So un-
deutend an ſich iſt, was von Scythianus geſagt wird,
ıß er eine Gefangene aus der obern Thebais, nach Epi-
hanius aus der Stadt Hypſela, zur Frau hatte, ſo bedeut-
ım ſcheint doch dieſer Nebenzug der Sage zu ſeyn, wenn

40) Ueber die verſchiedenen alten und neuen Ableitungen des Namens Manes (wobei die Gegner natürlich am liebſten an *μανία* dachten) oder Manichäus vgl. Epiph. Haer. LXVI. 1. (von einem babyloniſchen Wort, das *σκεῦος* bedeute) Cyrill von Jeruſ. Cat. VI, 24. (von einem perſiſchen Wort, das ſoviel als das griechiſche *ὁμιλία* ſey) Auguſt. De haer. c. 46. Contra Faust. XIX, 22. Beauſobre T. I. S. 69. f. Paulus Heidelb. Jahrb. 1826. S. 942. (von מָנַח, *Mani chai* Austheiler des Lebens).

wir ihn weiter verfolgen, und in seinen historischen Zusammenhang hineinstellen. Epiphanius weiß genauer, daß sie zwar von großer Schönheit, aber von verdorbenen Sitten war, daß sie Scythianus, von ihrer Schönheit bezaubert, aus einem öffentlichen Hause, in welchem sie als feile Dirne war, zu sich nahm, in Freiheit sezte und heirathete. Diese Frau bringt den Vorläufer des Manichäismus in nahe Verbindung mit dem Vorläufer des Gnosticismus, dem berüchtigten Magier Simon, über welchen uns Epiphanius Haer. XXI, 2. Folgendes mittheilt: „Er verband sich mit einer umherschweifenden Frau, die Helena hieß, und aus der Stadt Tyrus stammte, und lebte mit ihr in unzüchtiger Lust zusammen. Seinen Schülern brachte er den fabelhaften Glauben bei, er sey die große Kraft Gottes, seine unzüchtige Frau aber wagte er den heiligen Geist zu nennen, und ihrer wegen sey er vom Himmel herabgekommen. „„In jedem Himmel, sagte er, nahm ich eine andere Gestalt an, nach der Gestalt der Bewohner jedes Himmels, um meinen Engeln verborgen zu bleiben, und zu der Ἔννοια herabzukommen, welche eben die Helena ist, die auch Prunikos und der heilige Geist heißt, durch welchem ich die Engel geschaffen habe, die Engel aber haben die Welt und den Menschen geschaffen.““ Diese Helena sey dieselbe, wegen welcher die Troer und Hellenen mit einander in Streit kamen. Als jene Kraft vom Himmel herabkam, nahm sie eine andere Gestalt an, und die Dichter redeten davon nur allegorisch. Denn diese vom Himmel herabgekommene Kraft, die Prunikos, von andern Häretikern Barbero oder Barbelo, genannt wird, entzündete in ihnen, als sie ihre Schönheit sahen, ein heftiges Verlangen nach ihr. Sie war aber deswegen gesandt, um die Archonten, die diese Welt geschaffen hatten, zu berauben. Eben diese Engel geriethen wegen ihr in Krieg. Sie selbst litt nichts, war aber die Ursache, daß sie sich gegenseitig ermordeten, wegen der Begierde, die sie ihnen nach ihr einflößte. Sie

hielten sie fest, daß sie nicht in die Höhe sich erheben und zurükkehren konnte, und es verband sich jeder mit ihr, indem sie alle mögliche weibliche Körper annahm, und von den weiblichen Körpern in verschiedene Körper der menschlichen und thierischen Natur und in andere Wesen überging, damit sie durch das, was sie selbst gegenseitig sich tödtend thaten, durch Vergießung des Bluts, sich selbst verminderten, und sie selbst, auf diese Weise ihre Kraft sammelnd, wiederum in den Himmel sich aufschwingen könnte. Dieselbe, die schon zur Zeit der Hellenen und Troer war, und ursprünglich schon, ehe die Welt geschaffen wurde, hatte auch nach der Weltschöpfung durch die unsichtbaren Geister ganz das Gleiche gethan. „„Sie ist es, sagte er, die jezt mit mir ist, und wegen dieser bin ich herabgekommen, und sie erwartete meine Erscheinung. Denn sie ist die Ἔννοια, die bei Homer Helena heißt, und deswegen mußte Homer in seiner Schilderung von ihr sagen, daß sie auf einem Thurme stehe, und den Hellenen den Angriff der Phryger durch eine Fakel offenbare. Er bezeichnete nemlich durch die Fakel die Offenbarung des von oben herab gekommenen Lichts.““ Ebenso sagte auch der Zauberer (Simon) von dem aus Holz gezimmerten Pferde bei Homer, das die Griechen absichtlich gemacht glauben, es bedeute die Unwissenheit der Völker, und als die Phryger es hineinzogen, hatten sie sich das eigene Verderben hergezogen. So ziehen auch die Völker, d. h. die Menschen ohne die Erkenntniß, die er ihnen gebe, wegen ihrer Unwissenheit, sich das Verderben zu. Auch von der Athene, sagte er, sie sey dieselbe, die von ihnen Ἔννοια genannt werde, indem er die Worte des Apostels Paulus auf sie anwandte: Ziehet an den Harnisch des Glaubens und den Helm des Heils, und die Schienen und das Schwerdt und den Schild. Alles dies sey eine mystische Darstellung der Gestalt der Athene. Deswegen nannte er die Frau, die er aus Tyrus mit sich genommen hatte, mit

demſelben Namen, wie die alte Helena, und trug auf ſie alle mögliche Namen über, den Namen Ἔννοια, Athene, Helena und andere, und wegen dieſer wollte er herabgekommen ſeyn. Auf ſie beziehe ſich auch, was im Evangelium geſchrieben iſt von dem irrenden Schaf. Auch ein Bild, das ihn ſelbſt darſtellen ſollte, gab er ſeinen Schülern, und ließ ſich von ihnen in der Geſtalt des Zeus verehren, ein anderes Bild ſtellte die Geſtalt der Athene dar, das ſeine Anhänger gleichfalls verehrten.“ Was Epiphanius über den Lehrbegriff des Magiers mittheilt, enthält beſonders folgende für uns beachtenswerthe Lehren: Er nahm verſchiedene Claſſen höherer Geiſter an, und verſchiedene Himmel, und in jedes Himmelsfirmament ſezte er eine beſtimmte Claſſe von Engeln (δυνάμεις), welchen er eigene barbariſche Namen gab. Dieſe Welt, lehrte er, ſey geſchaffen von böſen Geiſtern, als unvollkommenes Werk (τὸν αἰῶνα τοῦτον ἀπὸ ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν τῆς κακίας ἐν ἐλαττώματι κατεσκευασμένον). Dem Fleiſche ſtehe nur Verderben und Untergang bevor, der Seele aber eine Reinigung, wofern ſie nemlich durch ſeine Gnoſis auf den Weg der myſtiſchen Heilsordnung geleitet werde. Das Geſez leitete er nicht von Gott, ſondern von einer linken Potenz (ἀριστερὰ δύναμις) ab. Auch die Propheten gehören nicht dem guten Gott an, ſondern bald dieſer, bald jener Potenz, und wie es ihm gut dünkte, theilte er der einen Potenz das Geſez, einer andern den David, einer andern den Eſaias, wiederum einer andern den Ezechiel zu, und ſo führte er jeden Propheten auf eine eigene Potenz zurük. Alle aber leitete er von einer linken außerhalb des Pleroma befindlichen Potenz ab. Alle, die an das A. T. glauben, ſeyen dem Tod anheimgefallen.“ So weit Epiphanius. In der Hauptſache ſtimmen mit ſeiner Darſtellung der Perſon und der Lehre des Magiers Simon die jedenfalls vormanichäiſchen Clementiniſchen Homilien ganz überein. Er war ein geborner Samariter, in

Alexandrien gebildet, und besonders in der Magie sehr stark. In eitler Einbildung wollte er für eine Kraft des höchsten Rangs gehalten seyn, und selbst höher stehen, als Gott, der Weltschöpfer. Bisweilen gab er vor, Christus zu seyn, und nannte sich den Stehenden, mit welcher Benennung er sich als denjenigen bezeichnen wollte, der immer stehen bleiben werde, und die Ursache des Verderbens und des Fallens, den Leib, nicht habe. Den Gott, der die Welt geschaffen, hielt er nicht für den höchsten, und glaubte keine Auferstehung der Todten. Jerusalem läugnete er, und sezte dafür den Berg Garizim an die Stelle. Statt des wahren Christus kündigte er sich an, und erklärte das Gesez nach eigener Willkühr allegorisch. Einen ganz eigenen Zusammenhang nehmen die Clementinen zwischen dem Magier Simon und dem Täufer Johannes an. Wie Christus nach der Zahl der zwölf Monate der Sonne zwölf Apostel hatte, so hatte Johannes mit Rükſicht auf den Mond dreißig die Herrschaft führende Männer, und in dieser Zahl war auch eine Frau mit Namen Helena. Der nächste und angesehenste nach Johannes war Simon. Nach Ermordung des Täufers Johannes nahm seine Stelle, während Simon sich in Aegypten auf die Magie legte, zuerst Dositheus ein, als aber dieser zur Einsicht kam, daß nicht er der Stehende sey, mußte er dem Magier weichen. Simon zog nun mit der Helena umher, und sagte von ihr, sie sey aus den obersten Himmeln in die Welt herabgekommen, als die Herrin, als die Allmutter Substanz und Weisheit, wegen dieser, behauptete er, haben Hellenen und Barbaren gestritten, durch ein Phantasiebild der Wahrheit getäuscht. Denn die wahre Helena war damals bei dem höchsten Gott. So wandte er griechische Mythen allegorisch an. Homil. II, 22. f. Es ist hier alles zusammengestellt, was sich bei Epiphanius und in den Clementinen über den Magier Simon Bemerkenswerthes findet, da es mit demjenigen, um was es uns hier zunächst

zu thun ist, sehr enge zusammenhängt. Es muß uns sogleich in die Augen fallen, daß die dem Scythianus zugeschriebene Frau dieselbe Gestalt ist, wie die Helena des Magiers Simon. Die eine, wie die andere, wird bald eine Gefangene, bald eine Hure genannt. Ihrer eigentlichen Bedeutung nach aber ist diese mythische Frau die von der obern Welt herabgekommene, in der Materie gefangengehaltene Weltseele. Es ist völlig dieselbe Gefangenschaft, von welcher bei Manes überall die Rede ist. Wie Manes von den Seelen sagte, sie seyen Schafe unter Wölfe gesandt, so wird hier die in die Materie dahingegebene, gleichsam in eine öde Wüste verstoßene Weltseele das irrende oder verlorene Schaf des Evangeliums genannt. Es geht aber der Begriff der Gefangenschaft in den Begriff der Unzucht über, sofern die göttliche Seele, von der Materie berührt, auch durch sie verunreinigt wird, und einer Welt anheimgefallen ist, die nach Manes das Erzeugniß Unzucht treibender Dämonen ist. Da sie einmal mit der materiellen Welt sich verbunden hat, so muß sie auch die Repräsentantin derselben seyn, und in demselben Sinne, in welchem in der Apokalypse die dem Christenthum feindliche Welt die babylonische Hure genannt wird, wird hier die Welt im weitesten Sinn, sofern sie als das von Gott abgewandte, für sich seyende Reale nur das Nichtige ist, mit demselben Bilde der Unreinheit und Verdorbenheit bezeichnet. In dem Namen *παμμήτωρ οὐσία*, *σοφία*, *ἅγιον πνεῦμα* (als weibliches Wesen gedacht s. oben S. 223.) erscheint sie deutlich als Weltseele. Der Name *Ἔννοια* (gleichbedeutend mit der *Ἐνθύμησις* der Valentinianer) drükt vollkommen den Begriff der indischen Maia aus, sofern die Maia die eigentliche Idee ist, mittelst welcher das Urwesen alles erschuf, als es durch Contemplation das Nichtseyn zum Seyn gestaltete, weswegen sie besonders als Mutter höherer We-

sen betrachtet wird [41]). Nach den Acta c. 9. hatte die Weltseele bei den Manichäern verschiedene Namen: *νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός.* Ueber die Namen *Προυνικὸς* und *Βαρβηλὼ* vgl. Beausobre T. II. S. 326. Nitzsch Theol. Studien Leipz. 1816. S. 42. 56. Thilo Acta Thom. S. 133. Neander Gnost. Syst. S. 257. Der Grundbegriff ist durchaus derselbe, welchen die Gnostiker mit ihrer Sophia-Achamoth verbanden, die schon mit der Manichäischen Weltseele zusammengestellt worden ist, und es sind ganz dieselben gnostisch-manichäischen Lehren von der aus dem göttlichen Wesen herabgekommenen Seele, der sie zurückführenden Kraft, der Unreinheit des Fleisches, der Reinigung der Seelen durch Wanderung, die auch in dem Lehrbegriff des Magiers Simon die wesentlichen sind. Was aber die Person des Magiers Simon selbst betrifft, welchem wir wegen seines Verhältnisses zu Scythianus und Terebinthus-Buddha noch einige Aufmerksamkeit schenken müssen, so kommt schon, was er nach der Apost. Gesch. 8, 9. 10. von sich ausgab, er sey *μέγας τις*, oder *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη*, der buddhaistischen Vorstellung eines aus der Lichtwelt sich herabsenkenden und verkörpernden Lichtstrahls sehr nahe. Man beachte aber weiter folgende Züge: Nach den Clementinen hieß der Vater Simons Antonius, seine Mutter Rachel, in den Recognitionen aber II, 14. werden ihm die Worte in den Mund gelegt: *ne putetis, quod generis vestri homo sim, ego neque magus sum, neque amator Lunae* (Luna wird in den Recogn. die Helena oder *Σελήνη* genannt s. c. 8.), *neque Antonii filius. Ante enim, quam mater mea Rachel conveniret*

41) Bohlen das alte Indien Th. I. S. 312., wo auch die aus Joh. Lydus De mens. S. 236. Ed. Roether hieher gehörige Stelle angeführt ist: *Μαῖα· ἡ τὰ ἀφανεῖ κεκρυμμένα εἰς τὸ ἐμφανὲς προάγουσα.*

cum eo, adhuc virgo concepit me, cum esset in potestate mea, vel parvum esse vel magnum, et hominem inter homines apparere. Humana de me ipso mentitus sum. Auch Simon wollte also, wie Terebinthus-Buddha, ein von einer Jungfrau Geborner seyn. Die Wunder des Magiers (vgl. Recogn. II, 15. f. Hom. II, 32.) haben große Aehnlichkeit mit dem buddhaistischen Riti Chubilghan. Vgl. Schmidt Forschungen S. 175. 241. Das Ende Simons soll im Allgemeinen dasselbe gewesen seyn, wie das des Scythianus und Terebinthus-Buddha. Als er sich in Rom vor der versammelten Menge durch seine magische Kunst fliegend in die Lüfte erhob, um in den Himmel zu gelangen, stürzte er plözlich herab, und lag mit zerbrochenen Gliedern auf dem Boden. Constit. Apost. VI, 9. Der Magier Simon gilt bei den Kirchenlehrern allgemein als Stammvater aller gnostischen Häresen, als *pater omnium haereticorum*, wie ihn Irenäus (III. praef.) nennt. Aber ebendeswegen wurde er ein prototypisches Wesen, das zum Träger alles dessen gemacht wurde, was man als wesentlichen Inbegriff der gesammten Gnosis betrachtete. Vgl. Krabbe über den Ursprung und den Inhalt der apost. Constit. Hamburg 1829. S. 184. f. Die Hauptquelle für unsere Kenntniß der Lehren des Magiers sind die Clementinen. Wir würden aber sehr irren, wenn wir den hier geschilderten Magier Simon völlig identisch mit der aus der Apostelgeschichte bekannten historischen Person nehmen wollten. Die Lehrsäze, die ihm in den Clementinen, dem ihn bestreitenden Simon Petrus gegenüber, in Mund gelegt werden, lassen sich ohne Mühe als Lehrsäze der auf ihn folgenden Gnostiker nachweisen, und der Verfasser der Clementinen gibt selbst den deutlichsten Wink, daß er den Magier als ideales, prototypisches Wesen behandelte, wenn er den Petrus Hom. XVI, 21. weinend und seufzend vor dem versammelten Volk sagen läßt: „Wäre es doch mit Simon genug der versuchenden Reden wider Gott! aber

es werden nach des Herrn Wort falsche Apostel und Secten und Herrschsüchtige kommen, welche, wie ich vermuthe, von Simon ausgehend ihm helfen werden, wider Gott zu reden.“ Diese Aeußerung hat der Verfasser offenbar im Blik auf die Gnostiker der folgenden Zeit dem Magier in den Mund gelegt. Ja, Simon ist nicht blos das ideale Vorbild der Gnostiker geworden, sondern wie er sich selbst nach der Apostel-Geschichte die große Kraft Gottes nannte, so ist auch dieser Begriff idealisch weiter ausgebildet worden. Er selbst ist die höchste aus Gott emanirte, die Welt zu Gott zurükführende Kraft, und die Gattin, die ihm zur Seite steht, ist die zwar auch aus Gott emanirte, aber mit der Materie vermischte Seele, die durch jene andere göttliche Emanation erst wieder befreit werden muß. So stellen sich uns in dem Magier Simon und seiner Gattin Helena, wie in Scythianus und der mit ihm verbundenen Frau die beiden göttlichen Emanationen dar, auf deren Verhältniß sich die gnostisch-manichäische Weltentwiklung bezieht.

Orientalische, insbesondere indisch-buddhaistische Religions-Ideen bliken hier überall durch. Selbst die bildliche Vorstellung, welche die den beiden Vorläufern des Gnosticismus und Manichäismus beigesellten Gattinnen ausdrüken, scheint den religiösen Sagen des Buddhaismus nicht fremd zu seyn. So heilig im Buddhaismus das eheloſe Leben ist, so hat doch Buddha selbst nicht blos eine Gattin, sondern auch, wie Krischna, eine ungemein große Zahl von Beischläferinnen. Rhode über relig. Bildung, Myth. und Phil. der Hindus Th. I. S. 279. Die große Zahl der Geliebten Krischna's und sein Verhältniß zu ihnen, wird in den indischen Religionsschriften selbst bildlich genommen: sie sollen nur die durch die Maia in der Mannigfaltigkeit der realen Formen erscheinende Sinnenwelt darstellen (Rhode a. a. O. Th. II. S. 178.). Welchen andern Sinn könnte dieselbe Sage in Beziehung auf Buddha haben, wenn auch

gleich später der so üppig wuchernde Mythus den ursprünglichen Sinn verhüllt hat? Anders als bildlich, können doch solche Sagen nicht genommen werden. Die bildliche Vorstellung eines Raubs begegnet uns in der Sage von dem Kampfe Buddhas mit den Assuras, der in Buddhas Geschichte eine nicht unwichtige Stelle einnimmt. Als Buddha nach seinem Tode mit seinen Begleitern die Erde verließ, um seinen Wohnsiz auf dem Gipfel des Meru zu nehmen, vertrieb er die alten Bewohner. Für diese vom Meru vertriebenen Nats (Geister), die Assuras, bildete sich nun eine neue Welt unter dem Meru, die Assura-Welt. Aber Buddha raubte nun auch dem Assura-König seine schöne Tochter, es entstund ein heftiger, anfangs für Buddha unglüklicher Krieg, aber der Assura-König wurde besiegt und unter dem Meru zu bleiben gezwungen. Rhode a. a. O. Th. I. S. 301. Buddha gewann hier wohl nur wieder, was der feindliche Assura-König zuvor geraubt und sich angeeignet hat, die göttliche Weltseele, die durch Buddha wieder zurükgeführt werden soll. In der Sage der Brahmanen ist es Brahma selbst, der einen Theil der geschaffenen Welt (die unterste Welt) entwendet, und sich dafür den strengsten Büßungen unterwerfen muß. Rhode Th. II. S. 63. Ich führe alles dies, was seiner Natur nach keine bestimmtere Nachweisung, außer durch die einfache Combination, zuläßt, nicht in der Absicht an, um darauf irgend ein besonderes Gewicht zu legen, demungeachtet scheinen mir auch solche Züge nicht übersehen werden zu dürfen.

Eine eigene Erscheinung ist es, daß der Magier Simon seine Helena für die Helena des trojanischen Kriegs erklärte, und demnach auch in dieser dieselbe Idee ausgedrükt fand, die er seiner Helena beilegte. Man könnte sehr geneigt seyn, hierin nur eine willkührliche Deutung des Magiers zu sehen. Haben wir aber den Magier Simon in den Clementinen und bei Epiphanius nicht blos für das Individuum

der Apostelgeschichte, sondern für eine die Gnostiker überhaupt repräsentirende Collectivperson zu halten, so kann auch jene Idee nicht blos eine zufällige individuelle Meinung seyn, sie muß einen tiefern reellern Grund haben, und wir können sie nur als eine allgemeinere, dem Gnosticismus überhaupt eigenthümliche Ansicht nehmen. In der That scheint mir hierin eine Idee ausgesprochen zu seyn, in welcher der Gnosticismus den ursprünglichen Sinn des höhern mythischen Alterthums sehr richtig aufgefaßt hat. Was der Magier von dem Scheinbild der Helena, dem εἴδωλον Ἑλένης gesagt haben soll, hat, wie bekannt ist, auch der alte Dichter Stesichorus aus Himera gesagt. Er hatte, wie Plato im Phädrus (S. 243.) erzählt, die Helena geschmäht, als Ursache des troischen Kriegs und so vieler Uebel. Da er nun der Augen beraubt wurde, dichtete er sogleich seine bekannte Palinodie: „Unwahr ist diese Rede, denn nie bestiegst du die zierlichen Schiffe, noch kamst du je zur Feste von Troja," und wurde hierauf wieder sehend. Es war daher nach Stesichorus nur das Schattenbild der Helena, um das unter den Trojanern, aus Unkunde der wahren, solcher Streit entstund, wie Plato De Rep. IV. S. 586. sagt, wo er mit diesem Beispiel den Saz erläutert, daß Schattenbilder der wahren Lust Thoren so oft wahnsinnige Leidenschaften zu sich einflößen und der Gegenstand heftigen Streites werden. Derselben Sage von der Helena folgte Euripides in seiner Tragödie dieses Namens, indem er nur den Namen der Helena den Preis des Kriegs zwischen den Hellenen und Troern werden läßt (v. 32. f.), während die Helena selbst in einer Wolke von Hermes nach Aegypten, wie auch schon Herodot weiß und II, 113. ausführlich erzählt, in das Haus des Proteus gebracht wird. (Man vgl. ferner die von Heindorf und Ast zum Phädr. a. a. O. citirten Stellen, wozu auch noch Sextus Empir. L. VII. 180. 255. f. gehört). Ueber den Begriff, welchen wir mit dem

εἴδωλον der Helena zu verbinden haben, gibt uns den besten Aufschluß Eustathius zu der Stelle der Odyssee IV, 121. *Οἱ μεθ' Ὅμηρον διὰ τὸ εἰς σελήνην ἀλληγορεῖσθαι τὴν Ἄρτεμιν σεληναίαν ἄνθρωπον τὴν Ἑλένην ἐπλάσαντο, ὡς ἐκ τοῦ κατὰ σελήνην κόσμου πεσοῦσαν, καὶ αὖθις δὲ ἄνω ἁρπαγῆναι αὐτὴν ἐμυθεύσαντο, ἐπειδὰν δὲ ἐκείνην αἱ τοῦ Διὸς ἠνύσθησαν βουλαί.* Homer vergleicht in der genannten Stelle der Odyssee die Helena mit der Artemis. Wie nun die Artemis, eine *σεληναία ἄνθρωπος*, und aus der Mondwelt herabgekommen, selbst eine Personification der sublunarischen Welt ist, so gilt dasselbe auch von der Helena, die ja schon ihrem Namen nach die Mondsfrau ist. Sie stellt in sich die sublunarische Welt, die Welt der sinnlichen Erscheinung dar: da nun aber diese nach der höhern Ansicht des Alterthums ein zwar schönes, aber doch nur nichtiges Scheinbild ist, so ist auch die Helena nur ein *εἴδωλον*. Herabgekommen aber ist sie als Scheinbild in diese Welt des Scheins nur wie durch eine feindliche Gewalt, die sie raubte und entführte, und so muß sie nun gleich einer Gefangenen in der Welt, wie in einer umlagerten Stadt weilen, bis die Zeit der Befreiung oder Rükkehr kommt und Zeus Wille vollendet ist. Dieser Zeitpunct aber tritt nicht eher ein, als bis der in dem homerischen Epos so schonungslos wüthende Krieg die Edelsten hinweggerafft, und zahllose Seelen dem Leben entsendet hat. Sie selbst hat durch ihr täuschendes Bild den männermordenden Krieg erregt, nur um sie (*τὸ περιμάχητον εἴδωλον*, wie Plato De Rep. a. a. O. sie nennt,) streiten die mit der Blindheit dieser Scheinwelt geschlagenen Völker, um sie bei sich zu haben, und bei sich festzuhalten, aber auch hier wird, wie in dem obigen Manichäischen Mythus, was der erregten Sehnsucht ein Mittel des Festhaltens seyn soll, der Weg, auf welchem das vergeblich Erstrebte entschwindet. Je mehr die Seelen aus dem Leben und dieser zeitlichen Welt wie-

der entschwinden, der Lichtgeist entflieht, oder wie Euripides Hel. v. 39. sich ausdrükt, die Mutter Erde von der zu großen Menge der Menschen erleichtert ist, desto mehr ist dadurch der hier unten gehaltenen Göttin der Zeitpunct der Rükkehr herbeigeführt. Es ist Zeus Wille vollendet (*Διὸς ἐτελείετο βουλὴ*), da sie nur für eine bestimmte Periode hier unten seyn soll. Wie das *εἴδωλον* herabgekommen ist, so geht es auch wieder zurük, *εἰς αἰθερ᾽ οἴχεται νεφέλης ἄγαλμα* Eurip. Hel. 1219. Was nach dieser Ansicht ein bloßes *εἴδωλον* der Helena ist, ist auf der andern Seite doch wieder die Helena selbst, und von der Helena selbst wird dasselbe gesagt, wie von ihrem Bilde. Daran müßen wir uns erinnern, um, was Herodot von dem Aufenthalt der Helena in dem Hause des Proteus sagt, richtig zu verstehen. Die Helena wird auch hier wider ihren Willen eine bestimmte Zeit zurükgehalten. Der ägyptische Proteus aber ist, ob ihn gleich Herodot ganz als menschlichen König darstellt, doch ebenso gut eine reinmythische Gestalt, wie die übrigen, die in dieser sogenannten ältesten Königsgeschichte der Aegyptier vor ihm und zunächst nach ihm sind, kein anderer, als der homerische Proteus, das Symbol der in alle mögliche Formen sich verwandelnden Erscheinungswelt, woraus nun von selbst erhellt, was der Mythus sagen will: die Helena sey, während ihr Bild die um Ilion Streitenden umschwebte, in dem Hause des Proteus gewesen. Das Haus des Proteus ist eben die Sinnenwelt selbst in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Formen, und sie selbst, die Bewohnerin dieses Hauses, fällt mit ihr im Begriff zusammen. Ebenso deutet sich nun auch dies von selbst, daß die Helena nicht blos als Geraubte und Entführte, als Gefangene und Festgehaltene, sondern auch als verführerische Buhlerin geschildert wird. Haben wir einmal ihren Grundbegriff richtig aufgefaßt, und in ihr dasselbe Wesen erkannt, wie in der gnostisch-manichäischen Lichtjungfrau, oder der

Simonianischen Helena, so vereinigen sich alle einzelne Züge leicht und ungesucht zu Einem Ganzen. Dasselbe Schauspiel aber, das die Ilias in ihrer Helena vor uns aufführt, wiederhohlt sich uns in den Hauptgestalten der Odyssee. Die Rükkehr der Heroen von Ilion stellt denselben Lebenskampf dar, wie der Streit um Ilion. Auch hier ringt eine in die arge, feindliche Welt gleichsam hinausgeworfene göttliche Kraft, um aus dieser Welt wieder erlöst zu werden und „aufzuathmen vom Drangsal.“ Der mit Sturm und Wogen, mit allen Elementen rastlos kämpfende, selbst in die Unterwelt hinabgeführte, in den Banden der materiellen Sinnenwelt gefangene, einen ganzen Cyclus von Leiden durchlaufende, vieldnldende Odysseus ist ein wahres Gegenbild des aus der Sphäre des Physischen in das Ethische hinübergetragenen Manichäischen *Jesus patibilis*, während die andere Seite seines Wesens, die von lüsternen Freiern umschwärmte und umlagerte, aber das helle Licht der Besonnenheit, der Athene gleich, stets in sich bewahrende Penelope die edlere Gestalt der Helena in sich darstellt, bis endlich die Heimkehr des Helden zum lieben Lande der Väter (φίλην εἰς πατρίδα γαῖαν, die Manichäische *transfretatio patriae*), den so vielfach verschlungenen Schikfalsknoten löst, die Gefangene befreit, die Getrennten vereinigt, und der vom Lebens- und Todesbogen geschnellte Pfeil[42]) durch die Oehre der zwölf Streit-

42) Der Pfeil ist ein altes Symbol der durch das Leben der Wanderung siegreich hindurchdringenden Seele. Man vgl. Herod. IV, 81. (soviele Menschen, soviele Pfeilspizen sind in dem Schikfalskessel). Nichts anders bedeutet der Hyperboreer Abaris, der Pfeilfahrer, welchen Plato Charmid. S. 158. mit Zamolxis zusammennennt. Wenn Gott die Seele entsendet, sendet er sie wie einen abgeschossenen Pfeil, der die Räume der Welt durchdringen soll. Die Oehre der zwölf Streitärte, die der Odysseuspfeil durchfliegt, entsprechen den zwölf Manichäischen Aeonen oder Secula.

Streitäxte siegreich zum Ziele hindurchdringt. Es liegt hier überall dieselbe Weltansicht zu Grunde, und es ist nicht blos willkührliche allegorische Deutung heidnischer Mythen, wenn die Gnostiker in ihnen solche Hauptideen ihrer Systeme wiederfanden, sondern sie hatten dazu volles Recht. Sie begegnet uns immer wieder in so vielen einzelnen zerstreuten Bruchstüken, in welchen wir sie oft nur sehr unvollständig wieder erkennen können. Wollten wir das Bild der Buhlerin in dem obigen Sinne weiter verfolgen, so dürfte auch die jüdische Helena Rachab, die nach der jüdischen Volkssage in der ganzen Zeit, in welcher die Israeliten in der Wüste unstet umherirrten, Unzucht getrieben haben soll (s. Meuschen zu Matth. 1, 23.), und nach der Sage im Buche Josua 2, 1. f. in dem jüdischen Ilion Jericho mit den feindlichen Kundschaftern ebenso verkehrt, wie die griechische in dem troischen, mit dem rothen Seil, wie mit dem Faden der Ariadne, die Rettung sichert, und in der befehdeten und umlagerten Stadt so lange weilt, bis diese in der vom Schikſal bestimmten Zeit, beim siebenten Posaunenschall (der ἑσχάτη σάλπιγξ, dem Symbol des siebenten oder lezten Jahrtausends, der Vollendung der großen Weltwoche), zusammenstürzt, und sie, die Bewohnerin, mit denen vereinigt wird, zu welchen sie eigentlich gehört, — es dürften die ägyptischen Königstöchter, die mit dem Lohne ihrer Unzucht Pyramiden (Symbole des Kosmos) erbauen (Herod. II, 126. vgl. 121.), nicht unbeachtet bleiben. Auch an die ganz verwandte Bedeutung, die die mythische Idee eines Raubs in dem bekannten Mythus von der Demeter-Persephone und in den analogen Mythen hat, begnüge ich mich, hier blos zu erinnern.

Die mehreren Forschern zur Ueberzeugung gewordene Ansicht, daß die Religionssysteme des höhern Orients, insbesondere die indischen, auf die Erscheinungen, die sich uns in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung auf dem Gebiete der christlichen Religionsgeschichte zeigen, einen nähern Ein-

fluß gehabt haben, findet noch immer, ſo vieles auch für ſie zu ſprechen ſcheint, von manchen Seiten Widerſpruch. Neueſtens hat auch Gieſeler (Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2s Heft, S. 378.) aus Veranlaſſung der ſchon oben genannten Abhandlung Schmidts über die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit den Religionsſyſtemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus, ſich gegen die Vorausſezung eines ſolchen Einfluſſes erklärt, und die Meinung ausgeſprochen, „die Gnoſis laſſe ſich vollkommen begreifen, wenn man ſie als eine durch das Hinzutreten des Chriſtenthums veranlaßte neue Entwiklung des philoniſchen Platonismus betrachte, welche in Syrien noch durch den perſiſchen Dualismus modificirt wurde. Wir können die Geneſis der gnoſtiſchen Ideen aus den bezeichneten Wurzeln zu deutlich verfolgen, als daß wir uns genöthigt ſehen ſollten, eine äußerlich gar nicht nachzuweiſende Abhängigkeit von Indien [43]) anzunehmen, aus welcher denn doch immer nur einige ihrer Lehren ſich herleiten laſſen würden, während die übrigen dieſer Ableitung auf das entſchiedenſte widerſtreben.“ Wollte man auch dieſer Behauptung in Beziehung auf den Gnoſticismus vollkommen beiſtimmen, ſo verhält es ſich doch der Natur der Sache nach mit dem Manichäismus ganz anders, der zwar in ſeinem Fortgang in den weſtlichen Ländern ſich ſehr weit verbreitet hat, in ſeinem Urſprung aber ganz dem höhern Orient angehört. Aber auch, was den Gnoſticismus betrifft, ſcheint es mir ſehr zweifelhaft, ob der philoniſche Platonis-

43) So allgemein kann dieſe Behauptung in keinem Falle gelten, da von dem Gnoſtiker Bardeſanes wenigſtens Porphyrius De abst. ab esu anim. IV, 17. ausdrüklich meldet, daß er mit Indern Umgang gehabt habe: *Βαρδεσάνης ἀνὴρ Βαβυλώνιος ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν γεγονὼς καὶ ἐπιτυχὼν τοῖς περὶ Δαμιδαμιν* (vgl. über dieſen Namen Bohlen I. S. 73.) *πεπεμμένοις Ἰνδοῖς πρὸς τὸν Καίσαρα.*

mus uns nicht auf einen zu beſchränkten Standpunct ſtellt, um die große Sphäre der gnoſtiſchen Syſteme und Ideen gehörig zu überſchauen, und in die ſo reiche Eigenthümlichkeit des hier ſich entfaltenden Lebens einen tiefern Blik zu werfen. Gerade in dieſer Beziehung ſcheint mir das Verhältniß des Gnoſticismus zum Manichäismus, der auf der einen Seite unter jenen Geſichtspunct nicht geſtellt werden kann, auf der andern aber doch ſeiner Natur nach dem Gnoſticismus ſo nahe verwandt iſt, höchſt beachtenswerth zu ſeyn, und die Ueberzeugung ſehr nahe gelegt zu werden, daß dieſe Einwirkung, die uns im Manichäismus am nächſten und unmittelbarſten entgegentritt, auch ſchon im Gnoſticismus, wenn auch auf andre mehr mittelbare Weiſe ſtattgefunden hat. Hauptſächlich auch in dieſer Abſicht habe ich wiederhohlt auf die Berührungspuncte aufmerkſam zu machen geſucht, die der Manichäismus mit den Lehren der Gnoſtiker und insbeſondere mit der Lehre der Clementinen darbietet, welche leztern mir für eine umfaſſende Beurtheilung der ganzen Erſcheinung des Gnoſticismus, in welchen ſie als ein eigenes höchſt wichtiges Glied eingreifen, noch nicht genug gewürdigt zu ſeyn ſcheinen. Die ganze hier niedergelegte eigenthümliche Weltanſicht [44]), der dem Manichäiſchen ſo ähnliche Emana-

44) Zur Vergleichung mit der Manichäiſchen Lehre hier nur noch einige Andeutungen: Gott iſt das glänzendſte Licht, gegen welches ſelbſt die Sonne Finſterniß iſt. Hom. XVII, 7. Das Princip ſeiner nach außen gerichteten Wirkſamkeit iſt die mit ihm verbundene Seele, die als Monas auch zur Dyas wird, indem ſie ſich ſtets ausdehnt und zuſammenzieht: ἐκτείνεται ἀπ' αὐτοῦ, ὃς χὴρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν — μία οὖσα τῷ γένει, δυὰς ἐστὶν· κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται Hom. XVI, 12.). In dem ganzen Umfang der geſchaffenen Welt herrſcht das Geſez des Gegenſazes (der Syzygien): alles, obwohl von dem Einen Gott ausgehend, theilt ſich in Entgegengeſezte (θεὸς

tismus und Dualismus, die Idee eines in verſchiedenen Zeiträumen, in einer immer neuen Form (in den ſieben

---

εἰς ὢν αὐτὸς διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄνω) in Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond, Leben und Tod, Männliches und Weibliches, (ὁ ἄρσην ὅλως ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὕλη πλάνη Hom. III, 27.), Rechtes und Linkes II. 15. Noch genauer entſpricht dem Manichäiſchen Dualismus die Lehre der Ebioniten, wie ſie Epiphanius gibt Haer. XXX, 16.: δύο τινὰς συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν εἶναι Χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος κληρόνομον τὸν κλῆρον τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς ὄφθεν τοῦ παντοκράτορος. Wie nach Manes das Feuer das dämoniſche Element iſt (von den abgefallenen Seelen ſagte Manes in der Ep. fund. [ſ. oben S. 113.] daß ſie *igneo spiritui obscuratae sunt*), ſo iſt es auch nach den Clementinen die Natur der Dämonen, Hom. IX, 9. Die Seelen, ihrem Weſen nach Licht (XI, 9.), ſind mit dem Hauche Gottes umkleidet, aus Gott ausgefloſſen, deſſelben Weſens mit Gott (XVI, 16. III, 20.) und kehren in Gott wieder zurük (XVII, 10.). Die reine Seele des nach dem Bilde Gottes geſchaffenen Urmenſchen erſcheint, um ihre Rükkehr zu fördern, wiederholt unter den Menſchen. Es iſt der Geiſt Adam's oder Chriſti (der göttliche Menſchengeiſt), der von Anfang an mit veränderten Namen und Geſtalten die Weltperioden durchläuft (τὸν αἰῶνα τρέχει), bis er zur beſtimmten Zeit, um ſeiner Mühſale willen mit Gottes Erbarmen geſalbt, die ewige Ruhe findet III, 19. 20. Die gegenwärtige Welt verhält ſich zur künftigen, wie die Frau zum Manne (die Kinder, die jene als Mutter gebiert, nimmt dieſer als die ſeinigen auf), wie Ungewißheit zur Erkenntniß, wie Mühſeligkeit zur Ruhe. — Bey der Erwähnung dieſer Berührungspuncte mit dem Manichäismus kann ich nicht umhin, hier noch eine Parallele zu der Manichäiſchen Idee von der Mutter des Lebens in ihrem Verhältniß zu dem Urmenſchen anzuführen. Es iſt das von Nitzſch

Säulen der Welt Hom. XVIII, 13.) sich verkörpernden göttlichen Propheten und Religionsstifters, solche und so viele

in den Theol. Studien Leipzig 1816. zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemachte Theologumen von der Mutterschaft des πνεῦμα ἅγιον, nach dem bekannten Fragment aus dem Evangelium καθ' Ἑβραίους bei Origenes (in Ioh. s. Nitzsch a. a. O. S. 13.), wo der Sotet sagt: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος μέγα Θαβώρ. Nitzsch vermuthet S. 20. mit Recht, daß dieses Evangelium den Ebionitischen Judenchristen angehörte. Die weibliche Natur des πνεῦμα ἅγιον kann gewiß nur aus der Identität des πνεῦμα ἅγιον mit der σοφία erklärt werden. Nach den Ebioniten war das Princip der göttlichen Wirksamkeit die σοφία oder das πνεῦμα. Man vgl. die Clementinischen Homilien XVI, 12.: εἷς ἔστιν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἡ δὲ σοφία ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι, αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν· ἤνωται ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ. Den von Gott gebildeten Menschen, Adam-Christus, ließ die Weisheit hervorgehen, auf dieselbe Weise, wie nach Manes der Urmensch aus der Mutter des Lebens hervorgeht (γνόντα τὸν ἀγαθὸν πατέρα τὸ σκότος ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐπιδεδημηκὸς, προβάλλειν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν, λεγομένην μητέρα τῆς ζωῆς, καὶ αὐτὴν προβεβληκέναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον. Acta disp. Arch. c. 7.). Der Inhalt des Fragments selbst scheint mir die Verklärung Christi als einen Typus desjenigen Moments darzustellen, in welchem der von der Macht der Finsterniß hartbedrängte und niedergedrükte Erlöser durch die Hülfe des πνεῦμα ἅγιον aus seiner tiefen Erniedrigung wieder emporgehoben wird. Es ist derselbe Moment, in welchem nach Manes das ζῶν πνεῦμα dem Urmenschen zur Hülfe herabgesandt wurde, und ihm die Rechte reichte (δέδωκεν αὐτῷ δεξιὰν, καὶ ἀνήγεγκεν ἐκ τοῦ σκότους Acta a. a. O.). Nach Irenäus I, 14. nahm der Valentinianer Marcus die Verklärung Christi auf dem Berge, auf welchen Christus nach dem sechsten Wochentage hinaufgestiegen seyn

untergeordnete Züge [45]) weiſen auf eine Quelle hin, die derſelben Quelle, aus welcher der Manichäismus gefloſſen, wenigſtens ſehr nahe zu liegen ſcheint, und es käme hier nur darauf an, die dazwiſchen liegenden Mittelglieder, die jene urſprüngliche Weltanſicht der moſaiſch-jüdiſchen näher gebracht haben, genauer zu erforſchen [46]). Die in eben dieſen Homilien zwar durchaus beſtrittene, aber gleichwohl den in ihnen vorgetragenen Gnoſticismus ſo nahe berührende Lehre des Magier Simon [47]) bietet ohnedies, wie ſchon gezeigt worden iſt, ſo vieles dar, was in der engen Sphäre des jüdiſch-chriſtlichen Religionsgebiets und des philoniſchen Platonismus nicht befriedigend auf ſeinen Urſprung zurükgeführt werden kann.

ſollte, um am ſiebenten auf ihm zu bleiben, als Typus der Epochen des Weltlaufs (ſ. Maſſuet zu Iren. a. a. O.). Die ſchon oben erwähnte ebionitiſche Vorſtellung, nach welcher dem männlichen Chriſtus das πνεῦμα ἅγιον, als weibliches Weſen, zur Seite ſteht, iſt nur als eine Modification derſelben das πνεῦμα ἅγιον, als weibliches Weſen, als Mutter des Lebens, als Weltſeele (ψυχὴ heißt ja die σοφία in den Hom. a. a. O.) als ſchöpferiſche und bildende Kraft auffaſſenden Idee anzuſehen. Die ganze Vorſtellung gehört ſichtbar einer Sphäre an, in welcher die Naturanſicht über das Chriſtliche noch ſehr das Uebergewicht hatte.

45) Wie namentlich Fleiſch und Nahrungsmittel aus dem Thierreich zu genießen, als etwas widernatürliches, was den Menſchen in die Gewalt der Dämonen dahingibt, unterſagt wird. Hom. VIII, 15, 19. Die Ehe iſt zwar erlaubt, ja ſie wird ſogar beſonders empfohlen, aber gleichſam nur als das geringere Uebel zur Verhütung der πορνεία, der größten aller Sünden nach der Idololatrie, betrachtet. III, 68.

46) Einen Beitrag dazu gibt meine Abhandlung De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda (Tüb. Oſterprogr. 1831.)..

47) Mit Recht hat ſchon Wolf in ſeinem Manichaeismus ante Manichaeos Hamb. 1707. S. 175. unter den chriſtlichen Vorläufern den Magier Simon vorangeſtellt.

Ja, wäre es auch nur der mit dem Wesen des Gnosticismus so enge zusammenhängende Doketismus, um welchen es sich hier handelt, wer kann die innere Verwandtschaft mit der den indischen Religionssystemen zu Grunde liegenden Weltansicht verkennen, und wie auffallend tragen auch schon die philonischen Theophanien das Gepräge derselben an sich (Neander Gnost. Syst. S. 23.)? Verschiedenheiten, wie solche überall stattfinden, wo religiöse Ideen und Ansichten auf vielfach verschlungenen Wegen, unter dem Einfluß einer lebhaft bewegten Zeit, sich mittheilen und verbreiten, durch verschiedene Mittelglieder hindurchgehen, und mit neuen Elementen sich verbinden, sollen hier keineswegs übersehen werden, aber ebenso einseitig und der Natur der Sache widerstreitend wäre es, nur bei den Differenzen stehen zu bleiben, und um dieser willen von der Einheit und Uebereinstimmung, die sich dem Blik in die weitere Ferne darbietet, keine Kenntniß nehmen zu wollen. Zeigt sich uns schon in der vorchristlichen Zeit, wenn die Resultate einer Reihe von Forschungen nicht schlechthin geläugnet werden sollen, ein weit innigerer, vielseitigerer und weiter zurükgehender Zusammenhang des religiösen Lebens der alten Völker, als man bei der Beschränktheit des frühern Standpuncts ahnen konnte, wie sollte ein solcher Einfluß in Beziehung auf diejenige Zeit in Zweifel gezogen werden, die ganz die Tendenz hatte, das Alterthümliche wieder hervorzurufen, das Zerstreute zu concentriren, und was als bloße Ueberlieferung mitgetheilt war, auf seine Quelle zurükzuführen, und zum hellern Bewußtseyn zu erheben?

Welche Stelle der Manichäismus, seinem allgemeinen Geist und Character nach betrachtet, in der Geschichte der Religionen einnimmt, bedarf nach allem Bisherigen keiner weiteren Erörterungen mehr. Er steht ganz auf jener merkwürdigen Grenzscheide, die die vorchristliche Welt von der

christlichen, die alte Zeit von der neuen, immer entschiedener trennte. Was von dem neuerwekten Platonismus gilt, kann mit demselben Rechte auch vom Manichäismus behauptet werden. Der eine wie der andere erscheint uns, dem Christenthum gegenüber, als ein großartiger Versuch, in welchem der der vorchristlichen Welt eigenthümliche Naturgeist der Religion auf den Hauptpuncten seines großen Gebiets, hier auf griechischem Boden, dort im fernen alterthümlichen Orient, seine lezten Kräfte sammelte, um sich dem durch das Christenthum hervorgerufenen Geist in einem auf Leben und Tod gewagten Kampfe entgegenzustellen. Hier war es die griechische Philosophie, die alles, was sie Wahres und Schönes erzeugt hatte, auf Einem Puncte vereinigte, dort die alte Weisheit des fernen Orients, die mit ihren großartigen Naturanschauungen und glänzenden Phantasie-Gebilden den Geist des Menschen aufs neue blenden und fesseln wollte. Der große Gegensaz zwischen Geist und Materie, über welchen das religiöse Leben der alten Welt nie hinauszukommen vermochte, und der ebendaher über der Speculation nie den wahren innern Mittelpunct der Religion finden ließ, ist durchaus die Sphäre, in welcher sich auch der Manichäismus bewegt. Indem er aber, in diesen Gegensaz hineingestellt, seine höchste Aufgabe nur darin fand, die beiden einander entgegengesezten Principien gegenseitig zu vermitteln und auszugleichen, die bestehende Welt als das gemeinsame Product der beiden höchsten Factoren darzustellen, vom Geiste zur Materie, von der Materie zum Geist einen Uebergang zu gewinnen, wurde ihm der Geist zur Materie und die Materie zum Geist. Der Manichäismus hat, wie die gegebene Darstellung zeigt, eine materialistische Tendenz, die auf einzelnen Puncten des Systems mit einem auffallenden Uebergewicht hervortritt, und sich am deutlichsten in der von den Gegnern mit Recht geltend gemachten und von den

Manichäern nie völlig abzuweisenden Behauptung zu erkennen gibt, daß der Geist von der Materie beflekt und verunreinigt werden könne. Dies sezt einen körperlichen materialistischen Begriff von dem Wesen der Gottheit voraus, der mit der Idee eines reinen Geistes sich nicht vereinigen ließ, und Augustin konnte mit gutem Grunde den Manichäern entgegenhalten (Contra Secund. c. 20.): *Quid incorporeum intelligere poteritis, qui Deum incorruptibilem nondum creditis?* Demungeachtet würde man das Manichäische System sehr einseitig beurtheilen, wenn man den eigentlichen Character des Systems nur nach dieser materialistischen Seite bestimmen, und behaupten wollte, es habe das reingeistige Seyn völlig aufgehoben, die Gottheit nur als materielles Princip genommen und die moralischen Verhältnisse durchaus in physische verwandelt. Fassen wir diese Ansicht in ihrer Spize auf, so handelt es sich immer nur um die Frage: ob, was Manes von der Gottheit Körperliches aussagte, vor allem jenes Licht, in das er das Wesen der Gottheit sezte, eigentlich oder uneigentlich zu nehmen ist? Da Manes und seine Schüler sehr bestimmt erklärten, daß das Licht, in welchem die Gottheit thront, über das sinnliche, materielle, unendlich erhaben, nur das intelligible Licht sey, so ist klar, daß sie die Gottheit nur uneigentlich als Lichtwesen darstellten. Das Licht sollte nur die bildliche Anschauungsform seyn, unter welcher die Gottheit aufzufassen ist, wenn wir einen bestimmten und lebendigen Begriff ihres geistigen Wesens erhalten wollen. Ebensowenig darf daher auch den aus dem Wesen der Gottheit ausgeflossenen Lichtseelen eine materielle Lichtnatur zugeschrieben werden, und es ist auf keinem Puncte des Systems zu vergessen, daß das Licht, das das Wesen der göttlichen Weltseele ist, nur symbolische Bedeutung haben soll. Auf der andern Seite kann aber auch nicht geläugnet werden, daß eben diese durch das ganze

System hindurchgehende so enge Verbindung des Bildes mit der Sache, die es bezeichnen soll, uns immer zweifelhaft läßt, wieweit, was ursprünglich nur als Bild genommen werden zu können scheint, dennoch als bloßes Bild gelten soll, es fließt mit der Sache selbst, die es bezeichnen soll, immer mehr in eine unzertrennliche Einheit zusammen. Es entsteht auf diese Weise, indem das Geistige nur unter bildlichen, der sinnlichen Anschauung entnommenen Formen dargestellt wird, wenigstens ein stetes Schwanken zwischen dem Materiellen und Immateriellen, in welchem das Geistige von dem materiellen Substrat, an das es als sein Symbol geknüpft worden ist, sich nie losreißen und in seinem reinen Begriff darüber erheben kann. Ebendies ist es, was ich als den eigentlichen Character des Systems betrachten möchte: das religiöse Bewußtseyn erscheint uns in demselben, gemäß dem Verhältniß, in welchem der Manichäismus zur alten Naturreligion steht, noch immer in einer bildlichen Verhüllung befangen, der Geist ist vermöge des Gegensazes, in welchem Geist und Materie zu einander stehen, an die Materie gebunden, das geistige Leben scheint nicht blos das Gegenbild, Analogon des Naturlebens zu seyn, sondern mit diesem ununterscheidbar zusammenzufließen, kaum als eine einer bestimmten Sphäre angehörende Modification desselben betrachtet werden zu können. Wie aber, dieser Betrachtung zufolge, der ursprünglich gesezte absolute Gegensaz zu einem blos relativen, der Geist in gewißem Sinne zur Materie wird (sofern ja Geist und Materie zusammen nur die lebendige, von der Weltseele, oder dem Lichtprincip bewegte Natur sind), so wird auf der andern Seite auch die Materie zum Geist. Um den einmal gesezten Gegensaz in seiner Strenge festzuhalten, wird auf die beiden einander entgegengesezten, aber in einem Mittlern sich ausgleichenden Begriffe, Geist und Materie, der Gegensaz des Guten und Bösen übergetragen. Auch die

Materie wird daher, sofern sie das Princip des Bösen ist, als ein selbstthätiges intelligentes Princip dargestellt, und der Unterschied zwischen den beiden Principien besteht, indem der Materie dieselben Eigenschaften zugeschrieben werden, die eigentlich nur dem Geist in seinem Gegensaz zur Materie zukommen können, zulezt nur noch darin, daß das eine im Guten ist, was das andere im Bösen ist. Es ist gewiß einer der am meisten characteristischen Begriffe des Systems, daß es die Materie als das selbstthätige Princip des Bösen darstellt, und den Begriff der Materie mit dem Begriff des Bösen identificirt. Aber auch hier kommt es aufs neue in Gefahr, seiner materialistischen Seite ein zu großes Uebergewicht einzuräumen. Ist die Materie an sich schon das Böse, so geht der ethische Begriff des Bösen, der Begriff der Sünde, verloren, das Wesen der Sünde besteht im Grunde nur in der Verbindung der Seele mit dem materiellen Leibe, die Sünde ist nicht sowohl eine ethische That, als vielmehr nur ein physischer Zustand. Gleichwohl dürfen wir hier so wenig als bei dem zuvor hervorgehobenen Puncte übersehen, wie sich das System dieses Materialismus immer wieder zu erwehren sucht, und es wäre unbillig und einseitig geurtheilt, ihm den ethischen Begriff der Sünde völlig abzusprechen, da es doch nicht umhin kann, die Sünde aus einem freien Acte der das Böse in sich aufnehmenden Seele abzuleiten. Allein, wie wir zuvor in Hinsicht der theologischen Seite des Systems den Character desselben in ein Schwanken zwischen dem Reingeistigen und Materiellen sezen mußten, so sehen wir auch auf seiner anthropologischen Seite das Ethische immer wieder mit dem Physischen zusammenfließen. Der Gegensaz, der sich im religiösen Bewußtseyn des Menschen darstellt, sofern der Mensch die Sünde, deren er sich bewußt ist, als seine eigenste und freieste, ganz in die Sphäre seines innern individuellen Lebens fallende That betrachtet, wird im Ma-

nichäismus aus dem Gesichtspunct eines außerhalb des Menschen vorgehenden Kampfes aufgefaßt. Der Kampf, in welchem die beiden das Wesen des Menschen constituirenden entgegengesezten Principien stets begriffen sind, soll ja vollkommen derselbe Kampf seyn, welchem das ganze Universum vermöge des Gegensazes der Principien unterworfen ist, der sich hier nur in der Sphäre eines individuellen Lebens reflectirt und concentrirt. Aber eben dadurch erhält nun das religiöse Bewußtseyn, wie es durch die Manichäische Weltansicht bestimmt wird, einen Character, der wenigstens von dem Character des christlich-religiösen Bewußtseyns wesentlich verschieden ist. Während das Christenthum das religiöse Bewußtseyn des Menschen nur auf den innersten Mittelpunct jedes individuellen Lebens richtet, und in den Gegensaz, in welchem sich das religiöse Leben bewegt, nichts aufnehmen läßt, was ihm eine andere als rein ethische Bedeutung gibt, oder die Thatsachen desselben in Momente eines außerhalb des Menschen erfolgenden Entwiklungsprocesses verwandelt, rükt dagegen der Manichäismus das religiöse Bewußtseyn aus seinem eigentlichen Mittelpunct in eine Sphäre hinein, in welcher das Individuelle in dem Allgemeinen aufgeht, der Gegensaz zwischen Sünde und Gnade, Fleisch und Geist, zum Gegensaz zwischen Geist und Materie, Licht und Finsterniß wird, und in dem endlichen individuellen Geist, der der Erlösung theilhaftig werden soll, reflectirt sich nur der allgemeine Weltgeist, der in den verschiedenen Formen des Naturlebens ebensosehr, als in der Reihe der Epochen der Weltgeschichte durch die mannigfaltigsten Gegensäze hindurchgeht, um durch die Vermittlung aller und die stets fortgehende Entwiklung des ganzen Weltlaufs die über alle Gegensäze erhabene Reinheit des Bewußtseyns zu gewinnen, die das endliche Ziel des Kampfes des Geistes mit der Materie ist. Je weniger diese rein specula-

tive Richtung der christlichen Theologie, wie die Geschichte derselben bis auf die neueste Zeit zeigt, jemals fremd geworden ist, oder überhaupt jemals völlig fremd wird werden können, da ja die Aufgabe vielmehr nur diese ist, den ethischen Geist des Christenthums nicht aufzuopfern, sondern die beiden Elemente einer ächt christlichen speculativen Theologie in das angemessene Verhältniß zu einander zu sezen, desto mehr wird auch stets dem Manichäismus die historische Bedeutung gesichert bleiben, die er nicht blos in der Geschichte der alten Religionen, sondern auch in der Geschichte der christlichen Theologie als eine beiden Gebieten auf gleiche Weise angehörende eigenthümliche Erscheinung ansprechen kann.

Register der wichtigsten Gegenstände*)

A.

Abaris S. 480.
Abendmal 79. 337. s. Euch.
Abulpharagius 411.
Acta Thomae 18. 71. 211. 225. 259. 277. 288. 315.
Acten der Disp. des Archel. 5. 413. berichtigt: 59. 319. **)
Adam 139. f. 151. 159. 243. 484. f.
Addas 414. 466.
Aegyptier 97. 459. 465. 471. 479.
Aeonen 17. 225. 298. 312.
Aether 313.
Agapen 335.
Agapius 312. 317.
Ahriman 10. f. 17. 46. 49. 64. 67. 83. f. 89. 127. 152. 322. 417.
Αἱμομιξία 419.
Akerbau 254.
Alexander von Lyc. 6. 9. 38. 326. 396. erläutert: 141. 238. f.
Alexander Polyh. 448.
Allmutter 471.
A. T., Werk des bösen Princips 356. 470. lästert Christum 359. Ggs. gegen das Evang. 360. ist verfälscht 364.
Anthropomorphismus 19. 78. 144. vgl. 358. 364.
Apis 442.
Ἀποκατάστασις 325.
Apostel 298. 471.
Arche 230. 233.
Archon 9. 128. seine Gattin 145. Archon Θερισμός 321. Archonten 132. f. 138. f.
Argo 229.
Aristeas 457.
Aristoteles 11. 97.
Armuth 225.
Artemis 478.
Aschmogh 23.
Assyras 476.
Athene 469.
Atlas 79. 337.
Auferstehung 396. 424.
Augustin, seine Schriften gegen die Manich. 7. 9. spricht von sich als Manich. 26. 78. 165. 274. 290. 353. 386. s. Polemik gegen die Manich. 33. 101. f. 329. f. 336. s. Lehre von der Erbsünde 178. 199.

B.

Bahram 430.
Barbelo 468. 473.
Bardesanes 482.
Basilides 84. f. 99.
Beausobre beurtheilt 3. 5. 163. 185. 206. 413. 433.
Bema 303. 373.
Bergrede 377.
Beschneidung 360.
Bischöfe der M. 299.
Böses, Begriff 30. 48. 172. 200. 327. 338. 418. mythische Gestaltung dess. 38. f. Ursprung des Bösen in der Seele 175.

*) Was aus der Inhaltsübersicht zu ersehen ist, ist hier größtentheils übergangen.

**) Bei der S. 319. angeführten Stelle der Acta hat auch schon Semler Einl. in Baumgartens Unters. Theol. Streitigk. Bd. I. S. 291. an κέλυφος gedacht.

Bogomilen 323.
Bok, bildlich 58.
Brachmanen 447.
Brahma 435. 446. 476. vgl. 439.
Braminen 286.
Braut, Bräutigam 315. f.
Buddha 241. 406. 441. f. 448. 459. 462. f. 467. 475.
Buddhaismus 230. f. 434. f.

C.

Canticum amatorium der M. 16. 18. 314. 323. 348.
Caſtenſyſtem 286. 445.
Catechumeni 265. 270. 276.
Catharistae, Katharer 289. vgl. 451.
Chaldäer 296. 300.
Chaos 341.
Chriſten, älteſte 138. Halbchriſten 335. 368. in Perſien 427.
Chriſtus in den Geſtirnen 67. 71. der Lichtgeiſt 162. 214. f. 237. 291. — 207. — 223. — iſt der νοῦς 209. 237. 305. Sohn Gottes 210. Erlöſer der Menſchen 233. f. nicht geboren 234. 392. ſ. Sendung 292. leitet den ganzen Läuterungsproceß 291. f. iſt nicht der Chriſtus des Chriſt. 407. — 293. Verklärung Chriſti 485.
Chubilghan 441. 474.
Clement. Homilien 231. 242. 298. 342. 364. 408. 470. f. 483.
Clemens von Al. 313. 447.
Concupiscentia 167. f. 183. 218. f.
Consentes 301.
Consolamentum 243. 279.
Credentes 289.
Cultus der M. 351.

D.

Dämon, der, ſ. Archon, Finſterniß.
Dämonen am Firmament 65. f. 142. Urheber des leiblichen Lebens 136. f. 154. 254. — 218. — 302. 484.
Danaiden 296.
Darunsfeier 354.
Decane 296.
Decalogus 366.
Delos 24.
Demiurg 99. 150. 152. 342.
Dextera luminis 211.
Dhjana 437. f.
Diodor von Tarſus 6.
Dionyſos 295. 407. ſ. Zagreus.
Doketismus 235. f. 388. 390. f. 398. f. 442. 487. f. ſeine Bedeutung 401.
Dolch, bildlich, 93.
Donner und Blitz 221.
Doſitheus 471.
Dualismus, doppelte Form 25. ſ. Inconſequenz 49. 109. Wieſern der Manich. ein abſoluter 37. f. — 256. ſ. Inh. Ueberſ.
Δυνάμεις, die drei höchſten 204 f.

E.

Ebioniten 484.
Edda 325.
Ehe, Eheloſigkeit 259. f. 422. f. 447. f.
Electi, ihre Lebensweiſe 268. f. ſind die Wiedergebornen 270. f. Prieſter 285. ſ. Inh.
Elementargeiſt 348. vgl. 79.
Elemente, fünf der M. 21. f. 52. f. 64. f. ihre Heiligkeit 227. f.
Engel 150. f. 236. 468. 470.
Ἔννοια 468.
Epiphanius 6. 53. 280. 414.
Epist. fund. 117. 154. 347.
Ephraem 285. 467.
Erbſünde 178. f. 109.
Erlöſer, ſein Kampf 61. ſeine Idee 400. 441.
Erlöſung 203. 243.
Eros 155. 341.
Ertenki Mani 251. 453. 455.
Eſſener 230. 259.
Eubulus 92. 423. 453.
Euchariſtie 279. 354.
Eudemus 11.
Eva 151.
Evangelium 240. 362. 383. 392.

F.

Fabel, die Manich. 51. 98. 416.
Fabeln, heidniſche 337.

Faustus der Manich. 8. 271. 335. 392.
Feruers 126. 426.
Feuer 22. 226. 312. 417. dämonisches Element 484.
Fideles 265. 274.
Finsterniß, Fürst derf. 20. sein Reich der Siz des mater. und animal. Lebens 23. 114. 116. seine Gestalt 23. 77. 142. ist der Hades der Griechen 24. Angriff auf das Lichtreich 45. f. ist die Hyle 64. erzeugt den Menschen 134. ist die personificirte Natur 222. seine endliche Unmacht 327. leidet statt Jesu 395.
Fleisch, origo carnium 115. unrein 249. Fleischgenuß verboten 424. 446.
Form im Ggs. gegen die Materie 143.
Freiheit 182. f. 194. 330. f.
Fünfzahl 304. f.

G.

Gebet 280. 352.
Gefangenschaft, bildlich, 472.
Geist, der lebendige, 60. 68. 485. seine demiurgische Thätigkeit 122. 133. 145. 205. 213. sein Verhältniß zu Christus 293. der heilige 207. 223. 371. 468. seine weibliche Natur 485. der Geist Adams und Christi 484.
Geist und Fleisch 175. f.
Geist und Materie 114. 341. 382. 400. 417. f. 435. 450. f. 488. f.
Genien, welthütende 81.
Gens tenebrarum 20. 114.
Gesez, dreifaches, 366.
Geten 455.
Gewebe, bildlich, 83.
Gieseler, beurtheilt 42. ff. 71. 85. 110. 121. 141. 163. 178. 185. 207. f. 211. 213. 273. f. 305. 405.
Gottheit, nicht menschlich persönlich 19. 78. 144. beschränkt durch den Gegensaz 49. f. 101 f. wiefern ihr die Weltschöpfung zukommt 129. f. ihre Verunreinigung durch die Materie 329. 387. Glieder Gottes 16. 68. 98. 104. 143. 286.
Gnosis, die wahre, 313. 440.
Gnosticismus 44. 99. 150. 281. 342. f. 356. verschiedene Formen dess. 345. seine Ansicht über das mythische Alterthum 477. f. seine Genesis 482. f.
das Gute, das Positive 33. seine Wirksamkeit 62.
Gymnosophisten 447.

H.

Häretiker, ihre Neigung zum Rationalismus 385. f. ihre Opposition 402. f.
Häresen, ihre Quelle, 431.
Hegemonius 6.
Helden 335.
Helena 468. 476. f.
Heraklian 6.
Herodot 351. 425. 427. 427.
Hermas 414. 467.
Hierarchie 298. die Manich. 304.
Höhle, bildlich 452. f. vgl. 92.
Hölleufahrt Chr. 294.
Hom 354. Hompflanze 419.
Homer 195. 469.
Horen 353.
Hormisdas 419.
Hormuzd 420.
Hure, bildlich 478.
Hyle 20. 38. 46. 57. 91. 338.

J.

Jainas 449.
Jericho 481.
Jerusalem 471.
Jesus, sein Lehramt 299. f. Christus. — 159. — Jesus patibilis 71. 203. 294. 408.
Indulgenzien 285.
Inseln der Seligen 231. 316.
Joel 151.
Johannes, der Täufer 298. 471.
Juden 335. 346.
Julian, der Pelag. 153. 156. 184.

K.

Kaiomorts 88.
Kaskar 5. 413.

Khatai 430. 451.
Kindertaufe 183.
Kirche, als Schiff 231. die Manich. 282. ihr Vorbild 298. als Braut 315.
Knaben, der Manich. 290.
Körperwelt 126. körperliches Leben, sein Ursprung 115.
Kohl 242.
Kosmogonie, die Manich., ihr Hauptbegriff 61., indische 82. zoroastr. 83. ägypt. und griech. 94. kosmog. Kraft 70.
Kreuzigung Christi, mystisch 74. 396.
Krieg, troj. 477.
Krischna 475.

L.

Läuterungsproceß 204. 221. 230. 281. 290.
Leib s. Inhalt.
Licht, seine Natur 390. Lichtprincip 14. sein Begriff 15. 488. Lichterde 19. 26. 44. 89. Lichtseele 131. 217. s. Seele. Lichtsöhne 42. Lichthelden 81. Lichtgestalten 218. 223. Lichtschiffe 228. 306. Lichtjungfrau 219. 315. 321. Lichtstrahl 133. 150. 436. 473. dreifaches Licht 437.
Lucius 187. 223.
Luft 207. 227. 312.

M.

Magier 11. 353. 416. 423. 426. 432.
Magistri 298.
Maia 63. 435. 472. 475.
Manes, seine Schriften, 10. 153. 240. 283. 390. 453. 461. seine Lebensgesch. 410. 428. 452. sein Tod 304. seine Schüler 414. 461. 467. sein Verhältniß zu Christus 240. 371. Apostel Chr. 368. der Paraklet 369. 430. Haupt der Gemeinde 303. gründet den Glauben an seine Lehre auf ihre innere Wahrheit 384. urspr. Idee seines Systems 405. benützt alte Traditionen 66.
Manichäer, ihre Lebensweise 249. f. 269. ihre Inhumanität 288. afrik. Manich. 8.
Manich. des Mittelalters 138. 243. 268. 279. 289. 305. 355. 402.
Manichäismus, s. Inh. — liebt die Veranschaulichung und das Mythische 15. 19. 26. f. 38. f. 77. 81. 114. 149. 200. f. 212. 348. f. seine materialistische Tendenz 488. f. sein eigentlicher Character 490.
Marcion 99. 236. f. 356.
Marcus, der Gnost. 485.
Marsyas 431.
Märtyrer 335.
Materie 20. 143. f. 147. 173. 399.
Mazdak 433.
Melonen 250.
Mensch, der erste, 52. Art seines Kampfs 55. unterligt 60. 212. seine Scheingestalten 63. — 77. 99. 139. f. 209. Entstehung des Menschen 117. f. 120. f. 134. 139. sein Bild in der Sonne 140. 145. 293. Bild des Archon 145. Mikrokosmos 146. 172. 200. 281. doppelter Mensch 271. menschliche Gestalt 143. Menschensohn 207. 210.
Meschia 88.
Metempsychose 317. 422. 440.
Metangismonitae 320.
Mirkhond 430.
Mithras 91. f. 207. 354. 406. 421. 423. 454. 460. 465.
Mittler 94. 421. 441.
Monas und Dyas 483.
Mond, sein Wechsel 296. 306. Aufenthaltsort der Seelen 311. — 226. 478.
Monotheismus 339. f.
Moses 147. 357. seine Decke 346.
Mosheim beurth. 3. 105. 120. 139. 163. 168. 185. 273.
Muhamed 240. 369.
Musik 251.
Mutter des Lebens 52. f. 486.
Mysterien 82. 228. 295. 354. f. 423.

Mythen 94. f. Manichäische 115. 118. f. 215. f. Wesen des Mythus 136. 218.

N.

Naturen in Christus 391.
Naturleben, seine Heiligkeit 253. 266. 283. f. 425. 446.
Naturreligion 345. 490.
Nazarener 427.
Neander, beurth. 3. 121. 124. 157. 185. 207. 210. 282. 304. 405. 411.
Nebrod 137.
N. T. verfälscht 379. f.
Neuplatoniker 398. Neuplatonismus 488.
Nimrod 66. 137.
Nirwana 444.
Numa 352.

O.

Obas 466.
Odysseus 480.
Oel 150. 277.
Oliven 242.
Omophoros 79. 294. 321.
Opfer 82. 91. 335. 351. 425. 446.
Ophiten 45. 99. 151. 162.
Orion 66.
Ormuzd 10. 17. 83. 99. 420.
Orphische Lehre 134.
Ortschilang 230. 439.
Osiris 94. 97. 98. 296. 302. 341. 407.
Ossener 223.

P.

Pacurius 432.
Pallas 80.
Pantheismus 42. 76. 109. 435.
Paraklet s. Manes.
Paradies 159.
Paschahfest 373.
Patriarchen 366.
Pelagianismus 248.
Penelope 480.
Perfecti 268. 270.
Perser 227. 351. 403. 425. 431.
Petrus 312. 474.
Pfeil, bildlich, 480.
Pflanzenleben 252.
Philo 93. 147. 155. 159.
Plato 62. 97. 117. 147. 218. 456. 477. 480.
Platonismus, philonischer, 482. f.
Plutarch 12. 25. 95. 352. 419.
Polytheismus 339.
Pontifex 305.
Porphyr 92. 423. 426. 454. 482.
Posaunenschall, der siebente, 481.
Πρεσβύτης 323.
Priscillian 221.
Propheten 357. 366. 470.
Proteus 63. 477.
Prunikos 468. 473.
Ptolemäus, der Gnost. 367.
Puranas 445.
Pyramiden 481.
Pythagoras 351. 458. 459.

Q.

Quellen, morgenl. und *abendl.* über Manes 428. f. 451. f.

R.

Rachab 481.
Rachel 475.
Rathsgötter 296. 301.
Raub 418. 476. 481.
Rauch 22.
Raum. 436.
Regen 220.
Regionen 22. 304. 437.
Reichthum 255.
Reue 170. 198. 263.
Riesen 66. 77.
Ruhe 313. 444.

S.

Saclas 137. 138.
Säule 313. die sieben 484.
Sadducäer 433.
Sansara, 439.
Saracenen 466.
Sarmanen 447.
Satanas 419.
Saturnin 150.
Schaf, bildlich, 58. 470. 472.
Schapur 429.
Schatzkasten, thesaurus 240. 461.
Schildkröte 79.
Schisma 336.
Schlange 91. 161.
Schöpfeimer 295.

Schöpfungsbegriff im Manich. 42. 61. 125.
Scythianus 411. 459. 465. *)
Secten 336.
Secula 17. 298.
Seele 112. f. Abfall der Seelen 113. 117. 134. 440. ihre Lichtnatur 131. f. 153. 166. f. 170. 190. 193. 484. Zweiheit der Seelen 162. f. die böse Seele 175. f. 197. die Läuterung und Rükkehr der Seelen 291. ihre Wanderungen 295. f. 305. f. 317. drei Classen der Seelen 317.
Seite, die rechte und linke 212. 470. 484.
Siebenzig, Bedeutung dieser Zahl 301. 343.
Signaculum 248.
Simplicius 24. 27. 103.
Simon, der Magier 342. 468. f. 486.
Simonianer 313.
Sittenlehre 244.
Sonne und Mond 67. 69. f. 209. 225. 232. 290. 484. f. Lichtschiffe. Sonne das Feuer 246. 312. Aufenthaltsort der Seelen 306. Sonnengötter 406.
Sonntag 354.
Sophia-Achamoth 18. 100. 315. 435. 471. 485.
Spiel demiurgisches 435.
Splenditenens 79. 337.
Sünde, die erste 156. Wesen der Sünde 172. 198. 263. 321.
Sündenfall. Mos. Gesch. 157. nach Manes 152. 181.
Sündenvergebung 170. 262. 279. 283. 409.
Sündfluth 230. 262. 310.
Stesichorus 477.
Stier 92.
Synedrium 301.
Syzygien 257. 483.

T.

Taufe 273. 355. Jesu 393.
Terebinthe 463.
Terebinthus 411. 459. 465.
Theodicee, Manich. 109.
Theodor von Mopsv. 13. 419.
Thiere 22. 116. am Himmel 66. 301. Thierwelt 318. 417. Tödtung der Thiere 258. f. 284. 425. 446.
Thierkreis 16. 295.
Thomas 243. 414. 467.
Tirthakaras 451.
Titus von Bostra 6. 9. 30. 329. 339.
Tod 321. 396.
Traducianismus 157. 182.
Trinitätslehre, Manich. 205. 228. 345.
Tugend, doppelte 265.
Turbo 6.
Turkestan 436.
Typhon 67. 94. 97. 341.

U.

Upanisads 308.
Urmensch s. Mensch.
Urreligion und Uroffenb. 364.
Urstier 87. 227.
Urübel 439.

V.

Valentin und sein System 82. 435. 445. 461.
Vedas 82. 435. 445. 461.
Verdammniß 331.

*) Die vier dem Scythianus zugeschriebenen Religionsbücher hat auch schon Assemanni Bibl. Orient. T. I. Romae 1719. S. 122. mit den vier Vedas der Indier, mit welchen sie als Schriften Mani's oben S. 461. zusammengestellt worden sind, verglichen: „Verosimile est, quatuor libros ab ipso relictos eosdem esse cum illis, quos Brachmani jactant a Brahma fuisse conscriptos: par enim utrorumque numerus et idem argumentum“ mit der allgemeinen Bemerkung: „utcunque res se habuerit, compertum est ab Europaeis viris doctissimis, Brachmanas cum Manichaeis in multis convenire. — Credibile est, hominem, qui Graecorum linguam et literas summo studio ediscere sategisset, Brachmanum et Gymnosophistarum sectas explorare haudquaquam neglexisse.“

Vergeltung 255. 320.
Verkörperung 442. 485.
Vernunft, ihre Auctorität 378. 385. ihre Unzulänglichkeit 387.

W.

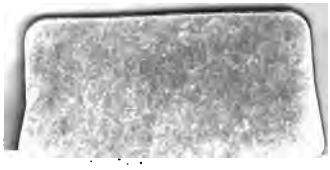
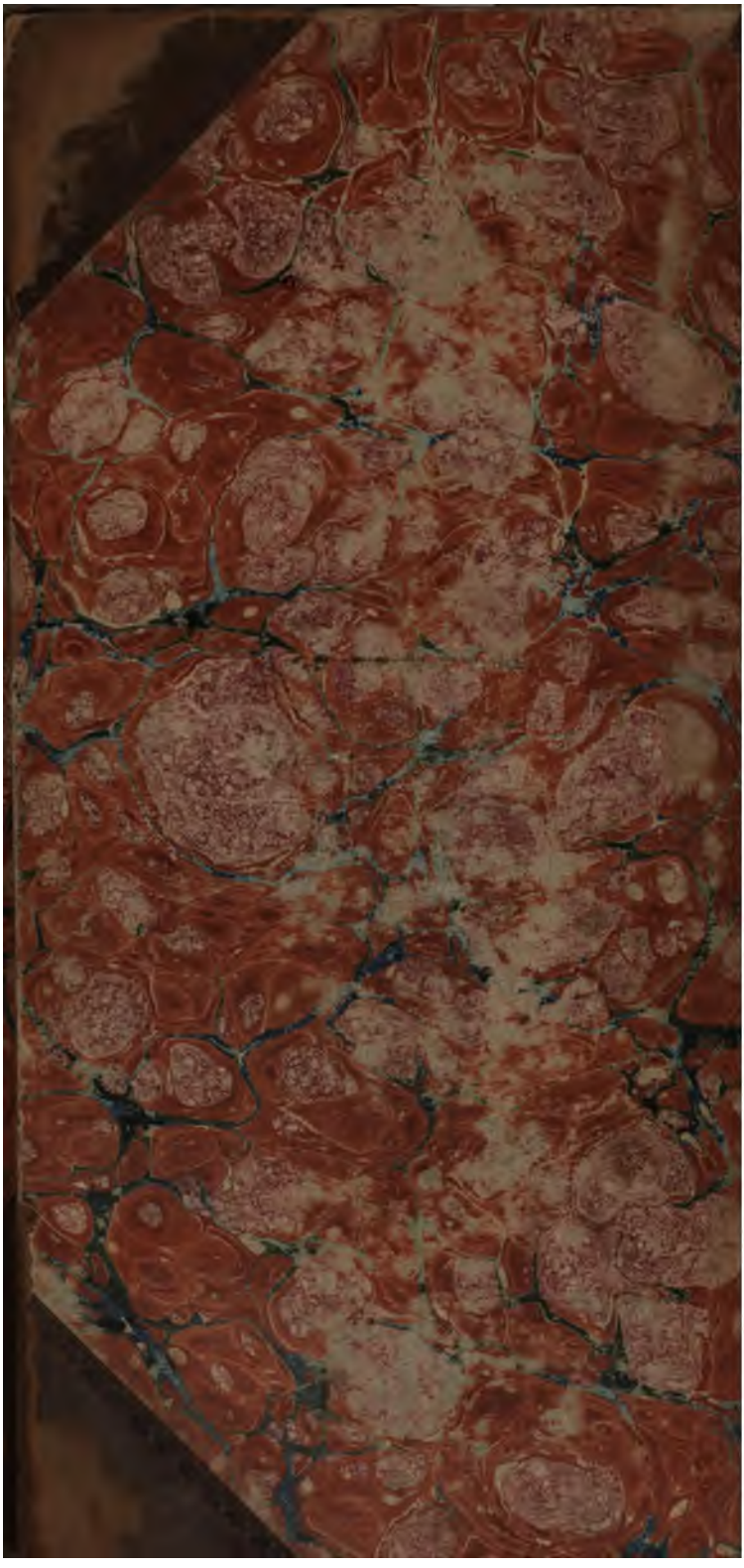
Wasser 226. 311.
Wassertaufe 273. 276.
Wegnern beurth. 163. 178. 185. 196. 285.
Weib, Erschaffung, 155.
Weisheit s. Sophia.
Weissagungen 367. 389.
Wein 251.
Welt, ein figmentum diaboli 399. Welten, drei 437. die gegenwärtige und die künftige Welt 484.
Weltall als Riesenleib 146.
Weltansicht, die teleol. 125. f. die Manich. 242. 255. 281. 399. zoroastr. 420. f. die der Clementinen 256. 483.
Weltbrand 324. 329.
Weltgegenden 27.
Weltentwiklung, Hauptmomente nach dem Manich. 81.
Weltjahr 17.
Weltseele 51. 64. 76. 209. 315. 450. 472.
Weltwoche 481.
Wischnu 79. 406.
Wolf 58. 419. 472.
Wunder 388.

X.

Xenophon 175.

Z.

Zarades s. Zoroaster.
Zagreus 94. 435.
Zamolxis 455. 480.
Zendaveſta 241.
Zendiks 433.
Zeruane akerene 11. 13.
Zeugung 114. 135. 427.
Zoroaster 25. 92. 240. 419. 453. 459. seine Religion 10. 48. 83. 338. 415. ihr Verhältniß zur Lehre der Magier 11. 416. ihre Lehren 409. 422. 434. f. ihr Einfluß 403.
Zwölfzahl 16. 18. 300.

Druckfehler.

Seite	Lin.	statt	ist zu lesen
10	20	κοινοῦν	κοινωνεῖν
23	6	suassisset	suasisset
42	22	t. ingenitus	t. ingenita
140	14	lateinischen	lateinische
145	31	Gatten	Gattin
185	25	verschiedener Seite	verschiedenen Seiten
231	26	Einer	Einen
235	33	Maria	de Maria
271	12	ihr	ihnen
279	24	des	der
360	18	ascenscionis	ascensionis
420	30	Magie	Magier.