Die angeblichen Schriften

des

Areopagiten Dionysius,

übersetzt

und

mit Abhandlungen begleitet

von

J. G. V. Engelhardt,

Doctor und ordentlichem Professor der Theologie, Universitätsprediger und Direktor des homiletischen Seminariums in Erlangen.

Erster Theil.

Sulzbach,

in der Kommerzienraths J. E. v. Seidel Kunst- und Buchhandlung.

1823.

ASTOR LIBRARY
FEB
NEW YORK
13171-

Vorrede.

Es kann in unserer Zeit und bei der Theilnahme, welche die mystische Theologie und die in Bezug auf sie angestellten Forschungen in verschiedenem Sinne erregen, nicht auffallend seyn, daß eine Uebersetzung der areopagitischen Schriften erscheint und Erläuterungen dieser für die mystische Theologie so bedeutenden Urkunden versucht werden. Doch darf der Uebersetzer sich der Pflicht nicht entziehen, die Würdigung seiner Arbeit dadurch zu erleichtern, daß er angiebt, in welcher Verbindung ihm diese Schriften zur ganzen Geschichte der mystischen Theologie überhaupt zu stehen scheinen. Der Begriff der Mystik selbst ist so verschieden aufgefaßt, von Gegnern so oft gemißdeutet und Gutes und Schlimmes untereinander geworfen worden, von Freunden so schrankenlos empfohlen und vertheidiget, daß hierüber einiges wenigstens anzudeuten, gerade an diesem Orte erforderlich scheint. —

Die Worte Mysterium, mystisch, Mysticismus, Mystik deuten im allgemeinen auf etwas geheimes, nicht allen bekanntes, nur wenigen Bewußtes hin. Der Sprachgebrauch hat aber diese Worte von jeher besonders auf religiöses Wissen, auf Kenntnisse und Anschauungen vom Verhältnisse des Menschen zu Gott und allem, was mit die-

sem Verhältniß zusammenhängt, angewandt. Die Mysterien der Griechen lehrten den Geweiheten die unter Bildern und Symbolen verborgenen Wahrheiten von dem einen ewigen Gotte, von der Welt, von des Menschen Bestimmung. Jedem Nichtgeweiheten waren diese Lehren Geheimniß und die Geweiheten erkannten sich an denselben als an geheimen Zeichen. Das Christenthum trat unter den Verfolgungen der ersten Jahrhunderte selbst als eine geheime Lehre auf, nicht für seine Bekenner, sondern für die Heiden und Nichtchristen überhaupt, welche an der neuen Lehre keinen Theil nahmen. Da aber mit dem vierten Jahrhunderte der christliche Glaube herrschend wurde, zeigte sich bald eine Trennung in den Christengemeinden selbst. Von allen Seiten vermehrte sich die äussere Kirche, die Annahme des Glaubensbekenntnisses befähigte zur Aufnahme in die große Gemeine und bei der Menge der Bekenner konnte es nicht fehlen, daß nicht viele bloß mit dem Munde bekannt, andre im allgemeinen oberflächlichen Begriff davon erlangt, wenige in Geist und Sinn der Lehre des Stifters eingedrungen und die heilsamen Wirkungen derselben an der Umgestaltung ihres ganzen innern Wesens erfahren hätten. So bei den Laien; ein ähnlicher Fall doch unter andern Modificationen trat bei den Lehrern ein. Diese mußten die Lehre, welche sie vortrugen, kennen, den Inhalt der Schriften verstehen, auf welche sie gegründet war und auf welchem Wege sie dazu kamen, hieng von ihrer geistigen Individualität ab. War der Verstand bei ihnen überwiegend, so nahmen sie sich aus den biblischen Schriften besonders das heraus, was diesen ansprach und verbanden es sich zu einem Ganzen, war es Phantasie oder Gefühl, so neigten sie sich zu dem hin, was sich für diese vorherrschende Eigenschaft ihrer Geistes eignete.

Um dieß deutlicher zu machen, müssen wir etwas weiter zurückgehen. Es ist der Zweck der christlichen Lehre alle Menschen durch Tugend selig zu machen. (Matth. 19, 16 — 17.) Wer, mit diesem Zweck bekannt, sich zu Erreichung desselben anschickt, findet bald, daß er mit eigner Kraft dazu nicht ausreiche, weil er ausser sich, am meisten in sich selbst mit einem übermächtigen Feinde, mit dem Irdischen, dem Sinnlichen, dem Fleischlichen zu kämpfen habe. Mitten in seinem Bestreben fällt er und sündiget, und die innere Stimme saget ihm, daß jeder Sünde Strafe folgen müsse. Er ist gezwungen, sich um seiner Sünden willen nach Trost, um seiner Besserung willen nach Beistand umzusehen. Die christliche Lehre kommt ihm mit beiden entgegen. Sie bietet ihm Versöhnung, sie verspricht ihm den Beistand des heiligen Geistes. Beide Lehren kann er glaubig hinnehmen, ohne weiteres, eigenartiges und geheimes dabei zu denken oder zu fühlen, oder er kann ihre Kraft *erfahren*. Im letzteren Falle werden ihm die Wirkungen dieser Lehren Fakta, innere Thatsachen, von welchen er gewißlich und wahrhaft überzeugt ist, die für ihn *eben so* geistige Wahrheit, Wirklichkeit und Gewißheit haben, als sinnliche Wahrnehmungen nach aussen. Von diesen zwei Haupt- und Grundlehren aus aber verbreitet sich ihm über alle andre Gegenstände des christlichen Glaubens ein neues Licht, und alle einzelne Theile der Glaubenslehre, von der Natur des Menschen, von seiner Bestimmung, so wie über das Wesen Gottes erlangen für ihn eine Gewißheit, wie sie nur eignes Anschauen, eigne Erfahrung geben kann.

Diesen Erfahrungsweg hat man von jeher den reinen mystischen genannt und ihn dadurch von dem andern unterschieden, welcher mit allgemeiner Kenntniß der Glau-

benslehren und äusserlichen sittlichen Wandel sich begnüget, ohne auf die gänzliche Umgestaltung des Wesens und die Erneuerung des Innern zu denken.

Aber bei jenem ersten Wege ist man bald auf Abwege gekommen. Bei allem christlichen Glauben und Thun ist die heilige Schrift immer die einzige sichere Grundlage und die Richtschnur des Rechten. Viele aber haben ihre eignen Erleuchtungen, ihre innern Offenbarungen der Schrift gleich oder über sie gesetzt, da sie doch bloß die Aussprüche der Schrift unterstützen, den Sinn für dieselben schärfen sollten. Ich meine hiemit nicht diejenigen, welche eine besondere Stimmung für das Lesen der heiligen Schrift fordern, und behaupten, daß ohne dieselbe uns vieles darin unverständlich bleiben müsse. Diese haben vielmehr vollständig Recht. Jede Schrift muß in dem Sinne gelesen werden, in dem sie geschrieben ist und wird dadurch allein verständlich. Allerdings muß, was kaum zu sagen nothwendig scheint, das Verständniß der Worte im weitesten Sinne vorausgehen, aber um den Geist des Schriftstellers zu fassen, muß er in seinem eignen Geiste gelesen werden. Die biblischen Schriften aber deuten überall auf einen Zustand unsers Innern hin, der nur dem deutlich ist, welcher sich selbst darin befunden hat, und für ihn allein die rechte Klarheit und Wirksamkeit erhält. Ist es ja doch bei andern Gegenständen allgemein anerkannt. Man fordert poetischen Sinn zum Verständnisse des Dichters, philosophischen zum Verstehen des Philosophen, den Sinn der bildenden Kunst für Kunstwerke, ja für jede einzelne edle und große That den verwandten Sinn des Herzens; warum sollte bei den göttlichen Schriften allein nicht eine Vorbereitung zu ihrer Einsicht, nicht eine Zusammenstimmung unsres Geistes mit dem der heiligen Schrift-

fuller statt finden, warum sollte man unfolgerecht bei ihnen zugeben können, was bei andern verworfen wird, daß Kenntniß der Sprache hinreiche, den Homer zu fassen, oder daß gesunde Augen genügten, um einzusehen, was Phidias und van Eyk geleistet haben.

Das einzige mag zur Vorsicht bemerkt werden, daß der Sinn für die erwähnten, weltlichen und wissenschaftlichen Gegenstände immer nur wenigen gegeben sey, daß aber die Anlage, das Wort Gottes in seinem eignen Geiste zu fassen, in jedem Menschen ohne Ausnahme liege und nur des Aufweckens, des Bildens bedürfe. Der Bildungsweg aber, der dazu führt, ist kein anderer, als der Weg der Aenderung und der innern Erneuerung.

Ein anderer Abweg ist, daß manche im Bewußtseyn innerer Erleuchtung und Reinigung, diese selbst für das einzige, was Noth thut, ausgegeben, und dadurch allen Unterschied des äussern Bekenntnisses aufgehoben und vernichtet haben. Daran schließt sich die Verachtung aller wissenschaftlichen Untersuchungen der Gegenstände des Glaubens und bei denen, die noch weiter giengen, endlich die Abweisung aller äusserlichen Gnadenmittel, der Kirche, des Predigtamts, der Sakramente, des öffentlichen Gottesdienstes. Und sobald sie sich einmal von dem sichern Wege der Schrift entfernt hatten, änderten sie nach inneren Gefühlen die positiven Lehren des Christenthums, wie die Lehre von der Erlösung nach ihrem eignen Sinne, daß zuletzt der Christus der Bibel in einen wesenlosen Schatten zerfloß, indem er in jedem Einzelnen als das innere Licht sich zeigte, welches ihn erleuchtete. Das führt dann auf die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen schon in diesem Leben, welche so vieler Mystiker Ziel und Endzweck war, und sobald sie einmal dazu gelangt sind, ist der Ue-

bergang zu dem gefährlichsten aller Sätze leicht, daß für einen vollkommnen und auf diese Weise vergötterten alles äussere Thun und Treiben indifferent, und Sünde nicht mehr Sünde sey.

Diese Sätze, welche als von einzelnen Mystikern vorgetragen, als allgemein bekannt aus der Kirchengeschichte vorausgesetzt werden, hat schon ein Schriftsteller vom Anfange des vorigen Jahrhunderts einer der rüstigsten Vertheidiger lutherischer Orthodoxie als die Hauptsätze des unreinen Mysticismus bezeichnet. (Val. E. Löscher, Edle Andachtsfrüchte. Leipz. 1741. 8.)

Wir kommen auf die ersten Lehrer des Christenthums zurück. Die Väter der ersten drei Jahrhunderte können in Bezug auf Mystik in keine bestimmte Klasse gebracht werden. So sehr verschieden sie an Talent, Gelehrsamkeit, Charakter und Schreibart waren, so geht doch durch alle ein christlicher Sinn, der an den Hauptwahrheiten der Lehre Jesu hält, sie nach Kräften erläutert und gegen Feinde vertheidigt. Fromm sind sie alle, sie schrieben zu frommen Zwecken; das Geschäft des Schriftstellers war noch lange kein Handwerk. Sie fiengen schon an fremde Philosophieen für ihre Zwecke zu gebrauchen, aber mit der entschiednen Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit der einfachen christlichen Lehre, wie dieß noch neuerlich Clausen über die Apologeten vor Theodosius sehr gut gezeigt hat. Im Grunde sind sie also alle für reine Mystiker anzusprechen. Die Feinheiten später aufgekommner Systeme, die Distinktionen mit aller Vorsicht der Schule sind ihnen fremd, und man hat sich vergebens von allen Seiten bemüht, die Lehre dieser oder jener Kirche rein in ihnen zu finden. Sie kannten die Schranken der Schule nicht, und schrieben ihren Glauben, mit so viel Feinheit, Scharfsinn, Ord-

nung und Schmuck als jedem von ihnen eben zu Gebote stand. Anders wurde es, da die großen Glaubensstreitigkeiten anfiengen, die Kirche zu beunruhigen und zu verwirren. Seitdem die Spitzfindigkeiten der neuplatonischen Philosophie, welche alle frühern in sich aufgenommen und verschmolzen hatte, mit ihren Distinktionen und dialektischen Formen auf das Gebiet des christlichen Glaubens verpflanzt wurde, sah sich der Verstand, die Spekulation auf eigne Weise abgesondert beschäftigt. Das Wohl des Einzelnen, besonders des Lehrers hieng von dem Glauben oder dem Bekennen scharf bestimmter Begriffe, die man sich vom Unbegreiflichen gemacht hatte ab; die feinsten Unterschiede bildeten Partheien, es ergab sich ein Hüben und Drüben und über dem Lärme dieses formalen Streites zog sich die praktische Wirksamkeit in die Stille zurück. Die meisten der auftretenden bedeutenden Lehrer waren mehr oder weniger in die großen Streitigkeiten des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts verflochten, ihr öffentliches Auftreten geschah meist im Dienste ihrer Parthei. Von da an schieden sich die praktischen Theologen der frühern Zeit von den dialektischen, die allmählig auf ein geschlossenes System hinarbeiteten. Die Unterscheidung zwischen Mystikern und systematischen Theologen, oder wie man sonst diesen Gegensatz bezeichnen will, gewann einen Sinn; auch wenn man annehmen muß, daß kein systematischer Theologie ohne jenes praktische, rein mystische Moment gewesen sey oder seyn konnte. Die Synodalschlüsse bereiteten allmählig zu einem vollständigen dogmatischen Systeme den Stoff vor, um so mehr da die späteren Concilien Stellen früherer Väter als Beweisgründe brauchten und dadurch die Masse dieses Stoffes vermehrten. Origenes hatte in dem Buche von den Prinzipien vorgearbeitet, Augustinus große Beiträge geliefert, die meisten

Lehren waren nach und nach in der Forschung an die Reihe gekommen; so daß sich in Johannes von Damaskus Werk ein für seine Zeit vollständiges und reiches System gestalten konnte. Andre folgten und es entwickelte sich die Zeit der Scholastiker. Aber die praktischen Theologen waren nicht zurückgeblieben. Einzelne waren auf dem Wege der innern Betrachtung zu ähnlichen Resultaten, nur auf andere Weise modifizirt, gelangt, wie sie die Kirche aufstellte, und ein ganz für Beschauung, und inneres Leben geschaffenes Institut, das Mönchsleben erhob und verbreitete sich. Abgesehen von dem, was der Mönchsstand als Parthei und als Masse in den großen Glaubenskämpfen der Zeit gewöhnlich nicht zum Vortheil seines Charakters in der Geschichte leistete, gab er doch Anlaß, wenn auch als Extrem den praktischen Geist des Christenthums zu erhalten und eine große Menge Mystiker ist aus ihm hervorgegangen, zum deutlichen Zeichen, daß er die sinnende Thätigkeit beschaulicher Seelen vor allem begünstigt habe.

Zum Systeme aber drängte es diese Mystiker, wie wir sie nennen wollen, nicht. In den verschiedensten Formen sprachen sie das ihnen klar gewordne, das von ihnen erfahrene Geheime aus und bildeten sich dazu eine eigne von der Sprache des Systems verschiedene Sprache. Wir finden diese ihre Aussprüche in Briefen, in Gedichten, wir treffen sie als Exegese, wo das Bemühen den von ihnen erkannten Sinn mitzutheilen, sie zu ihrer dreifachen allegorischen Erklärung trieb. Sie bestreben sich den Schleyer aufzuheben, der über den Geheimnissen des Geistes liegt, sie finden Symbole und sprechen symbolisch, sie möchten den alles durchwehenden Geist Gottes allenthalben und an jeder Stelle zeigen und deuten. So geht dieser erkannte Geist in ihre moralischen Abhandlungen über, begleitet sie

als Prediger und sieht den Gang der Geschichte mit eigenen, sie sagen erleuchteten Augen.

Da nun so in kurzem Umrisse angegeben worden ist, wie auf dem Grunde der heiligen Schrift und der Individualität einzelner Christen und Lehrer die mystische Ansicht sich entwickelt hat, so ist von einer Einwirkung von aussen her noch Erwähnung zu thun, welche veranlaßte, daß die einzelnen zerstreuten mystischen Elemente sich zu einem Ganzen schlossen und als solches auftraten.

Es ist die neuplatonische Philosophie. Es kann hier nur angedeutet werden, wie diese (in den Resultaten der Speculation) ganz dem christlichen Mysticismus ähnlich, von Begriffen aufsteigend, endlich zur Idee des Einen Höchsten gelangt und die Vereinigung mit diesem zum Hauptziele des Menschen macht, wie ascetische Vorschriften den Weg zu dieser Vereinigung bahnen, und wie ihre geachtetsten Lehrer selbst himmlischer Erscheinungen, geistiger Entzückungen, ja des leibhaften Anschauens Gottes sich rühmten. Ihre auf anderm Wege erlangten Erfahrungen, die ganze Masse ihrer Resultate eigneten sich die Mystiker zu. Sie waren Geistesverwandte, welche an einem gegenseitigen Austausche der Ideen nichts Anstössiges fanden. Die Brücke aber, auf der vorzüglich und im reichsten Maaße neuplatonische Philosophie sich mit dem Christenthum vereinigte, war der angebliche Areopagite Dionysius in seinen noch vorhandnen Schriften. Es kann auf's einleuchtendste dargethan werden, daß dieser ungenannte Verfasser aus der platonischen Schule hervorgegangen sey, daß er ihre Schriften genau gekannt und geliebt habe und daß seine Absicht gewesen sey, die platonischen Ideen und die biblischen zu einem Ganzen zu vereinigen, um in sei-

ner Zeit den christlichen Lehren selbst den philosophischen Glanz zu geben, dessen sie ihm zu bedürfen schienen. Es ist leicht zu zeigen, wie es denn schon die erste Ansicht und Vergleichung seiner Schriften und der neuplatonischen jedem aufdringt, daß selbst sein geheimnißvolles, pomphaftes Auftreten in dem Geiste jener Schule lag und ich erinnere nur an das Gelübde der drei Schüler des Ammonius, worunter Plotinus sich befand, die Lehren dieses ihres Meisters nie schriftlich bekannt zu machen, welches sie freilich späterhin brachen.

Hievon aber wird an einer andern Stelle ausführlicher die Rede seyn. Für jetzt reicht es hin, das allgemein Zugestandne anzugeben, daß die Schriften, welche unter dem Namen des areopagitischen Dionysius vorhanden sind, zuerst die mystische Theologie als solche rein aufgestellt haben, und für alle folgende Mystiker eine reiche Quelle derselben geworden sind. Es kann uns hier auch die Streitfrage noch nicht beschäftigen, wann wohl diese Bücher entstanden sind, und wer sie verfertigt habe; es ist genug, daß wir wissen sie erscheinen und wirken vom sechsten Jahrhundert an, werden von dort an als ächte Schriften eines heiligen Apostelschülers gelesen, angewandt, übersetzt, commentirt und paraphrasirt. Denn diese ihre Wirkung allein ist für die Geschichte der mystischen Theologie wichtig und der Betrachtung werth. Mögen sie früher entstanden und zu hierarchisch-politischen oder andern Zwecken geschmiedet worden seyn; die Geschichte zieht sie erst in der Zeit in ihr Gebiet, wo sie in's Leben der Kirche eingreifen, wo sie Früchte tragen, welche, gut oder böse, genau nachgewiesen werden können. Von ihrem Ansehen, von ihrer allgemeinen Verbreitung aber zeugen ausser den Scholien des Maximus und den Paraphrasen des Pachy-

meres besonders die Bemühungen, welche die ausgezeichnetsten und einflußreichsten Lehrer der Kirche auf ihre Erläuterung gewandt haben, worunter Johann Skotus Erigena, Hugo von St. Viktor, Albert der Große, Thomas von Aquinum, und Dionysius der Kartheuser sich finden, zu geschweigen, daß alle mystische Schriften nach der Erscheinung der Dionysischen auf den Inhalt von diesen dauen, wobei nur die mystischen Werke Gersons, welche die Dionysischen Sätze fast nur erläutern, und die Schriften des Heinrich Suso genannt werden sollen. Auch von Robert Grosthead (im 13. Jahrh.) wird ein Kommentar über den Areopagiten angeführt.

Nach Erfindung der Buchdruckerkunst erschienen bald eine Menge von Ausgaben dieser Schriften, erst, wie auch bei andern Griechen gewöhnlich, der lateinischen Uebersetzung, später des griechischen Originals. Schon 1498 wurde in Strasburg die lateinische Uebersetzung des Camaldulensers Ambrosius Traversari, jenes Mitwiederherstellers der klassischen Gelehrsamkeit, gedruckt, und in demselben Jahre in Paris mit den Anmerkungen des Jakobs le Fevre von Etaples, welcher die Uebersetzung des Ambrosius erläutert und verbessert. Die lateinische Uebersetzung von Konrad Klauserus erschien in Strasburg 1546, und von demselben Jahre existirt eine lateinische Ausgabe der areopagitischen Schriften, in welcher sich die Uebersetzungen des Johann Skotus Erigena, des Johannes Saracenus, des Ambrosius Traversari, und des Marsilius Ficinus finden zugleich mit der Paraphrase des Abbas Vercellensis und den Scholien Dionysius, des Kartheusers. Marsilius hatte aber nur die Schrift von den göttlichen Namen und die mystische Theologie übersetzt. Die Uebersetzung des Joachim Perionius erschien 1557 in Köln,

1567 in Paris, 1585 in Lyon; die des Nikolaus Gulonius 1608 in Paris und verbessert ebendaselbst 1629. In Strasburg erschienen des Dionysius Werke 1502 mit den Kommentaren des Hugo von St. Viktor, Albert des Grossen, Thomas von Aquinum, Ambrosius Traversari, Robert von Lincoln und einem Auszug des Abbas Vercellensis. Die Pariser Ausgabe bei Heinrich Stephanus enthält die Uebersetzung des Ambrosius Traversari, die Noten des le Fevre von Etaples, den Kommentar des Jodocus Clichtoveus. Die Uebersetzung des Lanselius kam 1625 in Paris heraus. —

Die erste griechische Ausgabe erschien in Basel 1539, es folgte eine andre von Venedig 1558 und eine Pariser 1562. Darauf besorgte Lanselius seine Ausgabe, welche den griechischen Text und seine lateinische Uebersetzung enthält und gab sie 1615 in Paris heraus.

Alle frühern Ausgaben aber übertrifft diejenige, welche der Jesuite Balthasar Corderius 1634 in Antwerpen an's Licht treten ließ und welche 1644 in Paris wieder abgedruckt wurde. Dieser letztern Ausgabe habe ich mich bei der Bearbeitung des Dionysius bedient. Sie ist nicht die eigentliche, unveränderte, abgedruckte Corderische, wie man aus den gewöhnlichen Angaben schließen könnte, sondern der Herausgeber Anton Stephanus hat dabei, wie er in einer Vorerinnerung an die Leser bemerkt, die Antwerper Ausgabe des Corderius zu Grunde gelegt, und der erste Theil enthält dann aus jener Ausgabe den griechischen Text aller areopagitischen Schriften mit der Uebersetzung des Corderius und dessen Anmerkungen, welche hinter jedem einzelnen Kapitel des Dionysius angehängt sind; und die vollständige Paraphrase des Pachymeres. Darauf folgt in demselben Theile eine Variantensammlung

über alle Werke des Dionysius, dann unter der Aufschrift: Onomasticon eine alphabetisch geordnete Erklärung der schwerern und ungewöhnlichen Ausdrücke des Areopagiten, endlich zwei Indices, wovon der eine die abgehandelten Gegenstände angiebt, der andre aber alle angeführten Schriftstellen aufzählt.

Der zweite Theil giebt zuerst den Prolog und die Scholien des Maximus über die areopagitischen Schriften mit der Uebersetzung des Lanselius, sodann die Paraphrase des Pachymeres über die Briefe und die Scholien des Maximus über dieselben mit der Uebersetzung des Corderius. Hierauf folgt das Leben und Lob des heiligen Dionysius aus griechischen Menaeen, das Leben und die Bekehrung des Dionysius von Simeon Metaphrastes; dann seine Lebensbeschreibungen von Suidas, Nicephorus und Michael Syncellus; die Erzählung seines Martyrertodes von Methodius; eine ähnliche Erzählung von dem Arzte Dionysius Guerinus; dann das Leben des Dionysius von dem Jesuiten Halloix mit dessen Anmerkungen; ferner desselben Halloix vier Fragen über des Dionysius Areopagita Leben und Werke; dann Beweise und Zeugnisse für die Werke des Dionysius aus des Jesuiten Martin Delrio Vindiciis Areopagiticis; eine apologetische Abhandlung des Lanselius über den Dionysius Areopagita und seine Schriften; eine Vertheidigung des Areopagiten gegen einen calvinistischen Ketzer von Johann von Chaumont. Zuletzt folgen noch Anmerkungen von Lanselius zu den Paraphrasen des Pachymeres über die Briefe, zu dem Leben des Areopagiten von Michael Syncellus, und zu einer alten Geschichte des Martyrertodes des Dionysius. —

Diese kurze Anzeige der Bearbeitungen und Ausgaben der Werke des Areopagiten wird hinreichen um zu zei-

gen, welcher großen Theilnahme sich diese Schriften zu erfreuen gehabt, wie sehr sie verbreitet worden sind, und wie man sie zu einem Mittelpunkte der mystischen Theologie und ihres Studiums gemacht habe.

Es wird dadurch begreiflich werden, wie bei einer Beschäftigung mit der Geschichte der mystischen Theologie auf die areopagitischen Werke vor allen muß Rücksicht genommen werden und wie sie den festen Punkt bilden, von dem aus vom fünften Jahrhunderte an rückwärts die Spuren der mystischen Ansichten verfolgt und vorwärts ihre weitere Ausbreitung und Verarbeitung auf dem Grunde dieser Schriften betrachtet und dargestellt werden kann.

Die Theilnahme an den mystischen Schriften hat sich in unserer Zeit erneuert und verschiedne Umstände haben sie nicht nur den Theologen und den Gelehrten interessant, sondern einer großen Menge von Lesern aus allen Ständen angenehm, lieb und wichtig gemacht. Borger hat in seiner trefflich geschriebenen Abhandlung de Mysticismo (Haag 1820. 8.) die Ursachen dieser Hinneigung zum Mysticismus zu entwickeln gesucht und sie theils in der unglücklichen äussern Lage Deutschlands während der französischen Unterdrückung, theils in der eingerissenen Gleichgültigkeit gegen die Religion überhaupt, welche ihren Gegensatz hervorrufen mußte, theils in der Kantischen und Fichtischen, vorzüglich aber in der Schellingschen Philosophie gesucht, welche er die eigentliche Mutter (genitrix) des Mysticismus nennt. Seine Abhandlung würde einen freiern Gang genommen und das Ganze umsichtiger dargestellt haben, wenn er die Rücksicht auf die ganze Geschichte der mystischen Ideen vom Anfange der christlichen Kirche hätte eintreten lassen. Die mangelhafte Kenntniß der Geschichte der mystischen

Theo-

Theologie ist der einzige Fehler, welcher dieser sonst ausgezeichneten Schrift vorgeworfen werden muß.

Für diese Geschichte der mystischen Ideen in der christlichen Kirche hat die neueste Schrift von Schultheß einen trefflichen Weg eingeschlagen. In dem Buche, welches er betitelt: die Urkunden aller ächten Theosophie Christologie und Mystik, unmittelbar aus den Quellen gesammelt und in eine sich selbst erklärende Ordnung gebracht (Zürch 1820. 8.) giebt er erst den Begriff der Weisheit, wie er im Hiob, den Sprüchen Salomons, dem Jesus Sirach, dem Baruch, und dem Buche der Weisheit sich darstellt, in den größern Stellen dieser Bücher, die davon handeln; sodann geht er sie nach ihren verschiednen biblischen Bedeutungen durch, zeigt ihre Anlagen, und deren Bethätigung, die Schwierigkeiten und Hindernisse, die sie überwinden muß, ihren Anfang und ihre Wirkungen, spricht von der Scheinweisheit und der irreligiösen Weisheit überhaupt; von der nicht gelehrten Weisheit und schließt mit der Weisheit des Evangeliums. Davon geht er auf das Wort über, kommt dann auf den Geist und geht eben so die verschiednen Bedeutungen dieses Wortes im alten Testamente durch. — Er hat damit allerdings die mystischen Grundbegriffe, auf welche alle andre zurückführen, aufgestellt und sie von ihrer niedrigsten bis zu ihrer höchsten Bedeutung verfolgt. Wenn überhaupt jedes Theiles der Kirchengeschichte Anfangsquell und Grundlage im neuen und alten Testamente zu suchen ist, so müssen wir diese Schrift als einen trefflichen Beitrag zur Geschichte der Mystik ansprechen, und wenn auch der von einem andern Gesichtspunkt ausgehende Forscher zu andern Resultaten im Einzelnen gelangen sollte, der Weg ist hier ganz richtig angegeben, der bei allen ähnlichen Forschungen eingeschlagen ist. —

Zu bekannt ist, was in einzelnen Feldern der Kirchengeschichte für die Geschichte der mystischen Ideen Neander gethan hat, als daß es hier einer weitläuftigen Erwähnung bedürfte. Er hat in seinem Julian die mystische Stimmung jenes Zeitalters und der ganzen ersten Periode der christlichen Kirche, besonders bei den Heiden gezeigt, und den Einfluß derselben auf die Verbreitung des Christenthums nachgewiesen; er hat im Bernhard ein bedeutendes mystisches Zeitalter beleuchtet und den Kampf der Mystik mit der aufkommenden Dialektik dargestellt; er hat dieses Moment in der Schrift über die Gnostiker für die früheren Zeiten der ersten Periode besonders und ausschließlich berücksichtigt, und fährt fort in seinem Chrysostomus ein andres Zeitalter in dieser Hinsicht auf gleiche Weise aufzuklären, indem er eine bedeutende Erscheinung in die Mitte stellt und durch sie von ihr aus alle Umgebungen beleuchtet.

So müssen wir auch nicht übergehen, was in früheren Religionen dem Mysticismus ähnliches sich zeigt und den Vermuthungen Raum giebt, daß mittelbar oder unmittelbar auf die Gestaltung christlich mystischer Ideen dadurch gewirkt worden sey. Es kommen uns hier zuerst die Essäer entgegen, deren beschauliches separatistisches Leben so viele Vergleichungspunkte mit christlichen Mystikern darbietet, und über die uns ganz neuerlich Bellermann (Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthum über Essäer und Therapeuten, Berlin 1821. 8.) die Hauptstellen der Quellen mit treffenden Bemerkungen geliefert hat. Sie weisen uns auf Verbindungen mit dem Osten von Asien hin und es möchte eine sehr wahrscheinliche Vermuthung seyn, sie im babylonischen Exil auf Veranlassung der Bekanntschaft mit zoroastrischen Lehren entstehen zu lassen;

wodurch die Verknüpfung dieser Sekte mit den östlichen Religionen hergestellt würde, obgleich nicht zu läugnen ist, daß dieß nicht von der indischen Lehre, sondern blos von der persischen gelten kann, welche wie Rhode, (die heilige Sage ꝛc. Frankfurt a. M. 1820. 8.) uns scheint unwiderleglich gezeigt hat, sich von allem spekulativen und abstrakten Mysticismus der indischen Systeme durchaus rein erhalten hat.

Und wie frühere mystische Spuren zu berücksichtigen sind, so ist gleichfalls als große Aufklärung anzunehmen, was in später entstandenen Religionen auf gleiche Art sich ähnliches entwickelt hat. Bei den muhamedanischen Mystikern ist diese Vergleichung durch Tholuks treffliches Werk (Ssufismus ꝛc. Berlin 1821. 8.) dessen Werth schon ehrenwerthe Stimmen anerkannt haben, ungemein erleichtert, und der Satz immer mehr bestätigt, daß die mystische Anlage eine Grundanlage der menschlichen Natur sey, welche sich unter gleichen oder ähnlichen Umständen überall auf gleiche oder ähnliche Weise entwickelt.

Solche Vorarbeiten sind es, welche den Plan einer Geschichte der mystischen Theologie immer ausführbarer machen, wozu uns von Bonn aus seit längerer Zeit Hoffnung gemacht worden ist. Soll eine solche Arbeit für die Kirchengeschichte überhaupt bedeutend und nützlich werden, so muß dabei der reine historische Weg streng eingeschlagen werden; denn Schriften, wie die Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus (Leipzig 1822. 8.) wollen sich doch für nichts anders geben, als für einen Versuch, ein und das andre über diese Gegenstände auch dem größeren Publikum zur Kunde zu bringen, damit es über einen vielbesprochenen Gegenstand in angenehmer Form

einige historische Nachweisungen erhalte. Doch kann auch von einem solchen Werke gefordert werden, daß es den Begriff der Mystik scharf bestimme, und nicht alle irgend darauf Bezug habende Stellen neuerer Schriftsteller ohne Auswahl neben einander stelle; und daß es nicht unzähligemal wiedergesagte Irrthümer auf's neue vorbringe, wie etwa den Beinamen des Areopagiten „Vogel des Himmels" aus der unächten Homilie des Chrysostomus wirklich für einen Ausspruch des Patriarchen von Constantinopel Johannes Chrysostomus nehme.

Wir sind auf dem Wege über die indischen Systeme klare und zweifelfreie Nachweisungen zu erhalten, seitdem die gelehrten Britten und unter uns A. W. Schlegel und F. Bopp die Sanskritquellen zugänglicher zu machen angefangen haben und Hoffnung da ist, daß wir endlich die Wedas selbst einsehen und dadurch über die älteste indische Lehre in's Klare kommen werden. Wenn erst diese indische Lehren so rein ausgeschieden und dargelegt sind, wie dieß Rhode mit den Zendlehren vortrefflich gethan hat, so werden sich die Berührungspunkte mit dem christlichen Mysticismus leicht finden lassen und die historische Forschung erhält feste Punkte, von welchen aus sie auf Einfluß und Wirkung dieser Lehren fortgehen kann.

Diese festen Punkte haben uns bis jetzt durchaus gefehlt. Dann wird auch erst der bis jetzt dunkle Gegenstand Licht erhalten, wie und in wiefern die griechischen Systeme orientalische Keime enthalten, und wie diese in den neuplatonischen Philosophen sich weiter entwickelten, oder ob diese das in ihnen liegende orientalisirende auf eignem Wege und auf welchem sie es erhalten haben. — Für die Neuplatoniker selbst ist eine günstige Zeit eingetreten, und wir sehen reicher Ausbeute in diesem Felde entgegen.

Schon hat uns Creuzer die ersten Theile des Proclus gegeben; wir erwarten mit Sehnsucht die Fortsetzung, und die von allen Seiten gewünschte und erwartete Ausgabe des Plotinus. Daran wird sich Kopps Ausgabe des größtentheils unedirten Damascius schließen und über die Ideen dieser Philosophen, durch ihre Verfolgung bis zu den ersten jonischen Philosophen hinauf helleres Licht verbreiten. — Alle diese Arbeiten stehen in nächster Beziehung zur Geschichte der mystischen Ideen, weil die bearbeiteten Schriftsteller Mitquellen des christlichen Mysticismus wurden, und dieser nicht verstanden werden kann, ohne daß man jene Quellen genau kennt. Zu dieser Kenntniß bereitet eine neue Abhandlung vor, die wir bis jetzt nur aus den Götting. Anz. St. 166 und 167. 1821 kennen: Philosophorum Alexandrinorum et neoplatonicorum recensio. Indem der Verfasser eine genauere Scheidung der verschiednen Zeitalter der alexandrinischen und neuplatonischen Philosophie vornimmt und jüdische, christliche und plotinisch-alexandrinische Philosophen sondert, bringt er eine besondere Klarheit in diesen ganzen Theil der philosophischen Geschichte, und der Nutzen daraus für die Behandlung der mystischen Geschichte ergiebt sich von selbst.

Zu so vielen und bedeutenden Arbeiten und Beiträgen zur Geschichte der mystischen Theologie möchte auch die vorliegende Arbeit als eine kleine Ergänzung ohne weitere Ansprüche gerechnet werden. Sie hat den Zweck, die mystischen, dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften rein und vollständig darzulegen. Sie giebt deshalb eine vollständige Uebersetzung dieser Schriften und bringt in eignen Abhandlungen dasjenige bei, was zu ihrer Aufklärung und Würdigung beitragen kann. Sie hat die Streitfrage über das Alter dieser Schriften besonders

deshalb nicht umgehen können, weil die neue Hypothese von Kestner die ältern Gründe unbrauchbar gemacht zu haben schien. Es schien am besten zu seyn, die Abhandlung von Dallâus, welche diese Gründe in ganzer Schärfe darstellt, in gedrängtem, aber vollständigem Auszuge beizubringen und was in ihnen übergangen ist, aus den betreffenden Werken dazuzufügen. Das Verhältniß zu den Neuplatonikern müßte in den Hauptumrissen dargelegt, die die Gründe des eigenartigen Vortrags und Styls dieser Werke nachgewiesen, seine Exegese beleuchtet und das ganze Ergebniß derselben für mystische Theologie zur leichten Uebersicht gebracht werden.

Eine solche Bearbeitung schien der Schriftsteller zu erfordern, welcher für alle folgende Mystiker erste Quelle gewesen ist. Die genaue Bekanntschaft mit ihm trägt das Meiste zu dem Verständnisse derer bei, welche ihn benützten und seine Ideen bearbeiteten, verbreiteten, ausschmückten. Man mag sich eine Geschichte der speculativen mystischen Theologie noch so verschieden denken, immer werden diese Schriften an die Spitze derselben gestellt werden müssen, weil in ihnen allein alle Elemente sich vereinigen, aus welchen der frühere spekulativere Mysticismus sich bildete, und welche der spätere vorfand und auf sie seine größeren und weitläuftigeren Gebäude gründete.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

I. Dallâus über das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften. 1

II. Von den Namen Gottes.

1. Kapitel. Von den Namen Gottes überhaupt. . 53

2. Kapitel. Ueber die einige und schiedliche Gotteserkenntniß (Theologie) ꝛc. 62

3. Kapitel. Ueber die Kraft des Gebets; über den heiligen Hierotheus; und mit welcher Scheu über göttliche Dinge zu schreiben sey. 75

4. Kapitel. Ueber das Gute, das Licht, das Schöne, die Liebe, die Entzückung, den Eifer; und daß das Böse weder ein Seyendes, noch aus dem Seyenden, noch in dem Seyenden sey. 79

5. Kapitel. Ueber das Seyende; zugleich über die Vorbilder. 113

6. Kapitel. Vom Leben. 122

7. Kapitel. Von der Weisheit, dem Geiste, dem Verstande, der Wahrheit, dem Glauben. . . . 125

8. Kapitel. Ueber Kraft, Gerechtigkeit, Heil, Erlösung; auch über die Ungleichheit. 132

9. Kapitel. Vom Großen, Kleinen, Ein und Demselben, Andern, Aehnlichen, Unähnlichen, Stand, Bewegung, Gleichheit. 137

10. Kapitel. Von dem Allmächtigen, dem Alten der Tage; zugleich von der Ewigkeit und der Zeit. . 144

11. Kapitel. Vom Frieden. Was unter dem Seyn an sich zu verstehen sey. Was das Leben an sich sey, was die Kraft an sich, und was so genannt wird. 147

12. Kapitel. Von dem Heiligen der Heiligen, dem Könige der Könige, dem Herrn der Herren, dem Gotte der Götter. 153

III. Von der mystischen Theologie. An den Timotheus.

1. Kapitel. Von der göttlichen Finsterniß. . . 163

2. Kapitel. Wie man auch soll geeint werden und lobpreisen den Ursächer von allem und der über allem erhaben ist. 165

3. Kapitel. Ueber die Bejahungen und Verneinungen, welche von Gott gebraucht werden. . . 166

Seite

4. Kapitel. Der Urheber alles sinnlich Wahrnehmbaren im überschwenglichen Sinne ist nichts sinnlich Wahrnehmbares. 168

5. Kapitel. Von dem Erhabenseyn Gottes über alles. 169

IV. Briefe.

1. Brief. (An den Therapeuten Kaius). . . 173

2. Brief. (An den nämlichen). . . . 174

3. Brief. (An denselben Kaius). . . . 174

4. Brief. (Demselben Therapeuten Kaius). . 175

5. Brief. (Dem Liturgen Dorotheus). . . 176

6. Brief. (Dem Presbyter Sosipater). . . 177

7. Brief. (Dem Hierarchen Polykarpus. . . 177

8. Brief. (Dem Therapeuten Demophilus.) Ueber Eigenwerk und Gnade. 181

9. Brief. (Dem Hierarchen Titus), welcher ihn in einem Briefe gefragt hatte, was das Haus der Weisheit, was ihr Becher, ihre Speise und ihr Trank sey? 194

10. Brief. (An den Theologen Johannes, den Apostel und Evangelisten in seiner Verbannung auf der Insel Patmos.) 203

V. Nachträge zur Abhandlung des Dalläus über das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften. 207

Erste Hymne des Synesius. 217

Zweite Hymne desselben. 219

Dritte Hymne desselben.. 221

VI. Ueber die Exegese in den areopagitischen Schriften. 233

VII. Ueber den Styl der areopagitischen Schriften. . 305

Marsilius Ficinus, zum neunten Buche der sechsten Enneade des Plotinus. (Als Einleitung). . . 314

Das neunte Buch der sechsten Enneade des Plotinus. 324

Dallaus

über

das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften.

I.

Der Areopagite Dionysius wurde von Paulus zum Christenthume bekehrt, und zum ersten Bischof der atheniſchen Gemeinde beſtellt. Das iſt das einzige, was durch glaubwürdige Zeugen von ihm bekannt iſt. Deſto mehr weiß die Sage von ihm zu erzählen. Er, behauptete ehemals die Kirche von Paris, ſey ihr Stifter, da ſie doch urkundlich erſt unter Dezius von einem andern Dionyſius geſtiftet wurde. Die Falſchheit dieſes Vorgebens haben in eignen Abhandlungen Jacob Sirmond und Johann Launoi ſattſam dargethan. Zu einem andern Irrthume gab ein Betrüger Anlaß, welcher unter dem Namen dieſes Areopagiten Dionyſius mehrere Bücher ſchmiedete, über deren Aechtheit großer Streit zweier Parteien entſtand. Die Bücher ſelbſt ſind folgendermaſſen betitelt: das erſte: die himmliſche Hierarchie, das andere die kirchliche Hierarchie. Es folgt darauf eine lange Abhandlung über die göttlichen Namen, eine kurze über die myſtiſche Theologie, und zehn Briefe. Der gleiche Geiſt, welcher durch alle dieſe Schriften durchgeht, ihr gleicher Styl bezeichnet ſie hinlänglich als Arbeiten eines und deſſelben Verfaſſers; von einigen ſagt er dieß in Stellen ſeiner Schriften ſelbſt aus. Außer dieſen Schriften erwähnet aber der Verfaſſer in den vorhandenen noch mehrerer, von denen bisher keine Spur hat können aufgefunden werden, und die ſonach gänzlich untergegangen zu ſeyn ſcheinen. Er nennt von dieſen verlornen Werken, göttliche Hymnen, eine ſymboliſche Theologie, eine Abhandlung von den intelligiblen und ſinnlich wahrnehmbaren Dingen, theologiſche Hypotypoſen und eine Abhandlung vom gerechten und göttlichen Gerichte.

Man sollte denken, der berühmte und gefeierte Name des Verfassers, der ungemein wichtige Inhalt dieser Schriften, die sich über die höchsten Gegenstände des Glaubens verbreiten, die Personen, mit denen er durch seine Briefe in Verkehr zu stehen vorgiebt, alles dieß müßte diese Schriften, wenn sie je existirten, nicht nur bekannt, sondern auf's höchste berühmt und gesucht gemacht haben. Hiezu kommt die Menge und Größe der Schriften selbst, an welchen kein gleichzeitiger Schriftsteller ihm nur von weitem gleich käme, und die Bekanntschaft mit griechischer Litteratur und Philosophie, von der man bei jenen andern nur leise Spuren finden kann. Aber in den drei ersten Jahrhunderten, obgleich so viele christliche Schriftsteller aus ihnen übrig geblieben sind, findet sich auch in keinem eine Erwähnung dieser angeblich areopagitischen Schriften, viel weniger ein Bruchstück oder eine Anführung derselben; da doch diese Schriftsteller andere Schriften von Apostelschülern, z. E. den Brief des römischen Clemens an die Corinther, sehr häufig anführen.

II.

Dieß Schweigen möchte erklärt werden können, wenn nicht in den Schriftstellern der ersten Jahrhunderte Anlässe und dringende Anlässe gefunden würden, dieser Schriften zu erwähnen. Man sollte denken, Schriftsteller, welche den ächten Dionysius anführen, oder solche, welche über die Stelle, wo seine Geschichte vorkommt (Apostelgesch. 17, 34.), schrieben; oder diejenigen, welche gegen Ketzereien schrieben, wider welche auch Dionysius, der falsche, in seinen Werken sich erhebt, müßten nothwendig, zur Erläuterung oder zur Bestätigung, die Worte des berühmten Apostelschülers angeführt haben.

Aristides aber sagt in seiner Apologie bloß von ihm, er sey ein Mann gewesen, wunderbar an Glauben und Weisheit, Bischof von Athen, der ein klares Bekenntniß

seines Glaubens abgelegt, und nach schweren Martern mit glorreichem Märtyrertode sey gekrönt worden.

Dionysius von Corinth hatte bloß von ihm gesagt, er sey von Paulus bekehrt worden, und der erste Bischof der athenischen Kirche gewesen.

Beide wollten die Kirche mit Erwähnung des Dionysius erheben und preisen; doch sagen sie nichts von seinen Schriften, was besonders bei Aristides auffällt, welcher an den wissenschaftlich-gebildeten Hadrianus seine Apologie richtete, und also besonders von den trefflichen Schriften des Areopagiten zu reden Grund und Anlaß gehabt hätte.

Weder Augustinus noch Chrysostomus in ihren Abhandlungen über Apostelgesch. 17, 34 erwähnen das mindeste von den Werken des von Paulus bekehrten Areopagiten.

Irenäus beruft sich, um den Glauben der Kirche von einem Gott und Weltschöpfer, Christi Vater, als Lehre der Apostel gegen die Irrlehrer zu beweisen, welche mehrere Götter, Aeonen, annahmen, auf die ununterbrochene Tradition der von den Aposteln gestifteten Gemeinden, und führt zu diesem Behufe den Brief des Clemens an die Corinther, und den des Polycarpus an die Philipper als Zeugnisse an. Warum gebraucht er hiebei nicht die Stellen des Areopagiten de coelesti Hier. 2, 3; de divin. Nomin. 11, 6. 12, 3. 13, 3. 4. 28, 29, 30, und 4, 18 ꝛc., er ein Schüler des Polycarpus, welcher nach des Dionysius Brief an ihn, dessen vertrauter Freund war? — Irenäus kannte also diese areopagitischen Werke nicht; und sie waren also nicht vorhanden; denn wären sie vorhanden gewesen, so war es ganz unmöglich, daß Irenäus sie nicht kannte. Eben so führt Tertullian in seinem Buche gegen die Valentinianer alle katholischen Schriftsteller auf, welche gegen die Träumereien der Gnostiker geschrieben

hatten; aber ob er gleich von Justinus, von Miltiades, von Irenäus spricht, eben so von Proculus, schweigt er doch gänzlich von Dionysius dem Areopagiten. Und warum führte Irenäus gegen den Saturninus nicht die schlagende Stelle aus dem vierten areopagitischen Briefe an: „Christus, als der nach seiner ganzen Wesenheit Mensch war.“ Dasselbe gilt von dem langen Streite über die Wiederaufnahme der nach der Taufe Gefallenen in die Kirche. Der Brief des Dionysius an den Demophilus setzt diesen Gegenstand so klar und deutlich aus einander, daß es bloß der Berufung auf ihn bedurft hätte, um allem Streite ein Ende zu machen. Aber niemand beruft sich darauf; nicht Tertullian, nicht die von Cyprian erwähnten afrikanischen Bischöfe, welche Ehebrecher; nicht spätere, welche Götzendiener ganz von der Buße ausschlossen. Mußten nicht diese areopagitischen Schriften zu jener Zeit ganz unbekannt seyn, wenn sie in solchen hitzigen Streitigkeiten nicht gebraucht wurden?

Die gleiche Bemerkung bietet sich bei der Ketzerei des Artemon dar, nach welcher Jesus ein bloßer Mensch, und vor seiner Geburt durch Maria nicht vorhanden gewesen sey. Warum führte man gegen sie nie die Stellen des Dionysius an (de Divin. Nomin. I. §. 4. II. §. 9. und 10. de caelest. Hier. IV. §. 5 und den ganzen 4ten Brief), in welchen deutlichst ausgesprochen ist, daß Jesus so wahrhafter Mensch gewesen sey, daß er immer überwesentlich gewesen; und auch, da er wahrhaft in's Wesen kam, sey er über alle Wesen überwesentlich erhaben; und was er als Mensch gethan habe, habe er als über den Menschen erhaben gethan. —

Eusebius in der Kirchengeschichte V. 28 führt einen Schriftsteller gegen die Artemoniten an. Dieser sagt, die Artemoniten hätten behauptet, ihre Lehre sey bis auf den römischen Bischof Viktor die Lehre der Kirche gewesen, dessen Nachfolger Zephyrinus habe sie erst verfälscht. Da-

gegen führt der Vertheidiger die Autorität der heiligen Schrift und der christlichen Schriftsteller an, welche vor dem Viktor lebten, aber nichts von Dionysius.

Eben so wenig führt Tertullianus gegen den Praxeas, welcher Vater und Sohn vermengte, die Hauptstelle de Diuin. Nomin. II. §. 5. an: Der Vater sey nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater.

Wie hätte Papias, welcher, nach Eusebius Kirchengeschichte III. im letzten Kapitel, der Erfinder des Chiliasmus war, es wagen dürfen, diese Lehre aufzustellen, wenn diese areopagitischen Schriften schon vorhanden gewesen wären, in welchen (Hierarch. Eccl. cap. 7.) ganz klar ausgesprochen wird: Andre sind, mir unbekannt wie, auf Gedanken und Meinungen verfallen, welche irdischen und körperlichen Ursprung verrathen, indem sie einen, diesem Leben ähnlichen, seligsten und heiligsten Zustand annehmen, der den Frommen versprochen sey; und frevelhaft zu behaupten sich erkühnten, diejenigen würden Speisen nehmen, welche diesem wandelbaren Leben gemäß sind, die doch den Engeln gleich seyn werden. Das verhüte Gott, daß irgend ein frommer Mann in solchen Irrthum falle!

III.

Das Buch von der himmlischen Hierarchie enthält eine genaue Beschreibung der Engel und besonders ihrer Eintheilung in neun Klassen. Alle Schriftsteller, welche nach der Bekanntwerdung der areopagitischen Schriften über die Engel geschrieben haben, berufen sich einmüthig auf dieselben; aber kein einziger von denen, welche diesen Gegenstand vor der Erscheinung der Areopagitica berührt haben.

So sagt Irenäus gegen die Gnostiker: Mögen sie uns immer die Zahl der Engel und die Ordnung der Erzengel herzählen, das Geheimniß der Thronen aufzeigen,

und die Verschiedenheiten der Herrschaften, der Fürstenthümer, der Kräfte und Mächte lehren. Sie wissen doch nicht, was sie davon sagen sollen.

Origenes zum Matthäus erkennt zwar einen Unterschied unter den Engeln an, indem er sagt, es seyen verschiedene Mächte, einige, die Christo dienten, andre, die zugleich mit den Propheten wirkten ꝛc.; aber er weiß nichts von den neun Klassen des Dionysius.

Augustinus aber sagt es ganz deutlich, daß er den Dionysius nicht kenne. Denn in dem Buche gegen den Priscillian äußert er sich so: Daß Thronen, Herrschaften, Fürstenthümer, Mächte unter den himmlischen Geistern sind, glaube ich ganz fest; auch das, daß ein gewisser Unterschied sich unter ihnen finde; aber, verachte mich nun, den du für einen großen Lehrer hältst; welche es seyen, und ihren Unterschied weiß ich nicht. — Er setzt hinzu, in dergleichen schiene vorsichtige Unwissenheit, verwegenem Vorwitz vorzuziehen. Im Enchiridio zweifelt er sogar, ob Erzengel und virtutes (ἀρεταὶ) eins seyen, und was für ein Unterschied unter jenen vier Worten sey, mit denen Paulus die ganze himmlische Gesellschaft wohl habe umfassen wollen. — Gegen den Arianer Maximinus, der geschrieben hatte, die Engel würden zwar von den Erzengeln, aber diese nicht von jenen gesehen, fragt er: Von wem hast du das gehört, woher gelernt, wo gelesen? Wär' es nicht besser, du achtetest auf die heilige Schrift, in welcher wir ja lesen, daß sogar von Menschen Engel gesehen worden sind, wann und wie sie wollten. — Cyrill von Jerusalem sagt gegen die Arianer, welche über die Zeugung des Sohnes viel Ungehöriges vorbrachten: Sage mir doch erst, du kühnster Mensch, wie sich ein Thron von einer Herrschaft unterscheide, und dann forsche nach dem, was Christum angeht; sage mir, was ein Fürstenthum, was eine Kraft, was ein Engel ist, und dann forsche über den Schöpfer selbst nach.

Cäsarius, der es aus Basilius hatte, zählt nur sieben Ordnungen. Sieben Ordnungen, sagt er, sind, wie Judas geschrieben hat, und der hohe Apostel zählt.

Petavius sagt deutlich: Man wird bei keinem Alten, der in den ersten fünf Jahrhunderten gelebt hat, die Neunzahl der Engel finden, da die Werke des Dionysius noch nicht bekannt waren, welcher sie zuerst aufstellt.

So haben auch die Syrer in ihren Ritualbüchern zwar neun Engelordnungen in drei Hierarchien eingetheilt; aber sie nennen ganz gegen die Eintheilungsart des Areopagiten die erste Classe Engel, die zweite Seraphim, die dritte Wächter.

Die eigne Art, auf welche Dionysius (de Eccl. hierarch. 7. §. 4.) den Jesaias 6. vorkommenden Seraph erklärt, kennt keiner der ältern Ausleger, weder Basilius, noch Cyrill, noch Hieronymus, noch Theodoret.

IV.

Auch Historisches kommt in diesen Schriften vor, was sonst keiner von den Alten erwähnt hat. Darunter gehört die im siebenten Briefe angeführte Sonnenfinsterniß während Christi Kreuzigung. Der angebliche Dionysius erzählt, er habe dieselbe mit dem heidnischen Philosophen Apolophanes zu Heliopolis in Aegypten zur nemlichen Zeit gesehen, und genau beobachtet. Gleichfalls erwähnt er eines Hierotheus als Pauli Schüler und seinen Lehrer; der, ein frommer und weiser Mann, mehrere Schriften geschrieben, von denen er selbst mehrere anführt. Mit diesem und mit dem Bruder des Herrn, Jacobus, dem Apostel Petrus und dem Timotheus habe er jenen Körper gesehen, welcher den Urgrund des Lebens gegeben, und Gott in sich aufgenommen habe, also den Körper der Jungfrau Maria. Dahin gehört auch die Erzählung von der Vision des Lupus aus Kreta im achten Briefe.

Von diesen vier Geschichten sollte man glauben, alle Schriftsteller, welche dergleichen aufnahmen, müßten sie zuerst aufgenommen haben. Aber man findet sie weder bei Papias, noch bei Hegesippus, nicht bei Irenäus, und nicht bei Clemens. Und der fleißige Sammler Eusebius, der so sorgfältig und mit so großen Mitteln nach allem forschte, was die Zeit nach dem Tode Jesu historisch aufklären konnte, weiß gleichfalls von keiner dieser Erzählungen ein Wort. Auch die Ausleger zu den Stellen vom Leiden Christi wissen nichts davon, so wenig als Augustinus, der diese Sonnenfinsterniß für keine natürliche hielt, ohne sich auf dieß Zeugniß des Dionysius zu berufen. Origenes erklärt die Sonnenfinsterniß, welche über die ganze Erde sich verbreitete, als eine über das ganze Land Judäa, ohne den Beweis aus Dionysius gegen die heidnischen Gegner zu nehmen, daß sie auch in Aegypten sey beobachtet worden. Derselbe Fall ist bei Hieronymus Auslegung dieser Stelle. Die zwei gelehrtesten Schriftsteller des christlichen Alterthums kannten also diese Schriften nicht. Ihre Nichtkenntniß ist wohl ein starker Beweis für derselben Nichtdaseyn. — Eben so erwähnt kein Schriftsteller die von Dionysius im zehnten Briefe angeführte Prophezeiung, die er selbst dem auf Patmos im Exile lebenden Apostel Johannes zum Troste gegeben haben will, daß er bald befreit nach Asien zurückkehren werde.

So viel von den Schriftstellern des zweiten und dritten Jahrhunderts in diesem Bezug. Nun Einiges von denen des vierten und fünften. —

V.

Man weiß, wie viele ganz klare Stellen über die Trinität in den areopagitischen Schriften vorkommen, so klar, daß selbst die Nicänische Verdammungsformel des Arius nicht deutlicher sich ausspricht. Wie konnten dennoch einige Väter, wie Tertullian, Origenes, Novatian, Dionysius von Alexandrien, und selbst Justinus sich so

hart über die Gottheit des Sohnes und des Geistes äuſsern, als sie thaten, wenn sie diese Stellen kannten? Wie kam es, daſs die Vertheidiger der Dreieinigkeit gegen die Arianer in den folgenden Jahrhunderten diese Stellen nicht aufführten, nicht Athanasius, der doch viele Stellen früherer Väter wider sie vorbringt, so wenig als alle andern Schriftsteller über den gleichen Gegenstand bis zum sechsten Jahrhunderte.

Dionysius braucht das Wort ὑπόστασις schon so, daſs es die göttliche Person von der göttlichen Natur verschieden bedeutet, und nicht als ein von ihm erfundenes, sondern als ein bei den Theologen jener Zeit gebräuchliches. Dieſs Wort aber gebrauchten die griechischen Theologen (nach Morinus) zuerst auf dem Concilio zu Alexandrien (362 n. Chr.). Vorher war daſselbe den Orthodoxen im Abendlande verdächtig; auch äuſserte sich Hieronymus sehr stark gegen daſselbe. Gleichfalls im vierten Jahrhunderte behauptete Aerius, das bischöfliche Amt sey nicht über das des Presbyters. Epiphanius suchte ihn zu widerlegen, ohne im geringsten des Dionysius zu erwähnen, deſsen Beschreibung einer ganz vollendeten Subordination und Kirchenordnung statt aller Widerlegung gewesen wäre. Nie führte Augustinus im pelagianischen Streite die ganz klar für ihn sprechende Stelle aus der kirchlichen Hierarchie (Kap. 3. §. 7. u. 11.) an, welche von der Verderbtheit der menschlichen Natur handelt.

Vergebens sucht man auch auf der ephesinischen und chalcedonischen Synode gegen Nestorius und Eutyches Anführung der schlagenden Stellen aus dem Areopagiten, welcher sogar die eigentlichen Ausdrücke der chalcedonensischen Synode ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως ἀμεταβόλως braucht.

Also auch zu dieser Zeit waren die Areopagitica noch nicht bekannt.

VI.

Eusebius führt bekanntlich in der Kirchengeschichte, um die Richtigkeit des Kanons zu erweisen, alle ihm dafür bekannte Stellen der alten Schriftsteller an; aber nirgends den Dionysius, der doch alle neu- und alttestamentliche Bücher auf's deutlichste anführt, ja sogar die so viel bezweifelte Apokalypse dem Apostel Johannes mit klaren Worten zuschreibt. Wie hätte auch der Alexandriner Dionysius dieses Buch dem Johannes so geradezu absprechen können (nach Eusebius Zeugniß), wenn er die areopagitischen Schriften gekannt hätte? Eusebius führt sogar diejenigen Schriftsteller an, welche gewisse Bücher zitirt oder über sie geschrieben haben; aber bei dem allen nichts von Dionysius. Der gleiche Fall tritt beim Briefe an die Hebräer, und bei dem des Jacobus ein.

Ueberdieß nennen weder Eusebius noch Hieronymus, noch Gennadius den Dionysius in ihren Verzeichnissen christlicher Schriftsteller. Kaum glaublich ist es, daß Eusebius, da er den Dionysius selbst anführt, seine weitläuftigen wichtigen Werke sollte vergessen haben, und nichtig ist der Einwurf, daß er sie mit Fleiß übergangen, weil er, Eusebius, ein geheimer Freund der Arianer gewesen sey. Hätte also Eusebius niemanden von den vornicänischen Vätern angeführt, als wer sich zum Arianismus neigte. Nein, vielmehr alle, mit sehr wenigen Ausnahmen, nennt er, und darunter wahre Säulen der nicänischen Orthodoxie. Hält doch auch selbst der eifrigste Vertheidiger der Aechtheit der areopagitischen Schriften, diesen dem Eusebius gemachten Vorwurf für eine Schmähung. —

Uebrigens hätte Eusebius immer mit Verschweigung der Quelle, die Geschichte von der Sonnenfinsterniß, von Hierotheus, von Carpus, von Johannes erzählen können, aber wir finden kein Wort davon in seinen Werken. Der Vorwurf des Arianismus trifft die Fortsetzer des Eusebianischen Verzeichnisses, Hieronymus und Gennadius nicht,

und doch schweigen auch sie von Dionysius, da es doch ihre Pflicht, als Fortsetzer, gewesen wäre, das von Eusebius Uebergangene und Vergessene nachzutragen und zu ergänzen. Dieß hätte auch die gute Sache selbst, nachdem sie in Nicäa gesiegt hatte, verlangt, wenn etwa frühere gegnerische Schlauheit die herrlichen Werke im Dunklen zu halten gewußt hätte.

Die Gegner sagen zwar einerseits, Hieronymus habe bloß die von Eusebius aufgeführten Schriftsteller in sein Verzeichniß aufnehmen wollen, und dann folge daraus, daß Hieronymus die Schriften nicht gekannt hätte, noch gar nicht, daß sie überhaupt nicht vorhanden gewesen wären. Aber das erste ist falsch, weil Hieronymus deutlich angiebt, er wolle alle Schriftsteller, die über die heil. Schrift geschrieben, vom Tode Christi bis auf das vierzehnte Jahr des Kaisers Theodosius aufführen; dazu klagt er, daß er zu diesem schweren Werke keinen Vorgänger gehabt habe. Und überdieß führt Hieronymus viele von Eusebius übergangene Schriftsteller an. — Was aber von der Unkenntniß des Hieronymus aus einer Stelle gefolgert wird, wo er sagt, er könne, in Bethlehem wohnend, nicht alle neue Schriften kennen, welche eben herauskämen, wenn die Schriftsteller sie ihm nicht selbst anzeigten; so erklärt sich von selbst, daß es nicht auf wichtige, berühmte, alte Werke gehen könne. Sollten aber die Arianer diese Bücher versteckt haben, so bleibt den Gegnern der Beweis zu führen, daß dergleichen Bücher zum Verstecken da gewesen sind.

Noch ist hinzuzufügen, daß auch Gennadius, der Fortsetzer des Hieronymus, der ihn auffallend ergänzt, nichts von den areopagitischen Schriften weiß.

VII.

Bald nach Gennadius erschienen die areopagitischen Schriften, nicht, wie Bellarmin will, zu den Zeiten Gregors des Großen. Schon vor 540 werden sie in Disputationen angeführt, und erscheinen als unter den Christen

bekannt und geachtet. Die erste Meldung von ihnen thut der Bischof Innocentius von Maronia in einem Briefe, in welchem er eine Unterredung beschreibt, welche auf Befehl des Kaisers Justinian, unter dem Vorsitz des Metropoliten von Ephesus, Hypatius, mit den Severianern zu Constantinopel gehalten wurde. Bei dieser Unterredung war Innocentius, aus Auftrag des Kaisers, selbst gegenwärtig. Diesen Brief sandte Nicolaus Faber von Paris an den Baronius, welcher ihn dann im siebenten Theile seiner Annalen, zum Jahr 532 §. 30 und 31, zuerst bekannt machte, und in die Zeiten des römischen Bischofs Johannes des Zweiten setzte. Da Hypatius im J. 533 von Justinian an diesen römischen Bischof gesandt worden ist, so schließt Baronius daraus, diese Unterredung möge im Jahre 532 statt gehabt haben. Auf alle Fälle fällt dieß Gespräch der Katholiken mit den Severianern in jene Zeit. Nach den Verhandlungen desselben, welche Innocentius uns aufbehalten hat, brachten die Severianer gegen die Katholiken verschiedenes vor, welches sie durch die Anführung des Cyrillus, des Athanasius, des Felix, Julius, Gregorius des Wunderthäters, und endlich des Dionysius Areopagita bewiesen. Hierauf antwortete Hypatius, welcher den Sprecher der Katholiken bei dieser Unterredung vorstellte, die Anführungen aus dem Cyrillus, dem Athanasius, Felix, Julius und Gregorius seyen falsch, und schon von den Apollinaristen entweder erdichtet oder verfälscht worden. Was aber die Zeugnisse aus dem Areopagiten beträfe, so frage er nach den Beweisen für ihre Aechtheit, welche dadurch sehr zweifelhaft werde, daß Cyrillus diese Schriften nicht gekannt, ja sogar Athanasius nicht, der sonst gewiß nicht angestanden hätte, sie zum Beweise seiner Meinungen über die Trinität auf der Nicänischen Synode anzuführen.— So haben also Ketzer zuerst diese areopagitischen Schriften angeführt und für sich angewandt, und Katholiken haben sie verworfen und abgewiesen, und aus den nemlichen Gründen sie verworfen,

welche bisher in dieser Abhandlung gegen ihre Aechtheit aufgeführt sind.

VIII.

Baronius aber und Perronius mit den andern Gegnern behaupten, allerdings seyen die dionysianischen Schriften von Schriftstellern der fünf ersten Jahrhunderte angeführt worden. Dagegen sagt Anastasius in einem Briefe an Karl den Kahlen; so berühmt, kenntnißreich und alt dieser Dionysius gewesen sey; so müsse doch bemerkt werden, daß kein Rechtgläubiger von Werken desselben Erwähnung gethan, ehe die römischen Bischöfe Gregorius, Martin und Agatho sie in ihren Schriften angeführt und dadurch autorisirt hätten. Von den neuern sagt Sixtus Senensis, die mystische Theologie des Dionysius Areopagita sey zu Athanasius Zeiten wohl noch nicht vorhanden gewesen. Petau räumt ein, in den ersten fünf Jahrhunderten hätten die Areopagitica noch nicht existirt, und Bellarminus behauptet sogar, vor Gregor dem Grossen seyen diese Werke nie unter dem Namen ihres Verfassers angeführt worden.

Demungeachtet sagt Baronius, Athanasius habe die himmlische Hierarchie gekannt, und sie in der vierten Frage seines Buchs der Fragen angeführt. Aber dieß Buch ist nicht von Athanasius, sondern von einem viel jüngern Schriftsteller. In demselben werden Epiphanius und Gregor von Nyßa zitirt, welche nach dem Athanasius lebten; in der drey und dreißigsten Frage wird gar Athanasius selber angeführt; überdieß Chrysostomus, die Himmelsleiter des Johannes Climacus, Maximus, Nicephorus u. a.— ja die Römer werden darin eine Nation vom fränkischen Geschlechte genannt. Wahrscheinlich ist dieß Buch von einem drei oder vier Jahrhunderte später lebenden Athanasius aus Antiochien.

Baronius sagt weiter, Chrysostomus habe die Schriften des Areopagiten gekannt und ihrer Vortrefflichkeit wegen den Verfasser derselben einen Vogel des Himmels ge-

nannt. Er habe das in einer Rede gethan, welche zu Baronius Zeit noch nicht gedruckt war, welche aber der Bibliothekar Anastasius anführe, und Perronius in einer venezianischen Bibliothek gesehen habe. Es ist die nachher gedruckte Rede „von den falschen Propheten," in welcher, um eine Probe von ihrem trefflichen Inhalte zu geben, Paulus der Apostel zu einem Zeitgenossen des Montanus gemacht wird, den er über sein Betragen und seine zwey Beischläferinnen hart angelassen habe; und Nestorius als Ketzer angeführt, vor dessen Händeln doch Chrysostomus schon gestorben war.

Gerhard Vossius änderte willkührlich Nestorius in Eunomius, und auf diese Aenderung berief sich sofort Halloix, um einen Beweis gegen Dionysius Schriften zu nichte zu machen; ohne Nutzen, da dieselbe Rede in derselben Stelle von vielen Ketzerhäuptern redet, die nach dem Nestorius, oder nach Vossius nach dem Eunomius untergegangen sind, da doch zwischen Eunomius Ende 393 oder 94 und Chrysostomus Tod 407 keine neuen Ketzereien bekannt sind, geschweige viele und bedeutende. Ueberdieß spricht der ganze Geist und die Manier dieser Homilie sie dem Chrysostomus ab. Eben so starke Gründe sprechen gegen die Bekanntschaft des Origenes mit dem Areopagiten, welche Baronius gleichfalls behauptet; doch mit der Einschränkung, daß, wenn diese Homilie nicht von Origenes sey, müsse sie doch einem sehr alten Schriftsteller zugeschrieben werden. — Denn in dieser Homilie kommen deutlich Hinweisungen auf die Arianer und Manichäer vor.

Der alexandrinische Dionysius aus dem dritten Jahrhunderte soll nach Maximus Scholien über des Areopagiten Werke geschrieben haben, von denen Perronius eine Handschrift in Venedig gesehen haben will. Aber die Autorität des späten Maximus aus dem siebenten Jahrhunderte, des eifrigen Bewunderers des Areopagiten kann hier kein Gewicht haben, da weder Eusebius, der dieses alexandrinischen Dionysius Werke auf's sorgfältigste aufzählt,

zählt, dieser Scholien erwähnt, noch auch Hieronymus ihrer gedenkt. Zu dem ist hier eine Verwechslung zweier Dionysius vorgegangen, denn der Scholiaste ist nach Anastasius Sionitas deutlichem Zeugniß Dionysius der Rhetor, den auch Nicetas Choniates anführt, und welcher eben, weil bloß die drei genannten spätern Schriftsteller ihn anführen, in den spätern Zeiten des Christenthums in Aegypten gelebt haben muß.

So hat der Maronite Abraham Echellensis behauptet, der Bischof Johannes von Dara in Syrien habe im vierten Jahrhunderte einen syrischen Commentar über die Areopagitica geschrieben; fälschlich, wie Morinus gezeigt hat, welcher darthut, daß dieser Schriftsteller lange nach dem vierten Jahrhunderte gelebt habe, sogar nach der trullanischen Synode (692).

Auch Cyrill von Alexandrien soll (nach Baronius aus dem Breviarium des Diaconus Liberatus) die areopagitischen Schriften in seinen Büchern gegen Diodorus und Theodorus ꝛc. de incarnatione verbi angeführt haben, in Stellen, welche späterhin, man weiß nicht warum, herausgefallen seyen.

Aber Baronius hat die Stelle falsch angeführt. Denn Liberatus spricht bloß von Gerüchten in dieser Sache, indem er sagt: ein Diaconus Basilus sey nach Alexandrien gekommen und habe dem Cyrill gewisse armenische Bücher und die seinigen übergeben. Das habe dem Cyrill (so erzähle das Gerücht) veranlaßt, vier Bücher zu schreiben, drei gegen Theodorus und Diodorus als Urheber der Nestorischen Lehre, und ein Buch de incarnatione, in welchem der alten Väter unverfälschte Zeugnisse enthalten seyen, des römischen Papstes Felix, des corinthischen Bischoffs Dionysius Areopagita und des Gregorius mit dem Zunamen „der Wunderthäter.“ Hier ist also bloß von Gerüchten die Rede, welche die Acephaler ausstreuten; und Liberatus setzt gleich darauf hinzu; hierauf antworteten die Katholiken, die Vertheidiger der Wahrheit

den Acephalern folgendermaſſen: Dieſe Bücher ſeyen nicht von Cyrillus, weil derſelbe die Beweiſe, welche er darin gegen die Todten braucht, gegen den lebenden Neſtorius nie anwandte, weder auf Synoden, noch in ſeinen Briefen.

Aus der Art, wie Liberatus dieß vorträgt, geht hervor, daß er ſelbſt der Meinung geweſen ſey, Cyrill habe dieſe Bücher nicht geſchrieben, und indirekte, die Bücher, die er anführt, alſo auch die dionyſiſchen ſeyen nicht ächt. Man ſieht auch, wie ſein Zeugniß durchaus mit dem des Hypatius ſtimmt.

Was Johann von Chaumont aus dem Nicephorus Kalliſtus (einem Schriftſteller des vierzehnten Jahrhunderts) beibringt, daß Pulcheria den Biſchof von Jeruſalem, Juvenalis, nach dem Körper der Jungfrau Maria gefragt habe, worauf dieſer ihr weitläuftig aus dem Briefe des Areopagiten an den Timotheus die ganze Geſchichte der Zuſammenkunft der heiligen Männer bei demſelben erzählt, und was Chaumont daraus ſchließt, daß alſo Juvenalis die Areopagitica müſſe gekannt haben, bedarf keiner Widerlegung.

IX.

Bellarminus behauptet, die Schriften des Areopagiten ſeyen die erſten fünf Jahrhunderte irgendwo verborgen gelegen und dann erſt entdeckt worden.

Damit ſpricht er nun geradezu gegen den Beweisgrund des Hypatius, daß aus der Nichtanführung dieſer Schriften von frühern Schriftſtellern auf ihr Nichtdaſeyn geſchloſſen werden müſſe, ein Grund, welchen auch Auguſtinus und Euſebius gegen andere untergeſchobene Bücher geltend machen.

Jedes neue und untergeſchobene Buch könnte ja mit dieſer Ausflucht des Bellarminus für alt und ächt erklärt werden.

Aber einestheils der Ruhm des Verfaſſers, andrerſeits der wichtige Inhalt der areopagitiſchen Werke macht es

fast unmöglich zu glauben, daß sie so lange gänzlich hätten verborgen bleiben können.

Ohne Beweis ist hingestellt, daß viele Schriften gleiches Schicksal mit diesen dionysianischen gehabt hätten; vielmehr ist der Fall gar nicht dagewesen, daß Werke von großem Umfang, von einem sehr berühmten Manne geschrieben, von sehr wichtigem Inhalte verborgen geblieben wären, sondern der Gang der Sache ist hiebey immer so, daß entweder bey Lebzeiten oder bald nach dem Tode des Verfassers dergleichen Schriften bekannt und bey verschiedenen Anlässen von andern Schriftstellern angeführt werden. Nach längerer oder kürzerer Zeit gehen sie dann theilweise unter, welches längere Bestehen sich grossentheils nach ihrem Inhalte richtet; theils auch nach der Laune des Schicksals, welche gerade über dieß oder jenes Buch waltet. Die gewöhnlichen Ursachen, welche das Verschwinden von Büchern veranlassen, erklären für diese Schriften nichts. Sie waren nicht schlecht, sondern wurden von den Katholiken von jeher auf's höchste erhoben, als unwerth konnten sie also nicht zu Grunde gehen. — Sie kamen nicht in die Hände ungebildeter, unwissender, roher Menschen, die ihren Werth nicht hätten schätzen können, sondern wurden an Titus, Timotheus, Polycarpus gesandt. Diese redlichen Männer, Freunde des Dionysius, von Eifer für die Sache der Kirche glühend, hätten diese Schriften gewiß sorgfältig gesammelt und sie ihren Gemeinen auf Kreta, in Ephesus und Smyrna und diese den Nachbargemeinen mitgetheilt. Vor allen würden sie nach Athen gesandt und der ganzen Christenheit als ein reicher Schatz bekannt gemacht und durch Abschriften mitgetheilt worden seyn. —

Die Sorgfalt der ersten Zeiten in Aufbewahrung der schriftlichen Denkmale berühmter Lehrer ist bekannt; gewiß würden sie nicht weniger als die spätern Zeiten für die Bekanntmachung und Erläuterung unsrer Schriften gethan haben, wenn sie vorhanden gewesen wären. Denn

kaum waren sie im sechsten Jahrhunderte bekannt geworden, so wurden sie sofort fleißigst abgeschrieben, in alle Gegenden, später selbst nach Gallien gesandt; Griechen, wie der Mönch Maximus, der alexandrinische Rhetor Dionysius erläuterten sie durch Scholien; die Lateiner Anastasius der Bibliothekar und Johann Erigena übersetzten sie.

Vielleicht wollte der Verfasser seine Werke selbst nicht bekannt gemacht wissen. Wenn aber auch, so würden die erwähnten Freunde Polycarpus, Titus und Timotheus, das Beste der Kirche bedenkend, über diese Bescheidenheit des Verfassers sich hinweggesetzt und gethan haben, was wir in gleichem Falle von Tucca und Varius, die Aeneide des Virgilius betreffend wissen. Aber kein Zeuge spricht für eine solche Gesinnung des Dionysius. Im Gegentheil sagt dieser selbst (von dem göttlichen Namen 3. Kap. §. 2.) er habe den tiefen und geheimen Sinn des Hierotheus für seines Gleichen auseinandergesetzt, und überlasse höheren jene Bücher selbst zu studiren; und gleich darauf im dritten §. desselben Kapitels sagt er offenbar, er habe zum Zwecke der Belehrung geschrieben. Dafür, daß der Verfasser sie habe bekannt machen wollen, spricht auch die äussere Vollendung des Werks in der Anordnung und Ausführung, im Glanz des Styles, in der Sorgfalt der Beweise.

Aber es sind Gründe vorhanden, daß diese Werke sogleich bekannt gemacht wurden, nachdem sie geschrieben waren. Bücher, die so lange verborgen sind, kommen höchst selten in erträglichem Zustande, sondern immer verstümmelt, als Bruchstücke, mit Lücken zum Vorschein. Man wohnt nicht unbeschädigt in Schlupfwinkeln. Fäulniß und Motten setzen dergleichen Handschriften zu; wie die Manuscripte der Klassiker hinreichend ausweisen. Aber von dem allen keine Spur in den Werken des Areopagiten, keine Lücke, keine Auslassung.

Eben so wunderbar ist, daß die in den vorhandenen Werken angeführten Schriften, die wir nicht mehr haben,

ohne irgend ein Zeugniß oder ein Bruchstück in einem andern Schriftsteller hinter sich zu lassen, gänzlich verschwunden sind, zum deutlichen Beweise, daß sie gar nie existirt haben, sondern daß ihre Titel reine Erdichtungen des Verfassers sind, um damit zu prunken und sich ein besonderes heiliges Ansehen zu geben.

Bei lange verloren gewesenen Büchern, die plötzlich gefunden und bekannt gemacht werden, ist es gewöhnlich, daß der Finder und erste Herausgeber am Anfange des Werkes eine Nachricht von der Art giebt wie, von den Umständen unter welchen, von dem Orte, wo er sie gefunden; daß er die Handschriften selbst beschreibt und genau charakterisirt. So hatte Origenes nach dem Zeugnisse des Eusebius genau bemerkt, wo und wie er die fünfte und sechste griechische Uebersetzung des alten Testamentes, die er heraus gab, gefunden habe. (Euseb. Kirchengesch. B. 6. Kap. 17.) Aber davon ist weder in den vorhandenen Schriften etwas zu finden, noch beriefen sich die Severianer und Acephaler auf die Art und Weise der Entdeckung derselben, um dadurch ihre Aechtheit zu begründen.

X.

Halloix behauptet, die Schriften des Areopagiten seyen allerdings in den ersten sechs Jahrhunderten einigen bekannt gewesen, aber vorsätzlich verborgen gehalten worden. Als Gründe dafür führt er folgendes an: Der Verfasser selbst habe gewollt, seine Bücher sollten nicht bekannt werden, sondern bloß in den Händen der Priester bleiben; die alten Schriftsteller hätten fast kein anderes Werk als die heilige Schrift namentlich angeführt, und wenn sie andere Schriftsteller anführten, so geschehe dieß nur im höchsten Nothfall, um Ketzer zu widerlegen; die Schriften selbst enthielten zu hohe und dunkle Gegenstände, als daß sie von vielen hätten können verstanden werden.

Diese Gründe sprechen nun wieder geradezu gegen den Hypatius. Sodann zitiren die Schriftsteller nach dem

fünften Jahrhundert Stellen aus den Dionysischen Schriften ungescheut, so oft sie Anlaß dazu haben, und in unsern Zeiten druckt und verbreitet man diese Schriften ganz wider den Willen des Verfassers allenthalben, übersetzt sie, commentirt sie. —

Allerdings sagt Dionysius in einigen Stellen dergleichen, welches auf einen Befehl der Geheimhaltung seiner Schriften gedeutet werden könnte; wie wenn er (von der kirchl. Hierarchie I. §. 5.) sagt, man müsse den erst in der Weihe Begriffenen die Gründe der heiligen Symbole nicht bekannt machen; oder wenn er den Timotheus warnt, diese Geheimnisse niemanden mitzutheilen, als den mit ihm auf gleicher Stufe stehenden gottgestaltigen Priestern; wohin auch die Stelle (von den göttlichen Namen 1, 8.) gehört; man müsse die geistigen Auslegungen und Erklärungen der Gottesnamen, nicht dem Gelächter und Gespötte der Ungeweihten preis geben; — und an den Timotheus: Göttliches Ungeweihten nicht durch die Rede mitzutheilen oder bekannt zu machen. Aber von gänzlicher Geheimhaltung können doch diese Stellen unmöglich verstanden werden. Aber wenn auch der Verfasser diese Vorschrift gegeben hätte; durften nicht einmal Priester und Geweihte diese Bücher nennen, sie als weise, als beredt loben, den Dionysius als Verfasser nennen, und daraus, mit Uebergehung der Geheimlehren, was der Kirche im Allgemeinen nützlich werden konnte, anführen? — War, um ein Beispiel anzuführen, es nicht in Rom jedem verboten, die sibyllinischen Bücher zu sehen, außer den dazu Bestellten, und durfte man deswegen nicht sagen, es gäbe sibyllinische Bücher, und dieß stehe in ihnen, und sey aus ihnen bekannt geworden? Der gleiche Fall ist bei den eleusinischen Mysterien. Alles, was wir von denselben wissen, wissen wir aus den Stellen eingeweihter Griechen und Römer.

Die angeführten Stellen, in welchen Dionysius auf Geheimhaltung seiner Bücher dringt, gehen bloß auf die

Bücher, in denen sie sich finden, und diese sind die von den göttlichen Namen und von der kirchlichen Hierarchie. Die andern alle konnten demnach, da kein solches Verbot bestund, von jedermann gelesen werden.

Daß die ältesten Schriftsteller der Kirche nur die heilige Schrift angeführt hätten, ist geradezu falsch. Irenäus zitirt gegen die Ketzer den Clemens und den Polycarpus; Tertullian den Justinus, den Miltiades, den Irenäus und den Proculus gegen die Valentinianer, ein Ungenannter beim Eusebius den Justinus, Miltiades, Tatianus, Clemens, Irenäus und den Melito von Sardes, gegen die Artemoniten. Desgleichen thut Athanasius gegen die Arianer, Augustinus gegen die Pelagianer, Cyrill von Alexandrien und Cassianus gegen die Nestorianer, Leo, Theodoret, Vigilius Afer und Gelasius gegen die Eutychianer.

Deshalb setzt auch Halloix hinzu, die Schriftsteller hätten diese Anführungen nur in der Noth und gegen Ketzer angewandt. Als ob irgend ein Schriftsteller Stellen aus andern ohne Noth anführte, nur daß sie dastehen. Eben daraus wurde ja früher gefolgert, daß die areopagitischen Schriften nicht können vorhanden gewesen seyn, weil frühere Schriftsteller an gewissen Stellen nothgedrungen sie hätten anführen müssen. Und dann ist hier die Frage nicht, ob diese Schriftsteller Einiges aus Dionysius angeführt, sondern ob sie ohne Anführung von Dionysius dem Areopagiten gesagt, daß er überhaupt etwas und insbesondere die nun unter seinem Namen vorhandenen Schriften geschrieben.

Ganz unhaltbar ist der dritte Grund, die areopagitischen Schriften seyen viel zu hoch und dunkel gewesen, als daß die Menge sie hätte fassen können. Woher kam denn auf einmal den Theologen und Gelehrten und der ganzen Christenheit, die überhaupt las, das tiefe Verständniß dieser Bücher nach dem sechsten Jahrhundert, wo alle sie le-

sen, anführen, gebrauchen. Die Hoheit des Gegenstandes reizt vielmehr; die Dunkelheit zieht an. —

Andre sagen, die Arianer hätten diese Schriften, weil sie voll so schlagender Beweise gegen ihre Lehre seyen, auf's sorgfältigste verborgen; als ob es denkbar wäre, daß die Sorgfalt der Arianer im Verbergen die der Katholiken im Bekanntmachen derselben übertroffen hätte; und als ob nicht Verwechslung der Parteien gerade in diesem Streite so häufig gewesen wäre, wo heute Tausende Arianer, und kurze Zeit darauf Katholiken waren, daß solch ein Verborgenhalten zur Unmöglichkeit wird. Zudem haben viele Väter vor der Entstehung, ja vor dem Argwohn des Arianismus, geschrieben, und diese Bücher nicht erwähnt, obgleich gegen die früheren Ketzer, den Artemon, die Ebioniten, den Theodotus gleichfalls die stärksten Stellen sich darin finden.

Hatten die Arianer diese Bücher verborgen, ehe sie (die Arianer) selbst noch existirten!

XI.

Dionysius erlitt den Märtyrertod unter Domitianus; nach einer von Sirmond und Launoi vorgebrachten Tradition, welcher alle ältesten Vertheidiger und Gegner der areopagitischen Schriften, selbst Maximus, beistimmen. Die Meinung von seinem Märtyrertode unter Hadrianus ist falsch.

XII.

Dionysius müßte in diesem Falle über 100 Jahre alt gewesen seyn, wogegen alle Martyrologien und das allgemeine Stillschweigen der Schriftsteller über solch einen merkwürdigen Umstand zeugen.

XIII.

Im sechsten Jahre der Regierung des Hadrianus war Quadratus schon eine Zeitlang Bischof von Athen, und vor diesem war der Nachfolger des Dionysius, Pub-

likus der Vorfahrer des Quadratus in diesem Bisthume gewesen. Und selbst Publikus muß nach allen Umständen vor Hadrianus noch als Märtyrer gestorben seyn.

XIV.

Die Zeugnisse für den Tod des Areopagiten unter Hadrianus sind nicht hinreichend. Das Zeugniß des Aristides ist nicht nur zweifelhaft, sondern offenbar falsch; und dem Aristides lügenhaft zugeschrieben. Eben so die des Adonis, des Beda, des von Rosweidus herausgegebenen römischen Martyrologiums und des Dexter.

XV.

Dionysius muß unter Domitianus gestorben seyn. Das beweiset der ganze Gang der Begebenheiten; dann die Zeugnisse des Maximus, Methodius, Simeon Metaphrastes, der Menäen, und des griechischen Anthologimus und eines Synaragium's, das den Dionysius erst zu Athen verbrennen, dann zu Paris köpfen läßt; ingleichen des Ungenannten über die Geschichte des Dagobert, des Hilduinus, des Paschasius Ratbertus, des Hinkmars, des Vincentius von Beauvais, des Albert von Stade, des Matthäus von Westmünster.

XVI.

Nach diesen Resultaten aus den Untersuchungen über die Zeit von Dionysius Tode ist nun auf's klärste aus dem eignen Zeugnisse der unter seinem Namen vorhandenen Werke darzuthun, daß er sie nicht geschrieben habe. Denn es geht aus ihnen hervor, daß sie nach Domitians Tode geschrieben sind; weil er nach der Vollendung und dem Schluße des biblischen Kanons geschrieben. In der kirchlichen Hierarchie (K. 3. §. 4.) werden die gesammten Bücher des alten und neuen Testamentes, wie wir sie jetzt haben, zwar nicht namentlich angeführt, aber auf's deutlichste bezeichnet. Dann führt er fast aus allen einzelnen Büchern Stellen an, wovon hier nur das Evangelium Jo-

hannis angeführt werden soll. In der kirchlichen Hierarchie ist Joh. Kap. 3. angeführt (Kap. 2. §. 1.): „Aber du weißt nicht, von wannen er kommt, noch wohin er gehe.“ Dann aus dem 15ten Kapitel: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet;“ und aus dem 5ten und 6ten Kapitel: „Wie der Vater Todte auferwecket und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will; und der Geist ist's, der lebendig machet.“ Dann aus dem 10ten und 17ten Kapitel: „Ich und der Vater sind eins; und alles, was mein Vater hat, ist mein; und alles meine ist dein, und alles deine ist mein.“ Weiter aus dem 14ten Kapitel: „Wer mich liebt, wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen, und Wohnung bei ihm machen;“ und gleich darauf aus dem ersten Kapitel: „Und so viel ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, welche nicht von dem Geblüte, noch von dem Willen des Fleisches, sondern von Gott geboren sind.“ An einer andern Stelle spielt er auf Jesu Rede bei Joh. 13, 10. an, wenn er sagt, es stehe in der heiligen Schrift: „Wer gewaschen sey, brauche nur die äußersten Theile waschen zu lassen. (G. H. 15, 10. G. N. 2, 1. K. H. 2, 1. 3, 10.)

Nun aber ist nach allen alten Traditionen und Stellen der Kanon des neuen Testamentes nicht vor Trajan geschlossen worden; denn zu dessen Zeit schrieb Johannes sein Evangelium zu Ephesus, nach Hieronymus und Eusebius. Der Areopagite selbst deutet an, daß das Evangelium Johannis das letzte aller neu-testamentlichen Bücher gewesen sey. Aus allem dem geht hervor, daß der Dionysius, welcher, wie bewiesen, unter dem Domitianus gelitten hat, die Bücher, welche unter seinem Namen vorhanden sind, nicht kann geschrieben haben.

Ueberdieß führt der Pseudoareopagite die Apokalypse als ein Buch an, das gar keinen Widerspruch zuließe, da doch bis in's fünfte Jahrhundert an seiner Aechtheit und Auktorität gezweifelt worden ist. Der gleiche Fall ist bei

den eben so von ihm angeführten Briefen, dem zweiten Johannis, dem Briefe Judä, und dem an die Hebräer. Der Verfasser scheint den zu seiner Zeit geschlossenen Kanon als vom Anfange der Kirche an bestehend angesehen zu haben.

XVII.

Der Verfasser der pseudoareopagitischen Schriften giebt auch zu erkennen, daß er nach dem Märtyrertode des Ignatius geschrieben habe. Denn er führt (von den göttlichen Namen Kap. 4. §. 12.) einen Spruch aus seinem, nach eigner Aussage, kurz vor seinem Märtyrertode an die Römer geschriebenen Briefe an: „Der heilige Ignatius schreibt, meine Liebe ist gekreuziget.“ Da nun Ignatius eingestanden im Jahre 110 oder 111 gelitten hat, so kann Dionysius der Verfasser der von ihm genannten Schriften nicht seyn. Halloix braucht die Ausflucht, diese Anführung des Ignatius sey nicht von Dionysius selbst geschrieben, sondern von einem Abschreiber etwa in sein Werk hineingetragen. Aber schon ein andrer Jesuite, Vasquez, sagt bei ähnlicher Gelegenheit: Wenn solche Ausflüchte gelten sollten, so würde keine Stelle irgend eines Kirchenvaters, welche etwa unbequem wäre, sicher seyn.— Aber kein Druck, keine Handschrift läßt diese Stelle aus, selbst Maximus hat sie gelesen, wie seine Scholien bezeugen. Die Beweise, welche Halloix für seine Meinung anführt, daß ohne diese Stelle die Rede des Dionysius besser zusammenhänge, daß Dionysius hier nicht zugleich den Hierotheus mit dem Ignatius zitirt habe, daß die Worte das gar nicht beweisen, was der Verfasser beweisen will, daß die Worte des Ignatius den Worten Pauli (Gal. 6, 12.) ähnlich seyen, und daß nicht die ganze Stelle, sondern nur ein Theil derselben dem Ignatius zugeschrieben werde, widerlegen sich von selbst. Konnte kein Vater gegen die Logik, gegen die Rhetorik Fehler begehen!

Also schon, wenn der Brief des Ignatius ächt wäre, spräche die Anführung einer Stelle aus demselben gegen

den Areopagiten als den Verfasser der Schriften, von denen hier die Rede ist; aber es ist mit hinreichenden Gründen dargethan, daß dieser Brief ein untergeschobener, und erst am Ende des dritten Jahrhunderts geschmiedet ist.

XVIII.

Durch die Anführung einer Stelle aus Ignatius Briefe zeigt der Pseudodionysius klar, daß er nach Ignatius Tode geschrieben habe. Nun schreibt er das Buch von den göttlichen Namen, in welchem die Anführung vorkömmt, seinem Mitpresbyter Timotheus zu; er redet ihn als einen noch Lebenden an. Timotheus aber war, da Ignatius seine Briefe schrieb, schon gestorben. Denn Ignatius selbst spricht in dem Briefe an die Philadelphier von Timotheus, Titus, Evodius und Clemens als von schon aus dem Leben gegangenen Heiligen; und in dem Briefe an die Corinther nennt er den Onesimus als ihren Bischoff, so daß also Timotheus schon mußte gestorben seyn. Maximus löset diese Schwierigkeit dadurch, daß er die ignatianische Stelle für eingeschoben erklärt; welche Ausflucht eben abgeschnitten worden ist. (s. XVII.) Es ist hier nur hinzuzusetzen, daß Maximus etwa 100 Jahre nach der ersten Erscheinung der areopagitischen Schriften in allen Exemplaren die Stelle fand; daß sie nicht aus der Glosse eines Philologen in den Text gekommen seyn konnte, weil der Verfasser der Stelle von dem Ignatius als seinem Zeitgenossen spricht. Maximus bringt noch eine andre Ausflucht bei, Dionysius habe nemlich diesen Satz aus dem mündlichen Gespräche des Ignatius behalten, und so aus dem Gedächtnisse angeführt. Aber es heißt in der Anführung bestimmt, nicht εἶπε, sondern γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος. Baronius will den Timotheus, an welchen das Buch von den göttlichen Namen gerichtet ist, nicht für den Schüler des Paulus gelten lassen, sondern behauptet, es sey ein jüngerer Timotheus, der Sohn eines römischen Senators Pudens. Dexter macht ihn gar

zu einem Bischofe von Toledo, Eugenius Marcellus, dem Dionysius den Namen Timotheus nur wegen seines ausgezeichneten Geistes gegeben habe; und ihm folgt Bivarius. Halloix aber behauptet, es sey kein andrer Timotheus gemeint, als Pauli Schüler; deshalb weil er ganz einfach Timotheus genannt werde, und also wohl der berühmteste Timotheus müsse gemeint seyn; dann weil er als einer von denen genannt wird, welche bei der Leiche der Jungfrau Maria mit waren; endlich weil sich Dionysius weitere Belehrungen von ihm erbittet, und ihn ausdrücklich einen Hierarchen (Bischof) nennt.

XIX.

Der Verfasser der kirchlichen Hierarchie nennt den Timotheus (Kap. 3. §. 1.) seinen Sohn (ὦ παῖ κάλε) und so in verschiednen andern Stellen (himmlische Hierarchie Kap. 2. göttliche Namen Kap. 2, 1.) Nun ist, schon nach Baronius, leicht erweislich, daß ein Bischof den andern Bruder, nicht Sohn genannt habe; Halloix aber giebt folgende Ursache an, warum in diesem Falle eine Ausnahme gemacht worden sey; erstlich weil Dionysius viel älter als Timotheus war, sodann weil Dionysius den Timotheus in der Philosophie und den weltlichen Wissenschaften unterrichtet habe; endlich weil Timotheus furchtsam und zaghaft von Natur des Dionysius nicht nur als eines Lehrers in Kenntnissen, sondern auch in Tugend und Standhaftigkeit bedurft habe.

Aber der erste Grund von der Jugend des Timotheus ist falsch. Paulus nahm ihn in Lystra zu seinem Gefährten auf, gewiß als keinen Knaben. Dieß geschah vor dem neunten Jahre des Kaisers Klaudius wenigstens drei Jahre. Nimmt man für diesen Zeitpunkt den Timotheus fünf und zwanzig Jahre alt an, so war er bei dem Anfange der Regierung Neros drei und dreißig, Dionysius nach eigner Angabe im Briefe an den Apollophanes drei und vierzig im zehnten Jahre des Klaudius,

da Timotheus acht und zwanzig Jahre alt war; gewiß kein Altersunterschied, der zu dem Ausdrucke „mein Sohn“ berechtigen konnte! Und wenn aus 1 Timoth. 4, 12 sehr große Jugend des Timotheus geschlossen werden soll, so muß man sich erinnern, wie weit hinaus die Alten den Namen Jüngling (νεανίας, adolescens) brauchten, bis zum dreißigsten Jahre und drüber. Und das dort angewandte Wort νεότης wird wie adolescentia eben so gebraucht. Halloix nimmt überdieß an, Dionysius habe seine Bücher in Gallien, also in einem Alter von siebenzig Jahren geschrieben, wo er also, lächerlich, den sechszigjährigen Timotheus mit ὦ κάλε παῖ angeredet hätte. Wenn Halloix weiter sagt, alle Christen hätten im Anfang ihrer Tugend und Reinheit wegen Knaben (παῖδας) geheißen, und die Priester heilige Knaben, so fehlt alles Zeugniß. Wenn Clemens von Alexandrien einmal zu den Christen als Knaben redet, so thut er es allegorisch, weil er an Christus den παιδάγωγος denkt. —

Der Unterschied der Eigenschaften fällt ganz zum Vortheil des Timotheus auf, der, von Jugend auf in den heiligen Schriften unterrichtet, bald Christ geworden, von den Christen geachtet war, da jener noch lange im Heidenthume versunken war; schon Lehrer war, da jener die ersten Gründe des Christenthumes lernte. Darauf aber legten die ersten Christen, selbst Paulus, großes Gewicht, wer früher das Christenthum, und somit das neue Leben angenommen habe. Es scheint zudem, daß Timotheus selbst bei des Dionysius Bekehrung und Belehrung nicht unthätig gewesen sey.

Gegen den zweiten Grund spricht außer dem Mangel aller Zeugnisse besonders das, daß Timotheus als ein Schüler Pauli die weltlichen Wissenschaften wohl verachtet hat, daß aber in allen Tiefen der Gottesweisheit er von Paulus selbst unterrichtet wurde. (Col. I. 28. 2 Tim. 3, 15, 16, 17).

Der dritte Grund schmäht den Timotheus ganz ohne allen Beweis. Die Lobeserhebungen, welche Paulus in Betreff seiner ausspricht, die enge Verbindung mit ihm, die einzige Stelle (Philipp. 2, 20—22) schlägt diesen Grund gänzlich darnieder. Bei bedenklicher Lage der korinthischen Gemeinde sendet Paulus den Timotheus, um Ordnung herzustellen (1 Cor. 4, 17); so ließ er ihn, da er um großer Gefahr willen weggieng, in Ephesus (1 Tim. 1, 3—4); so in Philippi (Philipp. 3, 19.) —

XX.

Unpassend ist die Ermahnung an den Timotheus, welche gleich im Anfange der kirchlichen Hierarchie vorkommt, Geheimnisse der Religion nicht an Fremde auszubreiten, welche Ermahnung auch an andern Stellen wiederholt wird; ferner unpassend die Aeußerung, sich von dem Spotte Irrender nicht reizen zu lassen, den sie über die Taufhandlung anbrächten; eben so, was im dritten Kapitel des Buches von den göttlichen Namen vorkommt, Timotheus habe das Buch des Hierotheus „von den theologischen Anfangsgründen" nicht verstanden, und ihm deswegen zurückgesandt. Hieher gehört auch, was er in dem Briefe an den Schüler und Mitarbeiter der Apostel, Titus, schreibt: „Nun wirst du, weiß ich wohl, verlangen, daß ich dir jenen berühmten Schlaf Gottes und sein Erwachen erkläre."

Der Brief an den Johannes ist an den Johannes den Theologen, den Evangelisten, den Apostel gerichtet, der auf Patmus in der Verweisung lebte; im Briefe selbst wird er die Sonne des Evangeliums genannt. Aber Johannes schrieb sein Evangelium nach der Rückkehr von Patmus, welche ihm Nerva erlaubt hatte, in Ephesus. Fälschlich also wird unter der Regierung des Domitians die Entstehung dieses Evangeliums im Briefe angenommen. Ueberdieß redet Dionysius den Johannes zweimal in der Mehrzahl an mit ihr (ὑμεῖς), was zu Domitianus Zeit

bei den Griechen kaum gebräuchlich war, aber späterhin wohl als Zeichen der Verehrung.

Auch gegen den Besuch bei Maria, welchen Dionysius mit den Aposteln abgelegt haben will, streitet der Umstand, daß Maria schon im Jahre 48 soll gestorben seyn. Auch hat kein Schriftsteller dieser Zusammenkunft auch nur im mindesten erwähnt.

Dionysius führt weiter eine Stelle von einem Klemens an, den Maximus und Pachymeres für den römischen Klemens halten, und welche aus einem untergeschobenen Buche desselben genommen zu seyn scheint, wenn nicht etwa aus dem alexandrinischen Klemens, in welchem eine ähnliche gefunden wird. Die angeführte Stelle bei Dionysius heißt nemlich: *εἰ δὲ ὁ Φιλόσοφος ἀξιοῖ* Κλήμης *καὶ πρὸς τὶ παραδείγματα λέγεσθαι τὰ ἐν τοῖς ἔσιν ἀρχαιικώτερα* ꝛc., die von dem alexandrinischen Klemens aber: *τὸ αἰτιῶν τῶν πρὸς τὶ* — wobei *παραδείγματα* scheint verstanden werden zu können.

XXI.

Bei Gelegenheit, da er (kirchliche Hierarchie Kap. 7. §. 11.) die Ceremonien der Taufe gegen die Heiden vertheidigt, welche sie verspotteten, bemerkt er: er sage davon, was die göttlichen Lehrer aus alter Tradition entnehmend (*μυηθέντες*) ihm überliefert hätten. — Konnte dieß von einem Apostelschüler gesagt werden? Wenn die Apostel die Kindertaufe eingesezt hatten, wäre sie bis auf ihren unmittelbaren Schüler Dionysius eine alte Tradition geworden? Er versteht aber unter göttlichen Lehrern hier nicht einmal die Apostel, sondern nothwendig spätere Theologen, denn von den Aposteln ist es doch ganz klar, daß, was sie von der Taufe lehrten, sie nicht aus alter Tradition, sondern von Jesu erhalten hatten.

Das in der Stelle gebrauchte Wort *ἀρχαῖος* (alt), so zu erklären, als stünd' es für *ἀπ' ἀρχῆς* (vom Anfange), streitet gegen die Gesetze der Sprache.

Diony-

Dionysius spricht ferner von heidnischen Meinungen, als von etwas längst Verschwundenem; so, wenn er (von den göttlichen Namen Kap. 4. §. 3.) von der Sonne sagt: „Nicht als ob ich sagte, nach der Lehre des Alterthums, daß die Sonne als ein Gott und Schöpfer dieses Alls, eigentlich die sichtbare Welt regiere.“ Oder (ebendaselbst Kap. 6. §. 2.) von der Auferstehung des Fleisches und der Unsterblichkeit des ganzen Menschen: „Eine Sache, welche dem Alterthume zwar gegen die Natur scheint, mir aber und dir und der Wahrheit göttlich und über die Natur.“ Wie konnt' er dieß thun, wenn er wirklich der Areopagite war, zu dessen Zeiten das Heidenthum allenthalben herrschte, und auf dem Throne des Weltreiches saß. — Auch kann von vorchristlichen Heiden kein Spott über die Auferstehung des Körpers erwartet werden, welche sie erst durch die christliche Religion kennen lernten.

Die Ausflucht der Gegner, daß in diesen Stellen Dionysius unter der Meinung des Alterthums, seine und Timotheus alte Meinung verstanden habe, ehe sie Christen geworden, so wie daß ἀρχαῖος auch für „thöricht“ gebraucht werde, widerspricht dem Sprachgebrauche, indem allerdings ἀρχαῖος und παλαιος in diesem Sinne vorkommt, aber nie παλαιοτης für Thorheit.

XXII.

Dergleichen schrieb der Verfasser dieser untergeschobenen Schriften aus Unbedacht, anderes mit Fleiß und Vorsatz, indem er, was lange nach den Aposteln aufkam, als zur Zeit der Apostel schon vorhanden darstellt.

Dahin gehört der Befehl, die Sakramente geheim zu halten, und sie nur vor Eingeweihten (Getauften) oder die am Abendmahle Theil nehmen, zu erwähnen. Solche Stellen sind früher schon angeführt worden. Noch gehört hieher (kirchliche Hierarchie Kap. 4. §. 5.): „Ungeweihte sollten nicht einmal die Zeichen der Sakramente berühren;“ „und die Priester dürften durchaus die Bedeutung dieser Zeichen

Ungeweihten nicht erklären.“ Diese Unterscheidung sey von den Gesetzgebern des von Gott überlieferten Gottesdienstes selbst festgesezt, und deßhalb sende er sein Buch von der kirchlichen Hierarchie dem Timotheus zum Geschenke, weil er vertrauend auf seine heiligen Zusagen hoffe, daß sowohl er als andre, denen er das Buch mittheilen werde, das Heilige mit heiligem Sinne berühren, das Göttliche nur Göttlichen, das Vollkommene nur der Vollendung Fähigen, das Heiligste nur Heiligen mittheilen würden. Deshalb sagt er (ebendaselbst Kap. 2. §. 1.): Kein Ungeweihter komme mir zu diesem Schauspiel.

Gleiche Vorsicht räth er in Betreff des geweihten Oeles (χρίσμα). Wir wissen, daß diese ganze Geheimlehre im vierten Jahrhunderte aufkam, im fünften allgemein angenommen wurde; daher jene auf Verschweigen deutenden Formeln bei Chrysostomus, Theodoretus, Augustinus: ἴσασιν οἱ μεμυημένοι, οἱ μυσαγωγέμενοι, οἱ συμμύσαι, οἱ πιστοὶ τὸ λεγόμενον, und bei den Lateinern: norunt fideles.

Aber weder zur Zeit der Apostel, noch in den drei ersten Jahrhunderten ist die geringste Spur von diesem Geheimthun. Justinus der Märtyrer beschreibt beide Sakramente ausführlich in seiner Apologie; eben so Tertullianus die Taufe in dem Buche de baptismo. Weder in Irenäus, noch in Klemens von Alexandrien, noch in Origenes und den andern Griechen, auch nicht im Cyprian und den Lateinern vor 260 ist auch nur eine Spur von Geheimniß in diesem Bezug.

In unsern Schriften kommt schon dieselbe Form und Art der öffentlichen Buße vor, wie sie im dritten und vierten Jahrhunderte bestand. Es werden in der kirchlichen Hierarchie (Kap. 3.) sowohl die Sünder erwähnt, welche noch nicht zur Buße zugelassen sind, als auch die zwei Klassen der Büßenden selbst, ἀκροαταὶ (Zuhörer), und ὑπεπίπτοντες (kniend betende), und wie sie nach der Reihe, so wie Katechumenen und Energumenen aus der heiligen

Versammlung entlassen wurden. Dieß alles war in den zwei ersten Jahrhunderten durchaus noch nicht bestimmt, und in seine Form gebracht.

Die Taufhandlung schildert der Pseudodionysius ganz so, wie sie im vierten und fünften Jahrhunderte bestand. Der Katechumene geht mit seinem Pathen zum Vorsteher, dieser fragt ihn, legt ihm die Hände auf, macht das Zeichen des Kreuzes über ihn, läßt seinen Namen in die Kirchenbücher schreiben, zugleich mit dem Namen des Pathen; läßt ihn entkleiden, gegen Abend sich stellen, die Hände dreimal gegen Abend ausstrecken, dreimal den Satan wegblasen, ihm entsagen, kehrt ihn darauf gegen Morgen, und mit zum Himmel erhobenen Augen und Händen nimmt der Aufzunehmende Christum und seine Lehre an — und wie diese ganze Ceremonie in dem Buche von der kirchlichen Hierarchie im zweiten Kapitel ausführlich beschrieben ist.

Um einzusehen, wie diese ganze Beschreibung aus spätere Zeit her ist, vergleiche man sie mit der schon oben angeführten, welche Justinus von derselben giebt, wo alles ganz einfach und prunklos hergeht.

XXIII.

Keine Stelle aus den ersten drei Jahrhunderten spricht von den besondern Umständen der Einweihung des heiligen Oeles, welche der Pseudodionysius (kirchliche Hierarchie Kap. 4.) so weitläufig beschreibt, und auf gleiche Stufe mit dem Abendmahle sezt.

Kein Schriftsteller der ersten Jahrhunderte redet von den Räucherungen, welche einen Haupttheil der Feierlichkeit bei Dionysius ausmachen. — Er führt ferner gewisse Altäre an, welche erst der Pabst Sylvester einführte; ja nicht einmal Altäre überhaupt waren in den ältesten Zeiten, wie konnte sonst im Octavianus des Minucius Felix der Heide Cäcilius fragen, warum die Christen keine Altäre, keine Bildsäulen, keine Tempel hätten. Eben dafür spricht Origenes

gegen Celsus (Buch 8.) und Arnobius gegen die Heiden im Anfange des sechsten Buches.

So muß also dieser Dionysius jünger als Minucius, Origenes und Arnobius gewesen seyn.

Eben so beweiset für dieß spätere Alter die Anführung von Tempeln, da, außer dem oben bemerkten Chrysostomus und Isidorus von Pelusium ausdrücklich versichern, in den ersten Zeiten seyen weder Kirchen noch Tempel bestanden.

XXIV.

Dionysius gedenkt ferner der Mönche, und beschreibt weitläufig die Art ihrer Einweihung, da sie doch nach den übereinstimmenden Zeugnissen des Alterthums in den drei ersten Jahrhunderten ganz unbekannt waren. Halloix will, da es doch gar zu bekannt ist, daß die Mönche erst durch Hilarion, Paulus, Antonius, Julianus und Makarius aufkamen, den Dionysius dadurch retten, daß er behauptet, er habe von einer ganz besondern Art von Mönchen gesprochen, welche weder Eremiten noch Cönobiten gewesen seyen, sondern unter den Laien in den Städten gelebt hätten, den Bischöfen und Priestern unterworfen, theils einzeln, theils gemeinschaftlich in Kollegien in Keuschheit und Enthaltung von Weltgeschäften, und diese hätten in den Kirchen den ersten Platz unter den Laien, den nächsten nach dem Klerus eingenommen. — Aber kein Schriftsteller spricht von dieser Art Leuten; keiner braucht die Namen, welche Dionysius seinen Mönchen giebt, μοναχοὶ nemlich und θεραπευταὶ. Lezteren braucht bloß Philo, und Dionysius glaubte also mit dem Eusebius, daß die von Philo angeführten Therapeuten christliche Asceten gewesen seyen. —

XXV.

Auch der Gebrauch wird bey Dionysius angeführt, welcher doch erst nach dem dritten Jahrhunderte sich verbreitete, Kindern das heilige Abendmahl zu geben. (Kirchl. Hierarchie Kap. 7. §. 11.) „Der Priester giebt dem Kinde

von den heiligen Symbolen, damit es durch sie aufgenährt werde.“ Unter den Symbolen aber versteht er, wenn er sie ohne weitern Zusatz gebraucht, wie auch Corderius gezeigt hat, und Pachymeres zu dieser Stelle bemerkt, immer das Abendmahl.

Auch die Salbung des Todten mit Oel ist ein später Gebrauch. In der kirchlichen Hierarchie heißt es: „wenn alle den Gestorbenen geküßt haben, begießt ihn der Priester mit Oel;“ und es wird hinzugesetzt, es bedeute dieß die Vollendung des Kampfes durch den Gestorbenen, so wie die Salbung bei der Taufe den Ruf zum Kampfe ausdrücke. — Daß dieser Gebrauch zu der Apostel Zeiten nicht üblich gewesen sey, zeigt dasjenige, was (Apostelgesch. 8, 37.) Lukas von der Tabitha sagt, deren Leichnam zwar gewaschen, aber nicht gesalbt wurde. Und noch auf der Synode zu Florenz fragten die Griechen die Lateiner, warum sie die Todten vor dem Begräbniß mit Oel salbten; zum deutlichen Beweise, daß die alten griechischen Kirchen diesen Gebrauch nicht von den Aposteln erhalten hatten.

XXVI.

Die Prophezeiung, welche Dionysius im Brief an den Johannes vorbringt, war allerdings leicht zu stellen, da der spätere Schriftsteller aus der Geschichte die Rückkehr Johannis von Patmus wohl wußte. Dennoch hat er bei dieser Vorausverkündigung einen erweislichen Fehler begangen, indem er sagt, er werde des Umgangs des Apostels nach seiner Rückkehr in Ephesus genießen, was nicht erfolgen konnte, da Dionysius unter Domitianus litt, Johannes unter Nerva zurückkehrte.

Verdächtig ist gleichfalls der häufig angeführte Hierotheus. Dieser soll ein Schüler Pauli, des Dionysius Lehrer, ein ausgezeichneter Arbeiter für den christlichen Glauben, und ein begeisterter Kenner der Geheimnisse und Redner darüber gewesen seyn. Zugleich werden seine vortrefflichen Schriften ungemein erhoben, seine gedrängten

und schwerverständlichen theologischen Anfangsgründe eine zweite heilige Schrift genannt; ähnliches sagt er von seinen Liebeshymnen. Die Griechen machten deßhalb in spätern Jahrhunderten auf diese Auktorität hin den Hierotheus zum ersten Bischof von Athen. Aber die klarsten Zeugnisse der Alten nennen unsern Dionysius als den ersten Bischof von Athen, und von Hierotheus kommt in den ersten fünf Jahrhunderten auch nicht eine Spur vor. Wie konnte solch ein Mann ungenannt bleiben, wie konnte Lukas seine Bekehrung zum Christenthume durch Paulus übergehen; wie konnten Aristides und Dionysius von Korinth, Papias und Hegesippus von ihm schweigen! Wie konnten seine berühmten Werke (κλεινότατα nennt sie Dionysius immer, ihn selbst κλεινὸν) auch keinem einzigen Schriftsteller aufstoßen, daß er sie genannt hätte! — Morinus bemerkt noch, daß in den von Dionysius angeführten Stellen des Hierotheus durchaus der areopagitische Styl herrsche; derselbe Sinn und Wortprunk, dieselben Hyperbeln, dieselben ungewöhnlichen Geheimsprüche. Hierotheus und Dionysius ist ein und dieselbe Person. Der angebliche Dionysius schmiedete sich einen falschen Hierotheus, und erhob ihn, so hoch er konnte, um seiner eignen Neuigkeit eine glänzende Auktorität zu verschaffen.

XXVII.

Auch bekannte alte christliche Lehrer führt der angebliche Areopagite an, und schreibt ihnen Schriften zu, welche allen Alten und Neuen ganz unbekannt sind; erst einen Justus, den Pachymeres für den in der Apostelgeschichte angeführten hält, und von dem Dionysius sagt, er habe den göttlichen Frieden und die göttliche Ruhe eine Unaussprechlichkeit genannt, welche gegen jeglichen Ausfluß (πρόοδος) unbeweglich sich verhalte. Eben so führt er im ersten Kapitel der mystischen Theologie im dritten Paragraphen einen Ausspruch des Apostels Bartholomäus an. Aber es ist sehr zweifelhaft, ob von beiden Männern je Bücher

vorhanden gewesen sind. Bücher von Aposteln oder Apostelschülern sammelten die Alten sorgfältig, führten sie an, bemerkten die untergeschobenen. Von Justus und Bartholomäus ist in dieser Hinsicht durchaus nichts bekannt. Allerdings führt der Papst Gelasius ein Evangelium des Bartholomäus an, aber bezeichnet es selbst als apokryphisch, und da es früher nicht angeführt ist, scheint es nicht viel älter als Gelasius selbst gewesen zu seyn, und giebt also, wenn daraus Dionysius geschöpft haben sollte, einen Beweis gegen dessen Alter.

Wenn Dionysius in der himmlischen Hierarchie von den verschiedenen Meinungen über das Loos spricht, wodurch Matthias Apostel wurde, und dann auch seine Meinung darüber angiebt, so bemerkt Morinus mit Recht, wie in jener frühern Zeit über eine ohnlängst geschehene Sache so viele streitende Meinungen hätten vorhanden seyn können, welche doch sofort durch Nachfrage bei irgend einem noch lebenden Apostel hätten berichtigt und festgestellt werden können. Die gleiche Bemerkung trifft die Schwierigkeit, welche er anderswo in der Erklärung der Vision des Jesaias findet, wo er auch von streitenden Meinungen spricht, da doch bloß seine Verlegenheit ihn zur Erklärung zwang, wie doch seine Engellehre mit den klaren Aussprüchen des Propheten zusammenstimmen könne.

Dionysius behauptet, Paulus habe die Eintheilung der Engel in drei Klassen, deren jede drey Ordnungen habe, zuerst gelehrt. Da doch diese Eintheilung mit deutlichen Stellen der heiligen Schrift streitet, und Paulus selbst nie im geringsten darauf hindeutet, was er hätte thun müssen nach Kolos. 1, 28. —

XXVIII.

Nicht die Apostel haben, wie das Stillschweigen aller Schriftsteller bis zum Jahre 500 beweiset, die Namen Therapeuten und Mönche eingeführt — die Namen der Bischöfe, der Presbyter, der Diakonen, welche sie bestimm-

ten, kommen häufig genug vor, und gerade diese braucht Dionysius in allen seinen Schriften nicht einmal. Auch die Salbung nach der Taufe, welche er als ein Institut der Apostel angiebt, kommt erst am Ende des zweiten Jahrhunderts vor. Auch nennen weder die Apostel noch alle Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte je Salbe μύρον, als das zur Salbung angewandte Material, sondern ganz einfach Oel ἔλαιον.

Einen offenbaren und unbegreiflichen historischen Fehler begeht Dionysius, indem er den Zacharias, welchen der Engel Gabriel anredete, zum Hohenpriester macht, (ἱεράρχην), da doch zu der Zeit, da Gabriel zum Zacharias kam, entweder Matthias, der Sohn des Theophilus, oder sein Nachfolger Joazar, unter dem Christus geboren wurde, Hohenpriester war, wie die Verzeichnisse der Hohenpriester bei Nicephorus und dem Bibliothekar Anastasius hinlänglich ausweisen. Spätere Schriftsteller zwar, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus begehen denselben Fehler, aber verzeihlicher in entfernterer Zeit; — wie konnte aber der so nahe daran lebende Dionysius diesen Umstand übersehen, den er bei der ersten Nachfrage hätte erfahren müssen.

Noch kann hiebei die falsche Erklärung von Cherubim bemerkt werden, welche Dionysius als Ausguß der Weisheit erklärt, falsch, weil es nach der Etymologie Jünglinge bedeutet.

XXIX.

Schon die Sprache der Schriften allein würde genug seyn, den Verfälscher zu verrathen. So wie er die erst mehrere Jahrhunderte nach den Aposteln aufgekommenen Worte Hypostasis, Mönche, Therapeuten braucht;

so heißt er den Jacobus den Bruder Gottes (ἀδελφόθεον), und den David (θεοπάτορα). Diese Beiwörter aber sind in den drei ersten Jahrhunderten durchaus nicht gebraucht worden, und vor der Kirchenversammlung zu Ephesus in der Kirche nicht aufgekommen. Denn erst gegen Nestorius kamen die Beiwörter auf, welche die innige Vereinigung des Gottes und Menschen in Christo anzeigten, wie man da anfing die Maria Θεοτόκος zu nennen, so den Jacobus, des Herrn Bruder ἀδελφόθεος; die Anna θεοπρομήτορα; die Maria selbst auch θεόδοχον. — Daraus geht denn hervor, daß die areopagitischen Schriften erst nach der Ephesinischen Synode (431) geschrieben seyn können.

Die Worte aber, welche er zur Erklärung der Einheit der zwei Naturen in Christo gebraucht, zeigen ganz deutlich, daß er die Ketzerei des Eutyches dabei im Sinne gehabt; denn sie sind mit geringen Modifikationen dieselben, welche das chalcedonische Konzilium gegen diesen Ketzer gebraucht. (Von den göttlichen Namen, Kap. 1, §. 4. Kap. 2, §. 10).

XXX.

Aber auch der ganze Ton, die Farbe der areopagitischen Sprache, so weit entfernt von der Einfachheit der Apostelschüler zeigt, daß der Verfasser in viel spätern Zeiten durch andere Einflüsse müsse gebildet worden seyn. Dionysius hütet sich ängstliche, einfache, gewöhnliche Worte zu brauchen, und hascht nach Phrasen, nach Erhabenheit, nach Pomp und Prunk. So urtheilt Kasaubonus von ihm, er habe die Mysterien, wie die heidnischen Schriftsteller, gleich als im Allerheiligsten in Nacht und Dunkel gehüllt; neue Worte, ungewöhnliche, wunderliche Zusammensetzungen; was mit einem Worte ausgedrückt werden konnte,

wird in mehreren prächtigen und tönenden Worten gesagt; durch seine Häufung von Worten, wie Maximus sagt, verdunkelt er den Sinn, Worte, welche die Kirche braucht, scheut er; als seyen sie seiner Höhe nicht angemessen. So schildert Morinus seinen Styl als voll asiatischen Schwulstes, ungewöhnlicher Zusammensetzungen, hochtönender, übertrieben prächtiger Worte, langer Perioden und Beiwörter, unübersehbarer Zusammensetzungen, immer nach Bedeutsamkeit und Stärke des Ausdrucks strebend. Und er thut dieß, setzen wir hinzu, nicht nur wo er von Mysterien redet, sondern überall, selbst in den Briefen an seine Freunde. Nie nennt er die Taufe βαπτισμὸς, sondern θεογενεσία (Gottgeburt); das Abendmahl τελετὴ τελετῶν (Weihe der Weihen) und ἡ ἱεροτελεστικωτάτη εὐχαριστία und μυστήριον τὸ πάντων ἱεραρχικώτατον. Den Ort, wo man taufte, nannte man entweder fons oder bapstisterium, Dionysius nennt ihn μητέρα υἱοθεσίας. — Die Bischöfe nennt er Hierarchen und τὰς τῆς Ἱεραρχίας ἐπωνύμους; — die Presbyter ἱερεῖς; nur einigemale in den Aufschriften kommt auch Presbyter vor. Die Diakonen nennt er λειτούργοι; Apostel und Propheten heißt er Theologen, zuweilen auch ὑποφῆται, einmal auch τὰς εὐθέως ἡμῶν ἱεροτελέστας; die heilige Schrift, πᾶσα μὲν γὰρ ἱερὰ καὶ ἀγιόγραφος δέλτος. So heißt er die Genesis, ἡ τὴν ἐκ θεοῦ τῶν ὄντων γεννητὴν ὑπαρξίν τε καὶ διακόσμησιν; die Apokalypse, τὴν κρυφίαν καὶ μυστικὴν ἐποψίαν τῶν μαθητῶν ἀγαπητοῦ καὶ θεσπεσίου.

XXXI.

Der Styl des Dionysius, seine Worte, Zusammensetzungen, Figuren, seine langen Perioden, seine spielenden Gegensätze, und seine ganze prunkende Schreibart, zeigt durch ihre gänzliche Entfernung von der apostolischen Sim-

plicität, in Verbindung mit den andern Gründen des Verfassers späterer Zeitalter.

XXXII.

Wenn Halloix angiebt, daß der Alexandriner Klemens und Gregor von Nazianz Stellen aus dem Dionysius entlehnt hätten, so ist mit Hülfe der bisherigen Abhandlung der Schluß zu ziehen, daß Dionysius, oder der unter seinem Namen auftretende Schriftsteller, die Schriften der genannten Väter gekannt und benützt habe.

XXXIII.

Die Meinung des Hypatius dauerte über hundert Jahre nach ihm, in der Kirche fort. Die erste Anführung für die areopagitischen Schriften kommt in den Werken Gregor des Großen vor, welcher in der vier und dreißigsten Homilie über die Evangelien sagt: „Der alte und ehrwürdige Vater Dionysius der Areopagite soll sagen, daß aus den Schaaren der niedern Engel einige sichtbar oder unsichtbar ausgesandt werden, um ihr Werk zu thun" — eine ganz unbestimmte, nichts entscheidende Anzeige. Der erste, welcher den Dionysius als einen wahren und sichern Zeugen anführt, ist Leontius von Byzanz, der in einer Abhandlung gegen Nestorius und Eutyches sagt: aus dem Buch des Areopagiten Dionysius des Zeitgenossen der Apostel, von den göttlichen Namen. Dieser Leontius schrieb aber nach 591. — Um dieselbe Zeit lebte Anastasius Sinaita, welcher den Dionysius, einen berühmten Lehrer und apostolischen Mysten göttlicher Dinge nennt; nicht unter Justinian, wie Halloix und Bellarmin wollen, weil dieser Anastasius nach dem Tode des Bischofs Eulogius von Alexandrien schrieb. Ausser Gregor dem Grossen und Athanasius hielt auch um dieselbe Zeit Sophro-

nius, Bischof von Jerusalem, den Areopagiten Dionysius für den Urheber der unter seinem Namen vorhandenen Schriften. Eigentliche Auktorität gab aber dieser Meinung erst der römische Bischoff Martin auf einer römischen Synode 649. Auf derselben wurden einige Schriften des monotheletischen Patriarchen Cyrus von Alexandrien und des Agnoeten Themistius vorgelesen, welche beide sich zum Beweise ihrer Meinung auf Stellen aus dem Areopagiten beriefen. Martin verwarf die Citation nicht, sondern berichtigte sie, und führte dagegen andere Stellen aus denselben Schriften an. Dieß erzählt der Bibliothekar Anastasius mit beigefügtem Lobe für die römischen Bischöfe Gregor, Agatho und Martin, welche zuerst der areopagitischen Schriften erwähnt hätten. Zu dieser Anerkennung scheint Maximus viel beigetragen zu haben, von welchem auch eine alte Nachricht sagt, er habe den Martin besonders zur Berufung dieser Synode bewogen. Der große Ruhm, in dem Maximus in der Kirche als Gelehrter und als frommer Mann stand, mochte auch viel zur Empfehlung dieser von ihm so hoch gepriesenen Schriften wirken; und da er 660 den Märtyrertod starb, wurde die Ehrfurcht gegen ihn und das von ihm Empfohlene noch erhöhet. Maximus aber selbst sagt, noch zu seiner Zeit hätten manche daran gezweifelt, daß der heilige Dionysius der Verfasser dieser Schriften sey, sondern hätten einen spätern Schriftsteller für den Urheber derselben gehalten. —

XXXIV.

Daß aber auch nach Maximus in der griechischen Kirche sich noch Schriftsteller fanden, welche die allgemeine Meinung von der Aechtheit der areopagitischen Schriften nicht theilten, beweiset die Anführung eines Presbyter Theodorus beim Photius, welcher gegen die Gegner des Areo-

pagiten auftrat und dessen Aechtheit mit Gründen unterstützte. Photius giebt weder Zeitalter noch Vaterland dieses Theodorus an; aber da Maximus ihn nirgends anführt, ist es doch höchst wahrscheinlich, daß er nach ihm gelebt habe.

Der Inhalt dieses Buches des Theodorus war nach Photius folgender: Er sprach besonders gegen vier Einwürfe, erstlich gegen den, daß wenn das Buch ächt wäre, die auf Dionysius folgenden Väter es müßten angeführt und Stellen und Zeugnisse daraus beygebracht haben; zweitens gegen den andern Einwurf, daß Eusebius Pamphili, welcher alle Schriften der Väter aufzählt, dieser Schriften nicht erwähnt habe. Den dritten Einwurf giebt Photius so an: Warum zählen diese Bücher Lehren (παραδόσεων), welche erst im Fortgange der Zeit in der Kirche aufkamen, einzeln auf; Dionysius war nach der Apostelgeschichte ein Zeitgenosse des Apostels Paulus, seine Bücher aber enthalten viele erst später aufgekommene Lehren und Gebräuche. Man kann demnach diese Bücher aus diesem Grunde dem Dionysius, Pauli Schüler, nicht beilegen. Der vierte Einwurf lautet so: Warum erwähnten die Schriften des Ignatius des Gottgetragenen (Θεοφόρου), da Ignatius doch erst unter Trajanus als Märtyrer starb, und seinen in den areopagitischen Schriften erwähnten Brief kurz vor seinem Tode schrieb.

Photius giebt aber die Gegenbeweise nicht an, bezeichnet auch mit keinem Worte die Einwürfe als schwach oder nichtig, so daß er selbst auf der Seite der Gegner gewesen zu seyn scheint. Daß aber Theodorus nicht geleistet, was er vorhatte, geht aus der Art hervor, wie Photius von seinem Bestreben redet, indem er erstlich sagt, Theodorus habe sich bemüht diese Zweifel zu lösen (διε-

λύσαι ἀγωνιζάμενον) nicht, er habe sie wirklich gelöset; und dann, er habe dieß nach Kräften gethan (τὸ τε ἐπ' αὐτῷ). Die Stelle (cod. 231), wo Photius den Dionysius zu loben scheint, ist ein Exzerpt aus der Schrift eines andern. —

XXXV.

Später kamen die areopagitischen Schriften zu den Lateinern, Gregor hatte sie nur vom Hörensagen angeführt; derselbe Fall scheint bei dem Bischofe Martin, bei Agatho, selbst bey Beda gewesen zu seyn. Nach Frankreich sandte sie unter Pipins Regierung an denselben der römische Bischof Paulus, griechisch. Paulus aber folgte seinem Bruder Stephanus 857. Etwa vierzig Jahre darauf, erzählen Baronius und Halloir, sind Exemplare dieser Schriften vom griechischen Kaiser Michael Ludwig dem Frommen zum Geschenke gesandt worden. Unter Karl dem Kahlen wurden sie dann von Johann Skotus Erigena in's Lateinische übersetzt, doch nicht sämtlich, sondern nur das Buch von den göttlichen Namen und von der himmlischen Hierarchie, wie uns ein Brief des römischen Bischofs Nikolaus des ersten, an Karl den Kahlen berichtet, in welchem er diesem schreibt, es sey ihm angezeigt worden, daß Skotus diese Bücher übersetzt habe, und man sollte sie zur Approbation nach Rom schicken; falsch, wie der eigne Brief des Erigena an Karl den Kahlen lehrt, in welchem er ausdrücklich sagt, daß er sämtliche (auch jetzt noch vorhandene) Schriften des Areopagiten übersetzt habe. Schon 859 wurden die Bücher von der himmlischen Hierarchie und von den göttlichen Namen von Hinkmar von Rheims angeführt; und später äusserte Hinkmar ausdrücklich: Dionysius der Areopagite, der alte und ehrwürdige Vater, wie er von dem Apostel Paulus

gelernt hat, der in den dritten Himmel entzückt, himmlische Geheimnisse sah, schrieb zwey Bücher von der englischen und kirchlichen Herrschaft (de angelico et ecclesiastico principatu.) Hincmar de praedest. Kap. 25; Kap. 33, Epilog. Kap. 5. —

XXXVI.

Der erste, welcher beim allmähligen Wiederaufleben der Wissenschaften die Unächtheit dieser Schriften behauptete, war Laurentius Valla in seinen Anmerkungen zum neuen Testamente, zur Apostelgesch. Kap. 17. — Er fügt hinzu, gelehrte Griechen zu seiner Zeit hielten für den Verfasser der vermeintlich areopagitischen Schriften den Apollinaris. — Ungünstig gegen die Aechtheit dieser Schriften scheinen auch Theodorus Gaza und Antonius Faventinus gedacht zu haben. Von Grocinus erzählt Erasmus, (zu Kap. 17 der Apostelgeschichte) er erinnere sich, daß vor mehreren Jahren Wilhelm Grocinus, ein unvergleichlicher Mann, ein ausgezeichneter Theologe, und in allen Wissenschaften ungemein gelehrt und geübt, in London die himmlische Hierarchie des Dionysius habe erklären wollen. Er habe in der Einleitung dazu den Areopagiten als Verfasser angenommen, und habe gegen die, welche anders meinten, sehr heftig losgezogen, sey aber nicht bis zur Hälfte des Buches in der Erklärung gekommen, so habe er seinen Zuhörern freimüthig gestanden, er könne nun dieß Werk für kein Erzeugniß des Areopagiten Dionysius mehr halten. — An derselben Stelle giebt Erasmus sein eignes Zeugniß über diesen Gegenstand, und die Gründe, die er anführt, sind von der Menge der beschriebenen Cerimonien, und von dem Stillschweigen der Väter hergenommen. Nach ihm haben sich ausführlicher oder kürzer auf gleiche Weise geäussert Beatus Rhenanus, der

Kardinal Cajetan, Coelius Rhodiginus, Georg Cassander, Bellarmin selbst, Gabriel Albaspinaeus, Jakob Sirmond, Dionysius Petavius, Johann Launoy, Antonius Mornay, Nicolaus Faber, und Antonius Godellus.

XXXVII.

Wenn Halloix sich darauf beruft, daß die areopagitischen Schriften ganze tausend Jahre lang für die Arbeit des Areopagiten Dionysius gehalten worden sind, und daraus beweisen will, daß sie also ächt seyn müssen, so hat er vergessen, daß viele andre anerkannt unterschobene Werke dasselbe für sich rühmen können, als welche man eben so lange dem Ambrosius, dem Hieronymus, dem Augustinus zuschrieb. Nicht darauf kommt es bei diesem Beweise an, zu zeigen, daß vom sechsten Jahrhundert an diese Schriften für ächt gehalten worden sind, sondern darauf, Zeugnisse für ihre Aechtheit aus den ersten fünf Jahrhunderten nachzuweisen. Sagt Halloix ferner, wenn man die Schriften dem Dionysius absprechе, so müßte man ihren wahren Verfasser angeben, so ist dieß eine unbillige Forderung. Es ist genug zu zeigen, daß sie dem nicht gehören, dem eine lange Tradition sie zuschrieb; und es geht aus der Natur der Sache hervor, daß derjenige, welcher untergeschobene Schriften verfertigte, und sie für Werke eines berühmten Mannes ausgab, und sie dafür gehalten wissen wollte, seinen Namen und seine Autorschaft auf's geflissentlichste verschwieg.

XXXVIII.

Ein anderer Grund für die Aechtheit der Schriften, welcher davon hergenommen ist, daß ein frommer, gelehrter, erleuchteter Mann, wie der angebliche Dionysius, sich in seinen Werken überall zeige, eines solchen Betruges nicht fähig gewesen sey, hebt sich von selbst. Denn daraus, daß jemand in frommem Geiste schreibt, ist noch nicht auf sein frommes Le-

ben

den zu schließen, und es konnte wohl auch ein Frommer in guter Absicht diese Bücher zusammengeschrieben haben. Uebrigens sind dergleichen untergeschobene Schriften nichts Seltnes in den ersten Jahrhunderten, da schon Origenes und Eusebius dergleichen erwähnen, und Hieronymus sogar klagt, daß ihm bei seinen Lebzeiten falsche Schriften untergeschoben würden.

XXXIX.

Wenn Lossius fragt, warum doch dieser Schriftsteller, anstatt durch seine Gaben und Kenntnisse seinem eignen Namen Ruhm zu verschaffen, einen fremden angenommen und sich verborgen, so thut diese Frage den früheren Beweisen keinen Eintrag, weil so sehr viele Gründe gedacht werden können, welche den Verfasser hiezu bewogen haben, ohne daß man bei dem gänzlichen Mangel an entscheidenden Nachrichten oder an Nachrichten überhaupt irgend etwas Festes darüber bestimmen könnte. Aber eine Vermuthung mag wohl beigebracht werden, welche es erklärlich machen könnte, in welcher Absicht besonders die zwei wichtigen Werke, die Recognitionen des Klemens nemlich und diese areopagitischen Schriften untergeschoben worden sind. Die Heiden nahmen besonders daran Anstoß, daß die ersten Verkündiger der christlichen Religion ungelehrte und ungebildete Leute waren. Einige christliche Schriftsteller machten eben diesen Umstand zu einem Hauptbeweise für die Göttlichkeit des Christenthums. Andre, wie Origenes, nahmen die Allegorie zu Hülfe, und bemühten sich, zu zeigen, welcher Schatz göttlicher Weisheit unter jenen einfachen Worten verborgen sey. Andre, und hiezu gehören der angebliche Dionysius und Klemens, schlugen noch einen andern Weg ein. Sie versuchten, zu zeigen, daß die ersten Christen durchaus nicht so ungelehrt gewesen seyen, als man gemei-

niglich vorgäbe; und um dieß zu leisten, schrieben sie Schriften, welche von philosophischen und andern Kenntnissen in hohem Grade zeugten, und gaben berühmte alte Väter für deren Verfasser aus. — Tertullian erzählt, schon vor seinen Zeiten habe ein Presbyter dem Apostel Paulus eine Schrift untergeschoben, und, um den Grund befragt, geantwortet, er habe dieß aus Liebe zu dem Apostel gethan. Die Anwendung auf den falschen Dionysius ergiebt sich leicht.

Der Schluß aus allem bis jetzt Vorgetragenen ist: Der Schriftsteller, welchen alle Väter der ersten fünf Jahrhunderte nicht kannten, von dem es offenbar ist, daß er nach des Dionysius, ja selbst nach des Ignatius Martyrertode geschrieben, der von Gebräuchen ausführlich spricht, Worte und Redensarten gebraucht, welche theils erst nach Trajan und Hadrian, theils nach Konstantinus, theils sogar nach beider Theodosius Zeiten aufkamen, der von dem Geiste, der Weise, der Schreibart der Apostel so weit sich entfernt; **dieser Schriftsteller kann nicht Pauli Schüler, der Areopagite Dionysius gewesen seyn.**

Von den Namen Gottes.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Alle Erkenntniß von Gott muß allein aus der heiligen Schrift genommen werden; aus sinnlich Erkennbarem kann das Geistige nicht erkannt werden, noch weniger Gott.

Man muß nur nach der heiligen Schrift von Gott reden; in ihr theilt uns Gott die Erkenntniß seines Wesens nach unsrer Fassungskraft mit.

Das Geheimniß Gottes muß nicht frevelnd untersucht werden; er muß aus der Schrift gepriesen werden. Angabe dessen, was wir aus derselben von seinem Wesen lernen.

Die Namen Gottes sind meist von göttlichen Eigenschaften und Ausflüssen hergenommen; in diesem Leben sehen wir Gott nur im Räthsel; im Himmel wird er deutlich erblickt, wie er an sich ist; wie wir ihn hier unten so wenig als den Zustand der Seligen fassen können. Gott muß gepriesen werden aus Allem und aus Nichts; positiv und negativ.

Gott ist zugleich namenlos und vielnamig.

In wiefern Gott namenlos sey, und doch allnamig.

Gott wird nicht nur nach seinen Eigenschaften, sondern auch nach seinen Erscheinungen verschiedentlich benannt.

§. 1.

Nun, ehrwürdiger Bruder, will ich nach den theologischen Entwürfen zu der Enthüllung der Namen Gottes übergehen. Auch hier begränze uns das Gesetz der heiligen Schrift, auf daß wir die Wahrheit dessen zeigen, was von Gott gesagt wird; nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung der vom Geiste erregten Kraft der Theologen, durch welche wir mit Unaussprechlichem und Unerkennbarem auf unaussprechliche und

unerkennbare Weise uns vereinigen, in einer Einigung, die höher ist, als alle Kraft und Wirksamkeit unsres Verstandes und unsrer Vernunft. Ueberhaupt darf nun über die überwesentliche und geheime Gottheit andres weder gesagt noch gedacht werden, als was von Gott selbst in den heiligen Schriften uns geoffenbart ist. Denn jene Unkunde der über Verstand, Vernunft und Wesenheit erhabenen Ueberwesenheit kann allein die überwesentliche Kenntniß besitzen, und wir können dem Unzugänglichen nur in soweit zustreben, als sich der Strahl der göttlichen Schriften in uns senkt, und der höhere Glanz uns zu Besonnenheit und heiliger Scheu vor dem Göttlichen stimmet. Denn, wenn der heiligen und wahrhaften Theologie irgend zu glauben ist, so enthüllt sich das Göttliche nach dem Maaße jedes einzelnen Geistes und wird darnach angeschaut; indem die Güte der Gottheit in liebender Schonung ihre Maaßlosigkeit, welche unbegreiflich ist, auf gewisse Weise im Gemessenen darstellt. Denn so wie das nur durch die Vernunft Erkennbare den Sinnen unfaßlich und unanschaubar ist, und das Einfache und Unbildliche dem Gestalteten und Bildlichen, und wie die Gestaltlosigkeit unkörperlicher Dinge, dem körperlich gestalteten unfaßbar und nicht zu gestalten ist; nach gleich richtigem und wahrhaftem Schluße liegt die überwesentliche Unbegränztheit über alle Wesenheiten hinaus; über alle Vernunft die übervernünftige Einheit; allem Begriff unbegreifbar ist das über den Begriff hinausliegende Eine; jeder Rede unaussprechlich, das über alle Rede erhabene Güte, die einende Einheit jeder Einheit; die überwesentliche Wesenheit, die der Vernunft nicht erkennbare Vernunft; das unaussprechliche Wort; Vernunftlosigkeit, Verstandlosigkeit, Namenlosigkeit, keinem seyenden Dinge ähnlich, allen aber Grund des Seyns; selbst nicht seyend, als das über alle Wesenheit hinaus ist, und das allein von sich selber mit Bestimmtheit und Wissen verkünden mag.

§. 2.

Ueber dieſe, wie wir ſie nannten, überweſentliche und geheime Gottheit darf nichts geſagt, nichts gedacht werden, als was von Gott ſelbſt in den heiligen Schriften uns geoffenbart iſt. Denn wie ſie ſelbſt in den heiligen Schriften gütig von ſich ausgeſprochen hat, die Kenntniß von ihr und ihre Anſchauung, iſt allen Seyenden unzugänglich, weil ſie überweſentlich über alle hinaus liegt. Denn viele Theologen haben ſie nicht nur als unſichtbar und unbegreiflich gefeiert, ſondern auch als unerforſchbar und unaufſpürbar, weil nirgends eine Spur von ihr beſteht für die, welche zu ihrer geheimen Unendlichkeit durchdringen wollen. Doch iſt keines der Seyenden durchaus theilnamlos am Guten; ſondern im feſten Beharren in ſich ſelbſt, ſtrahlet ſie den überweſentlichen Strahl in die jedem Seyenden gemäßen Erleuchtungen gnädig ein, und hebt die frommen Geiſter zu der ihnen möglichen Anſchauung, Gemeinſchaft und Aehnlichung, die Geiſter, welche nach Kräften in frommer Scheu nach ihr hinſtreben, und weder höher zu ſtreben, als die ihnen angemeſſene Gottanſchauung mit ſich bringt, ohne Erfolg ſich erfrechen, noch nach dem Niedrigen, nachgiebig gegen das Schlechte wanken, ſondern feſt und unbeweglich nach dem auf ſie herunterleuchtenden Strahle aufſtreben, und mit der, den ihnen vergönnten Erleuchtungen gemäßen Liebe, mit heiliger Scheu, beſonnen und fromm ſich aufwärts ſchwingen.

§. 3.

Nach dieſer göttlichen Wage richten wir uns denn, welche auch alle heiligen Ordnungen der überhimmliſchen Reihen beſtimmt, indem wir das über Vernunft und Weſenheit erhabene Geheime der Gottheit, mit unforſchender heiliger Scheu der Vernunft und das Unausſprechliche mit beſonnenem Schweigen ehren; ſo blicken wir auf den in den heiligen Schriften auf uns hereinleuchtenden Strahlenglanz, und werden von ihm durchlichtet zu göttlichen Preis-

gesängen geleitet, von ihnen überweltlich erleuchtet, und zu den heiligen Gesängen gebildet, daß, wir die uns gemäßen durch sie uns geschenkten Lichter schauen, und den von der höchsten Güte gegebenen Urgrund aller heiligen Lichterscheinung singen, wie er selbst von sich in den heiligen Schriften ausgesprochen hat; wie, daß er aller Dinge Ursache, Urgrund, Wesenheit und Leben ist, der von ihm abfallenden Heimrufung und Aufrichtung, derer, welche das göttliche Bild in sich verderbend, gewankt, Erneuerung und Umgestaltung, denen, die im unheiligen Sturme schweben, heilige Festigung, Sicherheit den Stehenden, den zu ihm aufstrebenden, aufhelfende Handreichung, Bestrahlung der Erleuchteten, Vollendung der Vollendeten, der Vergöttlichten Göttlichung, der Einfachgewordenen Vereinfachung, der Geeinten Einung, alles Grundes überwesentlich allen Grund überragender Urgrund, die gnädige Mittheilung des Geheimen nach den Vermögen des Empfangenden und, um es kurz zu sagen, der Lebenden Leben, der Wesenden Wesenheit, alles Lebens und aller Wesenheit Urgrund und Ursache durch die Güte, womit er das Seyende zum Seyn führt, und das Gewordene zusammenhält.

§. 4.

Dieß alles haben uns die heiligen Schriften enthüllt, und so wirst du finden, daß fast die ganze heilige Lobschrift der Theologen die Benennungen Gottes nach dessen gütigen und göttlichen Ausflüssen erklärend und preisend bestimme. So sehen wir fast in jedem heiligen Buche die Gottheit auf heilige Weise gepriesen, vorerst als Monas und ἑνας, wegen der Einfachheit und Einheit der übernatürlichen Untheilbarkeit, durch welche, als eine einigende Kraft, wir geeinet werden; und indem unsre getheilten Anderheiten sich aneinander schließen, ziehen wir uns zur göttlichen Monas zur gottnachahmenden Einigung zusammen. Ferner als Dreieinigkeit, wegen der in drei Substanzen (Hypostasen) sich darstellenden Erscheinung der über-

wesentlichen Fruchtbarkeit, von welcher jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden stammt und den Namen hat; dann als die Ursache des Seyenden, weil alles durch ihre wesenschaffende Güte zum Seyn geführt wird; als weise und schön, weil alles Seyende, welches das eigne Wesen seiner Natur unverderbt bewahrt, aller göttlichen Harmonie und heiliger Anmuth voll ist; als menschenfreundlich im ausgezeichneten Grade, weil sie sich uns wahrhaft und ganz in einer ihrer Personen offenbaret hat, indem sie die menschliche Niedrigkeit zu sich aufrief und hinauf stellte, aus welcher dann auf unaussprechliche Weise der einfache Jesus erwuchs, und der Ewige zeitliche Ausdehnung annahm, mitten in unsre Natur sich herabsenkte, der jede natürliche Ordnung überwesentlich übersteiget, jedoch mit unveränderter und unvermischter Beibehaltung seiner Eigenschaften. Diese und andere göttliche Lichter hat den heiligen Schriften folgend die geheime Ueberlieferung unsrer gottbegeisterten Führer uns belehrend geschenkt, und so sind sie auch uns klar geworden; jetzt nach Maaßgabe unsrer Kräfte, indem die Menschenfreundlichkeit der heiligen Schriften und heiligen Ueberlieferungen mit heiligen Umhüllungen das Geistige mit sinnlich Erkennbarem, das Ueberwesentliche mit Seyendem verdeckt, und Ungestaltetem und Bildlosem Gestalt und Bild umlegt, und die übernatürliche und formlose Einfachheit mit der Mannichfaltigkeit getheilter Symbole füllt und bildet. Dann aber, wenn wir unvergänglich und unsterblich geworden sind, und gelangt sind zum seligsten Loose des Herrn, dann werden wir nach der Schrift bei dem Herrn seyn allezeit, (1 Thess. IV. 17.) erfüllt mit seiner sichtbaren Gotterscheinung in allheiligen Anschauungen, deren glänzendste Schimmer uns umleuchten, gleich den Jüngern in jener göttlichsten Verklärung. An seiner geistigen Lichtgebung werden wir Theil nehmen mit leidenlosen von der Materie befreietem Geiste, an der über alle Vernunft erhabenen Einigung aber in dem unerkannten seligen Schimmer überheller Strahlen, in göttli-

cher Nachahmung überhimmlischer Geister. Dann werden wir nach der Wahrheit der heiligen Schriften seyn den Engeln gleich und Gottes Kinder, weil wir Kinder sind der Auferstehung. (Luc. XX, 36.) Nun aber, so viel uns erreichbar ist, bedienen wir uns in Bezug auf das Göttliche eigner Symbole, und von diesen aus streben wir wieder, so viel wir vermögen, zu der einfachen, geeinten Wahrheit geistiger Anschauungen, und nach aller unsrer Einsicht des Göttlichen lassen wir unsre geistigen Wirksamkeiten ruhen, und richten unsre Blicke, nach Kräften, auf den überwesentlichen Strahl, in welchem alle Gränzen aller Kenntnisse überunaussprechlich vorherbestehen, welcher weder mit der Vernunft zu erreichen, noch auszusprechen, noch überhaupt anzuschauen ist, weil er über alles erhaben über allem hinaus liegt und unerkennbar ist; der aller wesentlichen Erkenntnisse und Kräfte Begränzungen überwesentlich in sich selbst vorausgenommen hat, und auch über alle überhimmlischen Geister in unbegriffener Kraft hinausragt. Denn wenn alle Erkenntnisse auf Endliches sich beziehen und auf Endliches hinausgehen, so ist jener Strahl über alle Wesenheit erhaben, aller Erkenntniß entrückt.

§. 5.

Wenn er nun aber höher ist, als aller Verstand und alle Kenntniß, und über Vernunft und Wesenheit durchaus hinausragt, wenn er alles umfaßt und zusammenhält, umschließt und vorher in sich hat; selbst aber durchaus unfaßbar ist; wenn es von ihm keine sinnliche Wahrnehmung giebt, keine Einbildung, keine Vorstellung, keinen Namen, keinen Begriff, keine Berührung, kein Wissen, wie wollen wir unsre Abhandlung über die göttlichen Namen durchführen, wenn die überwesentliche Gottheit als ungenannt, als namenlos dargestellt ist. Allerdings kann, wie ich in den theologischen Entwürfen auseinandergesetzt habe, das Eine, das Unerkannte, das Ueberwesentliche, das Urgute, das Seyende, mit einem Worte die dreieinige Einheit, die

gesammt Gott, gesammt gut ist, weder ausgesprochen, noch mit der Vernunft erfaßt werden; aber auch der heiligen Gewalten engelhafte Einigungen, die man entweder Einstrahlungen oder Aufnahmen nennen muß der überunerkannten und überstrahlenden Güte, sind unaussprechlich und unerkennbar, und wohnen allein den über die Kenntniß der Engel erhabenen Engeln bei. Die mit ihnen engelähnlich nach Kräften verbundenen gottähnlichen Geister preisen (weil, nachdem jede Vernunftthätigkeit zur Ruhe gesetzt ist, solche Einigung vergötterter Geister mit dem übergöttlichen Lichte eintritt) die Gottheit auf eigentlichste Weise durch Hinwegnahme alles Seyenden, darüber wahrhaft und übernatürlich erleuchtet durch die seligste Einigung mit ihr, daß sie alles Seyenden Ursache, selbst Nichts ist, als über alles überwesentlich hinausliegend. Diese göttliche Ueberwesentlichkeit nun, dieses über allen Begriff hinausgehende Bestehen der Uebergüte soll niemand als Begriff oder Kraft, als Geist oder Leben oder Wesenheit preisen, von denen nemlich, welche der über alle Wahrheit hinausliegenden Wahrheit Liebhaber sind; sondern dargestellt muß sie werden, als gänzlichst erhaben über alle Beschaffenheit, Bewegung, Leben, Einbildung, Vorstellung, Name, Begriff, Verstand, Einsicht, Wesenheit, Bestehen, Ständigkeit, Einigung, Gränze, Unbegränztheit und alles, was seyend ist. Denn als die Substanz der Güte ist sie durch das Seyn selbst alles Seyenden Ursache, und man muß die gute Vorsicht der Gottheit aus allem von dieser Ursache herfließenden preisen. Denn um sie herum ist Alles, und Alles ist ihrentwegen, und sie ist vor Allem, und Alles besteht in ihr; und durch ihr Seyn führt sie alles in's Daseyn, und ist dessen Grund, und alles strebt nach ihr. Das Vernunft- und Verstandbegabte erkennend, das niedrigere auf dem Sinnenwege, das andre nach der Bewegung des organischen Lebens, oder nach der ihres Wesens, oder nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit.

§. 6.

Dieß wissend preisen die Theologen die Gottheit als namenlos und als allnamig. Namenlos, da, wie sie sagen, Gott selbst in einem der mystischen Gesichte symbolischer Gotterscheinung dem, der da fragte: „Wie heissest du?“ gescholten habe, (Genes. XXXII, 29.) und wie er von aller Erkenntniß göttlichen Namens ihn abführend gesagt habe: Warum fragst du nach meinem Namen, der doch wundersam ist. (Judic. XIII, 18.) Oder ist das nicht wahrhaft ein wundersamer Name, der über allen Namen, namenlos, über alle genannte Namen hinausliegt, es sey in dieser, es sey in der zukünftigen Welt? Als vielnamig stellen sie ihn dar, wenn sie ihn so sprechend einführen: Ich bin der ich seyn werde (Exod. III, 14.) das Leben, das Licht, Gott, die Wahrheit; oder wenn die Gottkundigen, als die Ursache von allen ihn vielnamig aus dem von ihm Bewürkten preisen, als den Guten, den Schönen, den Weisen, den Geliebten, den Gott der Götter, den Herrn der Herrn, den Heiligen der Heiligen, als den Ewigen, den Seyenden, als den Grund der Zeiten; als den Führer des Lebens, als die Weisheit, als den Geist, als das Wort, als den Wissenden, als den, der alle Schätze aller Kenntniß übertrifft, als Macht, als Gewalthaber, als König der Herrschenden, als den Alten der Tage, als unalternd und unwandelbar, als Heil, als Gerechtigkeit, als Heiligung, als Erlösung, als den, der alle an Größe übertrifft, als in sanfter Luft. So sagen sie auch, daß er in den Geistern sey und in den Seelen und in den Leibern, im Himmel und auf der Erde, und in allem derselbe, in der Welt, um die Welt, über die Welt, über dem Himmel, über allem Wesenden; Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Geisthauch, Thau, Wolke, Stein, Fels, alles Seyende und nichts von den Seyenden.

§. 7.

So stimmt denn zu dem, der aller Dinge Ursache ist, und über allem, die Namenlosigkeit und zugleich alle Na-

men des Seyenden, damit in Wahrheit ein Reich des Ganzen bestehe, und alles um dasselbe sey an dasselbe als Ursache, Urgrund, Gränze gebunden; und es selbst sey nach der Schrift „Alles in Allem" (1 Cor. XV, 28), daß es wahrhaft gepriesen werde, als aller Dinge Begründung, Anfang, Vollendung, als zusammenhaltende Wache und Stätte, die alles zu sich zieht, einig, unendlicher Kraft, erhabenst. Denn sie ist nicht der Erhaltung, des Lebens, der Vollendung Ursache allein, daß sie etwa von dieser allein, oder einem andern Geschäfte der waltenden Vorsehung, als über alle Namen erhabene Güte genannt werde; sondern einfach und unbegränzt hat sie alles Seyende in sich vorausgenommen nach jenem vollkommenen Guten der einzigen allursächlichen Vorsicht und vor allem Seyenden allgemein wird sie gepriesen und genannt.

§ 3.

Aber nicht diese göttlichen Benennungen allein feiern die Theologen, welche von der Vorsehung im Ganzen und von ihren einzelnen Theilen hergenommen sind, oder von dem, dessen die Vorsehung sich annimmt; sondern auch von einigen göttlichen Erscheinungen, welche in heiligen Tempeln, oder sonst wo Eingeweihete oder Propheten bestrahlten, nennen sie nach andern und andern Ursachen und Kräften die überherrliche über alle Namen erhabene Güte; und umgeben sie mit menschlichen, feurigen, goldenen Gestalten und Bildern, und sprechen von ihren Augen, Ohren, Locken, Gesicht, Händen, Rücken, Flügeln, Armen, Hintertheile, und Füssen; auch mit Kränzen, Sitzen, Trinkgefäßen und Bechern umgeben sie sie und andern mystischen Geräthe, worüber wir, nach Kräften, in der symbolischen Theologie sprechen werden. Nun aber gehen wir zur Enthüllung der geistigen Gottesnamen fort, indem wir, was hieher gehört, aus den heiligen Schriften sammeln, und des darin Gesagten als einer Richtschnur uns bedienen, und auf dasselbe hinblicken. Dabei werden wir, was uns

in der ganzen Theologie das heilige Gesetz vorschreibt, mit einem gottschauenden Verstande die göttlichen Anschauungen (um eigentlich zu sprechen) anschauen, und den Enthüllungen der heiligen Gottesnamen heilige Ohren leihen, das Heilige mit Heiligem nach der göttlichen Ueberlieferung darstellend und es ungeweihtem Gelächter und Gespötte entziehend; ja selbst jene, wenn es irgend solche Menschen giebt, von diesem Streite mit Gott befreiend. Dieß liegt hir ob zu bemerken, edler Timotheus, nach der heiligsten Vorschrift, damit du vor Ungeweihten das Göttliche weder aussprichst noch verkündest. Mir aber gebe Gott, geziemend die Vielnamigkeit voller Gnade der ungenannten, namenlosen Gottheit zu preisen, und nehme das Wort der Wahrheit nicht von meinem Munde.

Zweites Kapitel.

Ueber die einige und schiedliche Gotteskenntniß (Theologie), und was göttliche Einigung und Schiedlichkeit sey.

Inhalt. Die Namen des Guten, Schönen, Wahren, Weisen und andre der Art gelten von der ganzen Dreieinigkeit, weil sie ihrer Natur nach, welche in den drei Personen dieselbe ist, Gott zukommen; und nicht nur wesentliche Attribute, sondern auch Ausflüße nach aussen werden so genannt.

Was von Gott in der heiligen Schrift insgesammt, seiner Wesenheit nach gesagt wird, darf nicht geschieden werden, und was getrennt oder persönlich gesagt wird, darf nicht vermischt werden.

Darlegung dessen, was insgemein von der ganzen Gottheit, und was insbesondere von jeder einzelnen Person gesagt wird.

Die Einigungen in Gott werden wesentliche Attribute genannt, die Schiedlichkeiten aber Ausflüße; Darlegung durch ein Beispiel, wie die drei göttlichen Personen vollständig ohne Vermischung mit einander vereinigt sind.

Die göttlichen Personen werden bloß relative von einander unterschieden, und Gott ist ganz theilnehmbar und ganz untheilnehmbar. Erklärung dieses Satzes durch ein Beispiel.

Widerlegung des Einwurfs, daß Gott sich theilweise ungleich mittheile; Beweis, daß dieß von der mangelhaften Beschaffenheit der Theilnehmenden herrühre. Verdeutlichung durch ein von einem Siegel hergenommenes Beispiel.

Die Werke Christi sind der Dreieinigkeit nicht gemeinschaftlich, weil seine Menschwerdung nicht der ganzen Dreieinigkeit gemeinschaftlich ist, sondern einzig der Person des Wortes zukömmt. —

Wir erkennen die göttlichen Dinge bloß a posteriori durch Theilnehmung.

Von Gott kommt alle Vaterschaft und Sohnschaft. Wirkungen sind ihren Gründen ähnlich, nicht umgekehrt, Gründe den Wirkungen.

Auf welche Art die Weise des Geheimnisses der Menschwerdung Allen unbekannt gewesen sey.

Beweis aus dem heiligen Hierotheus, wie Jesu Gottheit Alles in Allem, und über Alles sey, und wie Christus an unsrer Natur übernatürlich Theil genommen habe.

Man sagt, Gott vervielfältige sich, wenn er verschiedne Dinge hervorbringt, da er doch in allen Dingen nur einer ist.

---

§. 1.

Die heiligen Schriften rühmen von der Urgüte, daß sie die ganze göttliche Wesenheit bestimmt und verkündet habe. Was ist auch anders aus der Schrift zu lernen, wenn sie sagt, Gott von sich selbst sprechend sage: Was heissest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott. (Matth. XIX, 17.) Das ist nun auch sonst von uns untersucht und bewiesen worden, daß die heilige Schrift die göttlichen Namen nicht nach einem besondern Theile, sondern nach der ganzen, vollen, vollständigen, vollendeten Gottheit anführe; und sie alle ungetheilt, ungetrennt, ohne Beachtung der Verschiedenheit, ganz, in der vollen Ganzheit des Vollständigen und der ganzen Gottheit gebrauche,

so daß, wie wir in den theologischen Entwürfen erinnert haben, wenn jemand sagt, dieß sey nicht von der ganzen Gottheit gesagt, er lästert und frevelhaft die übergeeinte Einheit zu zerspalten sich erfrecht. Man muß also sagen, daß dieß von der ganzen Gottheit anzunehmen sey. Denn das urgute Wort selbst hat gesagt: daß ich so gütig bin, (Matth. XX, 15.) und einer der gottbegeisterten Propheten preiset den Geist als den guten; (Psalm. 143, 10. —) und anderswo steht jenes: Ich werde seyn, der ich seyn werde. (Exod. III, 14.) Wenn sie sagen, das sey nicht von der ganzen Gottheit ausgesprochen, und diese Aussprüche auf einen Theil gewaltsam einschränken wollen, wie wollen sie jene Stelle erklären; und von dem, der da ist, und der da war, und der da kommt, (Apoc. I, 4.) der Allherrscher, und das andre: Du aber bleibest, wie du bist, (Psalm. 102, 28.) und: der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet. Und wenn sie das göttliche Leben nicht als ein Ganzes annehmen, wie soll jener heilige Ausspruch wahr bleiben: Denn wie der Vater die Todten auferwecket und macht sie lebendig, also auch der Sohn machet lebendig, welche er will; (Joh. V, 21.) und: Der Geist ist es, der da lebendig macht. (Joh. VI, 63.) Weil auch die ganze Gottheit die Herrschaft über das Ganze hat, so kann nicht einmal von der von Gott gezeugten Gottheit, oder von der Gottheit des Sohnes, nach meinem Dafürhalten, gesagt werden, an wie vielen Orten der heiligen Schrift dem Vater und dem Sohne der Name Herr beigelegt werde; denn auch der Geist ist Herr. So wird auch das Schöne und das Weise der ganzen Gottheit beigelegt, so das Licht, das Vergöttlichende, das Ursächliche, und alles der ganzen Gottheit eigne trägt die heilige Schrift im Allgemeinen auf die ganze Gottheit preisend über, zusammenfassend, wie wenn sie sagt: Alles ist aus Gott; ausführlicher, wenn sie sagt: Denn von ihm, und durch ihn, und in ihm sind alle Dinge; (Rom. XI, 36.) und: in ihm bestehet Alles; und: Du lässest aus deinen Odem, so werden

den sie geschaffen. (Psalm. 104, 30.) Und, um es kurz an einer Stelle darzuthun: Ich und der Vater sind eins; (Joh. X, 30.) und alles, was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein; (Joh. XVII, 10.) und: gleich wie wir eins sind, (Ibid. 22.) und was sodann des Vaters und des Sohnes ist, das legen sie gemeinschaftlich und einend dem göttlichen Geiste bei, göttliche Wirkungen, Verehrungen, die quellende, unerschöpfliche Ursache, und die Austheilung der dem Guten ziemenden Geschenke. Und niemand, der mit der Einsicht der unverdrehten heiligen Schrift genährt ist, wird mir hiebei einwenden, nicht alles, was zu dem Begriff der Gottheit erfodert werde, sey nach den göttlichen Schriften in der ganzen Gottheit. Dieß haben wir nun hier nur kürzlich und theilweise, an andern Orten aber genügend aus den heiligen Schriften erwiesen und bestimmt, und welchen vollständigen Gottesnamen wir nun zu enthüllen unternehmen, so muß derselbe immer von der ganzen Gottheit verstanden werden.

§. 2.

Wollte jemand aber sagen, wir geriethen hier gegen die der Gottheit eigene Unterscheidung auf die Annahme einer Vermischung, so meinen wir, er möchte nicht im Stande seyn, die Richtigkeit dieser seiner Bemerkung darzuthun. Denn, wenn einer so durchaus den heiligen Schriften entgegengesinnt wäre, so würde er auch von unsrer Philosophie weit entfernt seyn; und wenn ihm nicht die Theosophie aus den heiligen Schriften am Herzen liegt, wie soll uns am Herzen liegen, ihn zur theologischen Wissenschaft zu leiten. Achtet er aber auf die Wahrheit der heiligen Schriften, so bedienen auch wir uns dieser Richtschnur und dieses Lichtes zur Vertheidigung, und schreiten darnach ohne Wanken, nach Kräften, fort; indem wir aussprechen, daß die Theologie einiges als verbunden darstellt, einiges als geschieden. Das Verbundne zu theilen ist nicht erlaubt, eben so wenig das Geschiedene zu vermi-

schen, sondern man soll, der heiligen Schrift nach Kräften folgend, nach dem göttlichen Schimmer sich hinneigen. Denn von dorther empfangen wir die göttlichen Ausstrahlungen als die schönste Richtschnur der Wahrheit, um das Vorliegende in uns selbst unvermehrt und unvermindert und unverändert mit Eifer zu bewahren, bewacht durch die Wache der heiligen Schriften, und von ihnen gekräftigt, die Hüter derselben zu hüten.

§. 3.

Die vereinten Namen der ganzen Gottheit sind nun, wie wir in den theologischen Entwürfen ausführlich aus den heiligen Schriften gezeigt haben, das Uebergute, das Uebergöttliche, das Ueberwesentliche, das Ueberlebende, das Ueberweise, und welche andere Namen die über das Empfindbare und Verständliche hinausgehende Abstraktion geben mag. Nach diesen auch alle ursächlichen Namen, das Gute, das Schöne, das Seyende, das Lebenzeugende, das Weise, und wie immer, nach ihren guten Gaben, die Ursache alles Guten genannt wird. Die geschiednen Namen sind: des Vaters überwesentlicher Name und Wesen, so des Sohnes, so des Geistes. Hiebei ist dann von keiner Gegenseitigkeit, geschweige von einer Gemeinschaft die Rede. Wiederum ist geschieden die vollkommene unveränderte menschliche Natur Jesu und alle wesenhafte Geheimnisse, welche sich in ihr finden.

§. 4.

Es wird, meines Bedünkens, nöthig seyn, weiter zurückzugehen, und die Art der göttlichen Einung und Verschiedenheit vollständig aus einander zu setzen, damit uns der ganze Gegenstand deutlich und klar überschaulich werde, indem wir alles Wechselnde und Ungewisse hinwegnehmen, und wohlbestimmt, fest und geordnet das Hergehörige, nach Kräften, auseinandersetzen. Es nennen, wie ich auch anderswo gesagt habe, die Eingeweihten unsrer theologischen Tradition, göttliche Einungen die geheimen

Bestimmungen, und die nie aus sich herausgehen, jener übermaussprechlichen und überunbekannten Ständigkeit oder Beharrung. Verschiedenheiten aber nennen sie die guten Ausflüsse und Ausstrahlungen der Gottheit. Und sie sagen, der heiligen Schrift zu Folge, die besagte Einung habe ihr Eigenes, und wiederum habe die Verschiedenheit ihre besondern eigenthümlichen Einungen und Verschiedenheiten. So ist der göttlichen Einung oder Ueberwesentlichkeit der ureinen Dreiheit vereinigt und gemeinschaftlich das überwesentliche Daseyn, die übergöttliche Gottheit, die übergute Güte, die über allem erhabene Identität der über allem erhabenen vollständigen Eigenthümlichkeit; die über die Ureinheit erhabene Einheit, das Unaussprechliche, das Vieltönende, die Unbekanntheit, das Alleinsehbare, die Setzung von allem, die Hinwegnahme von allem, das über alle Setzung und Hinwegnahme Erhabene, die Beharrung (wenn man so sagen darf) der geeinten Hypostasen ineinander, ihre durchaus übergeeinte in keinem Theile vermischte Feststellung; wie die Lichter der Leuchten, (um sinnlicher und gewöhnlicher Beyspiele mich zu bedienen) die in einem Hause sind, und ganz in sich selber gegenseitig sind, lautre und reine eigenthümlich bestimmte Verschiedenheit von einander haben, und doch in dieser Verschiedenheit vereint, und in dieser Einung verschieden sind. Denn so sehen wir, wenn in einem Hause viele Leuchten sind, aller Lichter zu einem einzigen Lichte vereint, und einen einzigen ungetrennten Strahl der Helle leuchten, und niemand könnte, meines Dafürhaltens, das Licht einer bestimmten Leuchte von dem der andern aus der alle Lichter umgebenden Luft heraus unterscheiden, und das eine ohne das andere sehen, weil sie gegenseitig alle ohne Vermischung ineinander übergegangen sind.

Wenn nun jemand eine der Fackeln aus dem Hause hinwegträgt, so wird auch das ganze derselben eigne Licht mit hinweggehen, aber von dem der anderen Lichter wird

sie nichts mit hinwegnehmen, und von dem eigenen den andern nichts zurücklassen. Denn es war, wie ich sagte, derselben durchdringende, vollständige, durchaus ungemischte Vereinigung, mit keinem Theile vermischt, und das wirklich in dem Körper der Luft, so daß an das Materielle des Feuers das Licht gebunden war. So sagen wir, daß jene überwesentliche Einung bei weitem übertreffe, nicht nur die Einungen in den Körpern, sondern auch die in den Seelen und Geistern, welche diese unvermischt und überweltlich haben, indem diese göttlichen und überhimmlischen Lichter durch eine den Theilnehmenden gemäße Theilnahme sich ganz durchdringen in der allen gemeinen übergeeinten Einung.

§. 5.

Auch in den überwesentlichen Gottbenennungen besteht eine Verschiedenheit, nicht bloß die schon erwähnte, nach welcher jede der einigen Hypostasen rein für sich und unvermischt gesetzt wird, sondern daß diese überwesentlichen Theogonien auch ganz ohne wechselseitige Beziehung sind. Die alleinige Quelle der überwesentlichen Gottheit ist der Vater, so daß der Sohn nicht Vater ist, und der Vater nicht Sohn, und die Lobpreisungen jeder der göttlichen Hypostasen rein das ihr gehörige bewahren. Dieß sind die Einungen und Verschiedenheiten in jener unaussprechlichen Einung und Wesen. Wenn auch der gute Ausfluß der göttlichen Einigung, welcher über alle Einung hinaus sich mit Güte füllt und vervielfältigt, eine göttliche Verschiedenheit ist, so sind durch diese göttliche Verschiedenheit vereinigt, die unfaßlichen Mittheilungen, die Wesentlichmachungen, die Belebungen, die Hervorbringungen der Weisheit und die andern Gaben der allursächlichen Güte, nach welchen aus dem Mitgetheilten und dem Theilnehmenden das untheilnehmbar Empfangene gepriesen wird. Und das ist gemeinsam und geeinet und eins in der ganzen Gottheit, daß die ganze von jedem der Theil-

nehmenden empfangen wird, und doch von keinem an keinem Theile; so wie der Punkt in der Mitte des Kreises, von allem im Kreise befindlichen Radien; und wie viele Abdrücke eines Siegels das Siegel selbst ausdrücken und in sich haben, und in jedem der Abdrücke das ganze Siegel ist, und doch in keinem ein Theil desselben. Ueber alles dieß hinaus aber liegt die Unmittheilbarkeit der allursächlichen Gottheit, bei welcher weder eine Berührung statt findet, noch eine andere Gemeinschaft mit den Theilnehmenden. —

§. 6.

Aber es möchte jemand einwenden, das Siegel ist nicht in allen Abdrücken ganz und dasselbe. Daran aber ist nicht das Siegel Schuld, (denn dieß theilt sich jedem ganz und als dasselbe mit) sondern die Verschiedenheit der Empfangenden, welche die Abdrücke des einen ganzen und desselben Ursiegels unähnlich macht. Wenn dieß Aufnehmende weich ist, und den Eindruck leicht aufnehmend, glatt und ohne Furchen und nicht dem Eindruck widerstrebend und spröde, auch nicht leicht fließend und ohne Halt, so wird sich in ihm ein reiner, bestimmter, dauernder Abdruck finden. Wenn aber eine der erwähnten Eigenschaften fehlt, so wird dieser Fehler Ursache der schlechten Aufnahme des Urbildes, des unreinen Abdrucks, der Unbestimmtheit desselben seyn, und aller andern Mängel, welche von der Untauglichkeit des aufnehmenden Materials herrühren. Unterschieden ist ferner bei dem Werke der göttlichen Gnade für uns, daß das überwesentliche Wort sein Wesen ganz und wahrhaft aus unsrer Natur nimmt, und alles das thut und leidet, was seiner menschlichen Gottwirkung auserwählt und erlesen war. Denn daran nahmen der Vater und der Geist durchaus keinen Theil, wenn nicht jemand sagen wollte, durch ihren gütigen, menschenfreundlichen Willen; und nach der übererhabenen und unaussprechlichen Gottwirkung, welche der, der unter uns war, der unveränderliche als Gott und

Gottes Wort (logos) gethan hat. So unternehmen auch wir das Göttliche in der Rede zu vereinigen und zu trennen; wie dieß Göttliche selbst in sich vereint und getrennt ist.

§. 7.

Aber die göttlichen Ursachen dieser Einungen und Verschiedenheiten, wie wir sie in den heiligen Schriften gefunden haben, haben wir in den theologischen Entwürfen, jegliches eigends durchnehmend, nach Kräften auseinander gesetzt, einiges in wahrhafter Rede entwickelnd und enthüllend und den heiligen und ungetrübten Geist auf die klaren Anschauungen der heiligen Schriften hinführend; einiges als mystisch nach der göttlichen Tradition und über die Kraft des Geistes erhaben andeutend. — Denn alles Göttliche, und was uns erscheint, wird nur durch Theilnahme erkannt; es selbst aber, wie es ist nach seinem eigentlichen Grunde und Stellung ist über allen Geist, Wesenheit und Erkenntniß erhaben. Wenn wir also, zum Beispiel, die überwesentliche Heimlichkeit, Gott oder Leben, oder Wesenheit, oder Licht, oder Wort nennen, so verstehen wir darunter nichts anders, als die Kräfte, welche von ihm auf uns herabkommen, die uns vergöttlichen, uns Wesenheit mittheilen, das Leben in uns erzeugen, oder uns Weisheit geben. Ihm selbst nahen wir uns nur durch Aufgebung aller geistigen Wirksamkeiten, indem wir keine Göttlichung, kein Leben, keine Wesenheit sehen, welche der über alle Erhabenheit erhabenen Ursache durchaus ähnlich wäre. So ist der Vater der Urquell der Gottheit, Jesus und der Geist aber der Urgottheit, wenn man so sagen darf, Sproßen von göttlichem Wuchse, Blüthen und überwesentliche Lichter. So haben wir aus der heiligen Schrift gelernt; wie aber dieß sich verhalte, das ist weder möglich auszusprechen, noch sich vorzustellen.

§. 8.

Bis hieher geht denn die ganze Kraft unsrer geistigen Wirksamkeit dahin, einzusehen, daß die ganze göttliche

Vaterschaft und Sohnschaft von der über alles erhabenen Urvaterschaft und Ursohnschaft ausgehe und den überhimmlischen Gewalten geschenkt werde. Von ihr sind Götter und Göttersöhne, und Väter der Götter, und Gottähnliche Geister, und werden von ihr aus so genannt, indem ihnen auf geistige Weise diese Vaterschaft und Sohnschaft vollendet mitgetheilt wird, das heißt unkörperlich, immateriell, intellektuell, indem der urgöttliche Geist über alle intellektuelle Immaterialität und Göttlichung erhaben ist, und Vater und Sohn aller göttlichen Vaterschaft und Sohnschaft allerhabenst entnommen sind. Denn es besteht keine genaue Aehnlichkeit zwischen den Ursachen und dem durch die Ursachen gewirkten. Denn das Letztere nimmt zwar nach Möglichkeit die Bilder der Ursachen auf, die Ursachen selbst aber sind ausser dem durch sie Gewirkten und über dasselbe erhaben, nach dem Gesetz ihres eigenthümlichen Urgrundes. Und um gewöhnliche Beispiele zu gebrauchen, von Lust und Schmerz sagt man, sie schafften das Freuen und das Trauern; sie selbst aber freuten sich nicht und trauerten nicht. Und vom Feuer, das da wärmt und verbrennt, sagt man nicht, daß es sich selbst wärme und verbrenne. Und wollte einer sagen, das Urleben lebe, und das Urlicht werde erleuchtet, so würde er, meiner Meinung nach, nicht richtig sprechen, wenn er es nicht etwa auf andere Weise meinte, daß in höherm Sinne und wesenhaft, was in dem Gewirkten ist in den Ursachen vorausbesteht. —

§. 9.

Selbst das Klarste von allem göttlichen Wissen, die Menschwerdung Jesu, da der Gott sich in unsre Natur bildete, ist jeglicher Rede unaussprechlich, jeglichem Geiste unerkannt, selbst dem ersten der ältesten Engel. Daß er sich zu männlichen Wesen gestaltet, haben wir auf mystische Weise erfahren; aber wir wissen nicht, wie er aus dem Blute der Jungfrau nach anderem als dem Gesetze der Natur gebildet wurde, und wie er mit ungenetztem

Füssen, welche die leibliche Schwere hatten, und die Last der Materie die nasse unstätige Wesenheit beschritt, und was sonst seine übernatürliche Natur angeht. Das aber ist von uns schon an anderen Orten hinreichend erklärt, auch hat es unser herrlicher Lehrer in seinen theologischen Anfangsgründen übernatürlich erhaben abgehandelt, wie er es entweder von heiligen Theologen empfangen, oder aus kenntnißvoller Erforschung der heiligen Schriften eingesehen nach langer arbeitvoller Uebung in ihnen; oder wie es ihm durch göttliche Eingebung geheim vertraut wurde, da er das Göttliche nicht nur lernte, sondern auch empfand, und wenn man so sagen darf, in dieser Empfindung zur ungelernten mystischen Vereinigung und zu solchem Glauben vollendet wurde, und um die vielen und seligen Anschauungen seiner vortrefflichsten Einsicht, ihrem kleinsten Theile nach vorzulegen, so stehe hier was er von Jesu in den von ihm gesammelten theologischen Anfangsgründen sagt.

§. 10.

Aus den theologischen Anfangsgründen des heiligsten Hierotheus.

Die Ursache von allem, und die alles erfüllt, Jesu Gottheit, erhält die Theile, die mit dem Ganzen zusammenstimmen. Sie ist weder Theil, noch Ganzes, und doch Ganzes und Theil, indem sie als All, Theil und Ganzes in sich zusammenfaßt, über beide erhaben ist und sie voraus hat; denn sie ist vollkommen in den Unvollkommenen als Urgrund der Vollkommenheit; unvollkommen aber in den Vollkommenen als übervollkommen und vorvollkommen; gestaltende Gestalt in den Gestaltlosen als Urgrund der Gestalt; gestaltlos in den Gestalten, als über die Gestalt erhaben. Wesenheit, die über die gesammten Wesenheiten unbefleckt hinschreitet, und überwesentlich über jede Wesenheit erhaben; gesammte Prinzipien und Ordnungen bestimmend, und doch über jedes Prinzip und jede Ordnung gestellt. Sie ist das Maaß der Seyenden; Ewig-

keit, und über der Ewigkeit, und vor der Ewigkeit; Fülle in den Bedürftigen, Ueberfülle in den Vollen, unsagbar, unaussprechlich, über Geist, über Leben, über Wesenheit; übernatürlich hat sie das Uebernatürliche, überwesentlich das Ueberwesentliche. Daher, da er bis zu dieser unsrer Natur aus Menschenliebe herabkam, und unsre Wesenheit wahrhaft annahm und der Uebergott ein Mann wurde, (über Geist und Wort erhaben ist diese von uns gepriesene Barmherzigkeit) hat er auch in diesem das Uebernatürliche und Ueberwesentliche bewiesen, nicht nur dadurch, daß er unverändert und unvermischt sich uns mittheilte, nichts leidend für seine Ueberfülle von der unaussprechlichen Leerung; sondern daß er, (von allem Neuen das Neueste) in unserem Natürlichen übernatürlich war, in unserm Wesentlichen überwesentlich, indem er alles Unsrige von uns über uns in überschwenglichem Grade hatte.

§. 11.

Davon nun genug. Wir gehen zu dem eigentlichen Zweck unserer Abhandlung fort; indem wir die gemeinsamen und vereinigten Namen der göttlichen Verschiedenheit, so weit unsre Kräfte reichen, entwickeln. Und um von allem bestimmt und in rechter Ordnung erklärend zu sprechen, so bestimmen wir, wie schon gesagt, die göttliche Verschiedenheit als die guten Ausflüsse der Gottheit. Denn allen Seyenden schenkend, und sie überströmend mit der Theilnahme an dem gesammten Guten, wird sie einigst geschieden, in Einheit erfüllt, und vermannichfacht, indem sie nicht aus dem Einen herausgeht. Denn da Gott überwesentlich weset, das Seyn aber den Seyenden schenkt, und die gesammten Wesenheiten in's Daseyn führt, so sagt man, jenes wesende Eine vermannichfache sich dadurch, daß es die vielen Seyenden ins Daseyn führt, indem es doch nichts geringer bleibt als jenes, eines in der Füllung, und im Ausflusse einig, und voll in der Scheidung, weil es über allen Seyenden überwesentlich steht, sowohl dadurch,

daß es das Ganze auf einige Weise in's Daseyn führt, als durch den unverminderten Ausguß ihrer unverringerten Gaben. Denn da es ein Eines ist und jedem Theile und dem Ganzen und dem Einen und der Menge das Eine mittheilt, so ist es auch so ein überwesentlich Eines, daß es weder ein Theil der Menge ist, noch ein Ganzes aus Theilen. Denn nicht auf diese Weise ist es ein Eines und hat am Einen Theil, und hat das Eine; sondern ferne von diesen ist es ein Eines, über dem Einen, den Seyenden ein Eines, eine theillose Menge, ein unerfülltes Uebervolles, jedes Eine und jede Menge in's Daseyn bringend, vollendend, zusammenhaltend. Wiederum, indem durch seine Göttlichung, die jeden nach Kräften gottähnlichet, viele Götter entstehen, scheint sie auch zu seyn und wird genannt des einen Gottes Scheidung und Vervielfältigung, nichts desto weniger aber bleibt sie der Urgott und Uebergott, überwesentlich der eine Gott, untheilbar in den Getheilten, in sich selbst einig, in Beziehung auf die Vielen unvermischt und unerfüllt. Und dieß einsehend, auf übernatürliche Weise, sagt der Lehrer der gemeinschaftlich mich und meinen Leiter zur Erleuchtung unterrichtet, er in göttlichen Dingen gewaltig, das Licht der Welt, folgendes, gottbegeistert, in seinen heiligen Schriften: „Und wiewohl es sind, die Götter genannt werden, es sey im Himmel oder auf Erden: sintemal es sind viele Götter und viele Herrn: so haben wir doch nur Einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind, und Wir in ihm; und Einen Herrn Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind, und Wir durch ihn.“ — Denn im Göttlichen sind die Einungen mächtiger als die Verschiedenheiten, und sind ihnen hinsichtlich des Ursprungs voraus; demohngeachtet sind sie auch geeint nach der nicht aus sich herausgehenden einigen Scheidung des Einen. Diese gemeinsamen und geeinten Scheidungen der ganzen Gottheit oder guten Ausflüsse unternehmen wir nun, nach Kräften, aus den in den heiligen Schriften sie erläuternden Got-

tesnamen zu preisen, das immer, wie schon gesagt, im Voraus angenommen, daß jeder gute Gottesname, welcher der göttlichen Hypostasen er nun beigelegt werde, von der gesammten göttlichen Ganzheit, ohne Unterschied verstanden werde. —

Drittes Kapitel.

Ueber die Kraft des Gebets; über den heiligen Hierotheus, und mit welcher Scheu über göttliche Dinge zu schreiben sey.

Inhalt. Man muß sich Gott durch Gebet nahen; nicht weil Gott von uns entfernt ist, sondern damit wir Gott in Geist und Sinn gegenwärtig seyen. Denn im Gebete nahet sich Gott nicht sowohl uns, als wir uns ihm im Geiste.

Gründe, warum er, nach dem heiligen Hierotheus diese theologischen Bücher verfaßt; zugleich das Lob des Hierotheus, und wie sie beide zugleich mit Petrus und Jakobus bei dem Tode der heiligen Jungfrau Maria zugegen gewesen, und was sie dabei gethan.

Erklärung, wie niedrig und bescheiden er von sich selbst und von seinen Schriften denke. —

§. 1.

Zuerst nun wollen wir den Namen des Guten betrachten, welcher alle Ausflüsse der Gottheit klar anzeigt, mit Anrufung der überguten und urguten Dreieinigkeit, welche ihre eignen überschwenglich guten Ausflüße deutlich an den Tag legt. Wir müssen uns ihr zuerst mit Gebeten als der Urquelle des Guten nahen, und dann näher hinzutreten, um dadurch in die Kenntniß der allguten Gaben, die in ihr ruhen, eingeweiht zu werden. Denn sie zwar ist bei Allem, aber nicht Alles ist bei ihr. Dann, wann wir sie anrufen mit allheiligen Gebeten und unbeflecktem Geiste, und mit einem zur göttlichen Vereinigung bereiteten Ge-

müthe, dann sind auch wir bei ihr. Denn sie ist nicht im Raume, daß sie von irgend etwas entfernt seyn könnte, oder von einem zum andern übergienge; ja, wenn man sagt sie sey in allen Seyenden, so reicht das noch nicht an ihre Unendlichkeit, welche über allem ist und alles umfaßt. Wir streben durch unsre Gebete zu dem höhern Anblicke göttlicher und guter Strahlen; wie wenn eine vielleuchtende Kette an der himmlischen Höhe befestigt, bis auf uns sich niederließe, und wir mit vorwärtsgestreckten wechselnden Händen immer darnach griffen, und sie zu uns herzuziehen meinten, in Wahrheit aber sie nicht zu uns herbrächten, die bald höher bald niedriger uns nahe ist; sondern wir selbst würden zu dem höhern Schimmer vielleuchtender Strahlen aufgeführt. Oder wenn wir, im Schiffe fahrend, nach den Tauen griffen, welche von einem Felsen uns zugereicht würden, damit wir nach ihnen langten, so zögen wir nicht den Felsen zu uns her, sondern in der That zögen wir uns und das Schiff zum Felsen; oder wie wenn einer auf dem Schiffe stehend nach dem Felsen im Meer mit dem Fusse stößet, so wird das keine Wirkung auf den feststehenden unbewegten Felsen haben, sondern sich selbst wird er vom Felsen entfernen, und je mehr er nach demselben stoßen wird, je weiter wird er sich von demselben wegdrängen. Deshalb ist vor allem, besonders in der Theologie, nöthig, mit Gebet anzufangen, nicht um die überall und nirgends gegenwärtige Kraft herzuziehen, sondern um durch die Erinnerungen an Gott und die an ihn gerichteten Anrufungen uns ihm selbst in die Hände zu geben und uns mit ihm zu vereinigen.

§. 2.

Das bedarf vielleicht einer Vertheidigung, daß da unser vortrefflicher Lehrer Hierotheus die theologischen Anfangsgründe so vortrefflich gesammelt hat; wir, als reichten jene nicht hin, andere nemlich die gegenwärtige Theologie zusammentrugen. Hätte jener nach der Ordnung alle

theologische Gegenstände abzuhandeln für gut gefunden, und den Hauptinhalt der ganzen Theologie durch spezielle Entwicklungen durchgegangen, so würden wir nicht so gar unsinnig oder thöricht gewesen seyn, zu glauben, daß wir einen klarern und göttlichern Blick in theologische Gegenstände thun könnten, oder zum zweiten Male dasselbe sagend eine überflüssige vergebliche Mühe zu übernehmen, und überdieß eine Ungerechtigkeit zu begehen gegen unsern Lehrer und Freund, indem wir, worin wir durch den heiligen Paulus unterrichtet wurden, seine vortreffliche Lehre und Erleuchtung uns selbst durch Raub zueigneten. Aber weil jener in der That das Göttliche, nach Greisenart schwer vortrug, uns nur kurze vielzusammenfassende Definitionen gab, wo er in einem Worte viel zusammennahm, so trug man mir und den mit mir an den jungen Seelen arbeitenden Lehrern auf, durch uns gemäße Sprache, die gedrängten zusammenfassenden Gedanken, die aus der geistigen Kraft jenes Mannes hervorgiengen, zu entwickeln, und auseinander zu legen. Und du selbst hast uns vielfach hiezu aufgefordert, und des Hierotheus Buch, als deine Fassungskraft übersteigend mir zurückgeschickt. Deshalb weisen wir ihn, als einen Lehrer vollendeter und tiefer Gedanken, als eine zweite heilige Schrift, welche nach den von Gott eingegebenen die zweite Stelle einnimmt, den über die Menge Erhabenen an; denen aber, die mit uns auf gleicher Stufe stehen, wollen wir, unsrer Einsicht gemäß, das Göttliche überliefern. Denn wenn die feste Speise für die Vollkommnen ist; welche Vollkommenheit erfordert es, andere damit zu speisen? Mit Recht werden wir daher sagen können, die eigne ursprüngliche Ansicht geistiger Aussprüche und ihr gedrängter Lehrvortrag erfordert eines Greisen geistige Kraft; die Kenntniß und Lehre aber der dazu führenden Gegenstände paßt für Weihende und Geweihte. Auch das haben wir sehr sorgfältig beobachtet, daß wir nie daran rührten, was er selbst, der göttliche Lehrer, zur Erläuterung bestimmt und

deutlich uns auseinandergesetzt hatte, um nicht zu wiederholen, was er selbst zur Erklärung der Schrift gethan. Denn selbst bei unsern heiligen Gottbegeisterten Hierarchen (da wir, wie du weißt, und er und viele unsrer heiligen Brüder zur Anschauung des Leibes zusammenkamen, welcher die Quelle des Lebens ist, und welcher Gott getragen hatte, war auch Gottes Bruder Jakobus, und Petrus zugegen, jener oberste und älteste Gipfel der Theologen, da kam es den gesammten Hierarchen ein, nach der Beschauung, jeder nach seiner Fähigkeit, die unbegränzt mächtige Güte der göttlichen Schwäche zu preisen) war er, nach den Theologen, mächtig über alle andre Geweihte, ganz aus sich herausgehend, aus sich selbst entzückt, die Gemeinschaft des Gepriesenen duldend, und von allen, die ihn hörten und sahen, Bekannten und Unbekannten, wurde er für einen Gottbegeisterten, göttlichen Sänger gehalten. Was soll ich aber dir von den dort ausgesprochenen göttlichen Sprüchen sagen; denn wenn ich mein selbst nicht vergesse, habe ich selbst oft von dir einzelne Theile jener begeisterten Lobpreisungen gehört; so sehr lag es dir an, nicht als einem Nebenwerke dem Göttlichen nachzustreben.

§. 3.

Aber um dieses höhere, vor der Menge nicht auszusprechende Mystische, welches dir wohl bekannt ist, bei Seite zu lassen; weil es nun nöthig wird, uns der Menge mitzutheilen und sie soviel möglich zu unsrer Kenntniß heiliger Dinge zu führen, wie weit übertraf jener die gewöhnlichen Lehrer des Heiligen in Anwendung der Zeit, an Reinheit des Geistes, an Schärfe der Beweise, und an allem andern zur heiligen Lehre gehörigen, daß wir nie unternahmen in eine solche Sonne auch nur hineinzusehen. Denn das sind wir uns wohl bewußt und wissen es, daß wir den Geist des Göttlichen einzusehen nicht vermögen, ja nicht einmal das Aussprechbare der göttlichen Dinge auszusprechen und darzulegen. Wir stehen weit unter je-

ner Kenntniß, welche göttliche Männer von göttlicher Wahrheit besitzen, so daß wir aus großer Scheu fast dahin gekommen waren, gar nichts von göttlicher Wissenschaft (Φιλοσοφία) weder zu hören, noch zu sprechen; wenn uns nicht beigekommen wäre, daß wir auch die uns erreichbare Kenntniß des Göttlichen nicht vernachlässigen dürfen. Und dazu bewog uns, nicht allein der natürliche Trieb des Geistes, die unaufhörlich, liebender Weise, nach der uns vergönnten Anschauung des Göttlichen streben, das unsre Natur übersteigt, sondern die vortrefflichste Vorschrift der heiligen Schriften selbst, welche vorwitzig zu forschen in dem was über uns hinaus ist, verbietet, als unsre Würdigkeit übersteigend und unerreichbar; alles aber wohl auszuforschen, was von Streben und Gabe in uns liegt, und es andern wohlwollend mitzutheilen. Das hat nun auch uns bewogen, von Erforschung des Göttlichen nicht muthlos abzustehen, so weit sie uns erreichbar ist, sondern diejenigen, welche nicht auf das uns deutliche Höhere blicken können nicht hülflos lassend uns an's Schreiben zu begeben, nicht unternehmend, etwas Neues vorzubringen, sondern durch kleine in's Einzelne gehende Erläuterungen, das in der Kürze von dem wahrhaft Heiliggöttlichen (Hierotheus) gesagte auseinander legend und erklärend.

Viertes Kapitel.

Ueber das Gute, das Licht, das Schöne, die Liebe, die Entzückung, den Eifer; und daß das Böse weder ein Seyendes, noch aus dem Seyenden, noch in den Seyenden sey.

Inhalt. Die Güte ist die erste Eigenschaft Gottes, und alles besteht durch die göttliche Güte.

Von der Güte gehen die Ordnungen und Verrichtungen der Engel aus, so auch die Seelen und deren Vermögen, und zugleich Beseeltes und Unbeseeltes.

Die Güte steht über allem und ruft selbst das Nichtseyende zum Seyn.

Die Güte ist Ursache der Himmel und ihrer Bewegung; die Sonne aber ist ein Bild der göttlichen Güte und wendet alles zu sich.

Warum Gott Licht genannt werde.

Gott ist ein intellektuelles Licht. Seine Herrlichkeit und Kraft.

In wiefern Gott schön und Schönheit genannt werde; woher dieser Name komme, und welchen Grund er habe; wie er aller Dinge Schönheit voraus begreife als Ursache, und wie alles Geziemende aus dieser Schönheit hervorgehe.

Die himmlischen Geister bewegen sich in dreifacher Bewegung.

Dieselben Bewegungen bewegen unsre Seelen ihrer Fassungskraft gemäß.

Alles wird durch das Schöne und Gute erhalten und strebt nach dem Guten und Schönen.

Auch der Name Liebe kommt in der Schrift vor. Man muß nicht sowohl auf die Worte, als auf die Bedeutung sehen.

Die Schrift setzt zuweilen die eine Liebe (ἐρῶς) über die andre (ἀγάπη).

Das Volk faßt den Namen der geistigen Liebe nicht.

Die Liebe ist entzückt und eifrig.

Wie Gott Liebe (ἐρῶς) und Liebe (ἀγάπη) sey, und wie er ein mit beiderlei Liebe Geliebter sey. Ueber den Kreis der göttlichen Liebe.

Beweis aus dem Hierotheus, daß alle Liebe einigend sey.

Eintheilung der Ordnungen der Liebe.

Wie die göttliche Liebe aus Gott, durch Gott, in Gott zurückgeht.

Warum die Dämonen das Schöne und Gute nicht begehren. Ueber das Wesen und den Ursprung des Bösen.

Das Böse kommt nicht aus dem Guten, und was irgend ist, ist gut; der Tugend Gegensatz aber ist das Laster.

Das Böse als Böses ist zu nichts nütze, und was besteht, ist nur durch seine Theilnahme am Guten das, als was es besteht; auch die Laster haben einen Schein des Guten, um deswillen sie begehrt werden; es existirt kein reines Böse, sondern nur ein mit Gutem gemischtes.

Das Böse ist nicht in den Dingen. Die Zweiheit ist kein Prinzip, sondern die Einheit und das Gute ist friedlich. Das Böse ist weder aus Gott, noch in Gott.

Auch

Auch in den Engeln ist das Böse nicht.
Selbst die Dämonen sind nicht ihrer Natur nach böse, sondern durch den Abfall guter Engel; sie haben aber ihre natürlichen Kräfte nicht verloren.
Ob in den Seelen ein Böses sey und welches.
Auch in den Thieren ist kein Böses.
Eben so wenig in der Natur.
Gleichfalls nicht in den Körpern.
Auch in der ersten Materie nicht.
Die Begabung an sich ist nicht böse.
Das Wesen und der Ursprung des Guten und Bösen.
Die Ursache des Guten ist eine einzige; das Böse hat viele Ursachen; alles ist aus dem Guten und um des Guten willen.
Das Böse ist bloß zufälligerweise (κατὰ συμβεβηκός). Wesen und Vermögen des Bösen.
Beantwortung der Frage, wie die Vorsehung das Daseyn irgend eines Bösen dulden könne. Beweis, daß die Vorsehung alle Dinge unverletzt erhalte.
Das Böse ist kein Ding, keine Kraft, sondern ein Mangel.
Ueber die Sünde der Unwissenheit, und was an der Sünde strafwürdig sey.

---

§. 1.

So gehen wir denn zu dem Namen des Guten fort, welchen die heiligen Schriftsteller einzigst der übergöttlichen Gottheit beilegen und sie dadurch von allem anderen scheiden, wie ich glaube, indem sie das göttliche Urwesen Güte nennen, weil dadurch, daß er das Gute ist, Gott als wesentliches Gute seine Güte auf alles Seyende verbreitet. Denn wie unsre Sonne nicht aus Betrachtung oder Vorsatz, sondern durch ihr Seyn selbst alles erleuchtet, was auf seine Art an ihrem Lichte Theil nehmen kann; so sendet das Gute (welches über der Sonne steht, wie über dem dunklen Nachbilde sein erhabenes Urbild) durch sein Daseyn allen Seyenden, nach ihrer Art, die Strahlen der ganzen Güte. Durch diese Strahlen bestehen intellektuelle und intelligible Wesen, Kräfte und Wirksamkeiten insge-

sammt; durch sie sind sie und haben das unaufhörliche, stets unverringerte, jedes Verderbens, Todes, jeder Materie und Werdung freie Leben, entfernt von der unstäten, fließenden, bald da, bald dorthin gerissenen Veränderung. Der Geist stellt sich sie vor als unkörperlich und immateriell, sie selbst denken überweltlich als Geister und werden in ihrer eigensten Art von den Begriffen des Seyenden erleuchtet, und bringen dann das ihnen eigenthümliche dem, was mit ihnen verwandt ist. Auch ihr Beharren haben sie von der Güte, von ihr kommt ihr Bestehen, ihr Zusammenhalten, ihre Erhaltung, der feste Sitz der Güter; nach ihr streben sie, von ihr haben sie das Seyn und das Wohlseyn, nach ihr gestalten sie sich, so viel ihnen erreichbar, und werden gut und theilen, wie die heilige Schrift lehrt, den unter ihnen stehenden von den aus dem Guten auf sie herabkommenden Gaben mit.

§. 2.

Von daher haben sie ihre überweltlichen Ordnungen, ihre gegenseitigen Einungen, ihr Uebergehen in einander, ihre unvermischten Verschiedenheiten, jene Kräfte, welche die tiefer Stehenden zu den höhern führen, die Aufsicht der älteren auf die nachfolgenden, die Erhaltung der einem jedem eigenthümlichen Kraft, ihre unveränderten Umwälzungen um sich selbst, ihre Gleichheit und Höhe im Streben nach dem Guten, und was wir sonst noch sie betreffendes in dem Buche von den Eigenschaften und Ordnungen der Engel gesagt haben. Aber auch alles Eigene der himmlischen Hierarchie, die Reinigungen der Engel, die überweltlichen Erleuchtungen, das Vollendende der ganzen englischen Vollkommenheit, kommt als aus seiner Grundursache und Quelle aus jener Güte, von welcher sie das, was sie zu Guten macht, als Geschenk erhalten haben, zugleich die Macht die in ihnen verborgene Güte auszustrahlen, so daß die Engel gleichsam Aussprecher sind des göttlichen Schweigens, helle Lichter, hingestellt, um den

im verborgenen Heiligthume Seyenden anzuzeigen. Aber nach jenen heiligen geweihten Geistern sind auch die Seelen und alles Gute der Seelen durch die übergute Güte. Daß sie geistig sind, daß sie das wesentliche Leben, das unzerstörbare Seyn haben, daß sie nach dem Leben der Engel aufstrebend durch sie, als die guten Führer, zu der Urquelle alles Guten aufsteigen können, daß sie an den von dort herausstrahlenden Erleuchtungen nach Maaßgabe ihrer Empfänglichkeit Theil nehmen können, und an der sie gutgestaltenden Gabe nach Kräften Theil nehmen und was sonst in dem Buche über die Seele von uns aufgezählt ist. Aber auch die, wenn man so sagen soll, vernunftlosen Seelen oder Thiere, welche entweder die Luft durchschneiden, oder auf der Erde gehen, oder auf derselben sich hinstrecken, oder wem ein Leben im Wasser, oder als Amphibium zugefallen ist, und was unter der Erde verhüllt und überschüttet lebt, kurz, was eine sinnlich empfindende Seele hat, oder dergleichen Leben, das alles hat seine Seele und sein Leben durch dieß Gute. So haben auch alle Pflanzen ihr Nahrungnehmendes, bewegliches Leben von dem Guten, und jede seel- und leblose Wesenheit ist durch das Gute und hat nur durch dasselbe seine wesenhafte Beschaffenheit.

§. 3.

Wenn nun aber das Gute über alles Seyende erhaben ist, (wie es denn auch ist) und das Gestaltlose gestaltet, so ist es in ihm selbst zugleich das Wesenlose und ist weit über alle Wesenheit hinaus, zugleich das Leblose und über das Leben erhaben; das Geistlose und überschwengliche Weisheit, und was sonst noch im Guten sich von überschwenglicher Gestaltung des Gestaltlosen findet. Und wenn es zu sagen erlaubt ist, so strebt auch das Nichtseyende nach dem über alles Seyende erhabenen Guten, und bemüht sich auch in dem Guten zu seyn, dem wahrhaft Ueberwesentlichen, durch die Abstraktion von allem.

§. 4.

Aber, was uns im Laufe der Abhandlung entgieng, auch die Ursache der himmlischen Prinzipien und Endungen ist das Gute, des Unvermehrten und Unverminderten des Wesens, das durchaus nicht verändert wird, der tonlosen, wenn man so sagen darf, Bewegungen des allgroßen Himmelskreises, der Ordnungen und Zierde der Sterne, ihrer Lichter und Standpunkte, und der unbestimmt vielfachen Bewegungen einiger Sterne und der zwei Lichter, welche die heilige Schrift die großen nennt, Bewegung und ihrer periodischen Rückkehr an denselben Ort, nach welcher unsre Tage und Nächte sich bestimmen und die abgemessenen Monate und Jahre die Kreisbewegungen der Zeit und in der Zeit abmarken, zählen, ordnen, zusammenreihen. Was aber soll man von dem Sonnenstrahl an sich halten? Denn das Licht ist aus dem Guten und ein Abbild der Güte. Deshalb preiset man das Gute mit dem Namen des Lichtes, gleichsam in einem Abbilde das Urbild darstellend. Denn wie die über allem erhabene Güte der Gottheit von den obersten und ältesten Wesenheiten bis zu den letzten durchgeht, und doch über allen ist, so daß weder die oberen seinen Gipfel erreichen, noch die unteren seinen Umkreis umfangen, sondern daß es alles Lichtempfängliche beleuchtet, schafft, belebt, zusammenhält, vollendet und das Maaß ist des Seyenden, und ihre Zeit, und ihre Zahl, und ihre Ordnung, und ihr Inbegriff, und ihre Ursache, und ihr Ziel; so auch beleuchtet das sichtbare Abbild der göttlichen Güte, diese große, ganzleuchtende, immerlichte Sonne, im schwächsten Nachhall des Guten alles, was ihr Licht aufnehmen kann, hat ein über alle Beschreibung ausgedehntes Licht, und über die ganze sichtbare Welt entfaltet sie, nach oben und unten, den Glanz ihrer eigenen Strahlen. Und wenn etwas von diesen Strahlen nicht beleuchtet wird, so liegt dieß nicht in dem Unvermögen oder in der Langsamkeit der erleuchteten Austheilung, sondern in der Unempfänglichkeit für das Licht, welche in den

Dingen selbst liegt, die zur Aufnahme desselben nicht eingerichtet sind. Viele der so beschaffenen lassen unbekümmert den Strahl der Sonne an ihnen vorübergehen und das über sie hinausliegende erleuchten, denn nichts von den Sichtbaren besteht, zu dem sie nicht mit der überschwenglichen Größe des eigenen Glanzes durchdringt. Aber auch zur Entstehung der Körper in der Sinnenwelt trägt das Licht bei, regt sie auf zum Leben, nährt sie, mehrt sie, vollendet sie, vereinigt sie, erneut sie, ist Maaß und Zahl der Jahreszeiten, der Tage und aller unsrer Zeitbestimmung. Denn das ist jenes Licht, von welchem der göttliche Moses sagt, daß, ob es gleich damals noch ungestaltet war, es jene erste Dreizahl unsrer Tage bestimmt habe. Und wie die Güte alles zu sich zieht und Urversammler ist alles Zerstreuten, als ureine einende Gottheit, und alles nach ihr als nach dem Urgrunde, dem Ganzen, dem Ziele strebt, und das Gute, (nach den Aussprüchen der Schrift) das ist, aus welchem alles sein Bestehen hat und ist, als aus einer vollkommenen Ursache in's Daseyn gebracht, und in welchem alles besteht, als in einem allkräftigen Grunde alles bewahrend und haltend, und nach welchem alles sich hinkehrt, als nach der einem jedem eigenen Gränze, und nach welchem alles strebt, das Geistige und Verstandbegabte auf dem Wege der Erkenntniß, das Sinnliche auf dem Wege der Sinne, das der sinnlichen Empfindung nicht theilhaft, aber durch die eingeborne Bewegung des Lebenstriebes, das Lebloſe und bloß Seyende endlich allein durch die Eigenschaft, zufolge der sie an der Wesenheit Theil zu nehmen fähig sind. Auf gleiche Weise als ein klares Abbild, sammelt und wendet das Licht alles Seyende zu sich, das Sehende, das Bewegte, das Beleuchtete, das Erwärmte, überhaupt was seine schimmernden Strahlen berühren; woher auch die Sonne ihren Namen ἥλιος hat, weil sie alles sammelt ἀολλῆ ποιεῖ und das Zerstreute zusammenbringt. Denn die ganze Sinnenwelt strebt nach ihr, entweder um zu sehen, oder bewegt zu werden, oder

beleuchtet zu werden, oder erwärmt zu werden; oder und im Streben nach dem Lichte von demselben erhalten zu werden, Nicht sage ich, nach der Lehre des Alterthums, daß die Sonne Gott sey und Weltschöpfer, und diese ganze sichtbare Welt eigends beherrsche, sondern, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit wird ersehen, so man deß wahrnimmt an den Werken, nemlich an der Schöpfung der Welt. (Röm. I, 20.)

§. 5.

Davon aber in der symbolischen Theologie. Nun wir preisen den geistigen Lichtnamen des Guten und sagen, daß der Gute ein geistiges Licht genannt wird, weil er den ganzen überhimmlischen Geist mit geistigem Lichte erfüllt, alle Unwissenheit und allen Irrthum aus allen Seelen vertreibt, in welche er sich einsenkt, und ihnen allen vom heiligen Lichte mittheilt, und ihre geistigen Augen von dem über ihnen liegenden Nebel der Unwissenheit reinigt, und die von der großen Schwere der Finsterniß umhüllten, aufregt und entfaltet. Und zuerst zwar giebt er ihnen einen mäßigen Glanz; dann aber, wenn sie das Licht gleichsam gekostet haben und eifriger darnach streben, theilt er sich ihnen in höherem Grade mit und beleuchtet sie reichlich, weil sie viel geliebt haben (Luc. XV.), und so hebt er sie immer höher hinauf, nach dem Maaße ihres Strebens.

§. 6.

Geistiges Licht nun wird das über alles Licht erhabene Gute genannt, als ein Quellstrahl und überfließender Lichtausguß, welcher den ganzen überweltlichen und auserweltlichen und einweltlichen Geist aus seiner Fülle erleuchtet, seine geistigen Kräfte alle verneut, und als über alle ausgespannt, sie alle umfaßt, und über alle erhaben, weil es über alle hinausliegt; mit einem Worte, alle Gewalt der erleuchtenden Macht, als Urlicht und Ueberlicht in sich zusammenfassend, überragend und voraus in sich ha-

bend, sammelt und vereinigt es alles Geist- und Verstandbegabte. Denn wie die Unwissenheit die Irrenden trennt, so vereint die Gegenwart des geistigen Lichtes die Erleuchteten und führt sie zusammen, vollendet sie und wendet sie hin zu dem wahrhaft Seyenden, sie hinwegkehrend von den vielen Meinungen, und die vielen Erscheinungen, oder, um es richtiger zu sagen, Einbildungen zu einer wahren, reinen, einartigen Kenntniß sammelnd und mit dem einen und einigenden Lichte sie erfüllend.

§. 7.

Dieß Gute wird von den heiligen Schriftstellern auch gepriesen als Schönes und als Schönheit, als Liebe und als Geliebtes und was sich sonst für göttliche Namen für die verschönende und anmuthige Schönheit ziemen. Das Schöne und die Schönheit aber müssen getrennt werden in der Ursache, welche in dem Einen das Ganze zusammenfaßt. Denn wenn wir diese in allen Seyenden in Theilnahmen und Theilnehmendes trennen, so müssen wir sagen, das Schöne nimmt an der Schönheit Theil. Die Schönheit aber ist die Theilnahme an der Ursache, welche das gesammte Schöne schön macht. Das überwesentliche Schöne aber wird Schönheit genannt, wegen der Schönheit, (καλλόνη) welche von ihm aus allen Seyenden, jedem nach seiner eigenthümlichen Weise mitgetheilt wird; dann weil es für alle Ursache der Zierde und des Glanzes ist, und dem Lichte gleich die Mittheilungen des Quellstrahles, welche die Schönheit geben, in alles hineinblitzt; und weil es alles zu sich ruft (daher es auch κάλλος heißt) und das Ganze im Ganzen in demselben Punkte zusammenführt. Schönes wird es genannt, zugleich als Allschönes und Ueberschönes und ewig Seyendes, immer aus demselben Grunde in derselben Art schön, nicht entstanden, nicht vergehend, nicht wachsend, nicht schwindend, nicht hier schön, dort häßlich; nicht nun schön und dann nicht; nicht im Verhältniß zu diesem schön, im Verhältniß zu dem andern

häßlich; nicht hier so und dort nicht; wie etwa für einige schön, für andere nicht; sondern als es selbst, in sich selbst, mit sich selbst einartig, ewig das Schöne seyend und als alles Schönen Schönheitsquell überschwenglich in sich selbst voraushabend. Denn in der einfachen, übernatürlichen Natur alles Schönen ist jede Schönheit, und jedes Schöne, einartig, ihrer Ursache nach voraus bestanden. Aus diesem Schönen haben alle Seyenden, die ihnen gemäße einzelne Schöne und durch dieß Schöne besteht alle Harmonie, Freundschaft, Gemeinschaft. Durch das Schöne ist alles vereint. Aller Urgrund ist das Schöne als schaffendes Ursächliche, als das Ganze erregend, und durch die Liebe der jedem gemäßen Schönheit zusammenhaltend, die Gränze von allem und der geliebte endliche Zweck (denn um des Schönen willen wird alles) das Vorbild, weil nach ihm alles sich bestimmt und begränzt. Darum ist das Schöne einerlei mit dem Guten, weil, nach aller Ursache, alles nach dem Schönen und Guten strebt. Und es giebt nichts Seyendes, welches nicht Theil hätte am Schönen und Guten. Ja auch das waget die Rede auszusprechen, daß auch das Nichtseyende am Schönen und Guten Theil nimmt, denn dann ist auch dieses schön und gut, wenn es überwesentlich als Hinwegnahme von allen in Gott gepriesen wird. So ist das eine Gute und Schöne, vereint, das Ursächliche des gesammten und vielen einzelnen Guten und Schönen. Daher alles wesentliche Bestehen des Seyenden, die Einigungen, die Trennungen, die Einerleiheiten, die Anderheiten, die Aehnlichkeiten, die Unähnlichkeiten, die Gemeinschaften der Entgegengesetzten, die Unvermischtheiten der Geeinten, die Aufsicht der Höheren, der wechselseitige Zusammenhang der auf gleicher Stufe stehenden; die Hinwendungen der Geringern zu den Höhern, und das Beharren und Bestehen von allen, die unbeweglich sich selbst, ihr eignes Wesen bewahren. Und dann auch wieder die Gemeinschaft aller mit allen, nach jedes Maaße, ihre Harmonie und unvermischte Freundschaft und die Har-

manie des Ganzen, die Vermischungen im Ganzen und die unauflöslichen Verbindungen der Seyenden, die unausgesetzten Aufeinanderfolgen des Gewordenen, alle Bestehungen und Bewegungen der Geister, der Seelen, der Körper; denn alles hat Bestehen und Bewegung, indem das über alles Bestehen und alle Bewegung Erhabene jedes nach eigener Art stellt, und in eigner Bewegung bewegt. —

§. 8.

Dreierlei Bewegung schreibt man den göttlichen Geistern zu, die Kreisbewegung, indem sie in den anfang- und endlosen Einstrahlungen des Schönen und Guten geeinet werden; gerade Bewegung, wenn sie zur Aufsicht auf die niedern vorschreiten; alles im geraden Wege durchdringend; und schiefe Bewegung, wenn sie, einerseits aufsehend auf das Niedere, ohne herauszugehen in der Einerleiheit bleiben, unaufhörlich um das einerlei bleibende Schöne und Gute als ihren Grund sich herumbewegend.

§. 9.

Die Kreisbewegung der Seele ist, ihr Eingehen in sich selbst von dem Aeussern weg, und die einigende Zusammenfaßung ihrer Kräfte, welche ihr in einem Kreise das Umirrende giebt und von dem vielen ausserhalb Seyenden sie abwendet und sie sammelt, zuerst in sich selbst, dann, wenn sie einig geworden ist, sie mit den einig geeinten Kräften vereinend, und so sie leitend zu dem Schönen und Guten, das über allem Seyenden ist, als das Eine und Dasselbe, das Anfang- und Endlose. Schief bewegt sich die Seele, wenn sie, nach Maaßgabe ihrer Kräfte von göttlichen Erkenntnissen beleuchtet wird, nicht geistig und einig, sondern verständig und discursiv, als mit vermischten und in einander übergehenden Wirksamkeiten. Ihre Bewegung geradaus aber besteht darin, daß sie nicht in sich selbst eingeht und in einigender Geistigkeit bewegt wird, (denn das ist, wie gesagt, ihre Kreisbewegung,)

sondern, daß sie nach dem, was um sie herum ist, herausgeht und von dem ausserhalb befindlichen, wie von mannichfaltigen und verschiedenen Symbolen, zu den einfachen und geeinten Anschauungen zurückgeführt wird.

§. 10.

Dieser drei Bewegungen in unserm All, so wie auch der drei Bewegungen des sinnlich Erkennbaren, und noch vielmehr der Beharrungen und des Standes eines jeden und ihrer Stellung Ursache und Zusammenhaltung und Gränze ist das Schöne und das Gute, das über allem Stand und aller Bewegung ist, und durch welches, und aus welchem, und in welchem, und zu welchem, und wegen welches aller Stand und alle Bewegung ist. Denn aus demselben und durch dasselbe ist jede Wesenheit und jedes Leben des Geistes sowohl als der Seele, und der ganzen Natur Kleinheiten und Gleichheiten, Größen und alle Maaße, die Verhältnisse der Seyenden, die Uebereinstimmungen, die Mischungen, die Ganzheiten, die Theile, das Alleins und die Vielheit, die Verbindungen der Theile, die Vereinigungen der ganzen Menge, die Vollendungen der Ganzheiten, die Qualität und Quantität, das wie groß, das Unendliche, die Vergleichungen und Scheidungen, jede Unendlichkeit, jede Gränze, alle Definitionen, Ordnungen, Vorzüge, Elemente, Gestalten, jede Wesenheit, jede Kraft, jede Wirksamkeit, jede Beschaffenheit, jede sinnliche Wahrnehmung, jeder Begriff, jede Idee, jede Berührung, jede Kenntniß, jede Einigung, kurz alles was aus dem Schönen und Guten ist, ist auch in dem Schönen und Guten und wendet sich dem Schönen und Guten zu. Und alles, was ist und wird, wird durch das Schöne und Gute und alles steht auf dasselbe und wird von ihm bewegt und zusammengehalten und in ihm ist jedes urbildliche, vollendende, schaffende, gestaltende, elementarische Prinzip, mit einem Worte jedes Prinzip, jede Zusammenhaltung, jede Gränze. Und um es mit einem Worte zu sagen; alles Seyende ist aus

dem Schönen und Guten. Und alles Nichtseyende ist überwesentlich in dem Schönen und Guten. Und es ist das Prinzip von allem, und die überanfängliche Gränze, die übervollendende, weil alles aus ihm, und durch dasselbe und in ihm, und zu ihm ist, wie die heilige Schrift sagt, (Röm. XI, 36.) Alle streben also nach dem Schönen und Guten, lieben es, sehnen sich nach ihm, und durch dasselbe und seinetwegen liebt das Schlechtere das Bessere, sich nach ihm kehrend, und die auf gleicher Stufe befindlichen, die der gleichen Ordnung, indem sie sich einander mittheilen; und das Bessere das Schlechtere, indem es für dasselbe achtsam sorgt, und jedes sich selbst, indem es auf seine eigne Erhaltung bedacht ist, und alles zusammen nach dem Schönen und Guten strebend, thut und will alles nach demselben strebend, was es thut und will. Auch das vermißt sich die wahrhafte Rede zu sagen, daß er selbst der Ursächer von allem aus Ueberschwang der Güte alles liebt, alles thut, alles vollendet, alles erhält, alles zu sich wendet, und so ist auch die göttliche Liebe die gute des Guten um das Gute. Denn die Liebe, welche in den Seyenden Gutes wirkt, besteht in dem Guten überschwenglich voraus und leidet nicht, daß es ohne Hervorbringung in sich bleibe, sondern erregt ihn, daß er wirkt in seiner überschwenglichen, allschaffenden Kraft.

§. 11.

Glaube Niemand, daß wir den Namen der Liebe gegen die Aussprüche der Schrift feiern. Es ist, meines Bedünkens, unvernünftig, und thöricht, nicht auf die Bedeutung und Absicht zu achten, sondern an den Worten zu kleben. So machen es die nicht, welche das Göttliche recht und eigentlich einsehen wollen. Die der ersten Meinung sind horchen auf schwache Laute, und nehmen diese, die nicht einmal bis zu den Ohren durchdringen von aussen auf, und wollen nicht wissen, was dieses Wort nun bedeute, wie man dasselbe durch andere gleichbedeutende,

deutlichere Ausdrücke verständlicher machen müsse; sie hängen an Zügen und Buchstaben, die keinen Sinn haben, an Silben und ungekannten Worten, welche nicht bis in das Geistige ihrer Seele durchdringen, sondern aussen um ihre Lippen und ihre Ohren summen, als ob man nicht dürfe die Zahl vier durch zwei mal zwei ausdrücken, oder ἐνδύγραμμα durch ὀρθογράμμα, oder das Mutterland durch Vaterland, oder irgend ein anderes, was in den vielen Theilen der Rede dasselbe bedeutet. Hier muß aus richtiger Betrachtung bemerkt werden, daß wir uns der Buchstaben, der Silben, der Worte, der Schriften, der Reden bedienen, wegen der sinnlichen Empfindungen. Wenn die Seele mit ihren geistigen Wirksamkeiten nach dem Geistigen sich bewegt, dann sind sinnliche Wahrnehmungen sammt ihren Gegenständen überflüssig; eben so wie die geistigen Kräfte, wenn die Seele, gottähnlich geworden, durch unerkannte Einigung in die Strahlen des unzugänglichen Lichtes blickt, mit augenlosen Blicken. Wenn aber der Geist durch das sinnlich Erkennbare strebt zu geistigen Anschauungen aufgeregt zu werden, so sind hiezu am schätzbarsten die klaren Uebertragungen sinnlicher Empfindungen, deutlichste Reden, scharfe und helle Gesichtsempfindungen; denn, wenn das den sinnlichen Empfindungen vorliegende unklar ist, so können sie dem Geiste das sinnlich wahrgenommene, nicht wie es seyn soll, darbringen. Damit es aber nicht scheine, wir sagten das als Umkehrer der göttlichen Schriften, so mögen diejenigen, welche den Namen der Liebe schmähen folgendes hören: Liebe sie, heißt es (Sprüchw. 4, 6 ꝛc.), so wird sie dich behüten, achte sie hoch, so wird sie dich erhöhen und wird dich zu Ehren machen, wo du sie herzest; und was sonst noch dergleichen in den heiligen Schriften vorkommt.

§. 12.

Einigen unsrer Schriftgelehrten schien der Name ἔρως göttlicher als der Name ἀγάπη. So schreibt der hei-

sagt Ignatius: Meine Liebe (ἔρως) ist gekreuziget. Und in den Einleitungen zu den göttlichen Schriften findet man, daß einer von der göttlichen Weisheit sagt: denn ich habe ihre Schöne liebgewonnen (Weish. 8, 2.). Deshalb laßt uns diesen Namen der Liebe (ἔρως) nicht fürchten, es mache uns keine erschreckende Rede darüber bang. Mir scheint es, die Theologen haben den Namen ἀγάπη und ἔρως für gleich gehalten, in den heiligen Schriften aber den Namen ἔρως wegen der ungehörigen Befangenheit von dergleichen Menschen gebraucht. Denn da die wahre Liebe (ἔρως) wie es Gott geziemt, nicht nur von uns, sondern auch von den heiligen Schriften gepriesen wurde, begriff die Menge das Eine der von der Liebe hergenommenen Namen Gottes nicht und wankte ihrer Natur gemäß zum Getheilten, Körperlichen, Getrennten, welches keine wahrhafte Liebe (ἔρως) ist; sondern ein Schattenbild oder eigentlich ein Abfall von der wahrhaften Liebe. Denn unfaßlich ist für die Menge das Einigende der göttlichen und einen Liebe, weshalb, in der Ueberzeugung, daß dieser Name dem Volke schwerverständlich sey, die Eigenschaft der Liebe als göttliche Weisheit aufgeführt wird, um sie aufzuführen und aufzurichten zur Erkenntniß der wahrhaften Liebe, und sie so von dem Uebelstande des Mißverständnisses zu befreien. Auch bei uns heißt sie der oberflächlichen Meinung nach anständiger, wo die an der Erde klebenden Menschen oft ungehöriges meinen könnten. Es sei, ist irgendwo gesagt, deine Liebe (ἀγάπησις) auf mich wie Frauenliebe; so daß, nach den göttlichen Offenbarungen, für die, welche die heiligen Schriften recht verstehen, von den heiligen Schriftstellern die Namen ἔρως und ἀγάπη in gleichem Sinne gebraucht werden. Das ist jene einigende, verbindende Kraft, und die im ausgezeichneten Sinne vereiniget, die sich im Schönen und Guten findet, die durch das Schöne und Gute vorausbesteht, und aus dem Schönen und Guten durch das Schöne und Gute mitgetheilt wird, welche das in gleicher Ordnung stehende

nach seiner wechselseitigen Gemeinschaft zusammenhält, welche das Höhere zur Sorge für die Niedern bewegt, und das Niedrige kräftigend nach dem Höhern zuwendet.

§. 13.

Die göttliche Liebe ist auch ekstatisch, den Menschen aus sich heraussetzend, nicht duldend, daß die Liebenden ihr eigen seyen, sondern dessen, den sie lieben. Das beweisen die Höheren, indem sie sich durch Fürsorge den Niedern eignen; die Gleichen durch gegenseitiges Zusammenhalten, die Niedern durch ihre göttliche Hinkehrung nach dem Höhern. Weshalb auch der große Paulus, welchen diese göttliche Liebe fest gefaßt hielt, und der ihrer ekstatischen Kraft theilhaft geworden war, mit gottbegeistertem Munde sagt: Ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir (Gal. 2, 20.), als ein wahrhaft Liebender und für Gott aus sich herausgesetzter, wie er selbst sagt, nun nicht sein Leben lebend, sondern das Leben des Geliebten als ein überausgeliebtes Leben. Auch das muß zur Steuer der Wahrheit auszusprechen gewagt werden, daß auch er der Ursächer von allem, durch die schöne und gute Liebe zu allem, durch seine überschwenglich liebende Güte aus sich selbst heraustritt, durch jene Sorge, welche er für alles Seyende trägt, und daß er durch Güte und Liebe (ἔρως καὶ ἀγάπησις) aufs innigste gerührt gleichsam bezaubert wird. So wird er aus dem Zustande, nach dem er über alles erhaben ist und über allem hinausliegt, zu allem heruntergeführt nach jener überwesentlichen ihn aus sich selbst heraussetzenden Kraft, ohne daß er aus sich herausgeht. Deshalb nennen ihn auch die in göttlichen Dingen Hocherfahrenen, einen Eiferer, als der große Liebe gegen alles Seyende trägt, und der sie aufregt zu jenem Eifer, der zum liebenden Streben nach ihm führt, sich selbst darstellt als einen Eiferer, dem die Dinge, nach welchen gestrebt wird, mit Eifer zu begehren sind und dem die seiner Sorge Untergebenen eifrig am

Herzen liegen. Kurz alles Geliebte und alle Liebe ist im Schönen und Guten, und vorausbestimmt im Schönen und Guten, und ist und wird durch das Schöne und Gute.

§. 14.

Was können aber die Theologen damit wollen, daß sie Gott bald ἔρως und ἀγάπη (Liebe) bald den Geliebten und Ersehnten nennen (ἐρᾶστὸν καὶ ἀγαπητὸν)? Von jenen ist er ja der Ursächer, Hervorbringer, Erzeuger; dieß aber ist er selbst. Durch jenes wird er bewegt, durch dieses bewegt er; weil er sein selbst Erreger ist und sich sich selbst zuführt. Deshalb aber nennen sie ihn geliebt und ersehnt, weil er schön ist und gut; Liebe aber und Sehnsucht (ἔρως καὶ ἀγάπη) als erregende Kraft, welche zu sich aufführt, allein durch sich selbst schön und gut, und der gleichsam eine Offenbarung seiner selbst durch sich selbst ist; und ein gutes Herausgehen der über alles erhabenen Einigung, als liebende, einfache, selbstsichbewegende, selbstwirksame, im Guten vorausbestehende, aus dem Guten in das Seyende überströmende und wieder zu dem Guten zurücksichwendende Bewegung. Dabei zeigt die göttliche Liebe auch besonders deutlich ihre Endlosigkeit und Anfangslosigkeit, wie ein ewiger Kreis, um das Gute, aus dem Guten, im Guten und zum Guten in unirrendem Umschwung sich herumbewegend und in demselben immer und in derselben Art vorgehend, bleibend, rückkehrend. Dasselbe hat unser herrlicher Lehrer in göttlichen Dingen begeistert in seinen Liebeshymnen vorgetragen, und es wird nicht am unrechten Orte seyn, ihrer hier zu gedenken und unserer Abhandlung über die Liebe gleichsam ein heiliges Haupt aufzusetzen.

§. 15.

Des heiligen Hierotheus Worte aus seinen Liebeshymnen. Wir mögen die Liebe nun göttlich oder englisch, geistig oder seelenhaft oder natürlich nennen, so verstehen wir darunter immer eine einigende

vermittelnde Kraft, welche das Höhere aufregt zur Sorge für das Niedere, das auf gleicher Stufe Stehende zu gegenseitiger Mittheilung, und endlich das Niedrige zur Hinwendung nach dem Höhern und Bessern.

§. 16.

Worte von demselbem aus seinen Liebeshymnen. Da wir aus der einen Liebe viele Lieben abgeleitet haben, in der Ordnung sprechend von den Erkenntnissen und Kräften der weltlichen und überweltlichen Lieben, über welche, nach dem angegebenen Grunde die Ordnungen und Reihen der intellektuellen und intelligiblen Lieben erhaben sind, unter welchem die an sich intellektuellen göttlichen den dort befindlichen wahrhaft schönen Lieben vorgesetzt sind und von uns ihrer Würde gemäß gepriesen wurden. Nun aber fassen wir sie alle wieder in die eine und unentfaltete Liebe zusammen, ihrer aller Vater und bringen sie aus den vielen in eines, zuerst sie sammelnd in zwei liebende Kräfte, von welchen die mächtigere und uranfängliche ist jene unbegreifliche Ursache aus der über alles erhabenen Liebe, nach welcher die gesammte Liebe aller Seyenden nach jedes eignen Natur strebet.

§. 17.

Aus denselben. Und indem wir nun diese wieder in eins zusammenbringen, sagen wir, es gebe eine einfache Kraft, welche sich selbst bewegt zu einer einigenden Mischung vom Guten aus bis zu dem Aeussersten der Seyenden, und von jenem wieder in der Ordnung zurück durch alles bis zum Guten, aus sich selbst, durch sich selbst, in sich selbst umkreisend, und auf gleiche Art immer in sich selbst sich zurückwälzend.

§. 18.

Wenn nun aber einer sagte; wenn alles nach dem Schönen und Guten sich sehnt, nach ihm strebt, und es liebt; (denn auch das Nichtseyende strebt, wie gesagt, nach ihm, und müht sich auf irgend ein Weise in ihm zu seyn),

und

und es selbst ist das Gestaltende des Gestaltlosen und in ihm spricht man auch das Nichtseyende überwesentlich aus, und es ist) weshalb strebt denn die Menge der Dämonen nicht nach dem Schönen und Guten, ist der Materie zugewandt, abgefallen von der Einerleiheit mit den Engeln, was das Streben nach dem Guten betrifft, und wird sich selbst und den andern Ursache alles Bösen, von wie vielen man immer sagt, daß sie verschlechtert werden. Und, wie, da die dämonische Schaar doch aus dem Guten hervorgieng, ist sie nicht gutgestaltig? oder wie veränderte sie sich, wenn sie gut aus dem Guten hervorgieng? Und was ist jenes Etwas, das sie böse machte, und was ist überhaupt das Böse? aus welchem Urgrunde gieng es hervor, und in welchem der Seyenden ist es? Und wie hat der Gute selbst es hervorbringen wollen? wie konnte er es, wenn er es auch wollte? Und wenn das Böse aus einer andern Ursache kam, welche andre Ursache hat das Seyende ausser dem Guten? Wie, wenn eine Vorsehung ist, ist das Böse geworden, und wenn es geworden war, nicht vertilgt? und wie kann irgend ein Seyendes das Gute vorbeylassend nach ihm streben?

§. 19.

Solches könnte vielleicht ein Unwissender vorbringen. Wir aber werden ihn bitten, auf das wahre Wesen der Dinge zu achten und stehen vorerst nicht an, uns so auszusprechen: Das Böse ist nicht aus dem Guten, und wenn es aus dem Guten ist, so ist es nicht böse. Denn so wenig als das Feuer erkälten kann, eben so wenig kann das Gute Nichtgutes hervorbringen. Und wenn alles Seyende aus dem Guten ist; denn die Natur des Guten ist, hervorbringen und erhalten, des Bösen aber verderben und vernichten, so ist nichts Seyendes aus den Bösen, und das Böse selbst wird nicht seyn können, weil es sich selbst böse seyn würde. Und wenn das nicht ist, so ist das Böse nicht durchaus böse, sondern hat einen Theil des Guten,

durch den es überhaupt ist. Und wenn das Seyende nach dem Schönen und Guten strebt, und alles, was es thut, deshalb thut, weil es dasselbe für gut hält, und jedes Ziel des Seyenden zum Anfang und Ende das Gute hat, (denn nichts thut dasjenige, was es thut, mit Hinsicht auf die Natur des Bösen) wie kann das Böse in den Seyenden seyn oder überhaupt seyn, wenn es ohne dieses Streben nach dem Guten ist? Und wenn alles Seyende aus dem Guten ist, und das Gute über allem Seyenden erhaben, so ist in dem Guten auch das Nichtseyende seyend. Das Böse aber ist entweder kein Seyendes, oder wenn, so ist es kein durchaus Böses, kein Nichtseyendes. Denn das durchaus Nichtseyende kann nicht seyn, wenn es nicht auf überwesentliche Weise im Guten gedacht wird. Das Gute wird nun über dem einfach Seyenden und dem Nichtseyenden gleich hoch erhaben seyn. Das Böse aber ist weder in den Seyenden noch in den Nichtseyenden, sondern noch viel weiter von dem Guten entfernt, als das Nichtseyende, ihm fremd, noch ferner von der Wesenheit. Woher ist nun aber das Böse, könnte einer sagen? Denn wenn es kein Böses giebt, so ist Tugend und Laster dasselbe, die ganze dem gesammten Laster und die einzelnen Sünden den ihnen entsprechenden Tugenden, oder das mit der Tugend kämpfende kann kein Böses seyn. Und doch stehen einander entgegen Mäßigkeit und Unmäßigkeit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, und nicht als Erscheinungen am Gerechten und Ungerechten, am Mäßigen und Unmäßigen, sondern ehe noch der Unterschied des Tugendhaften und des ihm Entgegenstehenden äusserlich erscheint, stehen schon in der Seele durchaus Tugenden und Laster weit auseinander, und die Leidenschaften lehnen sich auf gegen den Verstand, und daraus folgt nothwendig, daß man dem Guten einen Gegensatz, das Böse, geben müsse. Denn das Gute ist nicht im Gegensatz mit sich selbst, sondern als aus einem Urgrunde und einem Ursächlichen entsprossen freut es sich der Gemeinschaft, der Einheit, der Freundschaft

Auch das geringere Gute ist nicht im Gegensatze mit dem Größern, eben so wenig als das mehr Warme oder Kalte mit dem weniger Warmen oder Kalten. Das Böse ist also in den Seyenden und ist ein Seyendes und ist dem Guten entgegengesetzt und feindlich. Und wenn es auch die Vernichtung des Seyenden ist, so wirft dieß das Böse noch nicht aus dem Seyn heraus, sondern es wird auch ein Seyendes seyn und zur Entstehung des Seyenden beitragen. Oder geht nicht oft aus der Vernichtung des einen die Entstehung des andern hervor? So wird das Böse mitwirken zur Vollendung des Ganzen und wird diesem Ganzen durch sich möglich machen nicht unvollendet zu seyn.

§. 20.

Darauf aber kann die wahre Rede antworten, daß das Böse als Böses keine Wesenheit und kein Werden macht, sondern, so viel an ihm ist, die Substanz der Seyenden bloß verschlimmert und vernichtet. Sollte einer sagen, es sey erzeugend, und durch die Vernichtung des einen gebe es dem andern Werden, so ist wahrhaft darauf zu antworten, nicht als Vernichtung giebt es das Werden, sondern als Vernichtung und Böses vernichtet und verschlimmert es bloß, Werden und Wesenheit aber wird durch das Gute, und so wird also das Böse Vernichtung seyn an sich selbst, erzeugend aber durch das Gute. Als Böses ist es weder ein Seyendes noch Hervorbringer des Seyenden; durch das Gute aber ist es ein Seyendes und ein gutes Seyendes und Hervorbringer des Guten. Dasselbe kann ja nicht in derselben Beziehung zugleich Gutes und Böses seyn, oder desselben Dinges Vernichtung und Werden dieselbe Kraft in derselben Beziehung; auch nicht die Urkraft oder die Urvernichtung. Denn das Urböse, das Böse an sich ist weder ein Seyendes, noch ein Gutes, noch ein Erzeugendes, noch hervorbringend das Seyende und Gute. Das Gute aber macht alles, dem es vollkom-

men beiwohnt, vollkommen, unvermischt, ganz gut. Was aber in geringerem Grade Theil an ihm hat ist unvollkommnes wegen des theilweisen Mangels am Guten gemischtes Gute. Das Böse aber ist nicht durchaus weder gut noch Gutes hervorbringend; sondern was sich mehr oder weniger dem Guten nähert, das wird im Verhältniß der Nähe gut seyn. Denn die durch alles gehende vollkommene Güte dringt nicht bloß zu den in ihrer Nähe befindlichen ganz guten Wesenheiten, sondern sie dehnt sich aus bis zu den letzten, ist bei diesen ganz, bei andern in geringerm Grade, bei andern im geringsten, wie nämlich jedes der Seyenden an ihm Theil haben kann. So hat also einiges ganz am Guten Theil, anderes ist sein mehr oder weniger beraubt, noch andres erfreut sich nur einer schwachen dunklen Gegenwart des Guten, und bei andern ist es nur gleichsam als sein eigner letzter Nachhall. Denn wenn das Gute nicht jedem nach Verhältniß und Kräften beiwohnte, so würde ja das Göttlichste und Aelteste in der Reihe des letzten stehen. Wie wäre es auch möglich, daß alle auf eine und dieselbe Art am Guten Theil nähmen, da ja nicht alle für seine ganze Aufnahme eingerichtet sind. Das ist nun aber die überschwenglich große Kraft des Guten, daß es auch das Beraubte und die Beraubung sein selbst kräftiget, dadurch, daß es sie an sich Theil nehmen läßt. Und wenn wir die Wahrheit noch offner und freimüthiger sagen sollen, selbst das mit ihm kämpfende ist nur durch seine Kraft und vermag nur durch diese mit ihm zu kämpfen. Um es kurz zu sagen, alles Seyende, in soweit es ist, ist auch gut und aus dem Guten, und in soferne es des Guten beraubt ist, ist es weder ein Gutes noch ein Seyendes. Denn bei den übrigen Beschaffenheiten, als der Wärme oder der Kälte, bleibt das Gewärmte, auch wenn die Wärme es verläßt; auch des Geistes und des Lebens sind viele Seyende untheilhaftig, und Gott selbst ist der Wesenheit entnommen und ist überwesentlich. Kurz bei allen andern, auch wenn die Eigenschaft weggeht oder

gar nicht in dem Dinge ist, ist doch das Seyende und kann bestehen. Was aber in jeder Weise des Guten beraubt ist, war nie und auf keine Weise, ist auch nicht, wird nicht seyn, kann nicht seyn. So der Unmäßige, wenn er auch des Guten hinsichtlich seiner ungeordneten Begierde einestheils beraubt ist; so ist er zwar in diesem Punkte nicht, strebt auch nicht nach dem Seyenden; doch aber hat er am Guten Theil durch jenen schwachen Nachhall der Einigung und Freundschaft. Auch der Zorn nimmt am Guten Theil eben durch sein Bewegtwerden und durch sein Streben, das was ihm böse erscheint nach dem was ihm schön scheint zu rechte zu richten und zu wenden. Und auch der, welcher nach dem schlechtesten Leben strebt, nimmt dadurch am Guten Theil, daß er überhaupt nach einem Leben strebt, welches ihm das beste scheint und er nimmt Theil dadurch, daß er strebt und nach dem Leben strebt, und nach dem besten Leben blickt. Und wenn man das Gute durchaus wegnähme, so würde weder Wesenheit mehr seyn, noch Leben, noch Streben, noch Bewegung, überhaupt gar nichts würde seyn. Denn auch das Werden, das aus der Vernichtung hervorgeht, ist keine Kraft des Bösen, sondern eine Gegenwart des geringern Guten, so wie auch die Krankheit ein Mangel ist der Einrichtung des Körpers; nicht der ganzen, denn in diesem Falle könnte die Krankheit selbst nicht bestehen; die Krankheit aber bleibt und ist, indem sie die geringste Einrichtung als Wesenheit hat und in ihr besteht. Denn was des Guten gänzlich untheilhaftig ist, ist weder ein Seyendes, noch in den Seyenden; das Gemischte aber ist durch das Gute in den Seyenden, und so weit in den Seyenden und ein Seyendes, als es am Guten Theil hat. Eben so wird alles Seyende selbst in dem Grade auf höherer oder niederer Stufe stehen, als es am Guten Theil hat. Denn auch was das Seyn selbst betrifft; das auf keine Weise, nirgend Seyende wird nicht seyn. Was aber auf eine Weise ist, auf andre nicht, ist nicht, in sofern es von dem ewig Seyenden abgefallen ist.

So weit es aber am Seyn Theil genommen hat, ist es, und das durchaus Seyn und das nicht-Seyende bewältigt und erhält es. Das Böse aber, das ganz vom Guten abgefallen ist, ist weder ein Gutes auf der höhern noch auf der niedern Stufe. Was aber in einer Hinsicht gut, in der andern böse ist, streitet mit einem Theile des Guten, nicht aber mit dem ganzen Guten; und auch dieß wird noch durch die Gegenwart des Guten bewältigt; und so giebt das Gute auch seiner eignen Beraubung Wesenheit, indem diese überhaupt an ihm Theil nimmt. Denn, wenn das Böse ganz weggienge, so würde überhaupt kein Gutes, kein Gemischtes und kein an sich Böses möglich seyn. Denn, wenn das Böse ein unvollkommnes Gute ist durch die völlige Abwesenheit des Guten, so ist es nur unvollkommen, weil das vollkommne Gute entfernt ist. Dann aber wird das Böse allein seyn und gesehen werden, wenn es denen böse ist, welchen es widerstreitet, den Guten aber entnommen ist. Denn Gleiches kann durchaus nicht mit Gleichem in gegenseitigem Streite befangen seyn. So ist also das Böse kein Seyendes.

§. 21.

Aber auch in den Seyenden ist das Böse nicht. Denn wenn alles Seyende aus dem Guten ist, und das Gute in allen Seyenden ist und alles umfaßt, so kann entweder das Böse nicht in den Seyenden seyn, oder es muß im Guten seyn. Aber im Guten kann es nicht seyn (eben so wenig als im Feuer das Kalte seyn kann), und verschlimmert werden kann nicht dem auch das Böse gutmachenden beywohnen. Wenn es aber seyn soll, wie soll denn das Böse im Guten seyn? Wenn es aus demselben seyn soll, das ist unstatthaft und unmöglich. Denn ein guter Baum kann, wie die Wahrheit der heiligen Schriften sagt, nicht böse Früchte bringen, (Matth. 7, 18.) eben so wenig umgekehrt. Kann es aber nicht aus dem Guten kommen, so muß es offenbar aus einem andern Prinzipe,

aus einer andern Ursache hervorgehen. Denn entweder muß das Böse aus dem Guten seyn, oder das Gute aus dem Bösen. Oder, wenn das nicht möglich ist, so müßen beide Gutes und Böses aus einem andern Prinzipe und einer andern Ursache kommen. Denn keine Dyas kann ein Prinzip seyn; die Monas wird jeder Dyas Prinzip seyn müssen. Nun ist es aber ungereimt, aus einem und demselben zwey durchaus entgegengesetzte hervorgehen und seyn zu lassen, und das Prinzip selbst vorzustellen, nicht als einfach und einig, sondern als getheilt und zweygestaltig und sich selbst entgegengesetzt und in sich selbst streitend. Nicht möglich ist es, daß zwey einander entgegengesetzte Principien des Seyenden seyen und diese gegenseitig in einander und im Ganzen und mit einander streitend. Denn wenn dieß zugegeben würde, so würde auch Gott nicht leidenlos seyn und nicht ohne Unbequemlichkeit, weil etwas ihn beunruhigendes da wäre. Dann wäre alles ungeordnet und immer mit einander streitend. Das Gute aber theilt allen Seyenden Freundschaften mit, und wird als Urfriede, als Friedenspender von den heiligen Schriftstellern gepriesen. Deshalb ist auch alles Gute in Freundschaft mit einander, und in Uebereinstimmung, einem Leben entsprossen, zu einem Guten zusammengeordnet, friedlich, ähnlich, freundlich gegen einander. So kann also das Böse nicht in Gott, kein Göttliches seyn. Aber es ist auch nicht aus Gott. Denn entweder ist er nicht gut, oder er schafft Gutes und führt das Gute ins Daseyn; und führt er es nun und zur andern Zeit nicht, oder nur einiges und nicht alles. Denn in diesem Falle würde er eine Umwandlung und Veränderung erleiden und gerade in Betracht des Göttlichsten von allen, als Ursache nämlich. Wenn nun das Gute in Gott eine Substanz ist, so würde der aus dem Guten sich verwandelnde Gott bald ein Seyender, bald ein Nichtseyender seyn. Wenn er aber das Gute nur durch Theilnahme hätte, und aus einem andern, so würde er es bald haben, bald auch nicht haben. So ist

also das Böse nicht aus Gott und nicht in Gott, nicht überhaupt und nicht zu Zeiten.

§. 22.

Aber auch in den Engeln ist das Böse nicht. Denn wenn der gute Engel die göttliche Güte verkündiget, so ist er, jenes durch Theilnahme auf der zweyten Stufe, was das Verkündigte als Ursache auf der ersten ist, demnach ein Bild Gottes, die Erscheinung des unsichtbaren Lichtes, ein reiner höchst durchsichtiger Spiegel, unversehrt, unbefleckt, unbeschädigt, aufnehmend (wenn es zu sagen vergönnt ist) die ganze Schönheit des gutgestalteten Gottesbildes und unvermischt in sich wiederglänzend (so viel er vermag) die Güte des Schweigens im geheimen Heiligthum. Also auch nicht in den Engeln ist das Böse, sondern dadurch, daß sie die Sünder strafen sind sie böse. In gleicher Art wären dann auch die Züchtiger der Fehlenden böse, und die Priester, welche die Ungeweihten von den göttlichen Geheimnissen abhalten. Aber nicht das Gestraftwerden ist böse, sondern das, daß man strafwürdig wird und nicht das mit Recht von den heiligen Gebräuchen abgehalten zu werden, sondern frevelhaft und unheilig zu werden und der reinen Geheimnisse unfähig.

§. 23.

Selbst die Dämonen sind nicht von Natur böse. Denn wären sie von Natur böse, so wären sie weder aus dem Guten noch in den Seyenden, auch nicht aus dem Guten schecht geworden, weil sie von Natur und ewig böse wären. Und dann, sind sie sich selbst böse, oder andern? Wenn sich selbst, so vernichten sie sich selbst; wenn andern, auf welche Art sind sie vernichtend und was vernichtend, die Wesenheit oder die Kraft, oder die Wirksamkeit? Wenn die Wesenheit, so werden sie es vorerst nicht gegen die Natur thun; denn das von Natur Unvernichtbare vernichten sie nicht, sondern das, was für die Vernichtung

empfänglich ist. Und dann ist auch dieß nicht allen und nicht durchaus böse; sondern nichts von den Seyenden wird vernichtet, insofern es Wesenheit und Natur ist, sondern wegen des Mangels an der natürlichen Ordnung wird jene Bedingung der Harmonie und Zusammenstimmung schwach, und kann nicht in ihrem Zustande verharren. Diese Schwäche ist aber nicht vollkommen; denn wäre sie vollkommen, so würde sie die Vernichtung und das Subjekt der Vernichtung wegnehmen und eine solche Vernichtung ihrer selbst Vernichtung seyn; so daß ein solches nicht ein Böses, sondern ein mangelhaftes Gute ist. Denn was durchaus keinen Theil am Guten hat, kann auch nicht in den Seyenden seyn. Und dasselbe gilt wenn von der Vernichtung der Kraft und Wirksamkeit die Rede ist. Sodann wie können die aus Gott gewordenen Dämonen böse seyn? Denn das Gute führt Gutes in's Daseyn und zum Bestehen. Ja, sie werden, könnte einer sagen, böse genannt, nicht insofern sie es sind, (denn sie sind aus dem Guten und haben eine gute Wesenheit erhalten) sondern insofern sie es nicht sind, schwach geworden (Jud. 6.) wie die heilige Schrift sagt, so daß sie ihr Fürstenthum nicht behielten. Denn in was, sage mir, behaupten wir denn, daß die Dämonen böse werden, wenn nicht in dem Aufhören an den Theilnehmen der Beschaffenheit und Wirksamkeit des göttlichen Guten; denn ausserdem, wenn sie von Natur böse wären, würden sie ewig böse seyn. Das Böse aber ist unbeständig; verhielten sich die Dämonen immer auf gleiche Weise so würden sie nicht böse seyn. Denn das ewig Dasselbe ist das Eigenthum des Guten. Sind sie aber nicht ewig böse, so sind sie auch nicht von Natur böse, sondern aus einem Mangel am englischen Guten. Und dann sind sie auch des Guten nicht ganz untheilhaft, weil sie sind, und leben, und denken, und weil in ihnen überhaupt eine strebende Regung ist. Böse werden sie genannt von der Schwäche ihrer natürlichen Wirksamkeit. Das Böse ist also für sie ein Abweg, ein Herausgehen aus dem, was

ihnen zukommt; eine Unvollkommenheit und Unvollendung, eine Unkraft, eine Schwäche, Flucht und Abfall der Kraft, welche die Vollkommenheit in ihnen erhalten soll. Was ist sonst noch das Böse in den Dämonen? Ein verstandloser Zorn, eine vernunftlose Begierde, eine voreilige Einbildung. Das alles aber, ob es gleich in den Dämonen ist, ist deshalb nicht durchaus oder allen oder an sich böse. Denn bey den andern lebenden Wesen ist nicht der Umstand, daß sie dieß haben, sondern der andere, daß es ihnen fehlt, Vernichtung für das Lebende und Böses. Das Haben erhält und macht die es habende Natur des Lebenden das Seyn möglich. Nicht also insofern es ist, ist das Geschlecht der Dämonen böse, sondern insofern es nicht ist, und das ganze Gute, was ihnen gegeben worden ist, hat sich nicht verändert, sondern sie sind von dem gegebenen ganzen Guten abgefallen. Auch von den ihnen gegebenen englischen Gaben sagen wir nicht, daß sie verändert werden, sondern sie sind ganz und allsichtbar, wenn sie sie auch nicht sehen, weil die Kräfte, welche das Gute sehen, in ihnen ohne Wirksamkeit sind. Wie sie denn nun sind, so sind sie aus dem Guten und sind gut, und streben nach dem Schönen und Guten, zugleich mit dem Streben nach dem Seyn, dem Leben, dem Denken und dem Seyenden; und wegen der Beraubung des Guten, welches ihnen ziemt, wegen der Flucht und des Abfalls von ihnen werden sie böse genannt. Und böse sind sie insofern sie nicht sind. Und die nach dem Nichtseyenden streben, die streben nach dem Bösem.

§. 24.

Aber es könnte einer sagen, die Seelen sind böse. Wenn deshalb, weil sie versorgend und erhaltend bey dem Bösem sind, so ist das kein Böses, sondern Gutes und aus dem Guten, welches auch das Böse gut macht. Wenn wir aber vom Verschlimmern der Seelen reden, wodurch werden sie verschlimmert, als durch den Mangel an guten Eigenschaften und Wirksamkeiten und durch ihr Abkom-

men und Abirren in eigner Schwäche. Sagen wir doch auch, die uns umgebende Luft werde verfinstert durch den Mangel und die Abwesenheit des Lichtes. Das Licht selbst aber ist immer Licht, welches auch die Finsterniß erleuchtet. Nicht also in den Dämonen, nicht auch in uns ist das Böse als ein seyendes Böse, sondern als ein Mangel, als eine Leere an dem Guten, welches der Vollendung eigen ist.

§. 25.

Aber auch in den verstandlosen Thieren ist das Böse nicht. Denn, wenn man den Zorn und die Begierde und das andere was böse genannt wird, es aber eigentlich seiner Natur nach nicht ist, hinwegnimmt, so wird zum Beyspiel der Löwe nicht Löwe mehr seyn, wenn man ihm die Stärke und den Stolz nimmt; und soll der Hund gegen alle freundlich seyn, so ist er nicht Hund mehr; denn des Hundes Eigene ist das Wachsame und daß er nur die Hausgenossen einläßt, und alles Fremde wegtreibt. So ist also das kein Uebel, daß die Natur nicht vernichtet wird, die Vernichtung der Natur aber, Schwäche und Mangel an den natürlichen Eigenschaften, und Wirksamkeiten und Kräften, das ist böse. Und wenn alles in der Zeit Vorhandne durch das Werden vollkommen wird, so wird das Unvollkommene durchaus in der gesammten Natur nicht seyn.

§. 26.

Auch in der ganzen Natur ist das Böse nicht. Denn wenn alle natürlichen Verhältniße von der Natur im Allgemeinen her sind; so ist nichts ihr entgegenstehendes. Im Einzelnen aber wird einiges der Natur gemäß seyn, andres nicht. Denn dem einen ist etwas gegen die Natur, was es dem andern nicht ist; so ist es überhaupt der Fall. Die Schlechtigkeit (κακία) der Natur aber ist das, was ihr entgegen ist, die Beraubung von dem ihr Eigenthümlichen, so daß es keine böse Natur giebt; sondern das allein ist böse für die Natur, wenn sie die der bestimmten Natur eigne Vollkommenheit nicht erreichen kann.

§. 27.

Aber auch in den Körpern ist das Böse nicht. Denn Häßlichkeit und Krankheit ist Mangel an Gestalt und Beraubung der Ordnung. Dieß aber ist nicht ein durchaus Böses, sondern ein geringeres Schöne. Denn, wenn sich eine gänzliche Auflösung der Schönheit und Gestalt und Ordnung ereignete, so würde der Körper selbst mit fortgehen. Daß aber der Körper für die Seele nicht Ursache des Böseseyns (κακίας) ist, erhellt daraus, weil es möglich ist, daß dieß Böseseyn auch ohne Körper bestehe, wie in den Dämonen. Für alle Geister und Seelen und Körper ist das Böse allein in der Schwäche und dem Abfall vom Besitze des ihnen eignen Guten.

§. 28.

Auch nicht jenes so oft Gesagte, das Böse in der Materie als Materie, wie sie sagen, hat seine Richtigkeit. Denn auch sie ist ja der Zier, der Schönheit und der Gestalt theilhaft und empfänglich. Wenn aber die ausser diesen genannten seyende Materie, an sich selbst ohne Qualität und ohne Gestalt ist, wie soll die Materie etwas thun, welche an und für sich nicht einmal die Macht hat zu leiden. Und überdieß, wie sollte die Materie böse seyn? Denn, wenn sie auf keine Weise und nirgends ist, so ist sie weder Gutes noch Böses. Wenn sie aber auf irgend eine Weise ist, und alles Seyende aus dem Guten ist, so muß sie auch aus dem Guten seyn, und entweder bringt dann das Gute Böses hervor, oder das Böse, als aus dem Guten seyend ist Gutes; oder das Böse bringt das Gute hervor, oder auch das Gute ist, als aus dem Bösen Böses; oder aber, es giebt zwei Prinzipien, welche beide von einem andern Gipfel abhängen. Wenn man aber sagt, die Materie sey nöthig zur Erfüllung des Weltganzen, wie ist dann die Materie ein Böses; denn ein andres ist das Böse, ein andres das Nothwendige. Wie sollte der Gute etwas aus dem Bösen in's Werden führen? oder wie sollte das Böse seyn,

dessen das Gute bedarf? Das Böse flieht ja die Natur des Guten. Und wie könnte die böse seyende Materie die Natur zeugen und nähren. Das Böse als Böses zeugt ja nichts, nährt nichts, schafft nichts, erhält nichts. Wenn sie aber sagen, sie schaffe das Böseseyn nicht in den Seelen, sie reize sie aber dazu, wie sollte das wahr seyn? Viele dieser Seelen blicken ja nach dem Guten. Wie könnte das seyn, wenn sie die Materie durchaus zum Bösen reizte? Also ist das Böse in den Seelen nicht aus der Materie, sondern aus einer ungeordneten fehlerhaften Bewegung. Sagen sie aber, sie folgten allerdings der Materie, und die unbeständige Materie sey denen nothwendig, die nicht auf sich selbst stehen könnten, wie sollte das Böse nothwendig, oder das Nothwenige böse seyn?

§. 29.

Nicht einmal die oft erwähnte Beraubung streitet ihrer eigenen Kraft nach gegen das Gute; denn die vollendete Beraubung ist durchaus kraftlos. Die theilweise Beraubung aber hat die Kraft, nicht insofern sie Beraubung ist, sondern insofern sie nicht ganz Beraubung ist. Denn wenn die Beraubung vom Guten sich nur auf Theile erstreckt, ist sie noch kein Böses, ist sie aber vollständig geworden, so ist auch die Natur des Bösen, hinweggegangen.

§. 30.

Um es kurz zu sagen, das Gute ist aus einer ganzen Ursache, das Böse aus vielen und theilweisen Mängeln. Gott kennet das Böse als Gutes, vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte. Wenn aber das Böse ewig ist, und schafft, und vermag, und ist und thut, woher kommt ihm dieß? aus dem Guten; oder dem Guten aus dem Bösen, oder beiden aus einer andern Ursache? — Alles in der Natur Entstehende entsteht aus einer bestimmten Ursache. Ist das Böse ohne Ursache und unbestimmt, so ist es nicht in der Natur; denn nichts ist

in der Natur, was gegen die Natur ist; so wie in der Kunst von keiner Kunstlosigkeit die Rede seyn kann. Ist nun die Seele Ursache des Bösen, wie etwa das Feuer der Wärme, und erfüllt sie alles, dem sie sich nähert, mit Böseseyn (κακία)? — oder ist die Natur der Seele gut, aber in ihren Wirksamkeiten verhält sie sich bald so, bald so? Wenn von Natur auch ihr Seyn böse ist, woher hat sie das Seyn? hat sie es aus der schaffenden guten Ursache des gesammten Seyenden; aber wenn aus dieser, wie ist dann das Böse in ihrer Wesenheit? Denn was aus ihr kommt ist alles gut. Wenn aber durch die Wirksamkeiten, so ist auch das nicht unveränderlich; wenn nicht, woher hätte sie denn die Tugenden, wenn sie nicht gutgestaltig geworden wäre. Es bleibt also nur übrig, daß das Böse eine Schwäche und Mangel des Guten sey.

§. 31.

Das Ursächliche des Guten ist Eines. Wenn nun dem Guten das Böse entgegengesetzt ist, so sind des Bösen viele Ursachen, nicht nur, welche das Böse hervorbringen, Gründe und Kräfte, sondern Unkraft, Schwäche und unzusammenstimmende Vermischung von Unähnlichen. Das Böse ist auch nicht unbeweglich und immer in demselben Zustande, sondern unbegränzt, unbestimmt, in andern unbegränzten schweifend. Auch alles Bösen Ursprung und Ziel ist das Gute. Denn des Guten wegen ist alles, sowohl alles Gute als alles ihm Entgegengesetzte. Denn auch das Böse thun wir in der Sehnsucht nach dem Guten (denn niemand thut, was er thut auf den Besitz des Bösen bedacht), deshalb hat das Böse keine Grundlage und Substanz, sondern nur eine Scheinsubstanz, und ist um des Guten willen, nicht um sein selbst willen geworden.

§. 32.

So muß man also das Seyn des Bösen annehmen als ein Zufälliges, das eines andern wegen ist, nicht aus eigner Ursache; da es im Werden allerdings ein Rechtes

scheint, weil es des Guten wegen wird, eigentlich aber doch kein Rechtes ist, weil wir das Nichtgute für ein Gutes halten. Es ist bewiesen worden, daß ein andres ist das, wornach gestrebt wird, ein anderes das, was wird. Das Böse ist also ausserhalb des Weges, ausser dem Ziel, ausser der Natur, ausser der Ursache, ausser dem Prinzipe, ausser der Gränze, ausser dem Willen, ausser der Substanz. Beraubung also ist das Böse, Mangel und Schwäche, Unzusammenstimmung, Verfehlung, Zielloses, Unschönes, Lebloses, Vernunftloses, Verstandloses, Unvollendetes, Unfestes, Ursachloses, Unbestimmtes, Ungezeugtes, Unthätiges, Träges, Ungeordnetes, Unähnliches, Unendliches, Finsteres, Unwesentliches, an sich nirgends auf keine Weise seyend. Wie vermag nun das Böse überhaupt etwas durch Vermischung mit dem Guten? Denn was des Guten gänzlich untheilhaftig ist, ist weder Etwas noch vermag es Etwas. Wenn nun das Gute ein Seyendes ist, ein Vollendes, ein Kraftvolles, ein Wirksames, wie kann das dem Guten Entgegengesetzte etwas vermögen, das der Wesenheit, des Willens, der Kraft und Wirksamkeit beraubt ist? Nicht alles Böse ist allen, und durchaus, dasselbe denselben in gleicher Art, böse. Für den Dämon ist das ein Böses, ausser dem gutgestaltenden Geist zu seyn; für die Seele ausser dem Verstande (λόγος), für den Körper, ausser der Natur.

§. 33.

Wie aber kann überhaupt das Böse bestehen, da es eine Vorsehung giebt? Das Böse als Böses ist weder ein Seyendes noch in den Seyenden. Und kein Seyendes ist ohne die Sorge der Vorsehung. Kein seyendes Böse besteht ungemischt mit dem Guten; und wenn kein Seyendes ohne Theilnahme am Guten ist, das Böse aber der Mangel am Guten, kein Seyendes aber gänzlich des Guten beraubt ist; so ist in allen Seyenden die göttliche Vorsehung und kein Seyendes ist ohne derselben Sorge.

Aber auch die Böſegewordenen wendet die Vorſehung gütig zu ihrem eignen oder zum allgemeinen Beſten an, und ſorgt für jedes Seyende auf ihm gemäße Art. Daher nehmen wir jene eitle Rede des Haufens nicht an, die Vorſehung müſſe uns eigentlich auch wider unſern Willen zur Tugend führen. Denn die Natur zu vernichten iſt nicht Sache der Vorſehung. Deshalb, als Vorſehung, welche jede einzelne Natur erhält, ſorgt ſie für die ſich ſelbſt Bewegenden, als für ſich ſelbſt Bewegende, und für das Geſammte und für das Einzelne gemäß dem Geſammten und dem Einzelnen, ſo weit die Natur derer, für welche geſorgt wird, das jedem gemäß mitgetheilte Gute der Vorſehung, welche ſich über das Geſammte allſeitig verbreitet, aufnehmen kann.

§. 34.

Das Böſe iſt alſo kein Seyendes, und das Böſe iſt nicht in den Seyenden. Denn nirgends iſt das Böſe als Böſes; und die Entſtehung des Böſen iſt nicht der Kraft, ſondern der Schwäche zuzuſchreiben. Was die Dämonen ſind, das ſind ſie aus dem Guten und das ſind ſie Gutes. Das Böſe in ihnen kommt aus dem Abfall von dem ihnen eignen Guten, iſt eine Veränderung ihrer Einerleiheit, eine Schwäche ihres Zuſtandes, und der ſich für ſie ziemenden engelgleichen Vollendung. Und ſie ſtreben nach dem Guten, indem ſie nach dem Seyn, nach dem Leben, nach dem Denken ſtreben. Und inſofern ſie nicht nach dem Guten ſtreben, ſtreben ſie nach dem Nichtſeyenden. Und dieß iſt eigentlich kein Streben, ſondern ein Verfehlen des eigentlichen Strebens.

§. 35.

In der Erkenntniß Fehlende nennt die heilige Schrift diejenigen, welche ſchwach ſind in der niemanden verborgenen Kenntniß des Guten, oder in der Ausübung deſſelben, welche den Willen nicht wiſſen oder nicht thun, welche zwar gehört haben, aber ſchwach ſind im Glauben, oder in der Wirk-

Wirksamkeit des Guten; und einige wollen das Gutes thun nicht einsehen, wegen der Verkehrtheit oder Schwäche ihres Willens. Das Böse überhaupt aber, (wie wir oft gesagt haben), ist Schwäche, Mangel, Unkraft entweder der einfachen Erkenntniß, oder der niemand verborgnen Erkenntniß, oder des Glaubens, oder des Strebens, oder der Wirksamkeit des Guten. Wollte nun einer sagen, die Schwäche sey nicht strafbar, im Gegentheil verzeihlich, so würde er ganz recht haben, wenn das Können nicht in unsrer Gewalt stünde. Wenn aber das Können aus dem Guten ist, welches nach den heiligen Schriften, allen das ihnen Gemäße offenbar giebt, so ist das Verfehlen des Besitzes der aus dem Guten kommenden jedem gemäßen Güter, diese Verkehrung, Flucht, Abfall nicht zu loben. Aber dieß haben wir in der Abhandlung über das gerechte göttliche Strafgericht nach Kräften hinlänglich auseinandergesetzt, in welcher heiligen Abhandlung die Wahrheit der heiligen Schriften alle sophistischen Behauptungen, als seyen in Gott Ungerechtigkeit und Falschheit, als unsinnig, derb abgefertigt hat. Nun aber haben wir hinlänglich das Gute gepriesen, als wahrhaft bewunderswürdig, als Grund und Ende von allem, als Inbegriff von allem, als Gestaltendes der Nichtseyenden, als alles Guten Ursächliches, als Nichtursache des Bösen, als Vorsehung und vollkommene Güte, als dasjenige, welches über alles Seyende und Nichtseyende hinaus ist, welches das Böse und die Beraubung seiner selbst gut macht, nach welchem alles strebt, sich sehnt, es liebt, und was im Vorigen die wahrhaftige Rede, wie ich glaube, bewiesen hat. —

Fünftes Kapitel.

Ueber das Seyende, zugleich über die Vorbilder.

Inhalt. Gott, wie er an sich ist, kann weder erkannt, noch erklärt werden. Der Name des Guten begreift mehr in sich, als der Name des Seyenden.

Vorhaben des Dionysius Gott hinsichtlich seiner Vorsehungen oder Ausflüsse zu preisen.

Was in höherem Grade an Gott Theil nimmt, ist ihm näher.

Gott ist alles in allem vorzugsweise.

Aus Gott ist Ewigkeit und Zeit und alles, und die Stufe des Seyenden ist das erste oder älteste Geschenk Gottes.

Die Stufe des Seyenden und alle Dinge sind von Gott und in Gott geeinigt. —

In Gott, als in der Ursache von allem ist auch alles Entgegengesetzte geeinigt.

Von Gott haben die himmlischen Geister die Seelen und alle Dinge ihre Stufen des Seyns, und alles, was sie haben; Gott ist in allen durch Wegnahme, welches durch das Beispiel der Sonne erläutert und zugleich erklärt wird, was Vorbilder sind.

Das, was in den Dingen uranfänglicher ist, sind nicht Verhältnisse, noch Vorbilder, sondern Vorgebildetes. Gott umfaßt alles durch seine bloße Vollkommenheit.

Wie Gott aller Dinge Grund und Ziel sey.

---

§. 1.

Nun ist überzugehen zu der wahrhaft seyenden, wesenhaften theologischen Benennung des wahrhaft Seyenden. So viel aber wollen wir voraus erinnern, daß der Zweck dieser Abhandlung nicht ist, die überwesentliche Wesenheit als überwesentlich zu erklären, (denn das ist unaussprechlich und unerkennbar, durchaus unerklärbar, und selbst über die Einigung hinausliegend) sondern den wesenschaffenden Ausgang der uranfänglichen göttlichen Wesenheit, der sich über alles erstreckt, zu preisen. Denn die göttliche Benennung des Guten, zeiget die gesammten Ausflüsse dessen, der aller Dinge Ursächliches ist und erstreckt sich über das Seyende und Nichtseyende, und ist über das Seyende und Nichtseyende erhaben. Der Name des Seyenden aber erstreckt sich auf alles Seyende und ist über alles Seyende erhaben. Der Name des Lebens erstreckt sich auf alles Lebende und ist über das Lebende erhaben. Der Name

der Weisheit über alles Geistige und Verstandbegabte und sinnlich Empfindbare und ist über alles das erhaben.

§. 2.

Diese göttlichen Namen nun, welche die Vorsehung verkünden, verlangt mich zu preisen. Nicht verheißen wir, die urüberwesentliche Güte und Wesenheit, das Leben und die Weisheit der urüberwesentlichen Gottheit auszusprechen; welche über alle Güte, und Gottheit, und Wesenheit, und Weisheit und Leben im Verborgenen, wie die Schrift sagt, erhaben ist; sondern unsre Rede preiset die ausgesprochene, Gutes schaffende Vorsehung, die erhabenste Güte, die Ursache alles Guten, als Seyendes, als Leben, als Weisheit, als Wesenheitschaffende, als Lebenschaffende, als Weisheitgebende, Ursache für alle diejenigen, welche an der Wesenheit, dem Leben, dem Geiste, dem Verstande, der sinnlichen Empfindung Theil haben. Nicht sagen wir, daß das Gute ein andres sey und das Seyende, ein andres das Leben und die Weisheit, nicht vielerlei Ursächliches nehmen wir an und mehrere Gottheiten, von welchen eine dieses, die andre jenes hervorbrächte, erhabenere und niedrigere, sondern eines Gottes gesammte gute Ausflüsse, und die von uns gepriesenen göttlichen Benennungen. Eine ist es, welche die vollkommene Vorsehung des einen Gottes verkündet, andre, welche mehr im Ganzen oder mehr theilweise dasselbe thun. —

§. 3.

Noch könnte einer sagen: da das Seyende sich weiter erstreckt, als das Leben, das Leben als die Weisheit, warum stehet das Lebende höher als das Seyende, das sinnlich Empfindende höher als das Lebende, das Verständige höher als dieses und die Geister (νόες) wieder höher als das Verstandbegabte und sind um Gott und nähern sich ihm mehr? deshalb, weil diejenigen, welche größere Gaben von Gott erhalten haben, auch besser und über die

übrigen erhaben seyn müssen. Setzte einer dieß Geistige als wesenlos und leblos, so würd' er nicht Unrecht haben. Da aber die göttlichen Geister (νόες) über allem andern Seyenden sind, und über dem andern Lebenden leben, und denken, und erkennen über allem Verstand und alle sinnliche Empfindung, und mehr als alles Seyende nach dem Schönen und Guten streben und Theil daran haben, so sind sie freilich im vorzüglichen Grade um das Gute, nehmen reichlich an ihm Theil, und empfangen mehr und größere Gaben von ihm. Wie denn auch das Verstandbegabte über das sinnlich Empfindende erhaben ist, reicher durch den Ueberfluß des Verstandes, wie jenes durch sinnliche Empfindung und anderes durch's Leben. Das ist endlich, meiner Meinung nach, gewißlich wahr, daß dasjenige, welches im höhern Grade an dem einen unendlichschenkenden Gott Theil hat, ihm auch näher ist, und göttlicher, als was in dieser Hinsicht unter ihm steht.

§. 4.

Da wir nun auch von diesem sprachen, so laßt uns denn auch das Gute als ein wahrhaft Seyendes, als dasjenige preisen, welches allen Seyenden Wesenheit giebt. Der Seyende ist des ganzen möglichen Seyns überwesentliche Grundursache; der Schöpfer des Seyenden, des Daseyns, der Substanz, der Wesenheit, der Natur; Prinzip und Maaß der Zeitabschnitte, Wesenhaftigkeit der Zeiten, Ewigkeit alles Seyenden, Zeit der Werdenden, Seyn allem, was auf irgend eine Weise ist; Werden allem, was auf irgend eine Weise wird. Aus dem Seyenden ist Ewigkeit, und Wesenheit, und Seyendes, und Zeit, und Werden, und Gewordenes. Es ist das Seyende in den Seyenden, das irgendwie Existirende, das an sich Bestehende. Denn Gott ist nicht auf irgend eine Weise ein Seyendes, sondern überhaupt und unbegränzt, in sich selbst das ganze Seyn zusammenfassend und vorausfassend. Deshalb wird er auch König der Zeiten genannt, als in wel-

dem und um welchen das ganze Seyn ist und besteht, und er war nicht, wird nicht seyn, wurde nicht, wird nicht, wird nicht werden, ja er ist nicht einmal; sondern er ist den Seyenden das Seyn, und nicht nur das Seyende, sondern das Seyn selbst der Seyenden, aus dem vorewigen Seyenden. Denn er ist die Ewigkeit der Ewigkeiten und der vor den Ewigkeiten bestand.

§. 5.

Um den Faden unsrer Rede wieder aufzunehmen, sagen wir, allen Seyenden und allen Ewigkeiten kommt ihr Seyn von dem Erstbestehenden. Und jede Ewigkeit und jede Zeit ist aus ihm, und jeder Ewigkeit und jeder Zeit, und alles dessen, was auf irgend eine Weise ist, ist der vor allem Seyende Prinzip und Ursache. Alles nimmt an demselben Theil, er ist von keinem Seyenden ferne; er ist vor allem und alles besteht in ihm; und überhaupt, wenn etwas auf irgend eine Weise ist, so ist es in dem Erstseyenden und wird in ihm eines, und wird von ihm erhalten. Vor allen andern Theilnahmen muß das Seyn vorausgesetzt werden, und das Seyn an sich ist älter, als das Urleben seyn, und Urweisheit seyn, und Gottähnlichkeit an sich seyn und an was sonst noch das Seyende Theil hat; vor allem diesen nimmt es am Seyn Theil. Ja auch alles jenes an sich Seyende, an welchem das Seyende Theil nimmt, nimmt an jenem An und für sich Seyn Theil, und es giebt kein Seyendes, dessen Wesenheit und Zeit nicht das Seyn selbst wäre. Da nun Gott augenscheinlich erhabener als alles andre ist, so wird er als Seyender von der ältern unter seinen Gaben gepriesen. Denn da er das Vorseyn und das Ueberseyn, zuerst und im höchsten Grade hat, so ließ er zuerst das Seyn, nemlich das Seyn an sich entstehen, und schuf durch dieses Seyn alles irgend Seyende. Denn alle Prinzipien des Seyenden sind und sind Prinzipien nur dadurch, daß sie am Seyn Theil haben; erst sind sie Prin-

zipien. Und wenn man das Leben an sich als Prinzip der Lebenden als Lebenden betrachten will, und als Prinzipien der Aehnlichen als Aehnlichen die Aehnlichkeit an sich, und der Geeinten als Geeinten die Einigung an sich; und der Geordneten als Geordneten die Ordnung an sich; und der andern, welche an diesem, oder jenem, oder an beiden, oder an vielen Theil haben, und dieses oder jenes, oder beides, oder viel ist, so wird man finden, daß die Theilnahmen an sich zuerst am Seyn Theil nehmen, und durch das Seyn zuerst bestehen, und daß sie dann dieses oder jenes Prinzipien sind und durch das Theilnehmen am Seyn sind und Theilnahme an sich möglich machen. Wenn aber diese Prinzipien durch Theilnahme am Seyn erst sind, wie viel mehr erst das, was an ihnen Theil nimmt.

§. 6.

Da nun die Uebergüte an sich als ihre erste Gabe das Seyn an sich ausspendet, so wird sie durch jene älteste erste der Theilnahmen gepriesen; und aus ihr und in ihr ist das Seyn an sich; und die Prinzipien des Seyenden und alles Seyende, und was irgend durch das Seyn erhalten wird; und das unbegreiflich, verbunden, einig. Denn in der Monas ist jede Zahl eingestaltig vorausenthalten, und die Monas hat jede Zahl einfältig in sich. Und jede Zahl wird geeinet in der Monas, und je weiter sie aus der Monas herausgeht, um so mehr scheidet und vervielfältigt sie sich. So bestehen im Mittelpunkte alle Radien des Kreises in einer Vereinigung zusammen; und der Punkt hat alle geraden Linien eingestaltig vereinet mit einander in sich; und sie werden zu dem einen Prinzipe, von welchem sie ausgiengen und in dem Mittelpunkte selbst vollständig geeint. Stehen sie wenig von ihm ab, so theilen sie sich auch wenig, wenn sie weiter abstehen, mehr. Und überhaupt: je näher sie dem Mittelpunkte sind, desto mehr einigen sie sich mit ihm und untereinander; und je

weiter sie vom Mittelpunkte abstehen, desto weiter stehen sie selbst auseinander.

§. 7.

Auch in der ganzen Natur des Alls, sind alle einzelne Arten in einer unvermischten Einigung verbunden, und in der Seele sind eingestaltig die Kräfte, welche für alle Theile des Körpers sorgen. So liegt nun darin nichts Ungereimtes von den dunkelen Bildern zu dem Ursächlichen von allem aufzusteigen, und mit überweltlichen Augen alles anzuschauen in dem Ursächlichen von allem, und das einander entgegengesetzte dort eingestaltig und geeint. Denn es giebt ein Prinzip alles Seyenden, von welchem das Seyn an sich her ist und alles irgend wie Seyende, jedes Prinzip, jede Gränze, jedes Leben, jede Unsterblichkeit, jede Weisheit, jede Ordnung, jede Uebereinstimmung, jede Kraft, jede Bewahrung, jede Stellung, jede Theilung; alles Denken, aller Verstand, alle sinnliche Wahrnehmung, jede Eigenschaft, jedes Bestehen, jede Bewegung, jede Einigung, jede Mischung, jede Freundschaft, jede Verbrüderung, jede Scheidung, jede Begränzung, und alles andere, was selbst durch das Seyn seyend, alles Seyende als mit seinem Stempel bezeichnet.

§. 8.

Und aus dieser allgemeinen Ursache sind alle intellektuelle und intelligible Wesenheiten der Gottgestaltigen Engel, die Naturen der Seelen und der ganzen Welt, und was irgend wie in andern zu bestehen oder im Denken dazuseyn gesagt wird. Denn die allheiligen und ältesten wahrhaft seyenden Kräfte, die gleichsam in der Vorhalle der überwesentlichen Trias stehen, haben von ihr und in ihr das Seyn und das gottgestaltig seyn; desgleichen nach ihnen haben die Niedern es auf eine niedrigere Weise, die letzten auf letzte Weise, jene in Bezug auf die Engel, diese auf uns überweltlich. Und die Seelen und alles andre Seyende haben auf dieselbe Art das Seyn und das

wohl Seyn, sind und sind wohl, in dem sie aus dem Vorseyenden das Seyn und das wohl Seyn haben und in ihm sind und wohl sind, aus ihm anfangen, in ihm erhalten werden, und auf ihn zu endigen. Und das Aeltere des Seyns theilt sie den höhern Wesenheiten mit, welche die heilige Schrift auch ewige nennt. Das Seyn selbst aber aller Seyenden hört nie auf; denn es ist aus dem Vorseyenden, und ist dessen Seyn und nicht er selbst des Seyns Seyn; und in ihm ist das Seyn und nicht er selbst in dem Seyn; und ihn hat das Seyn und er hat nicht das Seyn. Und er ist des Seyns Ewigkeit, Prinzip, Maaß; indem er des Vorseyns und des Seyenden, der Ewigkeit und aller Dinge wesenschaffender Anfang, Mittel und Ende ist. Deshalb wird von den heiligen Schriften der wahrhaft Vorseyende, nach aller Seyenden Gedanken, vervielfältiget, und von ihm wird vorzugsweise das war und das ist, das wird seyn und das wurde und wird und wird werden gepriesen. Denn dieß alles deutet denen, die im göttlichen Sinne denken, jenes in aller Betrachtung überwesentliche Seyn und das Ursächliche des vielfach Seyenden an. Denn nicht ist es zwar dieses, jenes aber nicht; nicht ist es irgendwie, irgendanders aber nicht; sondern alles ist es, als aller Ursächliches, in sich alle Anfänge, alle Gränzen aller Seyenden zusammenfassend und vorausbabend. Und über allem ist es, als vor allem überwesentlich seyend. Deshalb wird alles von ihm zugleich gesagt und zugleich ist es nichts von allem; allgestaltig, allformig, ohne Gestalt, ohne Schönheit, Anfang, Mittel und Ende der Seyenden unbegreiflich und über alle Vorstellung hinaus in sich selbst vorhergenommen habend; und über alle rein hinleuchtend das Seyn nach einer einigen übergecinten Ursache. Denn, wenn schon unsre Sonne die obgleich vielen und verschiedenen Wesenheiten und Qualitäten der Sinnenwelt, zugleich eine seyend, ein eingestaltiges überstrahlendes Licht erneut, nährt, erhält, vollendet, unterscheidet, einet, erwärmt, fruchtbar macht,

wachsen läßt, verändert, festiget, aufnährt, reget, alles belebt; und jedes in der Gesammtheit seiner eignen Natur gemäß an derselben einen Sonne-Theil hat; und die Ursachen der vielen Theilnehmenden die eine Sonne in sich selbst eingestaltig vorausgenommen hat; so muß man um so mehr zugeben, daß die Ursache der Sonne und alles andere alle Vorbilder des Seyenden in sich bestehen habe, durch eine überwesentliche Einigung; weil sie durch den Ausgang aus der Wesenheit Wesenheiten in's Daseyn bringt. Vorbilder aber nennen wir die in Gott einig vorausbestehenden wesenschaffenden Verhältniße des Seyenden, welche die heilige Lehre Vorbestimmungen (προορισμούς) nennt; auch göttlichen und guten Willen, welcher das Seyende bestimmt und schafft; nach welchen der Ueberwesentliche alle Seyende vorherbestimmt und in's Daseyn geführt hat.

§. 9.

Wenn aber der Philosophe Klemens behauptet, es würden auch zu andern Vorbilder angenommen werden dürfen, welche unter den Seyenden die höheren sind, so schreitet seine Rede nicht durch eigentliche vollkommene und einfache Namen fort; aber auch zugegeben, daß diese Annahme recht sey, so muß man sich doch immer der heiligen Schrift erinnern, die da sagt: das habe ich dir nicht gezeigt, daß du hinter ihm nachgehen sollst; sondern daß wir durch die diesen Dingen gemäße Kenntniß zur Ursache von allem, so viel wir vermögen, aufgeführt werden. Alles Seyende ist ihr nach jener über alles erhabenen Einigung zuzuschreiben. Denn indem sie von dem Seyn, dem wesenschaffenden Ausgange und der Güte anfängt, und durch alles durchgeht, und alles aus sich selbst mit Seyn erfüllt, und an allem Seyenden sich freut, hat sie alles in sich voraus; durch die eine Ueberschwenglichkeit der Einfachheit, jede Doppelheit abweisend. So umfaßt sie auch alles, nach ihrer übereinfachen Unbegränztheit, und es wird von allen auf einige Weise an ihr Theil genommen;

so wie die Stimme eine seyend und dieselbe von vielen Ohren als eine empfangen wird.

§. 10.

Alles Seyenden Anfang und Ende ist also der Vorseyende; Anfang, als Ursächer, Ende aber, als dessentwegen alles, als Gränze von allem, als Unbegränztheit jeder Unbegränztheit und Gränze, über beide erhaben; wie der Entgegengesetzten. Denn in einem, wie schon oft gesagt ist, hat er alles Seyende voraus und macht es bestehen, allen gegenwärtig, überall, nach dem Einen und Denselben; und nach dem All selbst; nach allem herausgehend und in sich selbst bleibend, stehend und bewegt, und nicht stehend und nicht bewegt, weder Anfang, Mittel noch Ende habend, weder in einem der Seyenden, noch eines der Seyenden seyend. Und nichts von dem ewig Seyenden oder zeitlich bestehenden kommt ganz mit ihm überein, sondern er ist weit erhaben über alle Zeit und Ewigkeit und über alles in Zeit und Ewigkeit; weil er die Ewigkeit an sich und alles Seyende ist, und das Maaß des Seyenden und das durch ihn und von ihm Gemessene. Aber hievon wird paßender anderswo gesprochen werden.

Sechstes Kapitel.

Vom Leben.

Inhalt. Gott ist das Leben, aus dem alles Leben hervorgeht. Gott theilt jeder lebenden Natur das ihr gemäße Leben mit. Von dem göttlichen Leben, welches über dem Leben ist, wird alles belebt und gepflegt und es wird deshalb selbst als allerzeugendes Leben gepriesen.

§. 1.

Nun liegt uns ob, das ewige Leben zu preisen, aus welchem das Leben an sich und jedes Leben kömmt, und von

welchem aus an alles, was immer am Leben Theil hat, das einem jedem gemäße Leben vertheilt wird. Denn das Leben der unsterblichen Engel und die Unsterblichkeit und das Unvergängliche der englischen Immerbeweglichkeit, ist aus demselben und durch dasselbe und besteht aus demselben und durch dasselbe; deshalb werden sie Lebende und Unsterbliche genannt und wiederum nicht Unsterbliche, weil sie das Unsterbliche seyn und das ewig leben nicht von sich selber haben; sondern aus der Lebenschaffenden, alles Leben hervorbringenden und erhaltenden Ursache. Und wie wir vom Seyenden gesagt haben, daß es auch des Seyns an sich Ewigkeit sey; so ist auch hier wiederum das über das Leben erhabene göttliche Leben des Lebens an sich belebendes und Daseyngebendes, und jedes Leben und jede lebendige Regung ist aus jenem Leben, das über jedem Leben und jedem Anfang jeden Lebens steht. Aus ihm haben auch die Seelen ihr Unvergängliches und alles Lebende und alle Gewächse im letzten Nachhalle des Lebens, ihr Leben. Ist dieß weggenommen, so hört, nach der Schrift, alles Leben auf, und was aufgehört hat zu leben, weil es aus Schwäche nicht mehr an ihm Theil nahm, das wird wieder lebendig, sobald es sich zu ihm wieder wendet.

§. 2.

Und zuerst zwar schenkt es dem Leben an sich das Leben seyn; und jedem einzelnen Leben, daß es sey, zu was es die Natur bestimmt hat; und den überhimmlischen Leben die immaterielle gottgestaltige, unveränderliche Unsterblichkeit, jene ewige unabirrende, unabweichende Bewegung, sich ausdehnend aus Fülle der Güte auch auf das Leben der Dämonen. Denn jenes hat das Seyn nicht aus einer andern Ursache, sondern aus sich, auch das Leben seyn und das Beharren darin; gebend überdieß auch der Menschen als gemischten Wesen das ihnen mögliche engelartige Leben; und durch überschwengliche Menschenliebe wendet uns, ruft sie uns, auch wenn wir weggehen wie-

her zu sich, und was noch göttlicher ist, versprach uns ganz, Seelen nemlich und die damit verbundenen Körper, zum vollkommnen Leben und zur Unsterblichkeit zu bringen; eine dem Alterthume widernatürlich scheinende Sache, mir aber und dir und der Wahrheit ein Göttliches und Uebernatürliches. Uebernatürlich in dem Sinne, daß es über die uns sichtbare Natur ist; nicht über die allkräftige des göttlichen Lebens. Denn ihr, als welche aller Leben Natur ist, vorzüglich den göttlichern Leben, ist kein Leben wider die Natur oder über die Natur. Deshalb seyen die hierüber widersprechenden Worte des simonischen Wahnsinnes ferne vom göttlichen Reigen und von deiner heiligen Seele weggebannt. Denn ihm war, wie ich glaube, verborgen, ob er sich schon für einen Weisen hielt, daß kein Verständiger den in die Augen fallenden Beweis der Sinnenwelt gegen die unsichtbare Ursache von allem gebrauchen müsse, um sie zu bekämpfen. Das muß man ihm sagen, daß das wider die Natur sprechen heiße; denn ihr ist nichts entgegengesetzt.

§. 3.

Aus ihr wird alles Lebende, sammt allen Gewächsen belebt und gepflegt. Und ob du nun dieß Leben ein geistiges, oder verständiges oder sinnliches nennen magst, oder ein nährendes und vermehrendes, oder welches Leben, oder welche Lebensursache, oder Lebenswesenheit du im Sinne hast; jede lebt und belebt aus ihm dem über alles Leben erhabenen Leben; und besteht ursächlich eingestaltig in ihm voraus. Denn das über das Leben erhabene, urlebendige Leben ist jedes Lebens Ursache, lebenerzeugend und erfüllend; lebenvertheilend, aus allem Leben zu preisen, wegen der Vielerzeugung aller Leben; als allfach und jedem Leben geschaut und gepriesen, als unbedürftig, ja als überfüllt von Leben; lebend an sich; über alles Leben hinaus belebend, über das Leben erhaben, und wie immer jemand das unaussprechliche Leben mit menschlicher Rede preisen mag.

Siebentes Kapitel.

Von der Weisheit, dem Geiste, dem Verstande, der Wahrheit, dem Glauben.

Inhalt. Die Weisheit Gottes ist aller Weisheit Schöpferin, und besteht unerforschbar und unbegreiflich über alle Weisheit erhaben; und ist nicht nach unsrer Weisheit abzumessen.

Aus jener Weisheit haben die Engel ihr intellektuelles (geistiges) die Menschen ihr rationales Wesen, die andern Geschöpfe ihr Sinnenwesen. Warum Gott ohne irgend eine Thätigkeit alles weiß, und wie er alles in der Erkenntniß vornehme, und in sich selbst durch die Erkenntniß seiner selbst erkenne; und wie auch die Engel das Sinnliche auf intellektuelle Weise begreifen.

Gott, wie er an sich ist, ist uns unbekannt; er wird theils durch den Begriff, theils ohne Begriff erkannt und diese Erkenntniß ist göttlicher und wahrer als jene.

Wie Gott das Wort sey, welches die einfache Wahrheit und der Grund des Glaubens ist. —

§. 1.

Und nun laßt uns denn das gute und ewige Leben auch als weises, als Weisheit an sich preisen; ja als das alle Weisheit in's Daseyn führt und über alle Weisheit und Verständniß erhaben ist. Denn nicht allein ist Gott überfüllt mit Weisheit, und seines Verständnißes ist keine Zahl, sondern er steht auch über allem Verstand, Geist und aller Weisheit. Und das sah jener wahrhaft göttliche Mann übernatürlich ein, mein und meines Lehrers gemeinschaftliche Sonne, indem er sagt: Denn die göttliche Thorheit ist weiser denn die Menschen sind (1 Kor. 1, 25.) nicht nur, weil jede menschliche Einsicht in gewisser Beziehung ein Irrthum ist, wenn sie nach dem Festen und Bleibenden der göttlichen, vollkommensten geistigen Erkenntnisse

beurtheilt werden; sondern, weil die heiligen Schriftsteller gewöhnlich im Wechselsinne die von der Beraubung genannten Eigenschaften Gottes benennen. So nennet die Schrift auch das allleuchtende Licht unsichtbar, und das vielgepriesene und vielnamige, unaussprechlich und namenlos. Und den allen Gegenwärtigen und der aus allen sich finden läßt, den Unergreifbaren, Unerforschlichen. Auf diese Weise preiset denn nun auch hier der göttliche Apostel die Thorheit Gottes; indem er das, was in ihr vernunftwidrig und unstatthaft scheint, auf jene unaussprechliche über allen Verstand erhabene Wahrheit bezieht. Aber, wie ich schon anderswo sagte, wir irren, wenn wir das, was über uns ist, auf die uns gewöhnliche Weise fassen und ansehen; und uns in die uns vertraute sinnliche Wahrnehmungsart verwickeln; und Göttliches mit Unsrigem vergleichen; und wenn wir nach dem äusserlich Erscheinenden das göttliche unaussprechliche Wesen zu erforschen gedenken. Man muß sich immer daran erinnern, daß zwar unser Geist die Kraft des geistigen Denkens habe, wodurch er das Intellektuelle einsieht; daß aber jene Einigung, die Natur des Geistes bei weitem übertreffe, die Einigung, wodurch der Geist in Verbindung mit jenen Höheren steht. Mit ihrer Hülfe nun muß das Göttliche eingesehen werden, nicht auf unsre Weise, sondern wir müssen ganz aus uns herausgehen und ganz Gottes werden. Denn es ist besser Gottes seyn, als unser. Denn so kann das Göttliche denen, die mit Gott sind, gegeben werden. Diese verstandlose, geistlose, thörichte Weisheit besingen wir nun, im höchsten Sinne, und sagen, daß sie alles Geistes, alles Verstandes, aller Weisheit und alles Verständnisses Ursache sey. Ihr allein ist aller Wille, um sie alle Erkenntniß und alles Verständniß, in ihr liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß. Denn in Folge des schon früher Gesagten, die überweise und allweise Ursache führt die Weisheit an sich und jede einzelne Weisheit in's Daseyn.

§. 2.

Aus ihr haben die intellektuellen und intelligiblen Kräfte der englischen Geister ihre einfachen und seligen Intelligenzen, nicht im Getheilten, oder aus Getheiltem, oder aus sinnlichen Wahrnehmungen oder aus Schlußfolgen die göttliche Erkenntniß sammelnd, auch nicht von irgend etwas Gemeinsamen aus dieses umfassend, sondern rein von allem Materiellen, von aller Masse, geistig, immateriell, eingestaltig erkennen sie das Intellektuelle des Göttlichen, und sie haben die intelligible Kraft und Wirksamkeit, die in ungemischter unbefleckter Reinheit strahlet, welche in Ungetheiltheit und Freiheit von der Materie die göttlichen Erkenntnisse schaut, und durch das göttlich Eine nach dem göttlichen, überweisen Geist und Verstand, nach Kräften, durch die göttliche Weisheit sich gestaltet. Die Seelen haben das Verständige in Schlußfolgen, indem sie im Kreise um die Wahrheit des Seyenden herumgehen, und in ihrer getheilten und allfachen Mannichfaltigkeit der einigen Geister verlustig gehen. Durch das Zusammenziehen des Vielen in Eins aber streben sie auch den engelgleichen Geistern, so viel es Seelen gemäß und erreichbar ist, nach. Auch der würde nicht weit vom Ziele irren, welcher auch die sinnlichen Wahrnehmungen einen Nachhall der Weisheit nennte. Denn auch der Geist der Dämonen, insofern er Geist ist, ist aus derselben. Insofern aber dieser Geist weder kennt noch zu erlangen weiß, wornach er strebt, weder wissend, noch wollend, kann man ihn eigentlicher einen Abfall von der Weisheit nennen. Aber, wenn nun die göttliche Weisheit der Weisheit selbst und jeder Weisheit, jedes Geistes und Verstandes und jeder sinnlichen Wahrnehmung Prinzip, Ursache, Grundlage, Vollendung, Erhaltung, Gränze genannt wird; wie kömmt es, daß man den überweisen Gott selbst als Weisheit, als Geist, als Verstand, als Erkenntniß preiset? Wie soll er denn etwas von den Intelligiblen geistig einsehen ohne geistige Wirksamkeiten? oder wie soll er, über alle Sinnlichkeit erhaben,

das Sinnliche erkennen? Und doch sagt die Schrift, er wisse alles; und nichts sey der göttlichen Erkenntniß verborgen. Aber, wie ich schon oft gesagt habe, das Göttliche muß auf göttliche Art verstanden werden. Wenn man von Geistlosem und Unsinnlichem spricht, so wird dadurch eine unendliche Erhabenheit Gottes über Geist und Sinnlichkeit ausgedrücket, nicht ein Mangel beider in ihm; so wie wir ja dem über allen Verstand erhabenen auch die Verstandlosigkeit beilegen und dem Uebervollkommnen und Vorvollkommnen die Unvollkommenheit, und die unberührbare unsichtbare Finsterniß dem unzugänglichen Lichte, eben, weil es über alles sichtbare Licht höchst erhaben ist. So faßt der göttliche Geist alles in besonderster mit nichts zu vergleichender Kenntniß, indem er als Ursache von allem in sich die Kenntniß von allem vorausnahm; ehe die Engel wurden, die Engel kennend und sie in's Daseyn führend, und alles andere von innen heraus und so zu sagen von seinem Grunde an kennend und zur Wesenheit führend. Und das, glaube ich, will die Schrift ausdrücken, wenn sie sagt: der alles weiß vor aller Dinge Schöpfung. Denn nicht aus dem Seyenden das Seyende lernend weiß der göttliche Geist, sondern aus sich selbst und in sich selbst als Ursache von allen und hat Wissenschaft, Kenntniß und Wesenheit vorausgenommen und hat sie, nicht auf jedes einzeln achtend, sondern in einer Zusammenfassung des Grundes alles wissend und vereinend; wie auch das Licht ursächlich in sich die Kenntniß der Finsterniß vorausgenommen hat, nicht anders woher die Finsterniß wissend, als vom Lichte. Indem nun die göttliche Weisheit sich selbst kennt, wird sie alles kennen, das Materielle immateriell, das Getheilte ungetheilt, das Viele einig, durch das Eine selbst alles kennend und in's Daseyn führend. Denn wenn als eine Ursache Gott alle Seyende am Seyn theilnehmen läßt, so wird er nach derselben einen Ursache auch alles wissen, als aus sich selbst Seyendes, und das in ihm voraus bestand, und nicht aus dem Seyenden wird

er

er ihre Kenntniß nehmen, sondern jedem einzelnen Seyenden wird er zur eignen und zur Kenntniß der andern helfen. Gott hat also nicht eine eigne Erkenntniß seiner selbst und eine andre, die insgemein das Seyende umfaßt, denn sich selbst kennend wird die allgemeine Ursache das, was von ihr kommt und dessen Ursache sie ist kaum nicht wissen können. Mit diesem Wissen also kennt Gott das Seyende, nicht mit dem Wissen des Seyenden, sondern mit dem Wissen seiner selbst. Denn auch die Engel kennen nach der Schrift das, was auf der Erde ist; nicht durch sinnliche Wahrnehmung das Sinnliche erkennend, sondern nach der eigenthümlichen Kraft und Natur des gottgestaltigen Geistes.

§. 3.

Hierauf müssen wir fragen, wie wir denn Gott erkennen, welcher doch weder geistig noch sinnlich wahrnehmbar und überhaupt nichts Seyendes ist. Sollte man nun nicht mit Wahrheit sagen, daß wir Gott erkennen, nicht aus seiner Natur; (denn diese ist unerkennbar und über allen Verstand und Geist hinaus) sondern aus der Ordnung alles Seyenden, die von ihm bestellt ist und gleichsam Abbilder und Aehnlichkeiten göttlicher Vorbilder hat, zu jenem über alles erhabenen auf dem Wege und der Ordnung nach Kräften, aufsteigen, in der Wegnahme von allem (Abstraktion) in der Erhebung über alles, in der Ursache von allem. Deshalb wird Gott in allem erkannt und gesondert von allem; er wird erkannt durch die Erkenntniß und durch die Unkenntniß; sein ist geistiges Erkennen, und Verstand und Wissenschaft, und Sinn und sinnliche Wahrnehmung, und Vorstellung, und Phantasie, und Name, und alles andere; und doch wird er nicht geistig erkannt, nicht ausgesprochen, nicht genannt. Er ist nichts von den Seyenden und wird in keinem der Seyenden erkannt. Er ist Alles in allen und Nichts in keinem; er wird allen aus Allem erkannt und keinem aus keinem. Und ganz richtig sagen wir das über Gott, daß er aus allem Seyenden ge-

prieſen werde, aus dem Verhältniſſe, in welchem er als Urſache zu allem Seyenden ſteht. Und wiederum iſt die göttlichſte Gotteskenntniß, die durch Unkenntniß erkannte, in jener über den Geiſt erhabenen Einigung, wenn der Geiſt vor allem Seyenden beſtehend, dann ſich ſelbſt aufgebend, mit den überglänzenden Strahlen vereinigt wird von dorther und dort beſtrahlt von der unerforſchlichen Tiefe der Weisheit. Doch iſt er auch aus Allem zu erkennen, wie ich ſagte; denn er iſt, nach der Schrift, die alles ſchaffende, die ewig alles in Uebereinſtimmung bringende, der unauflösbaren Zuſammenſtimmung und Ordnung aller Dinge Urſache; immer knüpfet ſie das Ende der erſten mit den Anfängen der folgenden zuſammen und wirket auf's ſchönſte die eine Eintracht und Zuſammenſtimmung des Ganzen.

§. 4.

Verſtand (λόγος) wird Gott von den heiligen Schriften genannt, nicht nur weil er des Verſtandes und Geiſtes und der Weisheit Spender iſt; ſondern auch weil er eingeſtaltig aller Urſachen in ſich vorausgenommen hat; und weil er alles durchdringt, wie die Schrift ſagt, bis zu ſeinem Ende; und vor allem, weil der göttliche Verſtand einfacher iſt als alle Einfachheit und über allem erhaben überweſentlich von allem abgelöſet iſt. Dieſer Verſtand iſt die einfache wahrhaft weſentliche Wahrheit, an welche als an die reine und unirrende Kenntniß des Ganzen der göttliche Glaube ſich hält, die feſte Gründung der Glaubigen, welche ſie in der Wahrheit gründet und die Wahrheit in ihnen, dadurch daß ſie in unwandelbarer Einerleiheit die einfach wahre Kenntniß von den Gegenſtänden des Glaubens haben. Denn wenn die Erkenntniß Erkennendes und Erkanntes vereinigt, die Unwiſſenheit aber dem Unwiſſenden immerwährende Urſache der Wandlung iſt und der Trennung von ſich ſelbſt; ſo wird im Gegentheil den in Wahrheit Glaubenden nach der heiligen Schrift nichts wegbewegen von dem wahren Grunde des Glaubens, in

welchem er das Beharrende der unbewegten und unwandelbaren Einerleiheit besitzt. Denn wohl weiß der, welcher mit der Wahrheit vereinigt ist, daß er sich wohl befinde, wenn auch die Menge ihn als einen Verrückten betrachtet. — Denn sie wissen nicht, wie auch natürlich, daß er aus dem Irrthum zur Wahrheit durch den wahrhaften Glauben entrückt sey; er selbst aber kennt sich wahrhaft, nicht, wie jene sagen, als einen Rasenden, sondern als einen, welcher von der unbeständigen, veränderlichen allwärts im Irrthum befangenen mannichfaltigen Bewegung durch die einfache immer im gleichen und als dieselbe sich haltende Wahrheit befreit ist. So nun sterben unsere Lehrer und Führer zur göttlichen Weisheit jeden Tag für die Wahrheit, dadurch, wie es sich ziemt, bezeugend mit Wort und That in der einfachen Erkenntniß der christlichen Wahrheit, daß sie von allen die einfachste und göttlichste sey, ja daß sie allein die wahre, einzige, einfache Gotteskenntniß sey.

Achtes Kapitel.

Ueber Kraft, Gerechtigkeit, Heil, Erlösung; auch über die Ungleichheit.

Inhalt. Wie Gott, der doch über alle Macht und Kraft ist, doch auch Macht und Kraft genannt werde.

Gott wird deshalb Macht oder Kraft genannt, weil er allmächtig ist und aller Macht und Kraft Urheber.

Wie die göttliche Allmacht alles durchdringe.

Sie theilt den Engeln alle Macht und Kraft, die sie besitzen, mit.

Gleicherweise stärkt sie die Menschen, die Thiere und alles übrige und erhält sie in ihrem Zustande.

Es ist ein Zeichen der höchsten Macht, daß Gott sich selbst nicht verläugnen kann.

Deshalb Gott auch Gerechtigkeit genannt werde, und deren Amt erfülle.

Warum Gott zulasse, daß die Heiligen in dieser Welt betrübt werden.
Weshalb Gott auch Heil und Erlösung genannt werde.

§. 1.

Aber, weil die heiligen Schriftsteller die göttliche Wahrheit und überweise Weisheit auch als Kraft und als Gerechtigkeit preisen, und sie Heil und Erlösung nennen, so laßt uns nach Kräften auch diese göttlichen Namen erläutern. Daß Gott über alle Kraft, wie sie auch seyn und gedacht werden möge erhaben und über sie hinaus ist, das wird wohl keiner der mit den heiligen Schriften genährt ist nicht wissen. Denn oft nennt die heilige Schrift sie die Herrschaft und trennt sie selbst von den überhimmlischen Gewalten. Wie können nun die heiligen Schriftsteller sie, welche über alle Kraft erhaben ist, doch als Kraft preisen; oder in welchem Sinne sollen wir in ihr den Namen der Kraft nehmen?

§. 2.

Wir sagen also, Gott ist die Kraft, weil er alle Kraft in sich selbst voraus hat und im überschwenglichen Grade hat; als Ursächer aller Kraft, der alles mit unbeugsamer, unbegränzter Kraft zum Daseyn bringt und als der, welcher des Seyns der Kraft selber, es sey nun die gesammte oder die einzelne, Ursache ist; als unbegränztmächtig, nicht nur dadurch, daß er alle Kraft in's Daseyn führt, sondern auch dadurch, daß er über aller Kraft und selbst über der Kraft an sich steht, und daß er in übererhabenem Grade vermag, unbegränzt unendliche andere Kräfte als die vorhandenen hervorzubringen, und, was unbegränzte und zum Unbegränzten hervorgebrachte Kräfte nie vermögen, die überunendliche Hervorbringung ihrer machtgebenden Kraft zu schwächen; auch durch das unaussprechliche, unerkennbare, undankbare seiner Kraft ist er es, die alles überragt, und durch den Ueberfluß des Kräftigen die Schwäche kräf-

tigt und ihren letzten Nachhall zusammenhält und erhält, wie wir es auch bei dem sinnlich mächtigen sehen, daß überhelle Lichter auch bis zu stumpfen Augen dringen, und grosser Lärm auch zu den für den Ton nicht sehr leicht empfänglichen Ohren dringt. Denn, was ganz und gar nicht hört ist schon kein Gehör mehr; so wie, was ganz und gar nicht mehr sieht, kein Gesicht.

§. 3.

Diese unbegränzt mächtige Austheilung Gottes geht denn auf alles Seyende, und es giebt kein Seyendes, welches des Besitzes einiger Kraft ganz beraubt wäre. Sondern ein jedes hat entweder geistige oder verständige oder sinnliche oder lebende oder wesende Kraft. Und, wenn man so sagen darf, selbst das Seyn hat die Kraft zu seyn, von der überwesentlichen Kraft.

§. 4.

Von ihr sind die gottgestaltigen Kräfte der englischen Ordnungen; von ihr haben sie ihr unwandelbares Seyn; und alle ihre geistigen unsterblichen Bewegungen; ihr unwandelbares und ihr nie verminderndes Streben nach dem Guten haben sie von der unendlich guten Kraft genommen, welche ihnen die Gabe mittheilte, dieß zu können und zu seyn, und darnach zu streben, es immer zu seyn, und selbst dieß Können nach dem ewig können zu streben.

§. 5.

Die Gaben dieser unaufhörlichen Kraft verbreiten sich aber auch auf die Menschen, auf die lebenden Wesen überhaupt, auf die Pflanzen, auf die ganze Natur des Alls. Sie kräftigen das Geeinte zur wechselseitigen Freundschaft und Gemeinschaft, und das Geschiedene dazu, daß es sey, nach jedes eigner Art und Begränzung unvermischt und unverwirrt mit dem andern. Und die Ordnungen und Richtungen des Ganzen erhält sie zu seinem eigenartigen Guten und bewahrt die unsterblichen Leben der englischen Einheiten unversehrt, erhält die himmlischen Wesenheiten und

die der Lichter und Sterne und ihre Ordnungen unverändert, und schaffet, daß die Ewigkeit seyn kann. Die Umwälzungen der Zeit unterscheidet sie in ihren Vorschritten und sammelt sie in ihren Rückschritten; sie macht die Kräfte des Feuers unauslöschlich, und den Strom des Wassers unversieglich; sie begränzt die Ausgießung der Luft und stellet die Erde auf Nichts und erhält ihre belebenden Geburten unverderblich. Eben so bewahrt sie die gegenseitige Mischung und Harmonie der Elemente unvermischt und ungetrennt, hält das Band der Seele und des Körpers zusammen und erregt die ernährenden und wachsen machenden Kräfte der Pflanzen. Sie erhält die wesenhaften Kräfte des Ganzen und macht das unauflösliche Bleiben des All sicher; die Göttlichung selbst schenkt sie; indem sie den zu Vergöttlichenden die Kraft dazu darbietet. Und überhaupt ist durchaus nichts von den Seyenden der allerhaltenden Sicherheit und Umfassung der göttlichen Kraft beraubt. Denn, was durchaus gar keine Kraft hat, ist weder, noch ist es etwas, und von ihm kann nicht gesagt werden, daß es ein Daseyn (θέσις) habe.

§. 6.

Aber, sagt der Magier Elymas, wenn Gott allmächtig ist, wie saget euer heiliger Schriftsteller, daß er etwas nicht könne. Er schmäht damit nämlich den heiligen Paulus, der da sagt: (2 Timoth. 2, 13.) Gott könne sich nicht selbst verläugnen. Indem ich dieß vorlege, fürchte ich sehr, man möge mich als unsinnig betrachten, daß ich unternehmen mag, die schwachen Sandhäuser spielender Knaben umzuwerfen, und als nach einem unerreichbaren Ziele nach dem theologischen Verständniß dieser Stelle zu zielen. Denn die Verläugnung seiner selbst ist ein Herausfallen aus der Wahrheit; die Wahrheit ist ein Seyendes, und das Herausfallen aus der Wahrheit also ein Herausfallen aus dem Seyenden. Wenn also die Wahrheit ein Seyendes ist, die Verläugnung der Wahrheit aber ein Herausfallen aus

dem Seyenden, so kann Gott nicht aus dem Seyenden herausfallen, und ist nicht das Nichtseyn, wie man auch sagen könnte, er kann das Nichtkönnen nicht und weiß das Nichtwissen nicht durch Beraubung. Dieß hat jener Weise nicht eingesehen, und ahmt jene großen Sieger unter den Athleten nach, welche oft glaubend, ihre Gegner seyen schwach, nach ihrer Meinung, gegen die Abwesenden männlich luftkämpfen und mit leeren Streichen die Luft gar trotziglich schlagen, und dann glauben, sie seyen über diese Gegner Herr geworden und sich selbst ausposaunen, indem sie doch jener Stärke gar nicht kennen. Wir aber aufstrebend zum Theologen, so viel wir können, preisen den übermächtigen Gott als allmächtig, als den seligen und einzigen Herrscher, der in seiner Herrschermacht auch über die Ewigkeit regiert, und der aus keinem Seyenden herausfällt; sondern der vielmehr alles Seyende in überwesentlicher Kraft, in überschwenglichem Grade und voraus hat, und allen Seyenden, das Seynkönnen und das Seyn nach der Fülle seiner überschwenglichen Kraft in reichlicher Ausgießung spendet.

§. 7.

Als gerecht wird Gott gepriesen, weil er allen, nach Würdigkeit, Maaß, Schonheit, Wohlordnung, Einrichtung giebt, und jedem alle Vertheilungen und Ordnungen bestimmt, nach wahrhaft gerechtester Regel; und jedem einzelnen der Selbstthätigkeit Ursächer ist. Denn alles ordnet die göttliche Gerechtigkeit, hält alles von einander unvermischt und unbefleckt, und giebt allen Seyenden das jedem geziemende nach jedes einzelnen Würdigkeit. Und wenn das von uns richtig gesagt ist, so verdammen alle diejenigen, welche die göttliche Gerechtigkeit schmähen, ohne daß sie es wissen, ihre eigne Ungerechtigkeit. Denn sie sagen, im Sterblichen müsse die Unsterblichkeit seyn; im Unvollkommnen das Vollkommne in dem sich selbst bewegenden die anderswoher bewegte Nothwendigkeit; im Veränderlichen die Einerleiheit; die Kraft der Vollendung im

Schwachen; Ewigkeit im Zeitlichen, Unveränderlichkeit dem von der Natur bewegten; in zeitlicher Lust, ewige Dauer; und überhaupt in jedem das ihm Entgegengesetzte. Aber die göttliche Gerechtigkeit zeigt sich eben dadurch als wahrhaft wirkliche Gerechtigkeit, daß sie allen das Gehörige mittheilt, nach jedes Einzelnen Würdigkeit; und jedes Einzelnen Natur in gehöriger Ordnung und Kraft erhält.

§. 8.

Es könnte einer sagen, das ist nicht Gerechtigkeit, fromme Männer ohne Hülfe zu lassen, wenn sie von den Schlechten dem Untergang nahe gebracht werden. Darauf ist zu erwiedern; wenn diejenigen, welche man Fromme nennt, das Irdische lieben, nach welchem die Freunde der Materie eifrig verlangen, so sind sie durchaus aus der göttlichen Liebe herausgefallen. Und ich weiß nicht, wie man sie Fromme soll heißen können, die dem wahrhaft Liebenswürdigen und Göttlichen Unrecht thun, dadurch, daß sie dasselbe dem was gar nicht verlangt und geliebt werden muß nicht sofort vorziehen. Lieben sie das wahrhaft Seyende, so müssen sie sich freuen, daß sie das, wornach sie streben, wirklich erlangen. Oder nähern sie sich nicht dann in höherm Grade den englischen Tugenden, wenn sie, im möglichsten Streben nach dem Göttlichen, von der Leidenschaft für das Materielle sich entfernen und in den Gefahren für das Schöne als wackere Kämpfer mannhaft sich üben. So daß man also in Wahrheit sagen kann; es gebührt der göttlichen Gerechtigkeit vielmehr, die Männlichkeit der Besten nicht zu verzärteln und zu nichte zu machen durch materielle Gaben; sondern wenn einer dieß versuchte, sie ohne Hülfe zu lassen; sie aber zu stärken und zu festigen in ihrem schönen unbezwinglichen Stande und solchen beharrenden das ihrige nach Würdigkeit auszutheilen.

§. 9.

Diese göttliche Gerechtigkeit preiset man auch als das Heil, die Allerhalterin, welche jedem Einzelnen seine ei-

genthümliche und von allen andern reine Wesenheit und Ordnung bewahrt und erhält, und die eigentliche rein seyende Ursache der eigenthümlichen Thätigkeit eines jeden ist. Wollte jemand dieß Heil so preisen, als dasjenige, welches das Ganze, enthaltend dem Schlechtern entreißt, so würden wir auch diesen allerdings als einen Lobpreiser des allfältigen Heiles aufnehmen, und würden ihn bitten dieses erste Heil aller so zu bestimmen, daß es alles in sich selbst unverändert, ungestört und sicher erhält, und vor dem Schlechtern bewahrt; und alles bewacht, daß es streitlos und krieglos jedes in seiner Ordnung bleibt; daß es Ungleichheit und fremdartige Thätigkeit von allem entfernt; und die Verhältnisse des einzelnen so bestimmt, daß sie nicht in das Entgegengesetzte irren und fest auf ihrer Stelle bleiben. Und dann würde einer dieses Heil auch nicht gegen die Ansicht der Schrift loben, wenn er es vorstellte als dasjenige, welches durch die allerhaltende Güte alles Seyende vor dem Abfall aus seinem eigenthümlichen Guten erlöset, so viel es eben gerade die Natur des Erlöseten aufnimmt. Deshalb nennen die heiligen Schriftsteller dieß Heil (σωτηρία), auch Erlösung (ἀπολύτρωσις), sowohl insofern es nicht zugiebt, daß das wirklich Seyende in das Nichtseyn sinke, als auch insofern es, wenn etwas nach dem Fehlerhaften und Ungeordneten hinwankte, und eine Verringerung der ihm eigenthümlichen Güter und deren Vollkommenheit erlitte, von diesem Leiden und dieser Schwäche und dieser Beraubung es erlöset, das Mangelhafte anfüllend, die Kraftlosigkeit väterlich übersehend, und aus dem Bösen wieder aufrichtend, und sie vielmehr in's Schöne stellend; das ausgeflossene Gute wieder anfüllend, und seine Unordnung und Unzierde ordnend und schmückend; sie vollständig vollendend und von allem Beschädigten befreiend. Das ist nun über dieß und über die Gerechtigkeit gesagt, durch welche die Gleichheit von allem gemessen und bestimmt wird; und jede Ungleichheit die aus der Beraubung der jedem Einzelnen zustehenden Gleichheit

kommt, entfernt wird. Wenn man die Ungleichheit als dasjenige nimmt, was das Ganze im Ganzen von einander unterscheidet, so ist auch dieser Ungleichheit Bewahrerin die Gerechtigkeit, indem sie nicht zugiebt, daß das Ganze sich in einander vermische und so gestört werde und in Unordnung komme; sondern alles Seyende jedes nach seiner Art (εἶδος), welche jedem einzelnen zukommt, bewahrt.

Neuntes Kapitel.

Vom Großen, Kleinen, Ein und Demselben, Andern, Aehnlichen, Unähnlichen, Stand, Bewegung, Gleichheit.

Inhalt. Gott wird in der heiligen Schrift, groß, klein, ein und derselbe, ein anderer genannt.
In welchem Sinne Gott groß genannt werde?
In welchem Sinne klein, ein und derselbe, ein anderes?
Wie es zu nehmen sey, wenn von Gott Länge, Breite, Tiefe als Prädikate gebraucht werden?
In welchem Sinne Gott ähnlich genannt werde, da doch Ursache und Wirkungen nicht eigentlich ähnlich seyen?
In welchem Sinne er unähnlich genannt werde?
Wie es zu nehmen sey, wenn es von ihm heißt, er stehe oder sitze?
Wie Gott sich bewegen könne und seine dreifache Bewegung?
Warum er der Gleiche heiße? —

§. 1.

Weil aber dem Allursächer auch die Beinamen groß und klein gegeben werden, und eben derselbe, und ein andrer, und ähnlich und unähnlich, Stand und Bewegung, so wollen wir auch dieser Gottesnamen Bilder, so weit sie uns selbst deutlich sind, beschauen. Groß wird Gott in der heiligen Schrift gepriesen und in der Größe; und dann wieder in der sanften Luft, welche die göttliche Kleinheit

zeigt. Als ein und derselbe (ταυτός) wenn es heißt: Psalm. 102, 28.) Du bleibest wie du bist (ὁ αὐτὸς εἶ); als ein anderer, wenn er in der Schrift als vielförmig und vielgestaltig vorgestellt wird; als ähnlich, weil er der Gründer des Aehnlichen und der Aehnlichkeit ist; als allen unähnlich, weil kein Seyendes ihm ähnlich ist; als stehend und unbeweglich und sitzend in Ewigkeit; und als bewegt, als der alles durchdringt; und was sonst noch mit diesen Benennungen gleichbedeutende Gottesnamen in der heiligen Schrift vorkommen.

§. 2.

Groß nun wird Gott genannt, wegen der ihm eigenthümlichen Größe, welche allen Großen von sich mittheilt, über alle Größe äußerlich ausgegossen und ausgebreitet ist, den ganzen Raum umfaßt, alle Zahl übersteigt, jede Gränzenlosigkeit durchgeht, und nach seiner Ueberfülle und thätigen Größe, und seinen aus dem Urquell kommenden Gaben, insofern diese von allen empfangen werden, nach der unendlichen gebenden Ausgiessung, und durchaus unverringert sind, und immer dieselbe Ueberfülle haben, und durch ihre Mittheilungen nicht geringer werden; sondern immer größeren Ueberfluß haben. Diese Größe ist unendlich, nach der Quantität nicht zu bestimmen, unzählbar. Und das ist die Ueberschwenglichkeit, bestehend in dem unaufhörlichen über alles erhabenen Ausguß der unbegreiflichen Größe.

§. 3.

Klein aber oder zart heißt er, weil er jeder Masse und jeder Entfernung sich entzieht und darnach nicht bestimmt werden kann; und weil er ungehindert durch alles hindurchgeht. Das Kleine ist ja auch aller Dinge ursächliches Element. Denn nie wird man etwas finden, das an der Gestalt des Kleinen nicht Theil hätte. So ist nun das Kleine zu nehmen, wenn es von Gott gesagt wird; das ohne Hinderniß in alles und durch alles geht und wirkt und durchdringet, bis daß es scheidet Seele und Geist,

auch Mark und Bein und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens (Hebr. 4, 12.) noch mehr also alles Seyenden. Denn keine Kreatur ist unsichtbar vor ihm. Dieß Kleine wird nicht bestimmt nach Quantität, noch nach Qualität, ist unfaßbar, unendlich, unbegränzt, alles umfassend, selbst unumfaßt.

§. 4.

Das Ein und Dasselbe aber ist überwesentlich ewig, unwandelbar, in sich bleibend, immer in demselben Zustande auf gleiche Weise sich verhaltend, allen auf gleiche Weise gegenwärtig; und selbst an sich in sich fest, unbeflekt in den schönsten Gränzen der überwesentlichen Einerleiheit gestellt; unveränderlich, ohne Abfall, bleibend, ohne Wandel, unvermischt, immateriell, einfachst, unbedürftig, unvermehrbar, unverminderbar, ungezeugt, nicht als nie geworden oder unvollendet, oder als von etwas nicht gemacht, oder das uns jenes nicht geworden, nicht als nirgends und auf keine Weise seyend; sondern als alleingeworden, und durchaus ungeworden, ewig seyend, urvollendet, an sich ein und dasselbe, von sich selbst eingestaltig und in einer und derselben Gestalt bestimmt; und dieß ein und dasselbe aus sich selbst allen, die seiner Theilnahme fähig sind, im Glanze mittheilend, und das andere dem andern zuordnend, als Ueberfluß und Ursache der Einerleiheit, auch das Entgegengesezte auf ein und dieselbe Weise voraus in sich habend, nach der über alles erhabenen einer und einzigen Ursache der ganzen Einerleiheit.

§. 5.

Das andere wird er genannt, weil er als Vorsehung allen gegenwärtig ist und alles in allem zu aller Heile wird, indem er in sich selbst und seiner ihm eigenen Einerleiheit ohne herauszugehen bleibt, feststehend in einer Wirksamkeit ohne Aufhören und sich selbst in ungebeugter Kraft hergiebt zur Vergöttlichung derer, welche sich zu ihm kehren; und man muß annehmen, daß die Anderheit der mannichfaltigen Formen Gottes in den vielartigen Gesichten

etwas anders bedeuten, als das, was in ihnen erscheint. Wie wenn einer die Seele sich unter leiblicher Gestalt dächte, und der theillosen körperliche Theile anbildete, so würden wir uns die ihr beigelegten Theile anders denken, in Gemäßheit nämlich der Theillosigkeit der Seele; wir würden uns unter dem Kopfe den Geist, unter dem Nacken die Meinung, (als welche zwischen Verstand und Unverstand in der Mitte ist) unter der Brust den Zorn, unter dem Unterleib die Begierde, unter Schenkeln und Füssen die Natur denken, indem wir die Namen dieser Theile als Symbole ihrer Kräfte gebrauchten. Noch vielmehr ist in demjenigen, der über alles hinaus ist, die Anderheit der Formen und Gestalten, durch mystische Erklärungen rein und sachgemäß darzustellen. Will man die drei körperlichen Dimensionen dem unfaßbaren gestaltlosen Gotte beilegen, so wird man unter seiner Breite seinen Ausfluß verstehen müssen, der sich auf alle erstreckt, unter seiner Länge seine auf das Gesammte sich ausbreitende Macht; unter seiner Tiefe seine allen Seyenden unfaßbare Heimlichkeit und Verborgenheit. Aber, um uns nicht selbst zu täuschen, indem wir verschiedene Formen und Gestalten zu enthüllen uns bemühen, dadurch, daß wir die unkörperlichen Gottesnamen mit den sinnlichen Symbolen vermischten, so haben wir hierüber in der symbolischen Theologie gesprochen. Nun aber meinen wir nicht, daß die göttliche Anderheit eine Verwechslung sey der überunwandelbaren Einerleiheit, sondern eine einige Vielbildung, und eingefaltige Ausflüsse der Vielerzeugung, die sich über alles erstreckt. —

§. 6.

Wenn jemand Gott ähnlich nennt, als einen und ebendenselben, der ganz im Ganzen sich beständig und ungetheilt ähnlich bleibt, so ist diese vom ähnlichen hergenommene Gottbenennung nicht zu mißbilligen. Die heiligen Schriftsteller sagen, Gott, der über allen erhaben ist, sey, insofern er selbst sey, niemanden ähnlich, er gebe aber die

göttliche Aehnlichkeit denen, die sich nach ihm wendeten, indem sie nach Kräften den über alle Gränze und Begriff erhabenen nachahmten. Und das ist die Kraft der göttlichen Aehnlichkeit, daß sie alles in's Daseyn geführte nach dem Ursächlichen hinwendet. Und davon muß man dann sagen, daß es Gott ähnlich sey und Gottes Bild und Aehnlichkeit trage. Von Gott aber ist nicht zu sagen, daß er ihnen ähnlich sey, da ja nicht einmal ein Mensch seinem eignen Bilde ähnlich ist. Denn, was auf gleicher Stufe steht kann wohl einander ähnlich seyn, und diese Aehnlichkeit kann gegenseitig seyn, so zwar, daß sie einander ähnlich sind in Bezug auf die Gestalt des Aehnlichen, welche von beiden existirt; bei dem Ursächlichen aber und dem dadurch hervorgebrachten können wir diese Gegenseitigkeit, nicht annehmen. Denn nicht etwa bloß diesen oder jenen wird das Aehnlich seyn gegeben; sondern allen, die an der Aehnlichkeit Theil nehmen, wird Gott Ursache, daß sie ähnlich sind; er ist der Urheber der Urähnlichkeit selbst, und das in allen befindliche ähnliche ist gleichsam durch eine Spur der göttlichen Aehnlichkeit ähnlich und vollendet ihre Einigung.

§. 7.

Aber warum spricht man hievon? Die heilige Schrift sagt ja selbst von ihm, daß er unähnlich sey; durchaus mit nichts zusammenzustellen, ein anderes als alles Vorhandne und was noch auffallender ist, sie sagen, nichts sey ihm ähnlich. Indessen streitet dieser Ausspruch nicht mit der Möglichkeit einer Aehnlichkeit mit ihm; denn dasselbe ist Gott ähnlich und unähnlich; das eine nach der möglichen Nachahmung des Unnachahmbaren, das andere in Betrachtung des Abstandes des durch die Ursache hervorgebrachten von dieser Ursache; der gränzenlose Maaße und unbestimmbare beide von einander trennt.

§. 8.

Was bedeutet es aber, wenn von göttlichem Stande oder Sitze geredet wird? Was anders, als daß Gott in

sich selber bleibe und in unbewegter Einerleiheit fest geheftet sey, und beharrlich gestellt in überschwenglichem Sinne, und daß er immer auf dieselbe Weise und für dasselbe gleichartig wirke, und daß er aus sich selbst durchaus unwandelbar sey, unveränderlich, durchaus unbeweglich und das alles auf überwesentliche Weise. Denn er ist der Ursächer alles Standes und Sitzes, der über allen Stand und Sitz erhaben ist, und in ihm besteht alles, unerschüttert in dem Stande des ihm eigenthümlichen Guten bewahret.

§. 9.

Was soll es heißen, wenn die heiligen Schriften weiter sagen, daß der unbewegte auf alles sich erstrecke und nach allem bewegt werde, ist nicht auch dieß in einem Gottgemäßen Sinne zu nehmen? Denn der Fromme muß glauben, daß Gott sich bewege nicht in räumlichem Fortgang, nicht in Veränderung oder Anderswerdung oder Verwandlung oder örtlicher Bewegung, sie sey nun geradeaus oder kreisförmig, oder aus diesen beiden zusammengesezt; auch nicht in geistiger oder seelischer oder natürlicher; sondern dadurch bewegt sich Gott, daß er alles zur Wesenheit bringt, alles erhält, und allfältig für alle Vorsorge trägt, und allen gegenwärtig ist in unfaßlicher Umfassung, und durch seine vorsorglichen Ausflüsse und Wirksamkeiten auf alles. So können auch die Bewegungen Gottes des unbewegten auf eine Gottgemäße Weise gepriesen werden. Die Bewegung gerade aus muß dann verstanden werden von seiner Unbeugsamkeit und dem unwendbaren Ausfluß seiner Wirksamkeiten, und dem Ursprung der gesammten Welt aus ihm. Die schiefe Bewegung von seinem beständigen Ausfluß und seinem erzeugenden Stande. Die Kreisbewegung aber von seiner Einerleiheit, und von dem Umfassen des Mittleren und Aeussersten, welche umfassen und umfaßt werden; und von der Hinwendung des von ihm ausgegangenen zu ihm. —

§. 10.

Wenn aber jemand den Namen des Einen und Desselben und des Gerechten in der heiligen Schrift so verstünde, als ob Gott der gleiche genannt werde, so ist dabei zu bemerken, daß Gott der gleiche heiße, nicht nur als theillos und bei dem keine Abweichung statt findet, sondern auch als der durch alles und in alles gleichmäßig dringt, als der Urheber der Urgleichheit, wodurch er das wechselseitige Durchgehen aller Dinge in einander gleichmäßig wirkt, und die gleiche Theilnahme aller Theilnehmenden, nach jedwedes Fähigkeit, und jene gleiche Mittheilung an alle, nach der Einzelnen Würdigkeit, und der allgemeinen Gleichheit der intelligiblen und intellektuellen, der verständigen, sinnlichen, wesenhaften, natürlichen, freiwilligen, welche er im höchsten Sinne und einig in sich vorausgenommen hat, nach der alles übersteigenden Kraft der allgemeinen Gleichheit.

Zehntes Kapitel.

Von dem Allmächtigen, dem Alten der Tage; zugleich von der Ewigkeit und der Zeit.

Inhalt. Warum Gott allmächtig heiße? (παντοκράτωρ).
Warum der Alte der Tage?
Was Zeit und Ewigkeit sey und wem beide zukommen?

§. 1.

Nun ist es Zeit den vielnamigen Gott auch als den Allmächtigen und als den Alten der Tage zu preisen. Allmächtig wird er genannt, weil er des Ganzen allumfassender Sitz ist, der alles zusammenhält und umschlossen hält, es feststellt, gründet, fest an einander schließt und unlösbar in sich das Ganze vollendet, alles aus sich als aus einer allumfassenden Wurzel herausführend, und alles zu

sich

sich als allumfassenden Grund wendend, und es zusammenhaltend, als den allfassenden Sitz von allem, der alles Zusammengehaltene durch die eine alles übertreffende Zusammenfassung sichert, und nicht zuläßt, daß es aus ihr herausfalle, und als aus der vollkommenen Wohnung wegbewegt untergehe. Die Gottheit heißt aber auch deshalb allmächtig, weil sie alles beherrscht und unvermischt den von ihr Beherrschten vorsteht, und als nach der sich alle sehnen, die alle lieben; die allen das freiwillige Joch auflegt, und die süssen Geburtsschmerzen der göttlichen, allmächtigen, unlösbaren Liebe zu ihrer Güte.

§. 2.

Der Alte der Tage wird Gott genannt, weil er aller Dinge Ewigkeit und Zeit ist, zugleich aber vor den Tagen, vor der Ewigkeit und vor der Zeit besteht. Man muß aber Zeit und Tag und Zeitabschnitt überhaupt und Ewigkeit Gottgemäß von ihm gebrauchen, als der in aller Bewegung unwandelbar und unbewegt, und in dem ewigen Bewegtseyn immer in sich selbst bleibet, und der Ewigkeit, der Zeit, der Tage Ursächer ist. — Deshalb wird er auch in den heiligen Gotterscheinungen mystischer Gesichte als Greis und als jung dargestellt; das erste um den Alten zu bezeichnen, der von Anfang ist, das andere um den anzudeuten, der nie altert; oder beides soll lehren, daß er vom Anfang an bis an's Ende durch alles durchgehe; oder, wie unser göttlicher Lehrer sagt, beides offenbaret das Alter Gottes, der Alte nämlich deute auf das Erste in der Zeit, der Junge auf das Aeltere nach der Zahl; denn die Monas und was um die Monas herum ist, hat eine höhere Stelle als die weiter herausgegangene Zahl.

§. 3.

Aber man muß, meines Dafürhaltens, auch die Natur der Zeit und Ewigkeit aus den heiligen Schriften kennen lernen. Denn nicht alles ist absolut ungezeugt und wahrhaft ewig (ἀΐδια), was diese Schriften häufig ewig

(αἰώνια) und unvergänglich, und unsterblich, und unveränderlich, und immer dasselbe bleibend nennen; wie wenn sie sagen: ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, Psalm 24, 7. Machet die Thore weit, und dergleichen. Bisweilen nennen sie auch das sehr Alte ewig und heißen wieder die ganze Ausdehnung unsrer Zeit Ewigkeit; insofern es nämlich der Ewigkeit eigen ist das Alte und Unveränderliche und überhaupt das ganze Seyn zu messen; Zeit nennen sie, was im Entstehen und Vergehen sich befindet und in Verwandlung und was bald so, bald anders sich verhält; deshalb sagt die heilige Schrift, daß wir, die wir in die Gränzen der Zeit eingeschlossen sind an der Ewigkeit Theil nehmen werden, wenn wir zu der unvergänglichen immer auf gleiche Weise sich verhaltenden Ewigkeit gelangt sind. Ja in den heiligen Schriften wird zuweilen eine ewige Zeit und eine zeitliche Ewigkeit gepriesen; obgleich wir wissen, daß sie dem eigentlich Seyenden die Ewigkeit, dem Werdenden die Zeit in ihren Offenbarungen zuschreiben. Man muß also nicht sofort dasjenige, was ewig genannt wird, für gleichewig mit Gott, der vor der Ewigkeit ist, halten, sondern der ehrwürdigen heiligen Schrift unverwandt folgend Ewiges und Zeitliches in den dort angegebenen Arten verstehen; was aber zwischen Seyendem und Werdenden in der Mitte steht, hat bald an der Zeit, bald an der Ewigkeit Antheil. Gott aber kann als Zeit und als Ewigkeit gepriesen werden, als der aller Zeit und Ewigkeit Ursächer ist; auch als Alter der Tage, als vor der Zeit und über der Zeit, und welcher Zeiten und Zeitpunkte verändert, und als der vor den Ewigkeiten existirende, insofern er vor der Ewigkeit und über der Ewigkeit ist, und sein Reich ein Reich in alle Ewigkeit ist; Amen.

Eilftes Kapitel.

Vom Frieden. Was unter dem Seyn an sich zu verstehen sey. Was das Leben an sich sey, was die Kraft an sich, und was so genannt wird.

Inhalt. Beschreibung des göttlichen Friedens, der alle Dinge zusammenordnet und vereint, und seine Wirkungen.

Das unbekannte Schweigen Gottes kann nicht ausgedrückt werden.

Wie Gott, der Urheber des allgemeinen und des besondern Friedens, alles friedlich vereine, und auf alles sich erstrecke. Wie unter so vielen und so entgegengesetzten der Friede erhalten werde.

Auf welche Art der Friede in dem Immerbewegten sey.

Nichts in der Natur besteht ohne den Frieden.

Wie Gott Leben an sich, Weisheit an sich ꝛc. genannt werde, und warum Urheber des Lebens an sich, und der Weisheit an sich. Was Güte an sich sey und Gottheit an sich.

§. 1.

So laßt uns denn den göttlichen allvereinenden Frieden mit friedlichen Preisen erheben. Denn er ist der Vereiniger von allem, der allgemeinen Eintracht und Einstimmung Erzeuger und Bewirker. Deshalb strebt auch alles nach ihm, der ihre getheilte Menge zur ganzen Einheit wendet und den einheimischen Krieg des Alls zur gleichgestaltigen Vereinigung führt; durch die Theilnahme am göttlichen Frieden. Durch ihn werden die ältern der versammelnden Kräfte gegenseitig mit sich selbst und mit dem einen Urfrieden des Ganzen vereint, und vereinen dann das, was unter ihnen steht theils mit sich, theils untereinander, theils

mit dem einen vollkommnen Grund und Ursache des Friedens von allem, welcher ungetheilt zu allem kommend wie mit Riegeln, die das Getrennte zusammenschließen, alles begränzt, ihm ein Ziel giebt, es sicher stellt; und nicht zugiebt, daß es getrennt in das Gränzenlose, Unbestimmte ausgegossen werde, noch daß es ungeordnet, lose, Gottes beraubt, aus seiner Einigung herausgehend, sich mit andern regellos vermische. Von dem ganzen Wesen des göttlichen Friedens und der göttlichen Ruhe, welche der heilige Justus Unaussprechlichkeit nennt und dem auf alles sich erstreckenden Ausgang und Unbewegtheit, wie sie nun allein sey und ruhe, und wie sie in sich und innerhalb ihrer selbst sey, und mit ihren Ganzen ganz übervereint und nicht in sich hineingehend und sich selbst vermännichfachend ihre eigne Einigung verließe, sondern auf alles herausgeht, ganz innen bleibend nach der Ueberschwenglichkeit der alles übertreffenden Einigung, das kann kein Seyender weder aussprechen, noch denken, er darf es nicht, er vermag es nicht zu erreichen. Aber, als auf ein Unaussprechliches und Unerkanntes laßt uns darauf achten; das über allen denkbaren und aussprechbaren Theilnahmen erhaben ist, und das betrachten, so viel es Menschen möglich ist, und besonders uns, die wir weit unter vielen guten Männern stehen.

§. 2.

Zuerst nun ist zu sagen, daß Gott des Friedens an sich, des gesammten und einzelnen Urheber ist, daß er alles mit einander in unvermischter Einigung verbindet, durch welche Einigung sie dann unzertrennlich vereint, und unentfernt rein jedes in seiner eignen Art bestehen; nicht verwirrt durch die Mischung mit den entgegenstehenden, nicht gestört in ihrer einigenden Lauterkeit und Reinheit. Betrachten wir also die eine und einfache Natur der friedlichen Einigungen, welche alles mit sich vereint, und das andere unter sich selbst und mit andern und alles in der

unvermischten Zusammenfassung des Gesammten unvermischt beisammen erhält. Durch sie vereinigen sich die göttlichen Geister mit ihren Intelligenzen und mit dem Intelligiblen; und von da steigen sie auf zu der unerkannten über allem Geiste stehenden Verbindung. Durch sie vereinigen die Seelen ihre mannichfaltigen Begriffe und verbinden sie zu der einen geistigen Reinheit und gehen dann auf dem Wege und in der Ordnung, die ihrem Wesen gemäß sind durch die immaterielle und untheilbare Erkenntniß zu der Einigung, welche über der geistigen Erkenntniß ist. Durch sie besteht die eine und unlösbare Verkettung nach ihrer göttlichen Einstimmung und vereinet sich in vollkommner Zusammenstimmung, Einsinnigkeit und Eintracht, unvermischt vereint, ungetrennt zusammengehalten. Denn die Ganzheit des vollkommnen Friedens erstreckt sich auf alles Seyende, nach der einfachsten unvermischten Gegenwart ihrer einigenden Kraft, alles einigend und verbindend, das äusserste durch das mittlere mit dem andern äussersten, die sie in einer einträchtigen Freundschaft zusammenbringt. Ja auch die äussersten Gränzen des Alls läßt sie an sich Theil nehmen und verschwistert alles, durch Einheiten, Einerleiheiten, Einigungen, Versammlungen, indeß der göttliche Friede unzertrennlich besteht; und in einem alles zeigt und durch alles durchgeht, und aus der ihm eignen Einerleiheit nicht herausgeht. Denn er erstreckt sich auf alles, theilt allen von sich, jedem einzelnen gemäß, mit und überfließet von der Fülle friedlicher Erzeugung und bleibt in der Ueberschwenglichkeit der Einigung ganz im Ganzen und ganz in sich übergeeinet.

§. 3.

Aber wie, könnte einer sagen, strebt alles nach dem Frieden? Vieles ja freut sich der Anderheit und der Scheidung und dieß wird nie freiwillig ruhen wollen. Wenn dieser Einwendende unter Anderheit und Scheidung die

Eigenthümlichkeit des einzelnen Seyenden versteht, und daß kein Seyendes das da ist, diese Eigenthümlichkeit verlieren will, so widersprechen wir dieser Behauptung nicht, aber wir behaupten, daß auch diese Erscheinung ein Streben nach dem Frieden sey. Denn alles liebt mit sich selbst Friede zu haben, und mit sich selbst einig zu seyn unbewegt in sich und in sich verharrend. Und so ist der vollkommne Friede ein Bewahrer der unvermischten Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen, indem er durch seine Friedegebende Vorsicht, alles unverwirrt und unvermischt mit sich und andern erhält und alles in fester und unbeugsamer Kraft zu seinem eignen Frieden und seiner eignen Unbeweglichkeit festiget.

§. 4.

Und wenn alles Bewegte nicht ruhen, sondern in seiner Bewegung bewegt seyn will; so ist auch dieß ein Streben nach dem göttlichen Gesammtfrieden, der alles, jedes einzelne in sich erhält, daß es nicht aus sich herausfällt, und die Eigenthümlichkeit und das Bewegungsleben alles Bewegten unbewegt erhält und vor Abfall bewahrt, dadurch, daß er jedem Bewegten Frieden mit sich selbst giebt und immer gleichen Bestand und ihrem Wesen gemäße Wirksamkeit.

§. 5.

Wenn einer aber die Anderheit als Abfall vom Frieden erklärte, und deshalb behauptete, nicht alles liebe den Frieden; so ist dagegen zu sagen, daß es durchaus kein Seyendes giebt, welches vollständig aus jeder Einigung herausgefallen wäre. Denn das ganz unbeständige, gränzenlose, unbefestigte, unbegränzte ist weder ein Seyendes noch ist es in den Seyenden. Und wenn jemand sagte, diejenigen haßten den Frieden, und die Güter des Friedens, welche an Streit und Zorn Veränderungen und Unbeständigkeit Freude hätten, so liegt die Antwort nahe, daß

auch diese von dunkeln Schattenbildern des friedlichen Strebens bestimmt werden, beunruhigt von vielbewegten Leidenschaften, welche sie unkundig zu stillen streben und glauben durch Erfüllung der entfließenden sich selbst zu befriedigen und werden verstört, wenn sie der Lüste nicht theilhaft werden, von denen sie beherrscht werden. Was werden sie zu der Friede ausgießenden Menschenliebe Christi sagen, die uns lehrt, nicht mehr zu streiten, weder mit uns selbst, noch mit andern, noch mit den Engeln, sondern mit ihnen zusammen, nach Kräften, das Göttliche zu wirken, nach der Vorsehung Jesu, der alles in allen wirkt, und unaussprechlichen von Ewigkeit her vorbestimmten Frieden schafft, uns mit sich und durch sich mit dem Vater versöhnt, von welchen übernatürlichen Gaben hinlänglich gesprochen worden ist in den theologischen Abhandlungen, wo wir auch den heiligen Sinn der Schrift aus Zeugen für uns aufgeführt haben.

§. 6.

Weil du mich aber auch in einem Briefe gefragt hast, was ich unter dem Seyn an sich, dem Leben an sich und der Weisheit an sich verstünde; und hinzufügtest du seyest ungewiß, warum ich Gott zuweilen das Leben an sich, zuweilen des Lebens an sich Urheber nenne, so habe ich für nöthig gehalten, dir, heiliger Gottesmann, auch diesen Zweifel aufzulösen, so viel meine Kräfte erlauben. Zuerst nun, um das tausendmal Gesagte noch einmal zu wiederholen, ist es gar kein Widerspruch, Gott die Kraft an sich und das Leben an sich zu nennen, und des Lebens an sich, des Friedens, der Kraft Urheber. Denn das eine wird von Gott gesagt in Bezug auf das Seyende und vorzüglich auf das zuerst Seyende, indem er der Urheber ist alles Seyenden; das andere aber, weil er über alles auf das zuerst Seyende überwesentlich erhaben ist. — Du fragst aber, was ich überhaupt Seyn an sich nenne, oder Leben

an sich, oder absolut, uranfänglich seyn, oder zuerst von Gott zum Daseyn gebracht. Darin nun behaupte ich, ist nichts verwickeltes, sondern es läßt eine gerade einfache Erklärung zu. Denn ich behaupte nicht, daß jenes Seyn an sich eine göttliche oder englische Wesenheit sey, jenes Urseyn, das allen Seyenden Ursache des Seyns ist (denn auch des überwesentlichen Seyns Selbst-Ursache und alles Seyenden ist das Prinzip und die Wesenheit) auch nicht eine andre lebenerzeugende Gottheit ausser dem übergöttlichen Leben aller Lebenden und der Ursache des Lebens an sich; auch nicht, um es kurz zu sagen, andre Wesenheiten und Substanzen, als Prinzipe und Weltschöpfer, von welchen einige als von Göttern des Seyenden und von Weltschöpfern unüberlegt geplaudert, welche, um es wahrhaft und eigentlich zu sagen, weder sie noch ihre Väter kannten, da sie nie existirten; sondern Seyn an sich, Leben an sich, Gottheit an sich nennen wir ursprünglich, göttlich, ursächlich das eine Prinzip, die eine Ursache, welche über alle Prinzipien überwesentlich erhaben ist; wenn sie aber als solche betrachtet werden, an denen Theil genommen wird, die von Gott mitgetheilten, aus Gott den an sich unmittheilbaren ausfließenden Kräfte seiner Vorsehung, die Wesentlichung an sich (αὐτοουσίωσιν) die Belebung an sich, die Vergöttlichung an sich. Was an diesen seiner Natur gemäß Theil nimmt, ist und heißt seyend, lebend, göttlich, und gleicherweise in den andern. Deshalb wird der Gute auch der Urheber jener ersten genannt; dann des gesammten Ganzen, endlich der einzelnen Theile; so des gänzlich an ihm Theilnehmenden und dann des theilweise an ihm Theilnehmenden. Warum soll ich aber hierüber sprechen; da ja einige unsrer göttlichen heiligen Lehrer die übergute und übergöttliche Güte und Gottheit an sich der Güte und Gottheit an sich Urheberin nennen, indem sie sagen, daß sie die Gutesschaffende und Gottschaffende aus Gott hervorgegangene Gabe sey; die Schönheit an sich und der Ausfluß, der die Schönheit an sich schaffet, die

ganze Schönheit und die theilweise Schönheit, das durchaus Schöne und das theilweise Schöne, und was alles auf gleiche Weise gesagt wird und gesagt werden kann, was alles zu erkennen giebt, daß die Vorsehungen und Güten, an welchen die Seyenden Theil nehmen, von Gott dem Unmittheilbaren in überschwenglicher reicher Fülle ausfließen, so daß wahrhaftig der Ursächer von allem über alles erhaben ist und das Ueberwesentliche und Uebernatürliche durchaus jegliche Natur und Wesenheit übertrifft.

Zwölftes Kapitel.

Von dem Heiligen der Heiligen, dem Könige der Könige, dem Herrn der Herren, dem Gotte der Götter.

Inhalt. Eintheilung des Kapitels.

Bedeutung der Worte Heiligkeit, Reich, Herrschaft, Gottheit.

In welchem Sinne diese Worte von Gott gebraucht werden.

Was es bedeute, wenn Gott der Heilige der Heiligen heißt.

§. 4.

Weil aber, was hierüber zu sagen war, sein, wie ich glaube gehöriges Ende gefunden hat, so müssen wir nun den Unendlichnamigen noch preisen, als Heiligen der Heiligen, als König der Herrschenden, als den, der die Ewigkeit beherrscht und in Ewigkeit herrscht und darüber hinaus, als Herrn der Herren und Gott der Götter. Und zuerst müssen wir nun sagen, was wir uns unter Heiligkeit an sich denken, und unter Reich, Herrschaft, Gottheit, und dann

was die heilige Schrift mit diesen Doppelnamen andeuten will.

§. 2.

Heiligkeit ist nun (um nach unsrer Fassungskraft zu reden), die von jeder Schuld reine, vollkommne, unbefleckte Reinheit; Reich aber, die Vertheilung jeder Gränze, Zier, jedes Gesetzes und jeder Ordnung; Herrschaft, nicht nur die Erhabenheit über das Niedere, sondern auch jeder vollkommne Besitz des Schönen und Guten und die wahre, unwandelbare Festigkeit, weshalb auch κυριότης abgeleitet wird von κῦρος Festigung und eben so κύριον und κυριῶνον. Gottheit aber ist die alles sehende (θεωμένη) Vorsicht, welche mit vollkommener, alles umschauender und umfassender Güte alles mit sich selbst erfüllt und über alles hinausragt, was an ihrer Vorsicht Theil nimmt.

§. 3.

Dieß ist nun von der über alles erhabenen Ursache absolut zu preisen, und dazu ist noch zu fügen, daß sie sey die erhabenste Heiligkeit, das höchste Reich und die höchste Herrschaft und die einfachste Gottheit. Denn aus ihr ist einig und in Fülle entstanden und aus ihr wird vertheilt alle ungemischte Trefflichkeit jeder lautern Reinheit, jede Einrichtung und Ordnung des Seyenden, welche alle Nichtübereinstimmung und Ungleichheit und Mangel an Ebenmaaß ausschließt, an wohlgeordneter Einerleiheit und Geradheit sich freut; leitend alles, was sich bestrebt an ihr Theil zu haben. Sie ist jeder vollkommne Besitz alles Schönen, jede gute Vorsicht, aufsehend auf das ihrer Vorsicht untergebne und es erhaltend und sich selbst gütig hergebend zur Vergöttlichung derer, welche sich nach ihr wenden.

§. 4.

Weil aber der Urheber von allen überfüllt von allen ist in seiner einen alles überragenden Ueberschwenglichkeit,

so wird er der Heilige der Heiligen genannt, und erhält die erwähnten andern Namen, als überquellende Ursache und überschwengliche Erhabenheit. Wie wenn man sagte; so hoch das Seyende, Heilige, Göttliche, Herrliche, Königliche erhaben ist über das Nichtseyende, und wieder die Theilnahmen an sich über die Theilnehmenden, so hoch steht über allem Seyenden, und über allen Theilnahmen und Theilnehmenden der über alles Seyende erhabene, des Untheilnehmbaren Urheber. Heilige aber und Könige und Herren und Götter nennt die heilige Schrift je die ersten Ordnungen, durch welche die auf sie folgenden an den göttlichen Gaben Theil nehmen und die Einfachheit der Mittheilung von jenen in ihren Verschiedenheiten vervielfältigen; die ersten Ordnungen aber sammeln als Vorsehungen und gottartig die Mannichfaltigkeit der auf sie folgenden zu ihrer Einheit.

Dreizehntes Kapitel.

Vom Vollkommnen und Einen.

Inhalt. Warum Gott vollkommen heiße.

In welchem Sinne Gott der Eine genannt werde. In allen Dingen findet sich die Einheit.

Wenn man die Einheit wegnimmt, geht alles zu Grunde und aus dem einem Gotte besteht alles. In welchem Sinne man Gott als den Einen preisen müsse. Die heilige Dreieinigkeit ist die höchste Einheit.

Schluß des Werkes.

§. 1.

So viel hievon. Nun gehen wir zu der wichtigsten Betrachtung über. Denn die heilige Wissenschaft schreibt dem

dem Urheber von allem Alles und Alles zugleich zu; sie verkündet ihn als das Vollkommne und als das Eine. Vollkommen nun ist er, nicht nur als urvollendet, und in sich von sich selbst eingestaltig bestimmt und ganz im Ganzen vollkommenst, sondern auch als übervollkommen, weil er alles andre übertrifft; als der alle Unendlichkeit begränzt, über alle Gränze hinaus sich erstreckt, von niemand erreicht und begriffen, sondern zugleich auf alles und über alles mit unaufhörlichen Mittheilungen und unendlichen Wirksamkeiten sich erstreckend. Vollkommen heißt er, als der nicht vermehrt werden kann, immer vollkommner, nicht zu vermindern, alles in sich voraushabend, und überquellend in der unaufhörlichen, immer gleichen, übervollen unverminderten Austheilung, durch welche er alles Vollkommne vollendet und mit der jedem gemäßen Vollkommenheit erfüllt.

§. 2.

Eines heißt er, weil er alles einig ist nach der Ueberschwenglichkeit der einen Einheit, und allen Dingen Ursache des Einen ist, ohne doch aus sich herauszugehen. Denn es giebt kein Seyendes, welches nicht am Einen Theil nähme, sondern wie jede Zahl an der Monas Theil hat, und die Zweiheit und Zehnheit eine heißt, und das halbe eines und das dreizehnte eines, so hat auch alles insgemein und in seinen Theilchen am Einen Theil, und dadurch ist eben alles Seyende, daß es ein Eines ist. Das Eine aber, welches die Ursache von allen ist, ist nicht das Eine der Vielen, sondern jenes ist vor allem Einen und vor aller Vielheit und ist jedes Einen und aller Vielheit Begränzendes. Denn nie ist die Vielheit des Einen untheilhaft, sondern, was ein Vieles ist in seinen Theilen, ist ein Eines im Ganzen, und was viel ist in seinen Ei-

genschaften ist eines als Subjekt. Und was viel ist in der Zahl und den Kräften ist eines in der Art (εἴδεσι) und das Viele den Arten nach ist eines nach dem Geschlecht (γένεσι); und was vieles ist in den Ausflüssen (πρόοδοις) ist eines im Prinzip. Und nichts Seyendes besteht, was nicht irgend am Einen Theil hätte durch das, was in allem einigend ist und alles und alles Ganze, auch das Entgegenstehende einigend voraus in sich genommen hat. Und ohne das Eine kann keine Vielheit seyn, wohl aber ohne die Vielheit das Eine; wie auch die Monas ist vor aller Vielzahl, und wenn jemand dem All das geeinigte All unterlegte, so würde das All als Ganzes Eines seyn.

§. 3.

Auch das ist noch zu wissen, daß das Geeinte geeint wird nach jegliches Einen vorbedachter Art (εἶδος) und daß das Eine aller Dinge Element ist. Und nimmt man das Eine hinweg, so wird weder eine Ganzheit, noch ein Theil, noch irgend ein Seyendes seyn. Denn alles hat das Eine eingestaltig in sich vorausgenommen und umfaßt. Deshalb preiset die heilige Schrift die ganze Gottheit als Ursache von allen, mit dem Namen des Einen, ein Gott der Vater und ein Herr Jesus Christus und ein und derselbe heilige Geist durch die überschwengliche Theillosigkeit der ganzen göttlichen Einheit, in welcher alles einig versammelt ist, und übergeeinet und überwesentlich vorherbestehend. Deshalb wird auch mit Recht alles auf sie hingewiesen, und ihr beigelegt, von welcher, und aus welcher, und durch welche, und in welcher, und zu welcher alles ist, zusammengeordnet wird, beharrt, erhalten wird, erfüllt wird, hingewandt wird. Und man wird kein Seyendes finden, was nicht durch das Eine, nach welchem die Got-

heit überwesentlich benannt wird, wäre, was es ist und dadurch vollendet und erhalten würde. Und auch wir müssen von dem Vielen zu dem Einen durch die Kraft der göttlichen Einheit gewandt, einig preisen die ganze und eine Gottheit, das allursächliche Eine, das vor allem Einen und aller Vielheit, Theil und Ganzem, Gränze und Unbegränztheit, Ziel und Unendlichkeit ist, das alles Seyende und das Seyn selbst begränzt, aller Dinge und des Ganzen aller Dinge und zugleich vor allen und über allen einig Ursächliches, und selbst über dem Einen Seyenden erhaben und dieß Eine Seyende begränzend; weil das Eine Seyende in den Seyenden gezählt wird. Die Zahl aber hat Theil an der Wesenheit. Das überwesentliche Eine begränzt aber das seyende Eine und alle Zahl und ist selbst Ursache und Prinzip des Einen und der Zahl und alles Seyenden, zugleich Zahl und Ordnung. Deshalb wird die über alles erhabene Gottheit als Monas gepriesen, und als Trias, ist aber weder als Monas noch als Trias von uns oder von irgend einem erkannt; sondern damit wir das Uebergeeinte in ihm und seine göttliche Schöpferkraft wahrhaft preisen, nennen wir ihn mit der triadischen und einigen Benennung ihn den Namenlosen, den überwesentlichen in Bezug auf das Seyende. Keine Monas oder Trias, keine Zahl, keine Einheit, keine Erzeugung (γονιμότης) kein Seyendes oder von Seyenden gekanntes erklärt die über allen Verstand und Geist erhabene Heimlichkeit der überwesentlich übererhabenen Uebergottheit. Sie hat keinen Namen, keinen Begriff, sondern im unzugänglichen ist sie über alles hinaus. Und nicht einmal den Namen der Güte geben wir ihr, als ob er für sie paßte, sondern in der Sehnsucht von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und zu sa-

gen, weihen wir ihr zuerst den heiligsten ehrwürdigsten Namen und stimmen dadurch etwa mit den heiligen Schriften überein, aber bleiben weit unter der Wahrheit des Gegenstandes. Deshalb haben auch sie den Weg der Verneinungen vorgezogen, der die Seele von dem ihr Verwandten wegrückt, sie durch alle göttlichen Intelligenzen durchführt, über welchen dann das über allen Begriff, über allen Namen, über alle Erkenntniß erhabene steht.

§. 4.

Diese intelligiblen Götternamen nun zusammenfassend haben wir nach Kräften entwickelt; weit bleibend nicht nur unter ihrem eigentlichen Sinne (denn das würden auch die Engel in Wahrheit sagen) sondern nicht einmal gleich jenen Preisungen, welche die Engel über sie erheben. Denn die ersten unsrer heiligen Schriftsteller sind viel geringer als die letzten der Engel, wir aber stehen tief, sowohl unter diesen Schriftstellern, und den in ihnen geübten und ihren Nachfolgern; sondern auch weit und tief unter den mit uns auf gleicher Stufe stehenden. Ist nun das von uns gesagte richtig, und haben wir auf unsrer Stufe den Sinn der Erklärung der Gottesnamen erreicht, so ist dieß das Werk des Ursächers alles Guten, welcher zuerst das Sagen und dann das gut Sagen schenkt. Und wenn etwas Gleichbedeutendes von uns ausgelassen ist, so wird man dieß auf dieselbe Weise dazu denken müssen. Ist dieß aber nicht richtig oder unvollkommen, und sind wir ganz oder theilweise von der Wahrheit abgeirrt, so ziemt es deiner Menschenliebe den unfreiwillig Unwissenden zu Rechte zu weisen und dem Lernbedürftigen die Lehre mitzutheilen, dem zu helfen, der keine eigne Kraft hat, und den zu heilen, der nicht krank seyn will; und einiges was

du von dir selbst, anderes was andre ausgedacht, alles, aber aus dem Guten nehmend auch auf uns überzutragen. Und stehe nicht an, einem Freunde hierin zu Gefallen zu seyn. Denn du siehst, daß auch wir keine der uns überlieferten heiligen Lehren bei uns verschlossen, sondern daß wir sie unverfälscht euch und den andern heiligen Männern überliefert haben und noch überliefern werden, so viel wir im Stande sind, auszusprechen, und die, denen es gesagt wird, zu hören; in nichts der Ueberlieferung zu nahe tretend, wenn es uns nicht etwa an der Kraft sie einzusehen oder sie auszusprechen fehlt. Dieß aber sey nun und werde gelesen, wie es Gott gefällt; und dieß sey der Schluß dieser intelligiblen Gottesnamen. Nun gehe ich, unter der Leitung Gottes, zur symbolischen Theologie fort. —

Von der mystischen Theologie.

An den Timotheus.

Erstes Kapitel.

Von der göttlichen Finsterniß.

Inhalt. Anrufung der heiligen Dreieinigkeit. Zur mystischen Beschauung ist aufzusteigen durch Lossagung von uns und allem Seyenden.

Wie in göttlichen Dingen vorzuschreiten sey durch Bejahungen und durch Verneinungen.

Was eine gedrängte und eine ausführliche Theologie sey; was Finsterniß, und wie zu ihr zu kommen.

§. 1.

Ueberwesentliche, übergöttliche, übergute Dreieinigkeit, Aufseherin der christlichen Gottweisheit, leite uns zu dem überunerkannten, überglänzenden, höchsten Gipfel der mystischen Aussprüche, wo die einfachen, absoluten, unveränderlichen Geheimnisse der Theologie im überlichten Dunkel des mystisch heimlichen Schweigens enthüllt werden, welches Dunkel im Finstersten überhellest glänzet und in dem durchaus unberührbaren und unsichtbaren des überschönen Glanzes die augenlosen Geister übererfüllt. Das ist mein Gebet. Du aber, mein lieber Timotheus, verlaß im ersten Bemühen um mystische Anschauungen, die sinnlichen Wahrnehmungen und die Wirksamkeiten des Geistes, und alles Sinnliche und Intelligible, alles Nichtseyende und Seyende, und erhebe dich ohne Hülfe gewöhnlicher Kenntniß zur Einigung mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntniß ist. Denn dadurch, daß du dich von dir selbst und allen andern auf unfaßliche und absolute Weise rein absonderst, wirst du zu dem Strahle des göttlichen Dunkels aufgeführt werden, wenn du alles hinwegnimmst und von allem abgelöset wirst.

§. 2.

Habe aber Acht, daß keiner der Ungeweihten dieß höre, jene meine ich, die im Seyenden befangen sind, und die sich einbilden, daß über dem Seyenden nichts überwesentlich sey; sondern die da glauben mit ihrem Verstande zu begreifen den, welcher die Finsterniß zu seiner Wohnung gemacht hat. Wenn die heiligen mystischen Lehren diesen Begriff übersteigen, was soll man von den noch weniger Geweihten sagen, welche die über alles erhabene Ursache sich nach dem letzten unter den Seyenden vorstellen, und sagen, diese Ursache sey um nichts erhaben über die von ihnen gebildeten ungöttlichen Gestaltungen, die vielgestaltig sind, da man doch in ihr alles setzen muß, was in den Seyenden immer gesetzt und als Eigenschaft denselben beigelegt wird, als der Ursache von allen; und alles dieß wieder in ihr verneinen, im eigentlichsten Sinne, als die über alles erhaben ist, und nicht glauben, daß die Verneinungen den Bejahungen widersprechen, sondern, daß sie hoch über allen Beraubungen stehe, sie erhaben über allen Bejahungen und Verneinungen.

§. 3.

Deshalb sagt der heilige Bartholomäus, die heilige Schrift sey zugleich viel (πολλην) und kleinest; und das Evangelium weit und groß und zugleich gedrängt und enge. Mir scheint er dieß in übernatürlichem Sinne verstanden zu haben, daß nämlich die gute Ursache von allem zugleich vielredend ist und kurzredend, und nichtredend, daß sie weder Rede noch Intelligenz hat, weil sie über allem überwesentlich hinausliegt, und allein denen unverhüllt und wahrhaft erscheint, welche alles Befleckte und Reine durchgehen, und über jedes Aufsteigen aller heiligen Höhen hinübersteigen, und alle göttliche Lichter und Töne und himmlische Rede verlassen, und sich in's Dunkel tauchen, wo nach der heiligen Schrift der wahrhaft ist, welcher über allem hinaus ist. Und nicht umsonst wird dem heiligen Moses be-

sohlen, zuerst sich selbst zu reinigen, und dann sich von dem nicht reinen zu trennen (2 Mos. 19.), und nach der ganzen Reinigung hört er die vieltönenden Trompeten; sieht viele Lichter, die reine reiche Strahlen werfen; dann sondert er sich von der Menge, und geht mit den auserwählten Priestern zu dem Gipfel der göttlichen Aufsteigungen. Und mit diesem allen kommt er noch nicht zu Gott, sieht ihn noch nicht (denn er ist unsichtbar), sondern nur den Ort, wo er ist. (2 Mos. 33. —) Und dadurch wird, glaub' ich, angedeutet, daß das Göttlichste und Höchste des Gesehenen und Eingesehenen Begriffe seyen, welche dem Geiste das unterlegen, was dem über alles Erhabenen unterlegt ist, wodurch seine über alles Verständniß hinausgehende Gegenwart sich zeigt, welche auf den intelligiblen Höhen seiner heiligsten Orte wandelt. Dann aber wird er auch von dem Gesehenen und Sehenden abgelöset und taucht in das Dunkel des Nichtwissens, das wahrhaft mystische, in welchem er alle Begriffe der Kenntnisse ausschließt und in das durchaus unfaßliche und unsichtbare gelangt, ganz über alles erhaben; und keines Eigenthum weder sein selbst noch eines andern, aber vollkommen mit dem Unerkennbaren durch das Aufhören aller erkennenden Wirksamkeit, seinem bessern Theile nach vereinigt, und indem er nichts erkennt, über den Geist hinaus erkennend. —

Zweites Kapitel.

Wie man auch soll geeint werden und lobpreisen den Urfächer von allem und der über allem erhaben ist.

Inhalt. Er wünscht eingelassen zu werden in die göttliche Finsterniß und Gott ohne Begriff zu erkennen. Dieß geschieht besonders durch Lossagung von allem, was nicht Gott ist, in Nachahmung der Bildhauer, welche durch Wegnehmen

des Stoffes die Bildsäule zu Wege bringen. Der Weg der Lossagung ist dem der Bejahung entgegengesetzt.

Wir wünschen nun in diesem überlichten Dunkel zu seyn, im Nichtsehen und Nichterkennen zu sehen und zu erkennen das über Sehen und Erkenntniß erhabene Nichtsehen und Nichterkennen an sich. Denn das ist das wahrhaft Sehen und Erkennen und den Ueberwesentlichen überwesentlich preisen, wenn man sieht, erkennet, preiset durch die Lossagung von allem Seyenden, wie diejenigen, welche ein leibhaftes Bild fertigen, alle hinzugethanenen Hindernisse, welche dem reinen Anschauen der verborgenen Form im Wege stehen, hinwegnehmen und durch bloße Hinwegnahme die verhüllte Schönheit rein, an sich offenbaren. Man muß aber, wie ich glaube, die Lossagungen (ἀφαιρέσεις) im entgegengesetzten Sinne als die Bejahungen (θέσεις) preisen. Denn von diesen sagten wir, sie fiengen von dem Ersten an, und stiegen durch das Mittlere zu dem Letzten hinab. Hier aber steigen wir von dem Letzten zu dem Urersten auf, nehmen alles hinweg, damit wir unverhüllt jene Unkenntniß erkennen, welche von allem, was erkannt werden kann, in allem Seyenden umhüllt wird, und sehen dann jenes überwesentliche Dunkel, welches von allem Lichte in dem Seyenden verborgen wird.

Drittes Kapitel.

Ueber die Bejahungen und die Verneinungen, welche von Gott gebraucht werden.

Inhalt. Die theologischen Abhandlungen beschäftigten sich mit dem dreieinigen Gotte; in dem Buche von den göttlichen Namen wird von den Attributen geredet, nach welchen Gott in der heiligen Schrift genannt wird; in der symbolischen Theologie endlich sind die sinnlich wahrnehmbaren

Gestalten erklärt worden, welche im metaphorischen Sinne Gott beigelegt werden; Grund, warum er in andern Büchern weitläufiger war, als in der mystischen Theologie. Ueber die Art, wie man von Gott Bejahungen und Verneinungen bilde.

In den theologischen Abhandlungen habe ich das der bejahenden Theologie zustehende auseinander gesetzt, und gezeigt, wie es zu verstehen sey, daß man die göttliche und gute Natur einig und daß man sie dreieinig nenne. Es wurde darin über die Vaterschaft und Sohnschaft in Gott gesprochen, und der Sinn der göttlichen Benennung des Geistes aufgeschlossen; dann gezeigt, wie aus dem immateriellen und theillosen Guten die herzinnigen Lichter der Güte aufgestrahlt, und in ihm und in sich selbst gegenseitig in dem Aufkeimen des mitewigen Beharrens, ohne aus sich herauszugehen, blieben; dann wie der überwesentliche Jesus in die wahrhafte menschliche Natur eingegangen zur Wesenheit wird und was sonst in der heiligen Schrift von solchen theologischen Belehrungen enthalten ist. In dem Buche von den göttlichen Namen wurde dann erklärt, warum Gott der Gute heißt, warum der Seyende, warum Leben und Weisheit, Kraft, und die übrigen geistigen Benennungen Gottes. In der symbolischen Theologie wurden die Namen durchgegangen, welche von sinnlichen Dingen auf göttliches übergetragen sind; es wurde gesagt, was göttliche Gestalten, göttliche Formen, Theile, Werkzeuge, was Ort in Beziehung auf Gott, was Schmuk, was Zorn, was Trauer, was Groll, was Trunkenheit, was Rausch, was Eidschwüre, was Flüche, Schlaf, Erwachen und was andere heilige Bildungen der symbolischen Gottgestalten sind, erklärt. Und du hast, glaub' ich, mit mir eingesehen, wie das letzte viel wortreicher ist, als das erste. Denn die theologischen Abhandlungen und die Erklärung der göttlichen Namen mußte gedrängter zusammengefaßt werden, als die symbolische Theologie. Denn,

je mehr wir uns dem Erhabenen zuwenden, desto mehr drängen sich die Worte durch die Anschauungen geistiger Gegenstände zusammen; so wie nun, da wir in das über den Geist erhabene Dunkel traten, wir nicht nur Sprechkürze, sondern gänzliches Schweigen und Aufhören alles geistigen Erkennens finden werden. In den ersten Abhandlungen stieg die Rede von dem Obern zu den Letzten nieder und erweiterte sich nach Maaßgabe des Niedersteigens zur angemessenen Fülle. Nun aber steigt sie von dem Niedern zu dem Höchsten auf, und wird nun dem Aufsteigen gemäß zusammengedrängt und nach vollendetem Aufsteigen wird sie ganz lautlos seyn und dem Unaussprechlichen gänzlich vereint werden. Warum aber, könntest du sagen, setzen wir vom ersten an die göttlichen Bejahungen und fangen die göttlichen Wegnahmen (ἀφαιρέσεις) vom letzten an? Weil, da wir das über alle Bejahung erhabene setzten, wir von dem ihm verwandteren den Grund der Bejahung setzen mußten; wenn wir aber uns das über alle Wegnahme (ἀφαίρεσις) erhabene abstrahiren (ἀφαιροῦντας), so mußte diese von dem Entferntesten angefangen werden. Oder ist er nicht mehr Leben und Güte, als Luft oder Stein? — nicht mehr aussprechbar und denkbar, als betrunken oder zornig. —

Viertes Kapitel.

Der Urheber alles sinnlich Wahrnehmbaren im überschwenglichen Sinne ist nichts sinnlich Wahrnehmbares.

Inhalt. Beispiele der verneinenden Theologie, und daß nichts sinnlich Wahrnehmbares auf Gott passe.

Wir sagen also, daß die Ursache von allem, die über allem ist, weder wesenlos ist, noch leblos, noch verstandlos,

noch geistlos; kein Körper, keine Form, keine Gestalt, keine Qualität, keine Quantität, keine Masse habe; nicht an einem Orte ist, nicht gesehen wird, nicht sinnlich betastet werden kann; der sinnlichen Wahrnehmung sich durchaus entzieht, keine Unordnung, keine von materiellen Leidenschaften herrührende Verwirrung hat, daß sie nicht kraftlos und sinnlichen Zufällen unterworfen ist, daß sie keinen Mangel am Lichte leidet; daß keine Veränderung, keine Vernichtung, keine Theilung, keine Beraubung, kein Fliessen und überhaupt nichts, was dem Sinnlichen zugehört, bei ihr Statt hat.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Der Urheber alles Geistigen in überschwenglichem Sinne ist nichts Geistiges. Gott ist nichts von dem, was wir erkennen, sondern ist über allem, was von uns gefaßt und eingesehen werden kann. —

Indem wir wieder aufsteigen, sagen wir, daß Gott weder Seele noch Geist ist; daß er weder Phantasie, noch Vorstellung, noch Verstand, noch Geist hat; daß er auch Verstand und Geist nicht ist; daß er nicht ausgesprochen und nicht gedacht wird, daß er keine Zahl, keine Ordnung, keine Größe, keine Kleinheit, keine Gleichheit, keine Ungleichheit ist, keine Aehnlichkeit, keine Unähnlichkeit; daß er nicht steht, nicht bewegt wird, nicht ruht, keine Kraft hat, und weder Kraft noch Licht ist; daß er nicht lebt und nicht Leben ist, auch nicht Wesenheit, Ewigkeit, Zeit; daß er mit dem Geiste nicht berührt oder befühlt werden kann; daß er nicht Wissenschaft ist, nicht Wahrheit, nicht Reich; nicht Weisheit, Eines, Einheit, Gottheit oder Güte; nicht einmal ein Geist, wie wir uns den Geist denken, nicht Sohnschaft, nicht Vaterschaft, überhaupt nichts von dem, was uns oder einem andern der Seyenden bekannt ist; er ist auch nichts Nichtseyendes, und nichts Seyendes, und

das Seyende erkennt ihn nicht, insofern es ist, und er erkennt das Seyende nicht, insofern es Seyendes ist; er hat keinen Verstand, keinen Namen, keine Kenntniß; er ist nicht Finsterniß, nicht Licht, nicht Irrthum, nicht Wahrheit; überhaupt weder Bejahung, noch Verneinung; sondern indem wir bei dem, was nach ihm kommt, Bejahungen und Verneinungen setzen, setzen wir in ihm weder Bejahung noch Verneinung, weil über alle Bejahung hinaus die vollkommene einige Ursache von allem liegt, und weil über jede Verneinung die Ueberschwenglichkeit des von allem abgelösten sich erhebt, der über allem steht. —

Briefe.

Erſter Brief.

An den Therapeuten Kaius.

Inhalt. Die Unwiſſenheit in Betreff Gottes, welche in dem Buche von der myſtiſchen Theologie aller Erkenntniß in dieſer Hinſicht vorgezogen wird, muß nicht als Beraubung, ſondern in überſchwenglichem Sinne verſtanden werden. Alle Begriffe, welche wir durch die Erkenntniß von Gott haben, erhalten wir aus den Geſchöpfen.

Die Finſterniß verſchwindet vor dem Lichte, und beſonders vor dem reichlichen Lichte; Erkenntniſſe verſcheuchen die Unkenntniß, vor allen große Erkenntniſſe. Nimm dieß in überſchwenglichem Sinne und nicht als Beraubung, und ſprich gerade zu aus überwahr, daß diejenigen, welche das wahre ſeyende Licht haben, es nicht kennen, und daß die Kenntniß des Sehenden jene Unwiſſenheit in Bezug auf Gott nicht hat. Seine über Alles hinausliegende Finſterniß iſt jedem Lichte verborgen, und verhüllt jede Erkenntniß. Und wenn jemand, der Gott ſieht, erkennt und verſteht, was er ſieht, ſo hat er ihn ſelbſt nicht geſehen, ſondern etwas von ſeinen Seyenden, das da erkannt werden kann. Er iſt hocherhaben über Vernunft und Weſenheit, eben dadurch, daß er durchaus nicht erkannt wird, und nicht iſt; überweſentlich aber iſt, und übergeiſtig erkannt wird. Und jene vollkommne gute Unwiſſenheit iſt eine Kenntniß, welche über allem Erkannten ſteht.

Zweiter Brief.

An denselben Therapeuten Kaius.

Inhalt. Wie Gott das Urprinzip der Gottheit und der Güte sey, der mitgetheilten nämlich und der geschaffenen.

„Wie der über Alles Erhabene auch über den Urgrund der Gottheit und der Güte stehe, fragst du. So; wenn du die Gottheit und die Güte als das Wesen des gutmachenden und vergöttlichenden Geschenkes betrachtest, als die unnachahmliche Nachahmung des über Gott und über das Gute Erhabenen, wodurch wir vergöttlichet und gutgemacht werden. Denn, wenn dieß auch der Urgrund ist, daß wir Vergöttlichte und Gutgemachte vergöttlichet und gutgemacht werden, so steht doch der über allen Urgrund Erhabene, und über alle sogenannte Gottheit und Güte Erhabene, höher als der Urgrund Gottes und der Güte: insofern er unnachahmbar, unfaßbar, über Nachahmung und Fassen hinausliegt, und über Nachgeahmtes und Fassendes.

Dritter Brief.

An denselben Kaius.

Inhalt. Was das Wort Ἐξαίφνης (plötzlich) bedeute; besonders wenn es von der Menschwerdung gebraucht wird.

Ἐξαίφνης ist, was über Erwartung, und aus dem bisher Unsichtbaren, an's Licht tritt. Von Christi Menschwerdung gebraucht, will aber, meiner Meinung nach, die heilige Schrift dadurch andeuten, daß der Ueberwesentliche aus dem Verborgenen menschliche Wesenheit annehmend in sichtbarer Erscheinung unter uns getreten sey. Aber auch nach der Erscheinung ist er verborgen, oder, um es göttlicher zu sagen, in der Erscheinung selbst ist er's. Denn dieß Verborgene Jesu ist verborgen, und sein Geheimniß wird durch kein Wort, durch keine Vernunft ausgedrückt; sondern ausgesprochen bleibt es unsäglich, und eingesehen bleibt es unbekannt.

Vierter Brief.

Demselben Therapeuten Kaius.

Inhalt. Christus war zugleich wahrer Mensch, und hat auf übernatürliche Weise als Gottmensch die menschliche Natur angenommen.

Du fragst, wie der über alles erhabene Jesus seiner Wesenheit nach mit allen Menschen in gleiche Reihe getreten ist. Denn nicht als Schöpfer der Menschen wird er hier Mensch genannt, sondern als nach seiner ganzen Wesenheit wahrhaft seyender Mensch. Wir aber geben den Begriff von Jesu nicht als von einem bloßen Menschen; denn er ist nicht bloß ein Mensch (nicht überwesentlich allein und nicht Mensch allein), sondern wahrhaft ein Mensch, der aus ungemeiner Menschenliebe zugleich über den Menschen seyend und auf gleicher Stufe mit ihnen, aus der Wesenheit der Menschen, der Ueberwesentliche, Wesenheit angenommen hat. Demungeachtet ist er, der allezeit Ueberwesentliche, übervoll der Ueberwesenheit, durchaus durch den Ueberfluß derselben; wahrhaft kommend in die Wesenheit, hat er dieselbe überwesentlich angenommen, und über die Menschen erhaben wirkt er das Menschliche. Dafür spricht auch die Jungfrau, welche übernatürlich gebiert, und das sonst nachgebende, haltlose Wasser, welches der materiellen irdischen Füße Schwere trägt und nicht nachgiebt, sondern in übernatürlicher Kraft unzerfließend steht. Wer wollte das andere, überviele anführen! woraus der auf göttliche Weise Sehende über die Vernunft erhaben erkennen wird, daß auch das, was von der Menschheit Jesu gesagt wird, die Kraft überschwenglicher Verneinung habe. Um es kurz zu sagen, er war nicht Mensch, als ob er nicht Mensch gewesen wäre, sondern als aus den Menschen, über die Menschen erhaben, und weit über ihnen hinaus seyend wahrhaft Mensch geworden. Uebrigens wirkte er das Göttliche nicht als Gott und das Menschliche nicht

als Mensch, sondern er hat uns des menschgewordenen Gottes neue gottmenschliche Wirksamkeit dargestellt.

Fünfter Brief.

Dem Liturgen Dorotheus.

Inhalt. Erklärung der göttlichen Finsterniß, von welcher im Buche von der mystischen Theologie die Rede ist.

Die göttliche Finsterniß ist das unzugängliche Licht, in welchem, nach der Schrift, Gott wohnt. So ist Gott unsichtbar durch die Ueberfülle des Lichtes und unzugänglich durch die Ueberschwenglichkeit der überwesentlichen Lichtergießung. Zu dieser Finsterniß gelangt jeder, welcher Gott zu sehen und zu erkennen gewürdigt ist, eben durch das Nichtsehen und Nichterkennen, indem er sich in dem über Sehen und Erkennen erhabenen Zustand befindet; und eben das erkennt, daß nach allem sinnlich und geistig Erkennbaren der Gott kömmt, und so in den prophetischen Ausspruch einstimmt: Solches Erkenntniß ist mir zu wunderbar, und zu hoch; ich kann es nicht begreifen (Psalm 139, 6). So sagt die Schrift auch, daß der heilige Paulus Gott erkannt habe, indem er ihn als den erkannte, der über aller geistigen und Verstandes-Erkenntniß steht. Deshalb sagt er auch, seine Wege seyen unerforschlich (Röm. 11, 33.), und unbegreiflich seine Gerichte, und unaussprechlich seine Gaben, und sein Friede sey über alle Vernunft (Phil. 4, 7.), als der gefunden hatte ihn, der über Allem ist, und der mit einer höhern Kraft, als geistige Erkenntniß ist, erkannt hatte, daß der Ursächer von Allem, auch über Allem erhaben ist.

Sechster Brief.
Dem Presbyter Sosipater.

Inhalt. Sosipater soll sich nicht mit der Entdeckung und Widerlegung falscher Meinungen beschäftigen, sondern mit Aufstellung der Wahrheit.

Halte das nicht für einen Sieg, ehrwürdiger Sosipater, heftig gegen den Gottesdienst oder die Lehrmeinung aufzutreten, welche nicht gut scheint. Denn wenn du sie auch mit aller Schärfe widerlegest, ist deshalb deine eigene Sache noch nicht in Ordnung, Sosipater. Denn auch dir und andern kann unter vielen Irrthümern und scheinbaren Wahrheiten das eine Seyende, das verborgene, wahre verhüllt liegen. Denn wenn etwas nicht roth ist, ist es deshalb nicht sogleich weiß; oder wenn etwas kein Pferd ist, ist es deßhalb nicht nothwendig sofort ein Mensch. Folgst du mir, so machst du es so; du stehst davon ab, gegen andere zu sprechen, sprichst aber so für die Wahrheit, daß, was du sagst, durchaus unwiderleglich ist.

Siebenter Brief.
Dem Hierarchen Polykarpus.

Inhalt. Gegen Ungläubige muß man nicht streiten, sondern die Wahrheit aufstellen; dadurch stürzt das Falsche von selbst zusammen.

Schmähungen der Ungläubigen müsse man nicht berücksichtigen oder sie ihnen heimgeben; Gründe, deren sich Polykarpus gegen den Apollophanes bedienen soll, besonders von der wunderbaren Sonnenfinsterniß hergenommen, welche Apollophanes mit Dionysius zugleich, zur Zeit der Kreuzigung Christi beobachtet hat.

Apollophanes sey durch sein eignes Geständniß von dieser Sonnenfinsterniß überführt.

§. 1.

Ich weiß gegen Heiden und andere nicht zu sprechen, und meine, es reiche hin für gute Männer, wenn sie das

Wahre an sich verstehen und aussprechen können, wie es an sich ist. Denn, wenn dieß in seinem Wesen nach den Gesetzen der Wahrheit richtig gezeigt wird, und klar dasteht, so wird alles, was sich anders verhält, und die Wahrheit nur nachmachet, klar dargestellt werden, daß es ein anders ist, als das wahrhaft Seyende und unähnlich, und mehr ein Scheinbares als ein Seyendes. Ueberflüßig ist es demnach, daß der Lehrer der Wahrheit gegen diese oder jene kämpfe. Denn jeder sagt, er habe die königliche Münze, und hat vielleicht auch ein betrügliches Schattenbild eines Theilchens des Wahren. Und wenn du den einen widerlegst, so wird ein anderer und wieder ein anderer über dasselbe streiten. Wenn aber die wahre Lehre richtig aufgestellt ist, und von allen andern unwiderlegt bleibet, so wird alles, was sich nicht durchaus so verhält, durch sich selbst, von der unbezwinglichen Festigkeit des Wahren niedergeworfen. Dieß nun, wie ich glaube, wohl anerkennend, eilte ich nicht, gegen Heiden und andere zu sprechen, sondern ich hielt es mir genügend, und das möge Gott geben, erst die Wahrheit zu erkennen, und dann, was ich erkannt, gebührend auszusprechen.

§. 2.

Du sagst, der Sophist Apollophanes schmähe mich, und nenne mich einen Vatermörder, als der ich die Aussprüche der Griechen gegen Griechen selbst nicht redlich anwendete. Wir aber könnten gegen ihn mit mehr Wahrheit sagen, daß die Griechen des Göttlichen gegen das Göttliche sich nicht redlich bedienten, indem sie versuchen, durch die Weisheit Gottes die Verehrung Gottes zu zerstören. Und ich rede hier nicht von der Meinung der Menge, welche materiell und sinnlich an den Fabeln der Dichter kleben, und das Geschöpf vor dem Schöpfer ehren, sondern Apollophanes selbst bedient sich des Göttlichen nicht redlich gegen das Göttliche. Denn durch die Kenntniß des Vorhandenen, die von ihm richtig Philosophie ge-

nannt wird, und welche der heilige Paulus die Weisheit Gottes nennt, müssen wahre Philosophen zu dem Urheber des Vorhandenen und zur Kenntniß desselben aufsteigen. Und um nicht vielmehr andere als seine Vorstellung als falsch nachzuweisen, so mußte Apollophanes wohl einsehen, da er ein Weiser ist, daß von der himmlischen Ordnung und Bewegung auf keine andre Weise etwas könne geändert werden, wenn sie nicht der, der ihres Seyns Erhalter und Ursächer ist, dazu bewegt, der da alles macht und verändert nach der heiligen Schrift. Warum ehrt er nun nicht den auch hieraus von uns erkannten wahrhaft seyenden Gott des Ganzen, ihn bewundernd wegen seiner allursächlichen, überunaussprechlichen Kraft. Wenn von ihm Sonne und Mond nach übernatürlichster Kraft und Stellung zugleich mit dem Ganzen zum durchaus Unbeweglichen bestimmt sind, und zum Maaße des ganzen Tages alles in denselben Zeichen steht, oder, was noch mehr ist, wenn von den ganzen und höhern umfassenden und so sich bewegenden, die umfaßten nicht zugleich mit bewegt werden, und wenn ein anderer Tag durch Fortdauer fast verdreifacht wird, und in den zwanzig ganzen Stunden das Ganze in solcher Zeit in entgegengesetzter Bewegung zurückgeht und umkehrt in solchen überaus übernatürlichen Rückbewegungen, oder wenn die Sonne in ihrem Laufe ihre fünffache Bewegung in zehn Stunden zusammenfaßt, und dann dieselbe auflösend in andern zehn Stunden einen neuen Weg vollendend umkehrt. Dieß hat auch die Babylonier, wie es begreiflich ist, erschüttert und ohne Streit dem Ezechias unterworfen, als einen gottgleichen und über die Menschen erhabenen. Ich spreche nicht von den großen Erscheinungen in Aegypten, oder von andern anderswo geschehenen göttlichen Zeichen, sondern bloß von den gewöhnlichen himmlischen, von allen und überall gepriesenen Erscheinungen. Aber Apollophanes sagt wohl, dieß sey nicht wahr. Aber dieß wird in den priesterlichen Sagen der Perser gefeiert, und noch

begehen die Magier das Gedächtniß des dreigestaltigen Mithras. Aber mag er das aus Unwissenheit oder Unkunde läugnen. Was sagst du von jener Sonnenfinsterniß beim Kreuze des Heilandes? Denn damals haben wir beide bei Heliopolis gegenwärtig und dabei stehend gesehen, wie auf wunderbare Weise der Mond auf die Sonne fiel (denn es war nicht die Zeit ihrer Vereinigung) und wie er dann von der neunten Stunde bis zum Abend in den Durchmesser der Sonne übernatürlich wieder eintrat. Erinnere ihn auch noch an etwas anders, daß wir gesehen haben, wie dieser Eintritt des Mondes von Morgen her geschehen sey, und bis zum Rande der Sonne sich erstreckt habe, wie er dann wieder zurückgegangen sey, und daß Eintritt und Rückgang nicht nach derselben Richtung, sondern gerade entgegengesetzt sich ereignete. Das ist's, was damals übernatürlich und Christo allein dem Allursächer möglich eintrat, der große Dinge thut, und ungewöhnliche ohne Zahl.

§. 3.

Dieß, wenn es dir recht scheint, sage ihm; du aber, Apollophanes, widerlege es mir; mir, der damals zugleich mit dir zugegen war, und zugleich mit dir es sah und alles beobachtete und bewunderte. Zudem begann damals Apollophanes, ich weiß es nicht, auf welchen Anlaß, zu weissagen, und, als das Geschehene deutend, sagte er zu mir: Dieß, o herrlicher Dionysius, sind Veränderungen göttlicher Dinge. — So weit nun zur Genüge als in einem Briefe. Du bist selbst im Stande das Fehlende zu ergänzen, und ihn vollständig zu Gott hinzuführen, ihn, der in vielen weise ist. Und vielleicht verschmäht er nicht sanftmüthig die überweise Wahrheit unsers Gottesdienstes zu lernen.

Achter Brief.

Dem Therapeuten Demophilus, über Eigenwerk und Gnade.

Inhalt. Die ausgezeichneten Freunde Gottes, Moses, David, Hiob, Abel, Joseph, sind besonders als sanftmüthig gelobt worden; in Jesus selbst glänzt vor allem Gnade und Sanftmuth. Dagegen wird die Härte des Demophilus getadelt, der einen vom Priester absolvirten Büßenden mit grausamer Strenge behandelt hatte, und gegen den Priester selbst unbesonnen sich ausgelassen hatte, daß er diesen Büssenden absolvirt habe. Dionysius schreckt ihn durch die Beispiele solcher, die wegen dergleichen Strenge bestraft worden sind.
Er trägt die Einwürfe des Demophilus auf's scheinbarste vor, und widerlegt sie.
Niemals dürfen niedere, wie Demophilus, ihre Vorgesetzten, und die höher als sie stehen, tadeln.
Ueberall muß Ordnung und Unterordnung beobachtet werden; nach dem Beispiele des guten und sanften Hirten Christus.
Man muß mehr Christi Sanftmuth, als des Elias Eifer nachahmen. Unterschied der Vergeltung des Sanften und Harten.
Beschreibung der Erscheinung, welche der heilige Karpus hatte.

§. 1.

Die Geschichten der Hebräer sagen, mein lieber Demophilus, daß auch jener heilige Moses um seiner Sanftmuth willen des Anschauens Gottes gewürdigt worden sey. Und wenn sie einmal berichten, daß er außerhalb der Anschauung Gottes gewesen sey, so berichten sie erst, daß er sich von der Sanftmuth entfernt habe, und dann schließen sie ihn vom Anschauen Gottes aus. Denn sie sagen, da er sehr stolz und eigensinnig geworden, und den göttlichen Rathschlägen widerstrebt habe, sey der Herr erzürnt worden. Wenn sie ihn aber wegen der Ehrenbezeigungen preisen, welche er von Gott empfangen hat, so thun sie dieß besonders durch Erwähnung seines ungemeinen Bestrebens der Nachahmung göttlicher Güte. Denn er war sehr sanft, und wird deßhalb ein Diener Gottes

genannt, und der der Anschauung Gottes würdiger gewesen sey, als alle Propheten. Auch da gegen ihn und Aaron einige Freche über Hohenpriestenthum und Volksherrschaft stritten, war er über alle Ehrsucht und Herrschbegierde erhaben, und übergab dem von Gott bestimmten den Vorrang im Volke. Und da sie gegen ihn aufgestanden waren, und über Voriges schmähend ihm drohten, und schon fast zum Angriff schritten, da erst rief der Sanftmüthige den Guten zur Rettung, und sprach frei und mit großer Nachsicht, daß er an allen Uebeln seiner Unterzebenen unschuldig sey. Denn er wußte, daß derjenige, welcher mit dem guten Gott umgehet, ihm, so sehr es nach seinen Kräften nur möglich sey, sich ähnlichen müsse, und sich bewußt werden müßte solcher Wirkungen, die aus der Liebe zum Guten hervorgehen. Was machte den Ahnen Gottes David zu einem Freunde Gottes? daß er gut war und gegen die Feinde gütig. Ich habe gefunden, sagt der übergute Freund des Guten, den Mann nach meinem Herzen. (Psalm 29, 21.) Wurde ja auch ein gütiges Gesetz gegeben, daß man auch für die Lastthiere seines Feindes sorgen solle (2 Mos. 23, 4.). So wurde auch Hiob gerechtfertiget, als der an der Güte hielt (Hiob 1, 8. 42, 7.) Auch Joseph rächte sich nicht an seinen Brüdern (1 Mos. 50, 20.), und Abel gieng einfältig und unargwöhnisch mit dem Brudermörder (1 Mos. 4, 8.) Ueberhaupt heißt die heilige Schrift alle diejenigen Gute, die nicht Böses denken, kein Böses zufügen, auch nicht durch die Bosheit der andern sich vom Guten vertreiben lassen, im Gegentheil nach der Weise Gottes den Bösen Gutes thun, im reichen Maaße ihre Güte über sie verbreiten, und milde sie zu dem gleichen auffordern. Aber laß uns zu dem Höhern anstreben, nicht die Milde heiliger Männer, nicht die Güte menschenliebender Engel verkündigend, die sich der Völker erbarmen, und für sie bei dem Guten bitten, und die verderblichen Böses wirkenden Haufen strafen; die Schmerz empfinden über die

Bösen, und sich freuen über die Rettung derer, welche sich zum Guten rufen lassen (Zach. 1. — Offenb. 7. — Dan. 10. — Luk. 15. — Tob. 8. und 9. —) und was sonst die Schrift von den gutthätigen Engeln berichtet; sondern laß uns die Gutes wirkenden Strahlen des wahrhaft guten und überguten Christus in Ruhe aufnehmen, und von ihnen zu seinen göttlichen guten Wirksamkeiten im Lichte geführt werden. Oder ist es nicht eine unaussprechliche und über alles Denken erhabene Güte, daß er schafft, daß das Seyende sey, und daß er alles zum Seyn führt, und will, daß alles ewig ihm ähnlich werde, und Gemeinschaft mit ihm habe nach jedes Einzelnen Vermögen? Ja auch den sich Entfernenden geht er liebend nach, und strebt darnach, und bittet sie, die Geliebten und Verleiteten, ihn nicht zu verschmähen; auch die er fruchtlos gerufen, trägt er und entschuldigt sie bei sich, fordert sie desto mehr auf, sich heilen zu lassen, und wenn sie sich noch entfernt halten, geht er zu ihnen, läuft ihnen entgegen, begegnet ihnen, umarmt sie völlig und ganz und küßt sie, klagt sie nicht an über das Frühere, sondern liebt sie für jetzt, feiert einen Festtag, und ruft die Freunde zusammen, die Guten nemlich, damit es eine Zusammenkunft aller Freudigen sey. Demophilus aber, und wer irgend sonst die Guten haßt, wird sehr mit Recht gescholten, über das wahrhaft Gute belehrt und gebessert. Denn wie sollte nicht, sagt er, der Gute sich über die Rettung der Verlornen, über das Leben der Gestorbenen freuen? Ja er nimmt wohl das kaum vom Irrthum Abgewandte auf die Schultern, und muntert die guten Engel zur Freude auf, ist gütig auch gegen die Undankbaren, und läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, und giebt seine Seele hin für die Fliehenden (Matth. 5, 45. Joh. 10, 11.) Du aber hast, wie dein Brief ausweiset, den (wie du sagst) Gottlosen und Sünder, welcher zu den Füßen des Priesters fiel, durch deine Gegenwart auf eine unerhörte Weise zurückgestossen. Er drauf flehte und gestand, er sey zur Heilung des Uebels gekommen; dich aber ergriff keine Scheu, sondern du

schmähtest auch frech den guten Priester, daß er mit dem Büßenden Mitleiden hatte, und den Gottlosen rechtfertigte. Und endlich sagtest du dem Priester: Gehe hinaus, und brachst mit deines Gleichen, gegen alles Recht, in's Heiligthum, und entweihtest das Allerheiligste, und schreibst uns nun, ich habe das Heilige, das in Gefahr gewesen ist verletzt zu werden, vorsorglich gerettet, und bewahre es noch unbefleckt. — Nun höre meine Meinung! Es ziemte sich nicht, daß ein Priester von Liturgen deiner Art und Therapeuten deines Ranges zurückgewiesen wurde, auch wenn es schien, als verfahre er unfromm gegen das Heilige, und wenn er auch sonst überwiesen worden wäre, etwas Verbotenes gethan zu haben. Denn wenn Unordnung und Mißachtung des Ranges ein Herausgehen ist aus den göttlichen Bestimmungen und Gesetzen, so ist wohl kein Grund vorhanden, für Gott eine von Gott andefohlene Ordnung umzukehren. Denn Gott kann nicht in sich selber getheilt seyn, wie sollte sonst sein Reich bestehen (Matth. 11, 25.). Und wenn Gottes die Rache ist, wie die heilige Schrift sagt, die Priester aber die Engel sind und mit den Hierarchen die Verkünder der göttlichen Gerichte (Jes. 30, 18. Röm. 2, 15. Maleach. 2, 7.), so lerne du, wie sich's für dich geziemt, von ihnen das göttliche durch die Liturgen, durch welche du ja auch erhalten hast, daß du ein Therapeute bist. Oder bezeugen nicht auch die heiligen Symbole dieses laut? Denn nicht umsonst ist das Allerheiligste von allem andern abgesondert, und am nächsten tritt ihm der heilige Stand der geweiheten hohen Priester (ἱεροτελεστῶν), dann die Ordnung der Priester (ἱερέων), nach diesen die der Liturgen. Denen aber, die im Stande der Therapeuten sind, sind die Chore des Heiligthums angewiesen, bei welchen sie auch geweiht werden, und stehen, nicht um sie zu bewachen, sondern um einzusehen, daß ihr Stand mehr als der der Priester sich dem Volke nähere. Deshalb hat die heilige Ordnung der Priester die Theilnahme am Göttlichen verstattet, andern aber, die tiefer im Innern stehen als sie, hat sie die Aus-

theilung dieſes Göttlichen übertragen. Denn dieſe immer ſymboliſch um den göttlichen Altar ſtehend, ſehen und hören das Göttliche, das ihnen in leuchtende Helle enthüllt wird, und gehen dann heraus gütig zu denen, welche außer den göttlichen Vorhängen ſtehen, zu den gehorſamen Therapeuten und dem heiligen Volke und den ſich-reinigenden Ordnungen, und offenbaren ihnen nach Würdigkeit das Heilige, das auf rechte Weiſe unbefleckt bewahrte, bis du tyranniſch hineinſtürmteſt, und ohne daß es wollte, das Allerheiligſte gezwungen haſt, ſich dir zu offenbaren; und nun ſagſt du, du habeſt das Heilige, und bewahreſt es, ob du gleich weder etwas geſehen noch gehört, noch etwas von dem haſt, was der Prieſter haben muß, da du nicht einmal die Wahrheit der heiligen Schrift erkannt haſt, indem du ſie täglich beſtreiteſt zur Verkehrung der Zuhörenden. Wenn jemand eines weltlichen Regiments ſich bemächtigte, das ihm nicht vom Könige aufgetragen wäre, würde er mit Recht beſtraft werden. Und wenn der Fürſt einen losſpräche oder verurtheilte, ein dabeiſtehender aber ſich unterfienge von ſeinen Unterthanen, anders zu richten, ich will nicht ſagen, ihn ſchmählich zu behandeln, würde man nicht glauben, er habe ihn vom Throne geſtoſſen. Du aber, o Menſch, biſt ſo vermeſſen gegen das Eigenthum des Sanftmüthigen und Guten, und gegen ſeine heilige Prieſterordnung und Satzung. Und dieß müßte man ſagen, wenn auch jemand über ſein Verdienſt etwas unternähme, und dabei Billiges zu thun ſchiene. Denn auch das iſt niemanden erreichbar. Denn was that Uſias ungemäßes, da er dem Herrn räucherte (2 Chron. 26, 16.); was Saul, da er opferte (1 Kön. 18, 2.); was die gewaltthätigen Dämonen, die wahrhaft Jeſum für Gott erkannten? (Marc. 3, 11.) Ausgeſtoſſen ſey, nach der heiligen Schrift, jeder, der in ein fremdes Amt greift (1 Petr. 4, 15.), ſondern jeder ſey in der Ordnung ſeines Amtes, (1 Cor. 13. und 14.), und der Hohenprieſter allein ſoll einmal des Jahres in das Allerheiligſte gehen, und zwar in aller prieſterlichen Reinheit

nach dem Gesetze. (3 Mos. 16. Hebr. 9, 7.—) Und die Priester umwalten das Heiligthum, und die Leviten berühren nie das Heilige, damit sie nicht sterben. Und der Herr ward zornig im Geiste über Usias Vermessenheit (2 Chron. 26, 19.), und Mirjam wurde aussätzig, da sie sich unterfangen hatte, dem Gesetzgeber Gesetze zu geben. (4 Mos. 4, 2.) Und auf die Söhne des Skeva sprangen die bösen Geister ein, (Apostelgesch. 19, 14.) und: Ich sandte sie nicht, spricht er, noch liefen sie; ich redete nicht zu ihnen, noch weissagten sie (Jerem. 23, 21.) und: Wer ein Kalb opfert, ist eben als der einem Hunde den Hals bräche (Jes. 66, 3.) Und um es einfach zu sagen, die vollkommene Gerechtigkeit Gottes duldet die Uebertreter nicht, und wenn sie sagen: Wir haben in deinem Namen Zeichen gethan, antwortet er: Ich habe euch noch nie erkannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter! (Matth. 7, 23.) Unrecht ist es daher, wie die heilige Schrift sagt, auch das Gerechte nicht nach Würdigkeit zu vollbringen. Jeder soll auf sich selbst acht haben, und nicht Höherm und Tieferm nachdenken, sondern allein das erforschen, was ihm nach seinem Verdienst aufgetragen ist.

§. 2.

Wie nun, sagst du; sollen die gottlos lebenden Priester, oder die sonst Ungehöriges treiben, nicht gestraft werden, wenn man sie dessen überweiset, soll es ihnen allein erlaubt seyn, sich des Gesetzes zu rühmen, und durch Uebertretung des Gesetzes Gott zu schänden? Und wie sind die Priester Verkünder Gottes? Wie können sie dem Volke die göttlichen Tugenden verkünden, die selbst dieser Tugenden Kraft nicht kennen; oder wie sollen die Verfinsterten erleuchtet, wie sollen sie des göttlichen Geistes theilhaft werden, die nicht einmal in That und Wahrheit glauben, ob ein heiliger Geist ist? (Apostelgesch. 19, 2.) Darauf will ich dir antworten. Denn Demophilus ist kein Feind, und ich will nicht zugeben, daß du vom Satan bewältiget

werdest. Jede Ordnung, die auf Gott Bezug hat, ist gottähnlicher als diejenige, welche weiter als sie von Gott entfernt ist, und alles, was dem wahren Lichte näher ist, ist lichter zugleich und leuchtender. Du mußt aber die Näherung nicht im örtlichen Sinne nehmen, sondern sie von der Fähigkeit verstehen, Gott aufzunehmen. Wenn nun die Ordnung der Priester die erleuchtende ist, so ist der ganz aus der heiligen priesterlichen Ordnung heraus, welcher nicht erleuchtend ist; und noch viel mehr der unerleuchtete. Und wenn ein Solcher priesterlicher Rechte sich anmaßt, so scheint er mir ein Vermessener, welcher sich nicht fürchtet und nicht scheut, nach Göttlichem über sein Verdienst zu langen, und der da glaubt, Gott wisse das nicht, was er selbst weiß, und meint, er könne den fälschlich von ihm Vater Genannten betrügen, und wagt seine frevelnden Lästerungen (denn ich kann sie nicht Gebete nennen) bei den göttlichen Symbolen in christlicher Weise zu sprechen. Dieser ist kein Priester, er ist es nicht, sondern ein Feind, ein Hinterlistiger, der sich selbst betrügt, ein Wolf gegen das heilige Volk, in den Schaafspelz gehüllt.

§. 3.

Aber dem Demophilus steht es nicht zu, darüber einen zurechtzuweisen. Denn, wenn die heilige Schrift sagt, man müsse gerecht nach dem Gerechten streben (gerecht streben aber heißt jedem nach Verdienst das Gehörige zutheilen), so müssen alle, wenn es gerecht seyn soll, nach dem streben, das nicht über ihrem Verdienst und ihrer Ordnung ist. Denn auch bei den Engeln ist es gerecht, daß ihnen das Ihrige nach Verdienst zugetheilt und bestimmt werde; nicht von uns, Demophilus, sondern uns durch sie von Gott, und ihnen von den noch höhern Engeln. Und, um es kurz zu sagen, in allen Seyenden wird durch die Ersten den Zweiten nach Verdienst mitgetheilt von der alles ordnenden und gerechtesten Allvorsicht. Die nun von Gott bestimmt sind, andern zu gebieten, theilen den unter ihnen stehenden

ihnen Untergebenen nach Verdienst mit: Demophilus begränze also seine Rede, seinen Eifer und seine Leidenschaft nach Verdienst, verletze seine eigne Ordnung nicht, sondern es herrsche über die Niedrigern das höhere Wort. Wenn wir auf dem Markte sehen, daß ein Diener den Herrn, ein Jüngerer den Aeltern, ein Sohn den Vater schmäht, zugleich auf ihn eindringt und ihn schlägt, so meinen wir gegen Gottes Gebot zu handeln, wenn wir nicht zuspringen, und den Vorgesetzten helfen, wenn sie auch vielleicht die Beleidigung angefangen haben. Wie sollten wir uns nicht schämen, darüber hinzusehen, wenn wir bemerken, wie von Eifer und Leidenschaft das Wort umgestossen wird und hinausgeworfen aus der ihm von Gott verliehenen Herrschaft, und wie unter uns gottlose und ungerechte Unordnung, Aufruhr und Verwirrung sich erhebt. Mit Recht sagt unser heiliger Gesetzgeber, der von Gott gelehrte, man müsse der Kirche Gottes keinen vorsetzen, der nicht seinem eignen Hause wohl vorstehe; denn wer sich selbst regieret, wird auch einen andern regieren; und wer einen andern, sein Haus; und wer sein Haus, die Stadt; und wer die Stadt, das Volk; und, um es kurz zu sagen, wie die heilige Schrift sagt: Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Großen treu, und wer im Geringsten unrecht ist, der ist auch im Großen unrecht.

§. 4.

Zügle du also selbst, wie sich's ziemt, deine Rede, deinen Eifer, deine Leidenschaft, und schreibe ihnen das Gebührende vor, dir aber die Liturgen, diesen die Priester, den Priestern die Hierarchen, den Hierarchen die Apostel und die Nachfolger der Apostel. Und wenn einer von jenen in dem fehlet, was sich für ihn geziemt, so wird er von den Gläubigen, die auf gleicher Stufe mit ihm stehen, zurechtgewiesen werden, und nicht eine Ordnung über die andere geworfen, sondern wird in seiner Ordnung und in seinem Dienste bleiben. Dieß aber ist dir von uns

deshalb gesagt worden, damit du das deinige wissest und thuest. Was nun deine Unmenschlichkeit gegen den, wie du sagst, gottlosen und frevelhaften Mann betrifft, so kann ich das Leiden meines Geliebten nicht genug beweinen. Denn als wessen Therapeute glaubst du von uns aufgestellt zu seyn? Wann nicht des Guten, so mußt du von uns und unserm ganzen Dienste (θεραπείας) ganz fremd seyn, und dann siehe, wie du dir einen andern Gott und andere Priester suchst, von ihnen werde verwildert vielmehr als geweiht, und sey deiner Unmenschlichkeit unbarmherziger Diener. Ja wir sind selbst zum durchaus Heiligen vollendet, und bedürfen für uns der Menschenliebe Gottes nicht; so daß wir in doppelter Sünde, wie die Gottlosen sündigen, wie die heilige Schrift sagt; indem wir nicht wissen, in was wir fehlen, sondern uns auch selbst rechtfertigen, und zu sehen glauben, da wir doch in Wahrheit nicht sehen. Der Himmel entsezte sich darüber, und ich erbebte, und glaubte mir selbst nicht. Und wenn ich nicht deinen Brief in Händen gehabt hätte (hätte ich ihn doch nie gesehen), sey fest überzeugt, nie hätte mich jemand davon überzeugen können, daß ich geglaubt hätte, Demophilus glaubte nicht, daß Gott für alle gut sey, daß er alle liebe, daß er glaube, er bedürfe des barmherzigen, des erlösenden Gottes nicht. Entsetze denn auch die Priester, die dafür halten, daß man die Unwissenheit des Volkes mit Milde ertragen müsse, und wohl wissen, daß auch sie mit Schwäche umgeben sind. Aber der göttliche Hohenpriester ist einen andern Weg gegangen. Er, wie die heilige Schrift sagt, von den Sündern abgesondert (Hebr. 7, 28.), nimmt das als einen Beweis der Liebe gegen ihn an, wenn wir seine Schafe auf's mildeste weiden. Er nennt (Matth. 18, 22) den einen Schalksknecht, der seinem Mitknecht die Schuld nicht erließ, und ihm nicht einen Theil der ihm gegebenen reichen Güte mittheilte; er urtheilt, daß er an dem eigenen genug haben solle, worauf auch ich und Demophilus wohl sorgsamen Bedacht nehmen müssen. Erflehte er ja mitten in seinem

Leiden den gegen ihn Frevelnden die Vergebung vom Vater (Luc. 23, 34.), seine Jünger aber schalt er, daß sie mitleidsvoll ihn gebeten hatten, die ihn verfolgenden Samariter zu strafen. (Luc. 9, 54.) Dieß ist das in deinem Briefe tausendmal wiederholte, und wovon du durchaus lärmst, daß du nicht dich, sondern Gott gerächt habest. Rächt man, sage mir, durch Bosheit den Guten?

§. 5.

Gehe — wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitleiden konnte haben mit unsern Schwachheiten (Hebr. 4, 15.), sondern er ist mild und barmherzig (Matth. 12, 19.) Er wird nicht schreien noch rufen (Jes. 42, 2.), er selbst ist mild, ja er ist die Versöhnung für unsre Sünden (1 Joh. 2, 2.) So billigen wir also nicht deine übereifrigen Stürme, auch wenn du tausendmal dich auf Pinehas und Elias berufest. Denn dieß gefiel Jesum nicht, da er hörte, wie die des sanften und gütigen Geistes noch nicht theilhaft gewordenen Jünger es sagten. Auch unser heiligster Lehrer lehrt in Sanftmuth diejenigen, welche der Lehre Gottes widerstreben. Lehren muß man die Unwissenden, nicht strafen, wie wir ja auch die Blinden nicht strafen, sondern leiten. Du aber stössest den Mann, der da anfieng, nach dem Lichte aufzuschauen, mit Backenstreichen zurück, und der mit großer Scheu herzutritt, den hast du mit Frechheit zurückgestossen (was schauderhaft ist), ihn, den Christus der gütige, da er auf den Bergen irrt, sucht; wenn er flieht, ihn ruft, wenn er ihn mit Mühe gefunden hat, ihn auf seine Schultern hebt. Nicht ermahne ich dazu, daß wir uns selbst so schlecht berathen, und das Schwerd nicht auf uns selbst richten sollen. Denn diejenigen, welche es unternehmen, andern Gutes, oder im entgegengesetzten Falle Böses zu thun, und nicht ausführen konnten, was sie gewollt hatten, bereiten sich doch selber Bosheit oder Güte, und werden entweder mit göttlichen Tugenden oder mit ungezähmten Leidenschaften erfüllt. Und diejenigen,

welche den heiligen Engeln folgen, und auf ihren Wegen gehen, werden hier und dort in allem Frieden und in Freiheit von allen Uebeln in immerwährender Ewigkeit seligste Ruhen ererben, und ewig bei Gott seyn, welches von allen Gütern das größte ist. Die aber von dem Frieden Gottes und von ihrem eigenen abfallen, werden hier und nach dem Tode zugleich mit den grausamen Dämonen wohnen. Deßhalb müssen wir größten Eifer anwenden, bei dem guten Gotte zu seyn und mit dem Herrn allerwege, und uns nicht mit den Bösen zu trennen von dem Richter erwartend von uns selbst, was wir verdient haben, was ich unter allen am meisten fürchte und wünsche untheilhaft zu seyn an allem Bösen. Und, wenn du willst, will ich der Erscheinung eines heiligen Mannes gedenken; lache aber nicht, denn ich werde nur Wahrheit sagen.

§. 6.

Da ich einmal in Kreta war, beherbergte mich der heilige Karpos, ein Mann durch große Reinheit des Geistes, wenn irgend einer, zum Anschauen Gottes geeignet. Nie verrichtete er die heiligen Weihen der Mysterien, wenn ihm nicht vorher bei den heiligen der Weihe vorangehenden Gebeten ein günstiges Gesicht erschienen war. Er erzählte nun, daß ihn einst ein Ungläubiger betrübt habe. Die Betrübniß aber bestand darin, daß jener ein Mitglied der Kirche zum Irrthum der Gottlosen verführt hatte, da die Hilarien eben gefeiert wurden. Nun hätte für beide gütig gebeten werden sollen, und man hätte zum Helfer nehmen sollen den rettenden Gott, daß er den einen bekehre, den andern durch Güte überwinde. Und nicht hätte man nachlassen sollen, durch's ganze Leben sie zu ermahnen, bis man sie heute oder so zur göttlichen Kenntniß geführt hätte, daß sie überzeugt geworden wären von dem für sie Zweifelhaften und durch das Gericht des Gesetzes gezwungen, klar zu werden über ihr unvernünftig vermessenes Beginnen. Da er vorher dieß nie bei sich

gefühlt hatte, gieng er nun in tiefen Haß und Bitterkeit versenkt zur Ruhe und schlief ein, indem er sich so übel befand (es war aber Abend). Um Mitternacht (denn um diese Zeit pflegte er zu göttlichen Gesängen zu erwachen) stand er auf von dem schweren oft unterbrochenen Schlaf, von seiner Unruhe gar nicht erquickt. Und da er nun in der heiligen Versammlung stand, grämte er sich darüber und erbitterte sich, indem er sagte, es sey nicht gerecht, daß gottlose Menschen lebten und die geraden Wege des Herrn verkehrten. Und indem er das sagte, betete er zu Gott, daß er beider Leben auf einmal unbarmherzig mit einem Blitzstrahle enden solle. Indem er so betete, schien ihm, wie er erzählte, das Haus, in welchem er stand plötzlich oben auseinandergesprengt und dann vom Dache an entzwei gespalten, und von ihm erschien ein leuchtender Scheiterhaufen und derselbe erstreckte sich (denn der Ort, wo er stand, befand sich nun unter freiem Himmel) vom Raume des Himmels bis zu ihm herunter; der Himmel war geöffnet und auf dem Rücken des Himmels sah er Jesum und bei ihm unzählige Engel in Menschengestalt. Dieß sah er nach oben und wunderte sich. Da sich Karpos aber niederbeugte, sah er, so sagte er, den Fußboden in einen ungeheuren gähnenden und finstern Schlund auseinandergerissen, und jene Männer, denen er geflucht hatte, sah er an der Oeffnung des Schlundes zitternd und erbärmlich stehend, als noch eben nicht hinuntergezogen, aber in Gefahr wegen des Wankens ihrer Füsse. Von unten aus dem Schlunde herauf aber krochen Schlangen, wanden sich um ihre Füsse und zogen an ihnen um sie gewickelt, sie beschwerend und zu sich ziehend; bald mit Zähnen und Schwänzen sie ängstend und kitzelnd und auf alle Weise sich mühend, sie in den Schlund hinabzuwerfen. Auch einige Männer waren mitten unter den Schlangen, die gleichfalls auf die Männer losgiengen, sie gewaltsam stiessen, drängten, schlugen. Die Angegriffenen aber schienen dem Falle nahe zu seyn, einige wider ihren Willen, andre

willig

willig allmählig von dem Bösen bewältigt und zu seinem Willen gebracht. Karpos aber sagte, er selbst habe sich nach unten blickend gefreut und nach dem oben nicht aufgesehen; er habe gezürnt und sich ereifert, daß sie noch nicht gefallen seyen und selbst vielmals Anstrengung gegen sie, aber fruchtlos gemacht und sie dann zürnend verflucht. Da er endlich wieder aufsah, habe er wieder den Himmel gesehen, wie vorher, Jesum aber sich erbarmend von dem himmlischen Throne aufstehen und bis zu den Unglücklichen hinabgehend, und seine gütige Hand ihnen reichend und die Engel ihm helfend, und hier und dort einen der Männer unterstützend. Jesus aber habe zu Karpos gesagt: Schlage nur auch mich mit deiner schon ausgestreckten Hand, denn ich bin bereit nochmals für das Heil der Menschen zu leiden und dieß ist mir sogar erwünscht, wenn nur die andern Menschen nicht sündigen. Siehe nun, ob es dir wohl thue, diese Wohnung im Schlunde und bei den Schlangen der bei Gott und den guten menschenliebenden Engeln vorzuziehen. — Dieß ist, was ich gehört habe, und wovon ich glaube, daß es wahr sey.

Neunter Brief.

Dem Hierarchen Titus, welcher ihn in einem Briefe gefragt hatte, was das Haus der Weisheit, was ihr Becher, was ihre Speise und ihr Trank sey.

Inhalt. Die symbolische Theologie veranlaßt bei Ununterrichteten und Unwissenden viele abgeschmackte Bilder und Vorstellungen. Hiebei die Erläuterung verschiedner in der heiligen Schrift vorkommender Symbole. Eintheilung der Theologie in die mystische und demonstrative, und die Theile von beiden Theologieen.

Die verschiednen Symbole sind auf verschiedne Weise auszulegen. Was man sich unter dem Feuer denken müsse, wenn es von Gott und den Engeln gebraucht wird. Was die Speise bedeutet.

Mystische Bedeutung des Bechers.

Bedeutung der flüßigen und festen Speise.

Gottes Trunkenheit und das Liegen der Seligen im Himmel.

Schlaf und Erwachen Gottes.

Der heilige Hierotheus, mein lieber Titus, hat wohl vor seinem Weggang alle von mir erklärte theologische Symbole gehört. Denn ich habe ihm in der symbolischen Theologie alles klar auseinander gesetzt, was die heiligen Schriften dem größern Theile der Glaubigen Wunderbares von Gott zu sagen scheinen. Denn es beflecken die Väter der unaussprechlichen Weisheit die Seelen der Ungeweiheten mit entsetzlicher Abgeschmacktheit, wenn sie durch geheime und kecke Räthselbilder die göttliche, mystische, den Ungeweiheten unzugängliche Wahrheit erläutern. Deshalb glauben wir häufig den Worten, welche von göttlichen Geheimnissen sprechen, nicht, weil wir sie bloß durch die ihnen aufgedrungenen sinnlichen Symbole schauen. Von

diesen aber müssen wir uns los machen, und die Geheimnisse, nackt und rein, wie sie an sich sind, sehen. Denn in solchem Schauen verehren wir dann die Quelle des Lebens, welche in sich selbst sich ergießet, indem wir die in sich selbst stehende erblicken, als eine einfache, von sich selbst bewegte Kraft, welche von sich selbst wirkt, von sich selbst nicht abfällt, sondern welche aller Erkenntnisse Erkenntniß ist, und allezeit sich selbst durch sich selbst schaut. Deshalb hielten wir dafür, ihm und andern, nach Kräften, die mannichfaltigen Gestaltungen der heiligen symbolischen Bildung Gottes zu enthüllen. Denn was außer derselben ist, wie voll ist es von unglaublicher und erdichteter Wunderlichkeit; wie wenn etwa die überwesentliche göttliche Zeugung als ein Gott leiblicherweise zeugender Leib dargestellt wird, oder das ausgesprochene Wort als aus dem menschlichen Herzen herausgestossen, oder den Geist als aus dem Munde ausgehaucht oder dem Busen des zeugenden Gottes, welchen der Sohn Gottes umschließt. Dieß preiset sie in leiblicher Art, und stellet es bildlich pflanzenhaft dar, als Bäume, Schößlinge, Blumen, Wurzeln sie auffühend, als überfließende Wasserquellen, oder als fruchtbare Ausströmung lichtvollen Abglanzes, oder sonstige erläuternde Beschreibungen überwesentlicher göttlicher Dinge. Sie bildet weiter in den geistigen Vorsehungen oder Gaben oder Offenbarungen oder Kräften, oder Eigenheiten, oder Zuständen, oder Beharrungen oder Ausflüssen, oder Unterschieden, oder Einigungen Gott menschliche oder Thiergestalt oder sonst eines Lebendigen Gestalt an, so auch die Pflanzen und die Vielgestalt der Steine. Sie umgiebt ihn mit weiblichem Schmuck und mit fremder Rüstung; sie legt ihm die Kunst des Töpfers und des Schmelzers als einem Handwerker bei; sie giebt ihm Roß und

Wagen, und breitet ihm Sitze unter; sie richtet ihm Speise zum Mahle; sie stellt ihn als trinkend und trunken, als schlafend und berauscht vor. Zu geschweigen des Zorns und der Trauer, der manchfaltigen Schwüre, der Reue, der Verwünschungen, des Grolls, und der vielgestaltigen schielenden Künste, um der Erfüllung der Verheißungen auszuweichen. So im ersten Buch Mosis jener Streit mit den Riesen, wobei erzählt wird, daß Gott aus Furcht ihnen Hinterhalt gelegt, jenen starken Männern, welche nicht um andern zu schaden, sondern zu ihrer eignen Erhaltung gearbeitet hätten, und jener Rath im Himmel, um den Ahab zu hintergehen und zu täuschen, und jene fleischlichen und üppigen Darstellungen des hohen Liedes, und was sie sonst noch für heilige Bilder in kühner Dichtung hinstellt, indem sie das Verhüllte andeutet durch Offenbares, das Einige und Ungetheilte durch Getheiltes, das Unbildliche und Ungestaltige durch Bild und Gestalt. Vermöchte jemand die innere verborgene Zier zu gewahren, so würde er alles mystisch und gottgestaltig finden, und voll des reichen göttlichen Lichtes. Denn glauben wir nicht, daß diese offenbaren Zeichen um ihrer selbst willen gebildet seyen, sie sind vielmehr die Hüllen der unaussprechlichen, unsichtbaren, der Menge unerkannten Kenntniß, darin, daß das Allheilige den Profanen nicht leicht faßlich sey. Enthüllt werden sie allein den ächten Liebhabern der Heiligkeit, welche in Betrachtung der heiligen Symbole alle knabenhafte Einbildung ablegen gelernt haben; und die da geschickt sind, in der Einfachheit des Geistes durchzudringen, und in der Fähigkeit der Kraft der Anschauung, zu der einfachen, übernatürlichen, hocherhabenen Wahrheit der Symbole. Ueberdieß muß auch das bedacht werden, daß die heilige Ueberlieferung

eine zweifache ist, eine unaussprechliche und mystische, und eine offenbare und erkennbare. Jene ist die symbolische der Geweiheten, diese die philosophische darstellende, und es ist das Aussprechliche mit dem Unaussprechlichen verbunden. Jene überzeugt und beweiset die Wahrheit des Gesagten, diese thut (δρᾷ) und gründet in Gott durch unlehrbaren Geheimunterricht. Aber auch in den Weihen der heiligsten Mysterien haben die heiligen Lehrer unsrer und der Mosaischen Lehre göttliche Symbole keineswegs verschmähet; sondern wir sehen, wie auch die allheiligen Engel räthselnd das Göttliche auf eine mystische Weise vorbringen, wie Jesus selbst in Gleichnissen göttliche Dinge lehrt, und die Gottwirkenden Mysterien unter dem Bilde des Tisches überliefert. So ziemte es sich, damit nicht nur das Allerheiligste von der Menge unbefleckt bleibe, sondern damit auch das menschliche Leben, welches zugleich ungetheilt und getheilt ist, auf ihm zusagende Weise von göttlicher Kenntniß bestrahlt werde; und daß der Theil der Seele, welcher von sinnlichen Eindrücken frei ist, in die einfache und innerste Anschauung göttlicher Bilder sich senke, der für Eindrücke empfängliche Theil derselben aber, seiner Natur gemäß, für sich sorge, und aufstrebe zum Göttlichsten durch die Bildungen typischer Symbole, welche vor demselben stehen. Und diese Verhüllungen sind ihm gänzlich angemessen, und das erklären Alle, welche, nachdem sie die äußere Wissenschaft von Gott ohne Verhüllung gehört haben, in sich selbst sich einen Typus bilden, welcher sie zur geistigen Erkenntniß der erwähnten göttlichen Dinge führt.

§. 2.

Ja selbst die Weltschöpfung des Erscheinungsall verhält das Unsichtbare Gottes; wie Paulus sagt und das

wahrhafte Wort. Deswegen betrachten die heiligen Schriftsteller einiges politisch und nach dem Gesetze, anderes rein und unbefleckt; jenes menschlich und mittelbar, dieses überweltlich und im Sinne der Weihe; zuweilen aus den erscheinenden Gesetzen, zuweilen aus den unsichtbaren Sprüchen, nach der Fähigkeit der vorliegenden heiligen Stellen, Geister und Seelen. Denn ihre ganze und allgemeine vorliegende Rede hat nicht eine ärmliche Geschichte, sondern eine lebendige Vollendung. So müssen denn auch wir anstatt der gemeinen Meinung über sie auf heilige Weise zu den heiligen Symbolen durchdringen, und sie nicht gering schätzen, die da der göttlichen Charaktere entsproßenes und Abbilder sind und sichtbare Bilder unaussprechlicher übernatürlicher Anschauungen. Und nicht nur die überwesentlichen Lichter, die geistigen und überhaupt die göttlichen werden durch vorbildliche Symbole als mannichfaltig dargestellt, wie wenn der überwesentliche Gott ein Feuer genannt wird, und die geistigen Aussprüche Gottes feurig, sondern es werden überdieß auch die gottgestaltigen Ordnungen der geistigen und intelligiblen Engel in mannichfaltigen vielgestaltigen Formen beschrieben und in feurigen Figuren abgebildet. Auf andere Weise aber muß man dasselbe Bild des Feuers nehmen, wenn es von dem über alle geistige Erkenntniß erhabenen Gotte gebraucht wird; anders von den Akten seiner Vorsicht und von den Reden, welche unser Geist faßt, anders von den Engeln. Das erste Bild im Sinne der Ursache, das andre im Sinne des Daseyns, das dritte als Theilnahme, und anderes anders, wie ihre Anschauung und wissenschaftliche Ordnung es bestimmt. Auch muß man nicht, wie es gerade kommt, die Symbole zusammenmischen, sondern sie enthüllen gemäß den Ursachen, oder dem Daseyn, oder

den Kräften, oder Ordnungen oder Würdigkeiten, welche alle durch deutliche Zeichen erklärt werden. Um aber nicht über die Gebühr den Brief zu verlängern, müssen wir nun zu der Untersuchung fortschreiten, welche wir uns vorgesetzt haben. Wir sagen also, alle Speise wirkt zur Vollendung derer, welche sie genießen, erfüllend ihre Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit; ihre Schwäche heilend behandelnd, ihr Leben bewahrend, und dessen Entfaltung bewirkend, sie erneuernd und lebendige Empfänglichkeit ihnen gebend, überhaupt sich darstellend als eine Vertreiberin alles Quälenden und Unvollkommnen, als Leiterin zur Heiterkeit und Vollendung.

§. 3.

Treffend wird daher die überweise und gute Weisheit von den heiligen Schriften gepriesen, als die den mystischen Becher vorsetze und sein heiliges Getränk einschenke, vorher aber noch die festen Speisen vorsetze und mit lautem Rufe alle seiner bedürftigen gütig einlade. Die göttliche Weisheit setzt nun eine zweifache Speise vor; eine feste und dauernde, eine flüßige und ausgegoßene, und im Becher zeigt sie ihre vorsorgende Güte. Der Becher nun, rund und unbedeckt sey ein Symbol der allgemeinen durch alles dringenden anfangs- und endlosen Vorsehung. Da diese indessen, obgleich auf alles sich erstreckend, doch in sich selbst in unbewegter Einerleiheit verharrt, und in derselben vollendet ohne aus sich heraus zu gehen, besteht; so steht auch der Becher dauernd und fest. Auch wird von der Weisheit gesagt, sie baue sich ein Haus und setzt in demselben die festen Speisen und die Getränke und den Becher vor, woraus allen, welche das Göttliche auf göttliche Weise einsehen, klar werden muß, daß der, welcher alles Seyns und Wohlseyns Ursache ist,

auch die vollkommene Vorsehung seyn müsse, daß er auf alles sich erstrecke, in allem sey, alles umfasse, und wiederum derselbe in demselben überschwenglich sey, und nichts in nichts an keinem Theile, — sondern er ist über allem erhaben, er selbst in sich selbst auf gleiche Weise ewig seyend, bestehend, bleibend, immer in derselben Lage gleich sich verhaltend, nie aus sich herausgehend, nie seine eigne Stellung, sein unbewegtes Beharren, und Heimath aufgebend; sondern in ihr die gesammten vollkommnen Vorsorgen wirkend, auf alles sich erstreckend, in sich bleibend, ewig stehend und bewegt und weder stehend noch bewegt, sondern als ob man sagte, die vorsorglichen Wirksamkeiten in der Beharrung und das Beharren im Vorsorgen, natürlich zugleich und übernatürlich habend.

§. 4.

Aber welches ist die feste, welches die flüssige Speise? Denn es wird gesagt, daß die gute Weisheit beide schenke und für sie sorge. Die feste Speise ist, meiner Meinung nach, ein Zeichen der geistigen Vollkommenheit und Einerleiheit, vermöge welcher von den geistigen Sinnen Theil genommen wird an jener feststehenden, mächtigen, einigen, ungetheilten Kenntniß, welchen der göttliche Paulus die von der Weisheit genommene wahrhaft feste Speise mittheilt. Die flüssige Speise aber deutet auf jene sich ergiessende Strömung, welche sich beeilt durch alles durchzudringen, und durch mannichfaltiges, vieles und getheiltes zu der einfachen, unbeweglichen Gotteskenntniß die Pfleglinge nach ihrer eignen Art und Bedürfniß hinzuleiten. Deshalb werden die göttlichen und geistigen Aussprüche mit Thau und Wasser, mit Milch und Wein und Honig verglichen, wegen ihrer belebenden Kraft, wie die im Wasser, wegen ihrer vermehrenden, wie die

in der Milch, wegen ihrer aufregenden, wie die im Weine, wegen ihrer zugleich reinigenden und bewahrenden, wie die im Honig. Denn dieß giebt die göttliche Weisheit denen, die sich ihr nahen, indem sie sie zu dem Strome ihrer reichen unerschöpflichen Schmäuse führt, und sie überschwenglich damit überschüttet. Dieß ist wahrhaft schmausen; und deshalb wird sie als belebend, kindernährend, erneuernd und vollendend gepriesen.

§. 5.

Diese heilige Enthüllung des Schmauses erklärt es zugleich, warum Gott, der Allursächliche des Guten, trunken vorgestellt wird; wegen des übervollen, über alle Einsicht erhabenen Schmausens oder eigentlichen Wohlbefindens Gottes, vollkommener und unaussprechlicher Unermeßlichkeit. Denn wie bei uns die Trunkenheit, im schlechten Sinne genommen, eine unmäßige Ueberfüllung ist, und eine Beraubung des Sinnes und Geistes, so muß man sich unter der Trunkenheit bei Gott, im bessern Sinne genommen, nichts anders denken, als die übervolle, ursächlich vorbestehende Unermeßlichkeit alles Guten in ihm. Aber auch jene Entzückung des Verstandes, welche auf die Trunkenheit folget; muß man als die Erhabenheit Gottes über alle geistige Erkenntniß annehmen, zufolge welcher er als über geistiger Einsicht seyend, von derselben sich lossagt, da er über geistiger Empfindung, ja über dem Seyn selber steht; und trunken von allem Guten zugleich entzückt, als der alles Guten aller Unermeßlichkeit und Ueberschwenglichkeit übervoll sey, und ausser und über allem seine Wohnung habend. Hievon ausgehend werden wir dann auch die Gastmahle der Heiligen im Reiche Gottes in gleichem Sinne nehmen. Denn die heilige Schrift sagt, vorübergehend wird er sie zu Tische setzen und ih-

zum aufwarten (Luc. 12, 37.). Dieß deutet auf eine gemeinsame geistige Vereinigung der Heiligen mit dem göttlichen Guten und auf die Kirche der im Himmel angeschriebenen Erstgebornen, und auf die Geister der Gerechten, welche in allem Guten vollendet sind, und mit allem Guten erfüllt. Und das zu Tische sitzen verstehen wir als die Ruhe von vielen Mühen, als ein leidenloses Leben, als eine gotterfüllte Lebensart im Lichte und Lande der Lebenden, die da erfüllt ist mit aller heiligen Lust, mit vielfacher Darreichung mannichfaltiger und seliger Güter, wodurch sie erfüllt werden mit aller Freude, welche Freude ihnen Jesus bereitet und gleichsam vorsetzt, und die ewige Ruhe ihnen giebt, und zugleich mit der Erfüllung alles Schönen sie begabt und überströmet.

§. 6.

Nun wirst du, weiß ich wohl, jenen gerühmten Schlaf Gottes und sein Erwachen erklärt haben wollen; und wenn wir sagen, der göttliche Schlaf sey die Entrückung und Entfernung Gottes von allem durch die Vorsicht beherrschten, und sein Erwachen, seine Hinneigung zu denen, welche der Zucht oder des Heiles bedürfen, so wirst du von da aus zu andern heiligen Symbolen übergehen. Wir halten es also für überflüssig, immer dasselbe mit denselben Worten als im Kreise herumgehend zu sagen und dadurch zu ermüden, als sagten wir andres; zugleich überzeugt, daß wir euch gebührend gehorcht haben, hören wir zufrieden mit dem Gesagten hier mit diesem Briefe auf; indem wir mehr gesagt haben, als in eurem Briefe verlangt war. Zugleich schicken wir unsre ganze symbolische Theologie mit, in welcher ihr zugleich mit dem Hause der Weisheit auch die sieben Säulen wohl erklärt finden werdet und ihre feste Speise, welche in Opfern und Broden vertheilt wird;

zugleich, was die Mischung des Weins bedeute, was der Rausch der göttlichen Trunkenheit sey; überhaupt werdet ihr alles bis jetzt gesagte ausführlicher darin dargestellt finden. Denn sie ist, wie ich glaube, eine gute Erfinderin aller symbolischen Begriffe in der heiligen Schrift, gemäß den heiligen Ueberlieferungen und Wahrheiten der heiligen Bücher.

Zehnter Brief.

An den Theologen Johannes, den Apostel und Evangelisten in seiner Verbannung auf der Insel Patmos.

Inhalt. Verkündigung an den auf Patmos verbannten Johannes, daß er schnell befreit, nach Asien zu großem Nutzen seiner Gemeinen zurückkehren werde.

Ich grüße dich als eine heilige Seele, Geliebter, und ich thue dieß bei Dir inniger als bei vielen andern. Sey wahrhaft, o Geliebter, mit dem Gruße der Liebe gegrüßt, der du auch von jenem sehr geliebt warst, auf den alle unsre Liebe, Sehnsucht und Streben geht. Was Wunder, wenn Christus Wahrheit spricht, daß die Ungerechten die Jünger aus den Städten treiben, sich selber zutheilend, was sie verdienen, indem Gottlose von Heiligen sich scheiden und absondern. Wahrhaft ist das Sichtbare ein deutliches Bild des Unsichtbaren. Denn in den kommenden Zeiten wird nicht Gott der Urheber der gerechten Trennungen von ihm seyn, sondern diejenigen, welche sich selbst gänzlich von Gott trennen; wie wir ja auch hienieden schon bemerken, daß einige mit Gott verbunden sind, weil sie Liebhaber der Wahrheit sind; von der Theilnahme am Materiellen sich entfernen und in gänzli-

cher Freiheit von allem Bösen und in göttlicher Liebe alles Guten den Frieden lieben und schon im gegenwärtigen Leben die Heiligung anfangen, indem sie mit guten Menschen vertraut umgehen, mit aller Freiheit von äussern Eindrücken, im göttlichen Wesen, göttlicher Güte und den andern Gütern. Ich bin nicht so thöricht, daß ich glaubte, du leidest etwas; ja selbst in Bezug auf die Leiden des Körpers glaube ich, daß du sie nur mit der äussern Empfindung aufnimmst. Was aber diejenigen anbetrifft, welche dich quälen und unrecht glauben die Sonne des Evangeliums vertilgen zu können, so beschuldige ich sie mit Recht und wünsche, daß sie von dem ablassen mögen, was sie gegen sich selbst thun, und sich zum Guten wenden, und indem sie dich zu sich ziehen, des Lichtes theilhaft werden mögen. Uns, im Gegentheile, wird niemand des alleuchtenden Strahles des Johannes berauben; nun zwar nur in Besitze der Erinnerung und Wiedererneuerung deines heiligen Unterrichts über göttliche Dinge, bald aber (denn ich sage es, obgleich kühn) mit dir selbst vereint. Uns ich bin allerdings glaubwürdig, indem ich, was dir vorbekannt war von Gott von dir gelernt und solches wiederhole; daß du aus der Gefangenschaft in Patmos wirst befreit werden und zurückkehren nach Kleinasien und wirst dort des guten Gottes Werke thun und sie deinen Nachkommen hinterlassen.

Nachträge

zur

Abhandlung des Dalläus

über

das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften.

Le Nourry.
Venema.
Tillemont.
du Pin.
Keßner.
Vermuthung.
Synesius.

Die Abhandlung des Dallaus enthält die Hauptgründe gegen die Aechtheit der areopagitischen Schriften. Wir haben sie in dem gedrängten Auszuge, welcher vor der Uebersetzung dieser Schriften steht, durchgängig als das Eigenthum des Dallaus gegeben, obgleich wir wohl wissen, daß er die treffendsten derselben dem Morinus zu danken habe, der sie in seinem Buche de ordinibus vorgebracht. Die Frage selbst hat zu unserer Zeit wohl kaum ein polemisches Interesse mehr, da ja neuerlich sogar der Beurtheiler der Kaufmannischen Uebersetzung der himmlischen Hierarchie in der Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer unumwunden die spätere Entstehung dieser Schriften zugestanden. Wenn aber protestantische Gelehrte behutsam und zweifelnd davon sprechen, so kommt dieß theils aus Unkunde des verhandelten Gegenstandes, wie dieß in den Briefen über alte und neue Mystik der Fall ist, oder die von den Resultaten der, sogenannten höhern Kritik geschreckte Gewissenhaftigkeit tritt auf so unsicherm Felde nur leise auf, um einem möglichen Fehltritte auszuweichen, oder endlich eine vorgefaßte Hypothese zieht alles, was ihr irgend dienen kann unbedenklich zur Unterstützung in ihren Kreis. Eben deshalb nun ist eine vollständige Darlegung aller äussern Gründe, welche gegen die Aechtheit der vorliegenden Schriften und für ihre spätere Entstehung sprechen, gerade jetzt nicht am unrechten Orte. Das rein wissenschaftliche Interesse bleibt ohnedem der Frage immer; denn es kann nicht gleichgültig seyn, zu welcher Zeit eine solche Masse neuplatonischer Ideen unter dem Schutze eines heiligen Namens in die Kirche drang, und die Erklärung späterer Erscheinungen auf dem Gebiete der Dogmengeschichte wird durch eine solche Zeitbestimmung erst möglich und fruchtbar.

Am sorgfältigsten hat nach Dallaus der treffliche le Nourry in seinem adparatus ad bibliothecam maximam veterum patrum Paris 1703. sich mit Untersuchungen über unsre Schriften beschäftiget. Er giebt von Seite 170 bis 210 seines Werkes erst einen gedrängten Auszug aus den Werken des Dionysius in fünf Paragraphen des ersten Kapitels. Das zweite legt dann den ganzen Stand der Streitfrage über Dionysius vor, und giebt den Gang der Abhandlung an. Der Verfasser wolle nämlich die Gründe von beiden Seiten vollständig angeben, sie prüfen, und dann seine eignen Entscheidungen beifügen. Er giebt dann an, daß vor dem Jahr 553 niemand diese Werke zitirt, obgleich die Vertheidiger dieser Schriften manche Stellen für ihre Meinung anführten, welche aber aus spätern untergeschobenen Schriftstellern genommen wären. Dann führt er den Hauptbeweis der Freunde der areopagitischen Schriften an, daß es nämlich vom Jahre 553 an die beständige Meinung der Kirche gewesen wäre, daß diese Schriften das Werk des Dionysius seyen. Hiebei giebt er die Anführung aller Schriftsteller vom sechsten bis zum sechszehnten Jahrhundert, welche hierauf Bezug haben. Er läßt dann die von Dallaus angeführten Gründe folgen, von welchen er einige für leicht hält, die meisten aber in aller ihrer Stärke hinstellt und die Meinung der Gegner derselben beibringt. Am Schlusse giebt uns dann le Nourry seine eigne Vermuthung über die Zeit, in welcher diese Schriften wohl möchten geschrieben worden seyn, und über die Ursachen, welche sie möchten veranlaßt haben. Der Verfasser derselben habe sie nämlich, da die Kirche von nestorianischen und eutychianischen Irrthümern beunruhigt wurde, zum Schutz der katholischen Parthei aufgesetzt, und um ihnen eine größere Wirksamkeit zu versichern, sie unter dem gefeierten Namen des Areopagiten Dionysius bekannt gemacht. Sie seyen aber nicht sofort bekannt geworden, sondern hätten sich nur allmählig verbreitet, und zur allgemeinen Verbreitung seyen sie erst kurz vor

jenen

jenen Gespräche mit den Severianern gelangt. Diese Meinung werde dadurch bestätigt, daß weder auf dem ephesinischen, noch auf dem chalcedonensischen Concile ihrer Erwähnung geschehe. Der Verfasser möge vieles aus Gregorius von Nazianzus genommen haben.

Am Ende bringt le Nourry, nachdem er über den Nutzen der Bücher und ihre Ausgaben gesprochen, in einem eignen Paragraphen noch folgende neun Anmerkungen bei.

Der Verfasser verstand nicht hebräisch, wie dieß aus dem siebenten Kapitel der himmlischen Hierarchie zu ersehen ist.

Es ist ungewiß, ob die Aufschriften von dem Verfasser selbst herrühren, weil darin Namen von Würden, wie zum Beispiel Presbyter, vorkommen, welche er sonst in seinen Schriften nirgends gebraucht. Uebrigens sey zu bemerken, daß sie in allen lateinischen und griechischen Handschriften der Werke stehen.

Dieselbe Bemerkung gilt von den Inhaltsanzeigen, bei denen es besonders deshalb unwahrscheinlich wird, daß der Verfasser selbst sie geschrieben habe, weil die Kapitel häufig gar nicht den in der Anzeige angegebenen Inhalt haben.

Wenn einige glaubten, es käme in diesen Schriften der Name eines Amtes vor, das niedriger wäre, als das Diakonat, das der cantores nämlich, so irren sie, weil Dionysius diesen Namen nur deßhalb gebraucht, um die kirchliche Hierarchie ganz als der himmlischen ähnlich darzustellen.

Die heiligen Gebräuche sind nicht genau angegeben. Bei der Konfirmation fehlt die Auflegung der Hände, die doch von den Aposteln herrührt.

Einige Ceremonien giebt er an, die nur in seiner Kirche scheinen gebräuchlich gewesen zu seyn, wie die Bedeckung des Altars mit zwölf Federn bei der Bereitung des heiligen Chrisma, dann das Händewaschen bei der Messe nach Verlesung der Namen der Verstorbenen.

In der königlichen Bibliothek in Paris waren mehrere Handschriften; die vorzüglichste Nro. 1262, die nun (1822) über 800 Jahre alt wäre. Auch in der colbertischen Bibliothek befanden sich zwei. Bei der zuerst erwähnten Handschrift sind die Scholien des Maximus, welche von den gedruckten sehr verschieden sind, so daß die Scholien des Maximus und die des Johannes von Scythopolis vermischt worden zu seyn scheinen.

Die unter Karl dem Kahlen nach St. Denys gebrachten griechischen Manuscripte sind verloren.

In keiner Handschrift steht der eilfte Brief an den Apollophanes, der gewiß untergeschoben ist.

So weit le Nourry.

Venema giebt im dritten Theile seiner Kirchengeschichte von Seite 302 — 305 außer den Gründen des le Nourry nur folgende zwei Bemerkungen; daß le Quien den Verfasser für einen Eutychianer gehalten habe, und daß la Croze in seiner historia christianismi Aethiopiae die Behauptung aufgestellt, Synesius habe auf Bitten der alexandrinischen Bischöfe Theophilus und Cyrillus die areopagitischen Schriften gegen den Nestorius aufgesetzt.

Venema selbst hält ihn für einen Monophysiten, und giebt noch in wenigen Zeilen die Hauptzüge der Gründe des Dalläus.

Du Pin giebt im ersten Theile der bibliothèque des auteurs ecclesiastiques Seite 34 — 38 nichts weiter als eine gedrängte Zusammenstellung der Gründe des Dalläus ohne alle Zusätze.

Tillemont im zweiten Theile der mémoires etc. Seite 134 hat bloß diese Stelle: Il y a une autre difficulté bien plus importante à l' Eglise, sur les livres attribués à St. Denys l' Aréopagite. Mais nous ne croyons point devoir rien ajouter ici à ce que le Père Morin, le Père Sirmond et d' autres ont ecrit en ce tems — ci pour montrer, qu'ils n'ont guère été com-

posés avant le sixième siècle, auquel quelques Eutychiens commencèrent à les citer.

Im achtzehnten Jahrhunderte ruhte dieser Streit beinahe ganz, weil er fast allgemein als entschieden angesehen wurde. Man war über die Zeit nicht übereingekommen, in welcher diese Schriften geschrieben seyn sollten, und schwankte zwischen dem vierten und sechsten Jahrhunderte; aber darin war man einstimmig, daß es untergeschobene Schriften seyen, und daß sie dem Areopagiten Dionysius durchaus nicht zugeschrieben werden könnten.

In den neuesten Zeiten hat Kestner (in seiner: Agape oder der geheime Weltbund der Christen von Klemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet, Jena, 1819, 8.), um eine kühne Hypothese von der Art der Ausbreitung des Christenthums zu unterstützen, nebst einer Menge andrer allgemein für untergeschoben gehaltener Schriften, auch die areopagitischen für ächt erklärt und behauptet, es fände sich in ihnen das Mysterienritual der johannäisch-gnostischen Geheimgesellschaft, welches er denn auch in Auszügen aus diesen Werken gab. Auf die von uns beigebrachten Gründe der Schriftsteller gegen die Aechtheit der Schriften des Dionysius hat sich Kestner gar nicht eingelassen, sondern nur, wie im Vorbeigehen erwähnt, der Hauptgrund der Gegner sey die Bemerkung, daß Eusebius diese Schriften nicht anführe. Diesen einzigen Grund hat er aber deshalb herausgehoben, weil er ihn aus seinen Voraussetzungen am leichtesten widerlegen konnte. Denn durch sein ganzes Buch stellt er den Eusebius als einen Feind des sogenannten johannäischen Bundes dar, so daß man es also nicht wunderbar finden kann, wenn er der Haupturkunde desselben keine Erwähnung gethan hat. Wenn aber Kestner meint, die Aechtheit der areopagitischen Schriften überhaupt ließe sich am leichtesten aus den erhaltenen zehn ächten Briefen des Dionysius beweisen, so ist er uns bloß den Beweis für die Aechtheit dieser Briefe selbst schuldig geblieben. Denn nach

allen Forschungen über die areopagitischen Werke überhaupt sind die Briefe zugleich mit den übrigen Werken zum Vorschein gekommen und dieselben innern und äussern Gründe, welche für die spätere Entstehung der gesammten Bücher sprechen, gelten in aller ihrer Ausdehnung auch von den Briefen.

Dieser Versuch Kestners mußte angeführt werden, weil er zur Geschichte unserer Werke gehört. Specielle Widerlegung seiner Behauptung ist nicht nöthig, da dieselbe schon in den bisher angeführten Gründen liegt, und da ohnedem diese neue Hypothese kein Glück gemacht und keine Anhänger, vielmehr im Einzelnen gewichtige Bestreiter gefunden hat wie Eichstädt und Planck. —

Indem wir also auf diese und auf alles frühere verweisen, was in diesem Bande selbst schon in diesem Betreff enthalten ist, bringen wir noch einiges bei, welches zur Bestärkung dieser Gründe dienen kann.

Wir glauben nämlich behaupten zu können, wie wir dieß auch schon in einem Programme: de origine scriptorum Areopagiticorum. Erlangae, mense Nou. 1822. ausgesprochen haben, daß zur Zeit der Apostel die areopagitischen Schriften, wie wir sie nun haben, gar nicht geschrieben werden konnten. Sie sind nämlich voll neuplatonischer Ideen, nicht etwa in der Art vorgetragen, wie sie sich etwa auch aus den gnostischen Systemen der Apostelzeit entwickeln ließen, sondern gerade solcher, wie sie Proclus ausgesprochen hat. Wie nahe der angebliche Dionysius mit Proclus zusammenstimmt, wie Prinzipien, Ideen, Ausdrücke, Styl, und alles Dahingehörige aus Proclus in ihn übergeflossen sind, wird ein späterer Aufsatz dieses Buches deutlich zu machen suchen und beweisen. Nun ist aber die Philosophie des Proclus nicht ein von allen andern unabhängiges System, das sich aus dem Geiste dieses Philosophen selbst vollständig und ohne Vorgänger entwickelt hätte, sondern es ist ein Produkt der Zeit, ein einzelnes Glied in jener von ihren Bewundrern sogenann-

ten goldnen Kette der platonischen Philosophie. Ueberall nimmt sie auf früheres Rücksicht, führt es an, erläutert, ergänzt es. — Ammonius hatte zuerst den Versuch gemacht, die verschiednen ältern Systeme der griechischen Philosophen zu vereinigen und zu verschmelzen, und unter seinen Schülern hatte Plotinus diese Bemühungen mit dem bewundernswürdigsten Scharfsinn und einem ungemeinen philosophischen Talente fortgesetzt. Porphyrius und Jamblichus hatten eine Fülle orientalischer Philosopheme beigebracht und wie sich dadurch diese platonische Philosophie selbst umgestaltet, modificirt und erweitert hatte, so nahm sie Proclus auf und bildete sie weiter. Er scheint immer von Plato auszugehen, aber in seinen Erläuterungen kommen alle Sätze der andern Philosophieen und alles zum Vorschein, was sich nach einer freien, allegorischen, gekünstelten Auslegungsart, aus dem bisherigen philosophischen Erwerbe nur immer anbringen ließ. Und was nun dem Proclus so entstanden war, was in seiner Zeit und bei seinen Anlagen und Kenntnissen sich so und nicht anders geben mußte, das benutzte der angebliche Dionysius offenbar, und wie Proclus alles, auch das Entfernteste an platonische einfache Sätze zu knüpfen und aus ihnen abzuleiten wagte, so stellte der Areopagite, was er aus dieser platonischen Philosophie selbst gelernt hatte, wenn es irgend angieng, unbedenklich mit biblischen Sätzen zusammen und bediente sich der Sprüche der heiligen Schriften zur Erläuterung, zur Bestätigung, zur Beglaubigung dessen, was er aufgestellt hatte. Und daß ihm dieß möglich wurde, hatte seinen tiefern Grund darin, daß alle Betrachtungen über die höchsten Gegenstände des Glaubens und Wissens immer in wenigen einfachen Ideen zusammentreffen, und daß die platonische Philosophie, die Früchte orientalischer Gottbeschauung in sich aufgenommen hatte, dieselben, welche der ältesten Zeit angehörig, von Gott selbst ausgehend, auch in die mosaische Religion und in ihrer höchsten Verklärung auch in das Christenthum über-

gegangen waren. — Die Einkleidung aber, welche Dionysius ihnen gab, ist ein offenbares Erzeugniß des fünften oder sechsten Jahrhunderts, mit einem Worte, ein Resultat des Studiums der Philosophie des Proclus, durch einen Christen, der dadurch christlich-polemische Zwecke erreichen wollte. Anzunehmen, daß die areopagitischen Schriften im ersten oder im Anfange des zweiten Jahrhunderts geschrieben seyen, heißt die ganze, von Jahrhunderten bewirkte Bildung der platonischen Philosophie vorausnehmen und den Proclus, wie er im fünften Jahrhunderte an der philosophischen Vergangenheit sich gebildet, in die Zeit der Apostel zurückzaubern, indem man in dem angeblichen Dionysius, wenn man ihn als ächt betrachtet, einen Proclus vor dem Proclus aufstellt.

Diese Bemerkungen führen von selbst auf eine Vermuthung, welche, wenn sie sich auch als nichts als eine solche geben kann, uns doch zu wahrscheinlich scheint, als daß wir sie nicht aussprechen sollten.

Wir wissen, daß verschiedene der ausgezeichnetsten Väter sich in Athen philosophisch gebildet haben und ihre Schriften geben Zeugniß, daß die platonischen Ideen, welche sie aus dem Unterrichte der Philosophen geschöpft, sich mit ihren eignen Ansichten vermischt und ihnen eine besondere Farbe und Modification gegeben haben. Wir nennen nur Basilius und seinen Freund Gregor von Nazianz. Die Persönlichkeit der meisten platonischen Philosophen wird uns von ihren Lebensbeschreibern, von Porphyrius, Eunapius, Marinus ꝛc. so liebenswürdig und einnehmend dargestellt, sie rühmen ihre Beredsamkeit, die Reinheit ihrer Sitten auf eine Weise, daß es uns nicht auffallend seyn kann, wenn christliche Jünglinge von ihrer Lehre ergriffen wurden. Die persönliche Achtung gegen diese Lehrer kam aber in Streit mit dem christlichen Satze, daß sie als Heiden der Gnade Gottes unwürdig, und daß sie zu der letzten Stufe der Wahrheit doch nicht durchgedrungen seyen. Dabei war die Aehnlichkeit vieler pla-

tonischen und christlichen Sätze auffallend und es ist nicht zu verwundern, daß ein und der andere christliche Schüler dieser platonischen Weisen es versuchte, den Glanz der Philosophie mit der Wahrheit des Christenthums zu vereinigen. Dazu konnten in den bewegten Zeiten des fünften und sechsten Jahrhunderts noch manche äussere Gründe kommen. Ketzerische Partheien verwirrten die Kirche und auf dem gewöhnlichen Wege der Synoden und kaiserlichen Befehle wurde wohl äusserlicher Zwang aber nicht innerliche Ueberzeugung bewirkt. Wie wenn nun ein Schüler des Proclus, ein eifriger Christ, und der an dem Leiden der Kirche lebhaften Antheil nahm, bei sich überzeugt wurde, daß er durch seine Philosophie in Verbindung mit der christlichen Lehre alle Gegner überwinden, und der reinen Lehre der Kirche den Sieg verschaffen könnte, sollte er es nicht thun? Aber als ein schwacher Einzelner mit unbekanntem Namen in das stürmische Treiben der Partheien sich zu wagen, schien bedenklich und die Klugheit schien entschuldigt werden zu können, oder sich durch den Drang der Zeit selbst zu rechtfertigen, daß er den Namen eines gefeierten Apostelschülers nahm, um seinen Schriften Achtung und Eingang zu verschaffen. Wer aber konnte ihm dem Athener, oder in Athen lebenden eher beifallen, und wem konnt' er schicklicher seine Werke beilegen, als dem Athener Dionysius, dem Areopagiten, dem Schüler Pauli. —

So weit unsre Vermuthung, deren Wahrscheinlichkeit wir denn dahin gestellt seyn lassen und nur noch von einer andern Vermuthung sprechen, welche dem Synesius als den Verfasser dieser Schriften ansehen möchte. Dagegen nun würden wir wenig einzuwenden haben, wenn wir nichts andres von Synesius kenneten, als seine zehn Hymnen. Denn in diesen ist allerdings die größeste Uebereinstimmung mit areopagitischer Art und Wesen nicht zu verkennen; dieselbe vertraute Bekanntschaft mit den alexandrinisch-platonischen theosophischen Ideen, derselbe

Schwulst des Ausdrucks, dieselben Wiederholungen, die gleiche Geheimthuerei, und eben dieselbe Verzuckung in unnennbare, unaussprechliche lichte Sphären. Vorzüglich bemerken wir jene Idee, welche ausspricht, daß alles Seyende vom Göttlichen durchdrungen, und nur durch das Göttliche seyend und bestehend sey in des Synesius Hymnen zum Ueberdruße wiederholt, gerade die Idee, die der eigentliche Träger des Dionysischen Systems ist. Aber der Areopagite steht darinnen höher, daß er die Materie als nothwendig, daß er auch das Böse als dem Guten dienend betrachtet, indeß die Verse des Synesius unaufhörliche Seufzer nach der Befreiung von der Schwere des Leibes und des Stoffes enthalten.

Immerhin aber würde die Wahrscheinlichkeit groß seyn, daß Synesius oder ein seinem Geiste verwandter Philosoph auch das Areopagitische geschrieben habe, wenn wir nicht die prosaischen Werke des Synesius in Betrachtung ziehen müßten. Diese aber widersprechen jener Vermuthung ganz und gar. Denn sie, wo sie abhandeln, sind klar und ohne allen Schwulst, die Reden sind fließend, mit rhetorischer Kunst, ohne Uebertreibung, ohne den überflüssigen und bombastischen Schmuck der Beiwörter; seine Briefe sind hell, natürlich, witzig, in Erzählungen und Schilderungen vortrefflich, und durchhin keine Spur areopagitischer Affektation und Mysteriosität.

Die Hymnen aber sind wichtige Belege für jene Denkart, welche sich in den von uns bearbeiteten Schriften ausspricht und wir geben deshalb die drei ersten derselben, welche den größten Theil der Hymnen überhaupt ausmachen, in wörtlicher metrischer Uebersetzung, wobei wir nur zu bemerken haben, daß wir uns besonders in der dritten, welche sehr eintönig immer in denselben Versen fortgeht, zuweilen einige Freiheit mit dem Metrum genommen haben, um den Sinn ganz wörtlich wiederzugeben, welches doch bei einer Arbeit wie diese immer als die Hauptforderung betrachtet werden mußte.

Erste Hymne.

Auf! du tönevolle Leier;
Nach dem theischen Gesange,
Nach der Melodie von Lesbos,
Tön' in herrlicheren Weisen
Nun den dorischen Gesang.
Singe nicht von zarten Jungfrau'n,
Die da süß und freundlich lächeln,
Nicht von blühend schöner Knaben
Vielgeliebter Jugendschöne;
Denn der gotterfüllten Weisheit
Unbefleckte heil'ge Wehen
Zwingen göttlichen Gesängen
Meine Leier zuzustimmen
Und gebieten süsse Sorge
Irdscher Liebe zu verlassen.
Was ist Stärke, was ist Schönheit,
Was ist Gold und was Berühmtheit,
Königlicher Glanz, was ist er
Gegen Gottes Sorgen wohl?
Einer lenke wohl die Rosse,
Spann' ein andrer wohl den Bogen,
Jener dann bewahre sorglich
Schätzehaufen, goldnen Segen;
Und die Locke schmücke diesen,
Die am Nacken niederhängt;
Und ein andrer sey gepriesen,
Bei den Knaben, bey den Jungfrau'n
Ob dem hellen Glanz der Stirne.
Mir geliebts ein lärmenloses
Leben unbekannt zu führen;
Unbekannt den andern allen,
Aber Gott allein bekannt.
Sey Gefährtin mir die Weisheit,
Welche gut ist für die Jugend,
Gut im Alter mit zu leben,
Gut als Herrscherin des Reichthums.
Unbeschwert trägt sie die Armuth
Lächelnd, die den bittern Sorgen
Unzugänglich ist, die Weisheit.
Nur so viel allein begehr' ich,
Als genügt, mich von den Hütten
Meiner Nachbarn abzuhalten,
Daß zu dunkelschwarzen Sorgen
Mich die Noth nicht niederbeuge.
Hör' auch der Cicade Töne
Die den Thau des Morgens trinket.
Sieh, es tönen mir die Saiten
Ungeheißen, und ein Anhauch

Flieget rings um mich herum;
Welchen Sang wird mir wohl endlich
Dieses göttliche Wehen gebären?
Er der selbentsprungne Urgrund,
Deß, das ist, Regierer, Vater,
Ungezeuget, hocherhaben,
Thront in unbezwungnem Ruhme
Ob des Himmels hohen Gipfeln,
Er der unbewegte Gott.
Der Einheiten heil'ge Einheit,
Der Monaden erste Monas
Aller Höhen Einfachheiten
Einend und sie in Geburten
Ueberwesentlich gebärend.
Von dorther dann eilend selber
Durch die erstgeborne Form
Unaussprechlich ausgegossen
Naht dreifaltger Kraft die Monas
Und die überhohe Quelle
Kränzt sich mit der Kinder Schönheit,
Die vom Mittelpunkte laufen,
Um denselben sich bewegen.
Halte ein du kühne Leier,
Halte ein, dem Volke zeige
Hochehrwürd'ge Weihen nicht.
Geh' und singe Niederes
Und das Höhre deck' in Schweigen.
Denn der Geist gedenkt alleine
Geistiger Welten und des Menschen —
Geistes Ursprung ist von dorther
Ungetheilet schon getheilet.
Zur Materie ließ der Geist sich,
Der unsterblich ist, hernieder,
Er der Göttereltern Sprosse,
Klein nun ist er; aber jener
Göttergeist ist eins und allwärts;
Ganz eindringend in das Ganze,
Wälzet er des Himmels Wölbung.
Und dieß Ganze wohl bewahrend
Ist er, in getheilten Formen,
Ein Getheilter gegenwärtig.
Eine nahm der Sterne Wagen,
Eine dann den Tanz der Engel,
Eine, mit der schweren Fessel
Nahm sich irdische Gestalt,
Trennte sich von den Erzeugern,
Nahm Vergessenheit, die Dunkle,
Staunt in lichtentfernter Sorge
Diese trübe Erde an.

Da sah Gott aufs Sterbliche.
Doch ein Strahl ein einziger Strahl bleibt
Für die dunklen Augen noch,
Und es führet die Gesunknen
Eine Hülfe noch nach oben,
Wenn sie fliehend diese Wellen
Dieses Lebens, sorgenbunden,
Nach des Vaters Haus gerichtet
Die geweihten Pfade treten.
Selig jeder, der des Stoffes
Gierigem Gebell entfliehet,
Und auftauchend von der Erde
Leichten Sprunges zu dem Gotte
Strebend seine Spuren leitet.
Selig, der nach dem Geschicke,
Nach den Mühen, nach den bittern
Sorgen, die die Erde reichet,
Auf den Pfad des Geistes tretend,
Gottes lichten Abgrund schaut.
Mühsam ist's des ganzen Herzens
Volle Flügel auszuspannen
Jener Liebe, die hinaufführt.
Du befestige dein Streben
Mit den Strebungen des Geistes
Und es wird dir nah der Vater,
Händereichend dir erscheinen,
Und hervor ein Strahl wird brechen,
Und die Pfade dir erleuchten,
Wird des Geistes Feld dir breiten,
Das der Schönheit Urquell ist.
So denn auf, o Seele, trinke,
Aus dem Quell, der Gutes strömet,
Bittend nahe dich dem Vater;
Steig' empor und ohne Zaudern
Laß das Irdische der Erde,
Bald vereinigt mit dem Vater
Wirst du Gott in Gott dich freun.

Zweite Hymne.

Wieder Licht und wieder Morgen,
Wieder glänzt ein Tag hervor,
Nach dem Dunkel, das in Nacht wallt.
Singe wieder mir, o Seele,

Gott in unsegendlichen Liedern,
Der das Licht dem Morgen gab,
Der der Nacht verlieh die Sterne,
Die im Tanz die Welt umkreisen.
Aether decket die Materie;
Der fruchtbaren Mutter Rücken
Auf des Feuers Blüthe steht er,
Wo der Mond den letzten Rand mit
Seinem hellen Glanz durchschneidet.
Ueber jenem achten Kreise,
Der von Sternen vollen Wirbel
Ist ein Strom von Sternen ledig,
Der die tiefverborgne Windung,
Die entgegen laufet, treibend
Um den großen Geist sich dreht,
Der der Königswelt Ehabnes
Mit den grauen Flügeln deckt.
Sel'ges Schweigen hüllt das Weitre,
Geistiges und Gotterfülltes
In untheil'ge Theilung ein.
Eine Quell und eine Wurzel,
Glänzt als dreifach lichte Form.
Wo die väterliche Tiefe,
Dorten ist der hehre Sohn auch,
Ein (gewaltig) Herzerzeugtes,
Weisheit, die die Welt gebildet,
Und der Strahl, der, Einheit schaffend
Aus dem heiligen Hause leuchtet.
Eine Quell' und eine Wurzel
Trug den Segen alles Guten
So den überwesentlichen
Keim in Zeugungstrieben siedend;
Und es glänzen auch der Sel'gen
Wesentliche hehre Lichter,
Von woher, der Welt einwohnend,
Ewiger Könige Vereinung;
So die Ehre des Erzeugers,
Und die erstgeborne Form
Singt in geistigen Gesängen
Bei den wohlgesinnten Aeltern.
Und der Engel Heer, unalternd,
Theils einblickend in den Geist pflückt
Den Uranfang aller Schönheit,
Andre, die den Welt-Rand schauen,
Herrschen über Weltentiefen.
Zieh'n den Schmuck vom hohen Oben

Bis zum tiefsten Stoffe nieder,
Wo gesunken die Natur den
Haufen der Dämonen zeuget,
Lärmevoll und ränkevoll,
Wo der Held und wo der
Hauch schon,
Der sich um die Erde gießet,
Mit vielfältigen Gestalten
Ihre Theile all' belebet.
Alles hängt an deinem Willens;
Du des Gegenwärt'gen
Wurzel,
Des Vergangnen und des
Künft'gen
Und auch dessen, das da ist.
Du bist Vater, du bist Mutter,
Bist ein Mann und bist ein
Weib,
Stimme bist du, du bist
Schweigen.
Zeugest als Natur, Natur.
König, du, der Ewigkeiten
Ewigkeit, wem's ziemt zu
sagen.
Heil dir! Heil! des Weltalls
Wurzel,
Mittelpunkt des Seyenden
Heil!
Monas endeloser Zahlen,
Wesenloser Könige.
Hohes Heil, o hohes Heil
dir!
Denn bei Gott ist ja das
Heil.
Wend' ein günstig Ohr hernieder
Auf die Reihen meiner
Sänge.
Oeffne du das Licht der
Weisheit,
Gieße selgen Segen nieder,
Nieder muß die reiche
Gnade
Eines ruhig milden Lebens
Und die Armuth treib' hinaus,
Und den Erdentod des Reichthums.
Scheuche Krankheit von den
Gliedern,
Und den wilden Drang der
Lüste,
Sorgen, die am Herzen nagen,
Halte fern von meinem Leben!
Daß die Flügel nicht des
Geistes
Dieser Erde Loos bewältge,
Sondern daß ich frei den
Flügel
Heb' in deines Sohnes Weihen,
Zum geheimnißvollen Tanz.

Dritte Hymne.

Auf mir o Seele,
Heiligen Liedern
Wende dich zu,
Schläfre des Stoffes
Triebe mir ein,
Stärke des Geistes

Feurigen Drang.
Dem Götterherrscher
Flecht' ich den Kranz;
Unblutges Opfer,
Spende der Lieder.
Dich auf dem Meere,
Dich auf den Inseln,
Dich auf dem Festland
Und in den Städten,
Auf steilen Bergen,
Und wenn auf herrlichen
Ebnen die beiden
Solen ich setze,
Dich, Sel'ger, sing' ich,
Vater der Welt.
Dir bringt die Nacht mich,
König, den Sänger.
Dir auch am Tage
Dir an dem Morgen,
Dir an dem Abend
Bring' ich Gesänge.
Zeug' ist der Glanz der
Strahlenden Sterne,
Des Mondes Kreise,
Zeuge die herrliche
Sonne, der heiligen
Sterne Regierer,
Heiliger Seelen
Reiner Gebieter.
Zu deinen Hallen,
Zu deinem Schoos hin
Schwing ich entfernt von
Weiter Materie
Leicht meine Flügel,
Freudig, in deinen
Vorhof zu kommen.

Nun zu den hehren
Weihe gefüllten
Heiligen Hallen,
Nah' ich ein Flehender.
Nun auf den Gipfel
Herrlicher Berge
Steig' ich ein Flehender.
Nun in der wüsten
Libya Thal das
Weite gelang ich
Zum Rand des Ostens.
Welchen unheiliger
Hauch nicht befleckt,
Welchem der Fußtritt
Weltlich besorgter
Menschen nicht naht;
Wo dir die Seele
Frei von Begierden,
Los von den Neigungen,
Ruhend von Arbeit,
Ruhend von Klagen,
Von Streit und Zorne,
(Welche das Herz nährt.)
Alles verscheuchend
Mit reiner Zunge
Heiliger Kenntniß,
Für dich den schuldigen
Lobgesang bringt.
Friede der Erd' und
Friede dem Aether,
Ruhe das Meer und
Ruhe die Luft auch,
Ruhet ihr Hauche
Schweifender Winde,
Ruhet ihr Stürme
Wirbelnder Fluthen,

Strömung der Flüße,
Der Quellen Sturz.
Schweigen umfaße die
Enden der Erde,
Während die heiligen
Hymnen erklingen.
Unter die Erde,
Schleichende Schlangen,
Unter die Erde,
Fliegender Drache,
Daemon des Stoffes
Wolke der Seele
Schattenerfreuter
Der zu Geheten
Hunde herbeiruft. —
Vater du, Seliger,
Scheuche die Hunde die
Seelenverzehrenden
Von meiner Seele,
Von meinem Beten,
Von meinem Leben,
Von meinen Werken.
Unseres Herzens
Innerste Spende
Sey deinen herrlichen
Dienern zur Sorge
Den weisen Führern
Heiliger Lieder.
Schon an den Schranken
Heiliger Sänge
Fühl' ich mich nah.
Schon im Gemüthe
Tönt das Orakel.
Sey gnädig, Sel'ger,
Vater sey gnädig.
Wenn gegen Ordnung
Wenn gegen Schickung
An deines ich rührte.
Weß weises Auge,
Weß scharfes Auge,
Würde nicht blöde,
Wenn deine Strahlen
Blitzend es treffen.
In deine Fackeln
Grad' einzusehen
Nicht selbst den Göttern
Ist es vergönnt.
Von deiner Warte
Sinket der Geist und
Spielt an das Nahe.
Unerreichbares zu
Erreichen bemüht,
Den Strahl zu ersehen,
Der in tiefster Tiefe
Im Urgrund glänzt.
Dann weg sich wendend
Vom Unzugänglichen
Wirft er auf's erste
Strahlende Licht die
Schärfe des Auges.
Dort dann nimmt er
Zu deinem Preise
Blüthen des Lichtes,
Stillt den unendlichen
Sturm der Winde,
Giebt dir das Deine
Wieder zurück.
Was ist dein nicht, o Kö-
nig?
Du aller Väter
Urvater, Vater,
Vorvater, Vaterlos,

Sohn deiner selbst.
Eins früher als Eins,
Des Seyenden Keim,
Des Alls Mittelpunkt,
Vorseyender Geist
Anwesentlicher.
Du Wurzel der Welt
Urseyender Dinge
Umleuchtendes Licht,
Verständige Wahrheit,
Der Weisheit Quelle,
In eigene Strahlen
Verhüllter Geist;
Dein eigenes Auge.
Du Herrscher der Blitze
Der Zeiten Erzeuger,
Der Zeiten Beleber,
Du über den Göttern
Und über den Geistern
Allseitig dich wendend,
Geist, Zeuger der Geister,
Erschaffend die Götter,
Gestalter der Seelen,
Ernährer der Seelen.
Quell der Quellen,
Der Gründe Grund,
Der Wurzel Wurzel;
Du bist der Monaden Monas,
Und du bist der Zahlen Zahl,
Monas zugleich und Zahl,
Geist und geistig,
Und das Geistige,
Und vor dem Geistigen.
Eines und alles
Und Ein's des Allen
Eines vor Allem,
Saame von Allem;
Wurzel und Ast.
Natur im Geistigen,
Weiblich und männlich.
Der geweihete Geist
Spricht dieses und das,
Die unaussprechliche
Tiefe umkreisend.
Du bist das Zeugende,
Du das Gezeugte,
Du das Erleuchtende,
Du das Erhellte,
Du das Erscheinende,
Du das Verborgene in
Eigenen Strahlen.
Eines und Alles,
Eins in dir selber
Und eins in allem.
Denn ausgegossen
Bist du auf heimliche
Weise geborner.
Daß du zeugtest den Sohn,
Die herrliche Weisheit,
Den Schöpfer der Welt.
Und ausgegossen bleibst du
Dennoch in theillosen
Theilungen entbunden.
Dich sing' ich Einheit,
Dich sing' ich Dreiheit,
Einheit als Dreiheit,
Geistige Theilung
Sieht das Getheilte
Als Ungetheiltes.
Auf den Sohn ergossen

In weiser Kenntniß;
Aber die Kenntniß
Sproßte als mittlere
Unnennbare Natur,
Als vorseyendes Seyendes.
Nicht ziemt's zu sagen,
Zweites von dir sey's,
Nicht ziemt's zu sagen
Drittes vom Ersten.
Heilige Wehen,
Unnennbare Frucht,
Gränze der Naturen,
Der Gebärenden,
Und der Geborenen.
Ich verehre des Geistigen
Heimliche Ordnung.
Sie fassen ein Mittleres,
Nicht Ergossenes,
Unnennbare Frucht
Unnennbaren Vaters.
Durch dich die Wehen,
Und in den Wehen
Erschienst du selber,
Mit dem Vater zugleich
Nach des Vaters Rath.
Du, immer der Rath
Bei deinem Vater.
Nicht die tiefströmende
Zeit erkennet je
Unnennbare Geburten.
Der alte Aeon
Kennt die Geburt, die
Theillose nicht.
Mit dem Vater erschien
Immer geboren
Der zu Gebärende.
Wer hat die kühnende
Wagniß gewagt
Im Unnennbaren
Unsel'ger Sterblichen
Manchfach redender,
Gottlose Wagniß!
Du Geber des Lichts,
Des geistigen Lichts,
Vor schlauem Betrug
Schirmst du der heiligen
Menschen Gemüther,
Daß sie zu der Materie Nacht
Nieder nicht tauchen.
Vater der Welten,
Vater der Zeiten,
Dich, Schöpfer der Götter,
Ziemt es zu preisen.
Dich singen, König,
Geistige Wesen,
Dich die Weltlenkenden,
Glänzenden Auges;
Geister der Sterne,
Singen dich, Seliger,
Sie ihren herrliche
Körper umkreisen.
Dich singt der Seligen
Ganzes Geschlecht;
Die um die Welt her,
Die in der Welt auch,
Die in den Zonen,
Außer den Zonen,
Weise beherrschen die
Theile der Welt.
Waltende, nah an den
Herrlichen Steuern;
Welche die englische

Reihe vigeſt.
Und das hochherrliche
Heldengeſchlecht,
Welches der Sterblichen
Thaten auf heimlichen
Wegen durchwandelt,
Sterbliche Werke,
Und die unwankende
Seele, die wankende
Auch, die zur dunkelen
Erde ſich ſtürzt.
Dich preißt o Sel'ger,
Natur die ſelige,
Und der Natur Sproſſen
Die mit belebenden
Hauchen du leiteſt,
Die ſich hervor aus
Deinen Kandlen
Drängen und ſtürzen.
Denn du der Unendlichen
Welten Regierer,
Biſt die Natur der Naturen,
Du pflegſt die Natur;
Der Sterblichen Urſprung,
Des Unſterblichen Bild,
Daß auch der lezte
Theil in der Welt
Wechſelndes Leben erhalte.
Denn nicht ziemt es ſich
Auf den Gipfel zu ſtellen
Die Hefe der Welt. —
Doch was nur geſtellt
In der Seyenden Kreis
Geht immer zu Grunde.
Eines vom andern
Im Wechſelleben
Findet Genuß.
Und des Vergangenen
Ewiger Kreis
Durch deine Hauche
Wiederbelebet
Steht allenthalben
Um dich im Kreiſe.
Mutter Natur in
Eigenen Farben,
Eigenem Wirken,
Vielfach gewandelt.
Und aus den Lebenden
Manchfach tönenden,
Führt ſie den einigen
Einklang dir zu;
Dir bringet alles
Unaltrigen Preis.
Morgen und Nacht,
Blitz und Geſtöber,
Himmel und Aether,
Und der Erde Wurzeln
Waſſer und Luft,
Und alle Körper,
Und alle Geiſter,
Keime und Früchte,
Pflanzen und Graſer,
Wurzeln und Kräuter,
Vieh und Geflügel,
Dazu der ſchwimmenden
Fiſche Gewimmel.
Sieh auf die Seele,
Die kaum athmende,
Matt ohnmächtige,
Die deines Libyens,
Deiner verehreten
Heiligen Stätten,

Mit heil'gen Gebeten,
Sorgend gedenke;
Die der Materie
Wolke umfängt.
Doch dein Auge, Vater,
Scheucht die Materie.
Mein eignes Herz nun
Durch deine Sänge
Wohl aufgenähret,
Schärfet den Geist
Mit feurigem Regen.
Du erleucht' o König,
Aufleitende Lichter.
Wink', o du Vater,
Daß sie dem Körper
Einmal entflohen,
Nimmer zum Greu'l der
Erde sich senke.
Aber so lang ich
In des Materie—
Dürftigen Lebens
Fesseln noch weile,
Weid' es mit sanftem
Glücke mich, Seliger.
Nicht hindernd hauche
Sie mir, das Leben,
Mit trüben Sorgen
Des Geistes nagend,
Daß ich stets des Gottes
Winke bedenke,
Nicht in solcherlei
Je mich bewege.
Von wo ich geflohen
Durch dein Geschenk,
Aus heiligen Wiesen
Den Kranz dir flechte.
Dir bring' ich den Lobpreis
Der unbefleckten
Welten Regierer;
Dem weisen Sohn auch,
Und seiner Weisheit,
Den aus unnennbarem
Busen du gossest;
Und in dir bleibt er,
Aus dir gegangen,
Ob allem mit weisen
Hauchen zu walten;
Der alten Zeiten
Tiefe zu beherrschen,
Die Küsten der rauhen
Welt zu regieren.
Bis zu dem untersten
Grunde des Seyenden;
Irdischen Antheils,
Heiligen Goetes
Eingestrahlet;
Mühe zu lösen
Und auch die Sorgen
Blühender Sterblichen;
Schöpfer des Guten,
Scheucher der Schmerzen,
Ist es ein Wunder,
Daß der weltschaffende
Gott von dem eigenen
Werke das Unheil fernt?
Dieß, o der großen
Welt Beherrscher,
Zahlend dir nah' ich,
Gelübd' aus Thracien,
Wo ich drei Jahre
Wohnung gemacht
An dem Gebäude

Des Landesherrschers.
Dort trug ich Mühen,
Und trug die Wehen
Thränenerfüllte,
Tragend auf meinen
Schultern das Mutter-Geschlecht.
Die Erde troff vom
Schweiße der Glieder,
Welche dort kämpfeten
Tag um Tag.
Es troff das Lager
Von Thränen der Augen,
Die da weineten
Nacht um Nacht.
So viel Tempel, o Herr,
Für dich erbaut sind,
Für deine heiligen
Weihegebräuche,
Zu allen gieng ich
Hinsinkend, Flehender
Netzend den Boden
Mit Thaue der Augen,
Daß nicht die Reise
Eitel mir sey;
Die Götter flehte ich
Und ihre Diener,
So viel in Thraciens
Fetter Ebne wohnen,
So viel dann jneseits,
Auf Chalcedons
Fluren regieren.
Die du mit englischem
Glanze gekrönet,
König, als deine
Heiligen Diener,
Und sie, die Seligen,
Nahmen mein Flehen,
Nahmen die Menge der
Mühen von mir.
Da nicht war mir
Mein Leben lieb mehr,
Wegen des Vaterlands
Aeußerstem Jammer,
Das aus dem Kummer
Du weckteſt, o König,
Selbſt, o Unaltender,
Herrscher der Welt.
Da schon die Seele
Mir wankte,
Da schon die Glieder
Zusammen mir sanken,
Stützteſt du der Gelenke
Kraft mir noch;
Der elenden Seele
Muth einhauchend.
Du fandeſt der Mühen
Süſſes Ende, o König,
Gabſt dem Gemüthe
Von langer Schmerzen
Mühen Erathmung.
Das alles, Seliger,
Wahre den Libyern
Für eine lange
Reihe der Zeiten.
Zum Angedenken
Deines Erbarmens,
Und um der Seele die
Schreckliches duldete,
Gieb du dem Bittenden
Schuldloſes Leben
Löſe von Mühen,

Löse von Krankheit,
Löse von nagenden
Sorgen mich los.
Gönne das geistige
Leben dem Diener.
Nicht des irdischen
Reichthums Fülle
Spende mir, König,
Daß ich des Göttlichen
Nimmer vergesse.
Auch nicht die traurige
Armuth klebe mir
An den Gemächern;
Daß sie nicht nieder
Ziehe den Sinn.
Denn beide drücken
Zur Erde die Seele.
Beide bringen dem Geist
Vergessenheit seiner.
Wenn du nicht, Seliger,
Kräfte verleihest.
Ja Vater reiner
Weisheit Urquell,
Leucht' in den Geist
Aus deinem Schoose
Geistigen Strahl.
Blitz' in das Herz aus
Deiner Kraft
Der Weisheit Glanz.
Und hin zu dir
Den heiligen Pfad
Gieb mir als Zeichen
Gieb dein Siegel.
Die herrschenden
Geister des Stoffes,
Treibe vom Leben
Und vom Gebete mir.
Und bewahre den Körper
Unversehrt und unzugänglich
Schädlicher Krankheit.
Und erhalte den Geist
Unbefleckt, o Herr.
Ach nun trag' ich
Der dunklen Materie
Makel an mir.
Mich hält Begier mit
Irdischen Fesseln:
Du bist Befreier,
Du bist der Reiniger,
Löse von Uebel,
Löse von Krankheit,
Löse von Fesseln mich.
Deinen Keim trag' ich,
Des edelgeschaffenen
Geistes Funken,
In der Materie
Tiefe versenkt,
Denn in die Welt
Hast du die Seele gesetzt,
Und durch die Seele
Hast du im Körper,
Den Geist, o König, gesäet,
Deiner Tochter erbarme dich,
Seliger!
Von dir kam ich nieder,
Der Erde zu dienen,
Doch statt zur Dienerin
Ward ich zur Sklavin.
Mit Zaubersäften
Umstrickte der Stoff mich,
Doch ist noch in mir
Die einzige Kraft

Verborgener Sehe,
Noch hat sie nicht alle
Kraft mir ausgelöscht.
Doch häufige Woge
Gießt sich von oben
Verblendend das Auge,
Das nach dem Gott sieht.
Erbarme dich, Vater,
Der bittenden Jungfrau,
Die oftmals schon
In geistigem Aufschwung
Aufwärts strebend
Des schädlichen Stoffes
Verlangen bezwang.
Du leuchte, o König,
Nach oben den Blick.
Zünde den Strahl
Und zünde den Brand,
Den schwachen Keim
Mehr' in des Hauptes
Blüthe mir, Gott.
Setze mich, Vater,
In des Lichtes Stärke,
Des Lebentragenden,
Woran die Natur
Die Hand nicht legt
Von wannen nicht mehr
Die Erd' und der Parzen
Schicksalsfaden
Hinwegtreibt.
Laß und fliehe
Das tückische Werden
Deinen Diener.
Zwischen mich o Vater,
Und der Erde Gewirre,
Tret' in die Mitte das Feuer.
Wink' o Erzeuger,
Winke dem Diener,
Nun die geistigen
Flügel zu spreiten.
Und schon trage das
Siegel des Vaters die
Bittende Seele.
Schrecken den feindlichen
Dämonen, die von
Der Erde Hölen
Aufspringend
Frevelnden Sturms auf die
Sterblichen stürmen.
Zeichen gieb deinen
Heiligen Dienern,
Die in den Tiefen
Der herrlichen Welt
Feurigen Aufgangs
Schlüsselbewahrer sind;
Daß sie des Lichtes
Thore mir öffnen.
Weil auf der eitelen
Erd' ich kriesche.
Daß ich der Erde Theil
nicht sey.
Feuriger Werke
Gieb mir allhier
Zeugen die Früchte.'
Wahrhafte Rede,
Und was in den Seelen
Die unsterbliche
Hoffnung nährt.
Es verdrießt mich
Des irdischen Lebens.
Hebet euch von mir
Kurzsichtigkeiten

Frevelnder Sterblichen.
Der Städte Macht,
Weg von mir alle
Süssen Verderben,
Unlustige Lust,
Wodurch die Seele
Angeködert
Sclavin der Erde wird.
Daß sie elendig
Der eignen Güter
Vergessenheit trinkt.
Bis sie zum schlechten
Theile sich hinsenkt.
Denn zwei Theile hat
Der schmeichelnde Stoff;
Wer von dem Tische
Darnach sich streckend
Des Süssen anrührt,
Wohl wird er weinen
Des bittern Theiles,
Wenn ihn das Feindliche
Zu sich reisset;
Denn das Gesetz der
Irdischen Nothwendigkeit
Gießt doppelt den Sterblichen
Leben ein.
Das ungemischte
Das reine Gute
Ist Gott und das Göttliche.
Trunken vom süssen
Becher berührt' ich
Des Uebels Stand,
Stürzt' in die Quelle,
Und erkannte das Unheil,
Das epimethische.
Die Gesetze haß ich
Die wandelbaren
Auf die sorgenfreie
Wiese des Vaters
Eil' ich und strecke,
Flüchtige Füsse.
Flüchtig vor den doppelten
Gaben des Stoffes.
Sieh auf mich, des Lebens
Geistiger Herrscher,
Sieh deine flehende
Seele auf Erden
Geistigem Aufschwung
Zu sich mühend.
Du leucht', o König,
Aufführendes Licht;
Gieb leichte Flügel,
Schneid' ab die Riemen,
Löse die Spange,
Der Doppelbegierden,
Womit die Seelen,
Natur, die tückische,
Zur Erde beugt.
Gieb mir des Körpers
Unheil entfliehend
Den schnellen Sprung
Zu deinen Höfen,
Zu deinen Busen.
Von dannen der Seele
Quell sich ergießt
Ein himmlischer Tropfe
Bin ich ausgegossen
Auf die Erde.
Gieb mich die flüchtige
Irrende gieb mich

Der Quelle wieder,
Von der ich ausfloß.
Verleih Vereinigung
Mit dem urzeugenden Lichte.
Sieh, daß ich von dir
Vater, beherrschet,
Mit dem Herrscherreihen
Heilig dir bringe
Geistige Lieder.

Sieh Vater, daß ich,
Dem Licht vereinigt,
Nicht mehr mich tauch' ins
Unheil der Erde.
Aber so lang' ich
In des Stoffgenährten
Lebens Fesseln bleibe,
Nähre mich, Seliger,
Süsses Geschick.

Ueber die Exegese

in

den areopagitischen Schriften

1.

Was wir Mystik nennen ist ganz im Innern beschäftigt, mit innerlichen Erfahrungen, innern Gefühlen, Betrachtungen, Anschauungen. Von der leisesten und gewöhnlichsten Regung zum Guten bis hinauf zur Anschauung Gottes selbst ist der Mystiker als solcher immer in sich, und erfährt etwas Verborgenes und Geheimes, welches er mit Worten nur unzureichend zu schildern und in gewöhnlicher Sprache höchstens nur anzudeuten vermag. Doch muß er die heilige Schrift als einen Inbegriff göttlicher Aussprüche anerkennen, und wenn seine innern Erfahrungen göttlich seyn sollen, so müssen sie mit den Aussprüchen der Bibel zusammenstimmen, ja, da er die göttliche Eingebung der Schrift unbedingt annimmt, so muß jede Stelle der Schrift einen göttlichen Sinn für ihn enthalten. Dieß aber ist auf dem gewöhnlichen Wege historisch-grammatischer Auslegung nicht möglich; dieser bleibt die gewöhnliche Geschichte eben Geschichte, die Bilder der Dichter nimmt sie als poetischen Schmuck und setzt die Entzückungen der Propheten gleichfalls in diese Klasse, und wenn Gottes Aussprüche selbst vorkommen, so bemerkt sie immer dabei, daß sie nach Landesart und Sitte, nach dem Zeitalter und der Stufe der Bildung derjenigen, welche sie zunächst angiengen, gestaltet und eingerichtet seyen. Dadurch wird aber jeder mystische Sinn ausgeschlossen und indem die Ausleger eine große Gelehrsamkeit aufbieten, gelingt es ihnen alles Einzelne ziemlich vollständig deutlich zu machen, allen weitern Anspielungen und Andeutungen vorzubeugen, und jedes besondre Buch auf die Zeit und den Zweck zu beschränken, für welche und für welchen es geschrieben sey. Die gemeine Erfahrung andrerseits lehrt, daß jedes Buch seine besondre Stimmung, seine besondre Anlage erfordre, um

recht verstanden zu werden, und zugleich, je nachdem es ist, eine bestimmte Summe von Kenntnissen oder Erfahrung oder innerer Bildung voraussetze, um in seinem rechten Sinne gefaßt zu werden, und so aufgenommen, wie es aus dem Geiste des Verfassers hervorgieng. Wir lesen den Thucydides anders als Jünglinge und anders als Männer, und das Wort des Hugo Grotius über die verschiedne Art den Tacitus in verschiednen Altern zu lesen ist bekannt, so wie die Forderungen, welche Luther an den machte, der einzelne Bücher der heiligen Schrift wohl verstehen wolle. Gestehen wir doch selbst einigen ausgezeichneten profanen Büchern eine gewisse Unergründlichkeit zu, ich meine nicht dunkle, abstruse, mit Willen in Dunkelheit gehüllte, sondern gerade die klarsten lebendigsten, wie Homer und Shakspeare, und wem wäre unbekannt, was in dieser Hinsicht über die klare unergründliche Tiefe der Meisterwerke der bildenden Kunst van Eyk's und Raphaels, ja anderer geringerer Meister jedem Liebhaber der Kunst keinesweges fremd ist. Müssen wir nun, um politische Schriftsteller zu verstehen, einen politischen Sinn in uns ausgebildet haben, um poetische einen poetischen, und erfordern Kunstwerke aller Art den Sinn der Kunst, so können wir fragen, welcher Sinn wohl dazu gehöre, welcher ausgebildet seyn müsse, um die Bibel, um diese Sammlung göttlicher Schriften zu verstehen. Viele geben auf diese Frage zur Antwort, ein kritischer und historischer, jener um ächtes und unächtes zu unterscheiden, dieser um sich in Lage und Zeit und Umgebung genau zu versetzen. Andre aber, welche nach den Lehren der Kirche und unsrer symbolischen Bücher die Schrift als von Gott eingegeben betrachten, sagen so: Wenn es zum Verständnisse jedes Werkes unumgänglich nöthig ist, daß wir uns dem Geiste des Schriftstellers ähnlichen, den wir verstehen wollen, in den biblischen Büchern aber Gott selbst als Schriftsteller redet, so wird zu ihrem Verständnisse wohl ein göttlicher Sinn nöthig seyn. Und wie bei profanen Büchern und

Werken die Erwerbung dieses Sinnes eine besondre Anlage und dann Lebenserfahrung und durch Studium erworbene Kenntnisse voraussetzt, so ist dieß auch bei der Bibel der Fall. Die Anlage zu ihrem Verständnisse ist allgemein, gebildet muß sie werden durch Lebenserfahrungen und Betrachtung und in Folge deren wird dem Strebenden eine eigne höhere Erleuchtung zu Theil, welche ihm über das auf gewöhnlichem Wege nicht zu verstehende befriedigenden Aufschluß giebt. Sie macht also das exegetische Talent zu einem praktischen, und knüpft es enge mit dem Leben selbst zusammen; und bis hieher muß wohl im Grunde jeder Christ mit dieser Ansicht zusammenstimmen; wie denn auch Luther in jenem Sprüchlein, das er in eine lateinische Bibel von 1483 schrieb, darauf hindeutet, wenn er sagt: Es ist kein Sträuchlein in der Bibel, wenn man's klopfet, das nicht einen güldenen Apfel gebe.

2.

Auch das mag man in gewissem Sinne noch annehmen, daß die Sprache selbst oft zu unbeholfen ist, um die innern Gefühle, um höhere Erfahrungen genau und geeignet auszudrücken, und daß zuletzt doch bei jedem Worte und Satze nur eigentlich das für den einzelnen Leser sey, was er daraus sich aneignet, was er dabei denkt. Bei den spätern Mystikern finden wir das sehr häufig, daß wenn sie von dem Punkte sprechen wollen, der uns gerade am meisten Aufschluß verspricht, wie sie nämlich zu dem eigentlichen Lichte und Schauen gekommen sind, sie plözlich abbrechen und sich mit der Unaussprechlichkeit dieser Erfahrungen entschuldigen. Es ist aber keine Frage, daß bei diesem Gegenstande die größte Vorsicht angewandt werden muß, um sich nicht in leere, falsche und schädliche Träumereien zu verlieren. Das Wort wird immer müssen stehen bleiben und das Einzelne aus dem Ganzen des christlichen Sinnes müssen erklärt werden, und nur das mit diesem Uebereinstimmende haben wir als richtig und verbindlich anzusehen.

3.

Die allegorische und mystische Auslegung, so wie die historisch-kritische rationalistische gehen beide von Gründen aus, die an und für sich nicht zu verwerfen sind. Man kann sagen, daß wenn beide in ihrer einfachen und ächten Art zusammen angewandt werden, die rechte Exegese erst zum Vorschein komme. Beide sind aber selten, oder fast nie in ihrer Mitte stehen geblieben, sondern haben sich nach beiden Seiten mehr oder weniger zu Extremen verloren. Wenn die eine die innern geistlichen Erfahrungen zu besserm Verständnisse der Schrift benützte und sie aus denselben zu erklären versuchte, so konnte man ihr nicht unrecht geben; wenn sie aber die Schrift selbst offenbar nach einzelnen Erfahrungen und Träumen drehte und wandte, so fiel sie in den Fehler, den Werth derselben nach der Uebereinstimmung zu schätzen, welche sie mit ihren Erfahrungen zeigte. Wollte sich dieß nicht bequem aus der Bibel selbst nachweisen lassen, so nahm man zu einer geheimen Tradition der Eingeweiheten seine Zuflucht, und wo auch diese nicht mehr ausreichen wollte, nahm man eine fortdauernde neue Offenbarung des heiligen Geistes an, welche der ersten Offenbarung gleich stünde. Dadurch näherte man sich der Behauptung jener Juden, welche Schöttgen in der Vorrede zu seinen horis hebraicis et talmudicis anführt. Diese sagten: Glaube nicht, daß das geschriebene Gesetz der Grund unsres Glaubens sey, das mündliche Gesetz im Gegentheil ist dessen Grund, und auf das mündliche Gesetz ist der Bund der Israeliten mit Gott geschlossen worden, wie geschrieben ist 2 Mos. 34, 27.: „Denn nach diesen Worten hab' ich mit dir und Israel einen Bund gemacht." Und diese Worte des mündlichen Gesetzes sind der verborgne Schatz des heiligen Gottes. Denn ihm war wohl bekannt, daß die Israeliten einst Vertriebene unter den Völkern seyn würden, und

daß ihre Bücher von den Ungläubigen würden in ihre Sprache übersetzt werden; deshalb wollte er das mündliche Gesetz nicht schriftlich verfassen lassen. Denn auch die Völker werden nicht den Lohn empfangen, welcher dem Studium des Gesetzes verheissen ist, und der heilige Gott sagt zu ihnen: Alle, welchen meine Geheimnisse bekannt sind, werden Lohn empfangen. Obgleich aber in den letzten Jahrhunderten, wegen der Seltenheit rechtschaffner Männer sechs Theile des Talmuds (welche das mündliche Gesetz enthalten) sind aufgeschrieben worden, so werden ihn die Völker doch nicht in ihre Sprache übersetzen können, weil zu seinem Verständnisse eine ausführliche Erläuterung nöthig ist. Dieß ist doch wohl dieselbe Geheimthuerei, mit welcher der Areopagite eine besondere Begeisterung und Offenbarung zur Erklärung der unergründlichen heiligen Schrift erwartet, dieselbe Hinweisung auf die geheime Tradition gottbegeisterter Lehrer, welche den Sinn der biblischen Ausdrücke, als Gnadengabe, erfaßt hätten, dieselbe Sorge Ungeweiheten und Unwürdigen diesen Sinn nicht zu verrathen; davon zu schweigen, daß die katholische Kirche sich dieser Ansicht der Tradition bald bediente, um sich, die Kirche für die einzige kompetente Auslegerin auszugeben, wie denn die Concilien eine fortdauernde bestimmte Wirksamkeit des heiligen Geistes für sich in Anspruch nahmen, welche für die Kirche sogar eine legislative wurde.

Die rationalistischen Ausleger gehen von dem ganz richtigen Grundsatze aus, daß man die Sprachen der heiligen Urkunden, daß man die Sitten und Gebräuche zur Zeit ihrer Entstehung verstehen müsse, und überhaupt des ganzen gelehrten Apparates mächtig seyn müsse, der die Vorbedingung des Verständnisses aller in andrer Zeit und einem andern Lande geschriebener Werke sey. Dadurch bringen

sie denn die Bibel auf gleiche Stelle mit allen übrigen Büchern, sie weisen nach, wie alles in ihr so natürlich im Geiste jener Zeit zugehe, decken ihre Fehler und Uebereilungen und Widersprüche auf, und machen dem gemeinen Verstande alles so anschaulich und deutlich, daß man sich wundern muß, wie solch ein Buch seit Jahrtausenden solche Wirkungen gehabt haben könne, jeder Zeit passen, die Weisesten befriedigen und jeder Frage des Herzens die rechte Antwort geben; aber eben, daß sie es dem gemeinen Verstande deutlich machen wollen, das bringt sie auf ihre Abwege. Es ist ein anderes die Bibel als ein gewöhnliches Buch, als historische Quelle etwa zu betrachten, wo dann jene Ansicht gerade die rechte ist, und ein anderes sie als Religionsbuch anzusehen, auf das die ganze Christenheit angewiesen ist, wobei dann ganz andre Bedürfnisse zum Vorscheine kommen und befriedigt werden wollen, als die Fragen des Verstandes, ob alles äusserlich zu einander passe und ob man es sich aus Gründen befriedigend erklären könne. Aber mit diesem rationalistischen Sinne wird man sich immer vor dem Abwege eitler und leerer Schwärmerei hüten können und der Besitz des mystischen Sinnes, um ihn in Ermanglung eines andern Wortes so zu heissen, wird vor jenem Abwege behüten, der zum Profanen, Nüchternen und Halben führt. —

4.

Mystisches und Nationales ist in der Kirche immer neben einander hergegangen und vor dem Entstehen des Christenthums ist in Griechenland schon der Grund zu der nachherigen verschiednen Behandlung der heiligen Schriften gelegt worden. Wir können dieß nicht besser sagen, als es Göthe im zweiten Theile der Farbenlehre folgendermassen ausgesprochen hat: „Die heilige Schrift bei der Selbstständigkeit, wunderbaren Originalität, Vielseitigkeit, Totalität, ja Unermeßlichkeit ihres Inhaltes, brachte keinen Maaßstab mit, wornach sie gemessen werden konnte; er

er mußte von aussen gesucht und an sie angelegt werden, und das ganze Chor derer, die sich deshalb versammelten, Juden und Christen, Heiden und Heilige, Kirchenväter und Ketzer, Concilien und Päbste, Reformatoren und Widersacher, sämmtlich, indem sie auslegen und erklären, verknüpfen oder suppliren, zurechtlegen oder anwenden wollten, thaten es auf platonische oder aristotelische Weise, bewußt oder unbewußt, wie uns, um nur der jüdischen Schule zu erwähnen, schon die talmudistische und cabbalistische Behandlung der Bibel überzeugt."

Und wenn wir über Plato und Aristoteles zurückgehen, so finden wir, daß diese Theilung in der Natur des menschlichen Geistes selbst ihren Grund habe, daß bei der einen Hälfte der denkenden Menschen das Gefühl und Gemüth vorherrsche und sie in sich selbst zurück ziehe, bei der andern aber der Verstand seine Rechte geltend mache, und sich auf seine Weise zu befriedigen suche, so daß man wohl prophezeien kann, daß bei dem wiedererwachten Streite zwischen Gemüth und Verstand, Mystikern und Rationalisten keine Parthei, wie jede hofft, einen entschiednen Sieg davon tragen werde, sondern daß beide Grundanlagen eben nebeneinander beharren, und nach der Gestalt jeder Zeit sich immer in neue Formen begeben werden.

5.

Die allegorische Auslegung ist im Oriente entstanden, wo eine sehr bewegliche Phantasie und der Witz der Einbildungskraft leicht das sinnlich Erscheinende zu Bildern des Unsinnlichen macht, oder ein Sinnliches mit dem andern im bildlichen Ausdrucke verwechselt. Sodann finden wir, daß wenn irgendwo durch Philosophie und tieferes Nachdenken geistigere Ansichten sich bei gebildeteren Völkern verbreiten, diese Ansichten in frühere verehrte Werke hineingetragen werden, welche in sinnlich poetischer Unbefangenheit an dergleichen Ideen noch nicht gedacht hatten. Was die spätere Zeit als Höchstes in Speculation und Be-

trachtung anerkannte, das sollte den Meisterwerken der Nation nicht fehlen, und wo in sinnlichen Bildern gemeinere Ansichten sich kund gaben, sollten diese durch eine untergelegte Erklärung verfeinert werden, damit dem geliebten und verehrten Werke jeder Flecken genommen werde. Sinnlichen Bildern aber geistige Bedeutung unterlegen, heißt sie allegorisch erklären, und so wurde die allegorische Erklärung das Mittel zu dem angegebenen Zwecke, und diese Art der Erklärung wurde auf Homer und auf die Bibel angewandt. Da die Juden durch die babylonische Gefangenschaft vielfach zerstreut wurden, und aus der Beschränktheit des gelobten Landes herausgiengen, mußten sie allmählig die Ideen fremder Völker in den Kreis ihres Wissens aufnehmen. Späterhin fand sich eine große Anzahl dieses handelnden Volkes in der neuen Welthandelsstadt Alexandrien zusammen, wo wie die Schätze so die Ideen der ganzen gebildeten Welt zusammenfloßen. Und hier bildete sich in dem Bemühen das Neuere an die heiligen Urkunden zu knüpfen, jene allegorisirende Exegese aus, von welcher uns in den Werken des Philo ein so reicher Vorrath ist aufbehalten worden. Auf welche Art diese Exegeten bei ihrer Arbeit sich benahmen, mag eine längere Stelle aus dem Philo selbst klar machen, da es wohl besser ist, ihn selbst reden zu lassen, als seine Art in mangelhafter Schilderung anzudeuten, welche doch immer den Lesern ein anderes Bild giebt, als der Schildernde bezweckte. Wir wählen dazu seine Abhandlung von den Giganten, in einer Auslegung von Gen. VI, 1 — 4. —

6.

Da sich aber die Menschen begunnten zu mehren auf Erden und zeugeten ihnen Töchter. Es ist wohl der Mühe werth zu untersuchen, warum nach der Geburt des Noah und seiner Söhne unser Geschlecht sich zur Menge bildete. Die Ursache ist wohl nicht schwer anzugeben. Denn immer, wenn das Wenige erscheint, fin-

det sich das Gegentheil im reichen Maaße. Die treffliche Anlage des einen macht die schlechte der Vielen offenbar. Und da des Künstlichen und Wissenden, des Guten und Schönen wenig ist, offenbart es doch in seinem Erscheinen die im Dunkel liegende ungeheure Menge des Unkünstlichen und Unwissenden, des Ungerechten und durchaus Schlechten. Siehst du nicht, daß auch die eine Sonne im All die tausendfältige, tiefe auf Erde und Meer ausgegoßne Finsterniß erleuchtet und zerstreut. So sonderte denn auch natürlich die Geburt des gerechten Noah und seiner Söhne die vielen Ungerechten aus. Denn durch das Entgegengesetzte wird das Entgegengesetzte am deutlichsten erkannt. Kein Ungerechter zeugt überhaupt eine männliche Frucht in seiner Seele, sondern Weibliches zeugen sie, da sie von Natur unmännlich und gebrechlich sind, weibisch in ihren Gedanken als die nichts von der Tugend haben, welche nothwendig schöne und edle Früchte zeugen muß, sondern nur Sünde und Leidenschaften pflanzend, welche weibliche Keime haben. Deswegen wird von diesen Menschen gesagt, sie hätten Töchter gezeugt, und keiner von ihnen einen Sohn. Denn wie Noah, der nach dem vollkommenen, richtigen und männlichen λόγος lebt, Männliches zeugt, so ist von der Ungerechtigkeit der Menge durchaus klar, daß sie nur Weibliches zeuge. Denn unmöglich kann von Entgegengesetzten dasselbe gezeugt werden, sondern Entgegengesetztes.

Da sahen die Kinder Gottes nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren, und nahmen zu Weibern, welche sie wollten. Was andre Philosophen Genien nennen, pflegt Moses Engel zu heissen. Es sind Seelen, die in der Luft fliegen. Und möge niemand glauben, daß das Gesagte eine Mythe sey. Denn die ganze Welt muß durchaus beseelt seyn; so daß die ersten elementarischen Theile die ihnen eignen und zukommenden lebendigen Wesen enthalten, die Erde Thiere des Festlands, das Meer und die Flüsse Wasserthiere, das

Feuer Feuergeborne (welche, wie man sagt, häufig in Macedonien vorkommen), der Himmel die Gestirne. Denn auch diese sind Seelen durchaus unsterblich und göttlich, weshalb sie auch die Kreisbewegung haben, die der Bewegung des Geistes am nächsten verwandt ist. Denn ihr Geist ist der reinste. Nothwendig muß also auch die Luft voll lebender Wesen seyn. Diese aber sind für uns unsichtbar, da die Luft selbst mit unsern Sinnen nicht gesehen werden kann. Aber man kann nicht sagen, daß deshalb in der Luft keine Seelen seyen, weil sich das Gesicht die Gestalt der Seelen nicht vorstellen kann. Sie müssen nothwendig vom Geiste aufgefaßt werden, weil das Aehnliche von Aehnlichen gesehen wird. Müssen wir nicht sagen, daß alle Land und Wasserthiere von Luft und Hauch leben? Treten nicht bei verdorbener Luft pestartige Krankheiten ein, weil eben die Luft aller Beseelung Ursache ist. Und wenn sie unschädlich und unverderblich ist, wie sie bei Nordwinden vorzüglich zu seyn pflegt, trägt sie nicht, indem wir die reine Luft einhauchen zu erhöhtem kräftigern Leben bei? — Und ist es wahrscheinlich, daß das, wodurch andre Wasser- und Landthiere beseelt werden, selbst keinen Theil an den Seelen haben sollte? Im Gegentheile, wenn auch alles andre nichts lebendiges zeugte, so müßte es die Luft allein thun, da sie durch besondre Gnade vom Weltschöpfer die Saamen der Seele erhielt. Von den Seelen nun steigen einige in Körper herab, andre wollten nie mit einem Theile der Erde sich gemein machen. Dieser nun, die geweiht und zum Dienste des Vaters bestellt sind, pflegt sich der Weltschöpfer als Diener und Gehülfen zur Verwaltung der sterblichen Dinge zu bedienen. Die andern aber, die in den Körper, wie in einen Fluß niedersteigen, werden zuweilen von dem Strudel des mächtigsten Wirbels hingerissen und untergetaucht; zuweilen aber können sie gegen die Gewalt des Stromes streben, tauchen erst schwimmend auf, und fliegen dann dorthin wieder zurück, von wannen sie ausgegangen sind. Das sind die Seelen

derer, die gleichsam nach oben philosophiren, die vom Anfange bis zum Ende bedenken, daß das Leben mit den Körpern sterbe, damit sie das unvergängliche, unkörperliche Leben bei dem Unvergänglichen und Ungezeugten erlangen. Die Untergetauchten aber sind die Seelen der andern Menschen, die auf Weisheit nicht Rücksicht nehmen, sich unbeständigen zufälligen Hauchen hingeben, von denen keiner zu dem Besten in uns der Seele oder dem Geist aufführt, sondern alle zu dem uns verwandten todten Körper, oder zu noch Seelenloserem als dieser, Ruhm nämlich und Schätze und Herrschaft und Ehre, und was sich sonst von denen, welche nie in die wahren Güter geschaut haben, im Betruge falscher Meinung gebildet und vorgespiegelt wird. Bedenkst du, daß Seelen, Dämonen, Engel nur verschiedne Namen sind, aber ein und derselbe Gegenstand, so wirst du die schwerste Bürde abergläubischer Furcht ablegen (δεισιδαιμονίαν). Wie die Menge von guten und bösen Dämonen redet, und eben so von Seelen, so desgleichen von Engeln; indem sie diejenigen, welche gut genannt werden, für Gesandten der Menschen, zu Gott ansieht und Gottes zu den Menschen, unversehrt und heilig, wegen dieses tadellosen, allschönen Dienstes; die andern dagegen, wirst du mit Recht für unheilig und des guten Namens unwürdig halten.

Meiner Aussage stimmt bei, was von dem Dichter in diesem Gesange gesagt ist: Er sandte gegen sie den Grimm seines Zornes, Grimm und Zorn und Plage, eine Sendung durch die bösen Engel. Dieß sind die bösen, die sich den Engelnamen anmaßten, die der richtigen Vernunft (λογὸς) Töchter, Kenntnisse und Tugenden nicht kennen, nach den sterblichen Lüsten, den Erzeugnissen sterblicher Menschen rennen, die keine ächte Schönheit mit sich haben, welche durch den Verstand (διανοίᾳ) allein geschaut wird, sondern eine unächte Wohlgestalt, durch welche die sinnliche Wahrnehmung getäuscht wird. Nicht alle nehmen sie Töchter, sondern einige haben sich diese, andere andre

aus tausenden erwählt, einige durch's Gesicht, andre durch's Gehör, diese durch den Geschmack und den Bauch, und durch das unter dem Bauche, einige auch durch das Entfernteste strebten nach ihren verschiednen Begierden. Denn nothwendig sind die Wahlen verschiedner Begierden auch verschieden, indem dem einen dieß, dem andern jenes zusagt. Unmöglich ist aber, daß in solchen der Geist Gottes bleibe und ewig beharre, wie der Gesetzgeber selbst offenbart; denn er sagt: Mein Geist wird bei diesen Menschen nicht ewig bleiben, denn sie sind Fleisch. Er bleibt wohl auf eine Weile, aber er bleibt nicht auf immer bei uns, der Menge. Denn wer ist so verstandlos (ἄλογος) und seelenlos, daß er mit Willen, oder ohne Willen nicht zuweilen an das Beste dächte? Denn auch die frevelhaftesten Menschen fliegt oft plötzlich ein Gedanke an das Schöne an; ihn aber ergreifen, ihn bei sich bewahren können sie nicht. Denn sofort geht er hinweg und verläßt diese Hausgenossen, zürnend darüber, daß sie Gesetz und Recht verjagen, und kommt nur zu ihnen, um sie zu strafen, daß sie für Schönes Häßliches gewählt haben. Geist Gottes wird er genannt, in einem Sinne, als Luft, die über die Erde fließt, als drittes Element, das auf dem Wasser schwebt, von welchem er bei der Weltschöpfung sagt: Der Geist Gottes schwebete über dem Wasser. Denn die erhobene Luft, strebt als leicht nach oben, und bedient sich des Wassers zur Basis. In anderem Sinne ist er (der Geist) die vollkommene Wissenschaft, deren jeder Weise, wie sich das ziemt, theilhaftig wird. Das offenbart sich, wenn er (Moses) von dem Bildner und Künstler des Werkes am Heiligen spricht, Gott rief dem Bezaleel und erfüllte ihn mit dem Geiste Gottes, mit Weisheit und Verstand und Erkenntniß und allerlei Werk. Durch dieß Gesagte wird genau definirt, was Geist Gottes ist. Von gleicher Art ist auch der Geist des Moses, welcher die siebenzig Aeltesten besucht, daß sie sich auszeichnen vor den andern, und besser werden, und die nicht wahr-

haft Aelteste werden dürfen, wenn sie nicht jenen allweisen Geist dahin genommen haben. Denn es wird gesagt, ich will von dem Geiste nehmen, der auf dir ist und will ihn auf die siebenzig Aeltesten legen. Aber denke dir diese Hinwegnahme ja nicht als eine Sonderung und Trennung, sondern etwa wie die Hinwegnahme, die sich beim Feuer ereignet; welches, wenn man auch tausend Fackeln daran angezündet, keineswegs verringert, in gleichem Zustande bleibt. Von gleicher Art ist die Natur der Wissenschaft. Denn wenn diese ihre Schüler und Bekannten zu Erfahrenen gemacht hat, ist sie doch um keinen Theil verringert. Ja oft erhält sie Zuwachs, wie man das auch von Quellen sagt, aus denen geschöpft wird. Denn auch von diesen sagt man, daß sie dann süsser werden. Die fortdauernden Gespräche, welche Nachdenken und Uebung veranlassen, wirken eine vollständige Vollkommenheit. Wenn Mosis eigner Geist, oder eines andern Gewordenen einer so grossen Menge von Bekannten hätte sollen mitgetheilt werden, so hätte er sich wohl, in so viel Theile getrennt, vermindert. Nun ist aber der auf ihm ruhende Geist der weise, der göttliche, untheilbare, untrennbare, der herrliche, der allenthalben alles erfüllt, der, wenn er nützend sich andern mittheilt, keinen Schaden leidet, der, wenn er sich mittheilt, nichts von seinem Verstand, seiner Erkenntniß und Weisheit verliert. Der göttliche Geist kann also wohl in der Seele bleiben, aber unmöglich kann er darin beharren, wie wir gesagt haben. Was wundern wir uns darüber, da ja auch durchaus kein anders Besitzthum fest und beharrlich ist, da ja die menschlichen Dinge ewig wanken und sich wechselnd neigen, und immer und immer andere Veränderungen in sich aufnehmen. Die Hauptursache der Unwissenheit aber ist das Fleisch und der Umgang mit dem Fleische, wie er selbst gesteht, wenn er sagt, weil sie Fleisch waren, konnte der göttliche Geist nicht in ihnen bleiben. Auch Heirath, Kindererziehung, Anschaffen des Nothwendigen, Ruhmlosigkeit und Armuth, Privat und öffentliche

Geschäfte und tausend andres machen, daß die Weisheit verwelkt, ehe sie geblüht hat. Aber nichts ist ihr so hinderlich, als die Natur des Fleisches. Denn diese liegt als eine Grundlage der Unwissenheit und Unkenntniß und zwar als die erste und größte zu Grunde, auf welche jedes einzelne der erwähnten aufgebaut ist. Denn die Seelen, die körperlos und fleischlos sind, und in diesem Schauplatze des Alls weilen, genießen göttlicher Anschauungen und göttlicher Töne, nach welchen unersättliche Liebe in ihnen ist, indeß niemand sie hindert. Die aber die schwere Bürde des Fleisches tragen, können beschwert und gefesselt nicht aufwärts blicken nach den himmlischen Kreisen, sondern den Nacken mächtig niedergezogen, wurzeln sie wie die Vierfüssigen an der Erde. Deshalb spricht der Gesetzgeber, da er die ungesetzliche und unerlaubte Vertraulichkeit und Umgang aufheben wollte, so: Der Mensch, der Mensch soll sich nicht zu seiner nächsten Blutsfreundin thun, ihre Schaam zu blößen, denn ich bin der Herr. Wie könnte man mehr zur Verachtung des Fleisches und des dem Fleische angehörigen auffordern, als auf diese Weise? Und er warnt nicht nur davor, sondern er spricht auch mit Sicherheit aus, daß der wahre Mensch nie freiwillig zu den freundschaftlichen und genauen Lüsten des Körpers sich naht, sondern, daß er immer auf Entfernung von ihnen denkt. Und daß er zweimal, nicht nur einmal sagt, der Mensch, der Mensch, ist ein Zeichen, daß er darunter nicht den Menschen aus Körper und Seele, sondern den verstehe, der die Tugend besitzt. Denn das ist jener wahrhafte Mensch, von dem einer von jenen alten, am Mittage eine Laterne anzündend, dem fragenden sagte: er suche einen Menschen. Daß man aber nicht zu allem Häßlichen des Fleisches gehen solle, hat einen nothwendigen Grund. Denn einiges ist zuzulassen, wie jenes Nothwendige, das wir gebrauchen, um ohne Krankheit und gesund leben zu können; das Ueberflüssige aber ist zum Geyer zu schicken, als von welchem die Begierden entzündet wer-

den und alles Tugendhafte in einem Anfalle verbannen. Nicht nach allem also, was dem Fleische lieb ist, sollen die Begierden aufgeregt werden. Denn die ungezähmten Lüste, wenn sie auch oft nach Hundeart sich anschmeicheln, beißen oft, indem sie sich umkehren, unheilbar. Wenn wir also die Genügsamkeit, welche der Tugend Freundin ist, uns aneignen und sie den Bedürfnissen des Körpers vorziehen, so besiegen wir den unzähligen Haufen erbitterter Feinde. Wenn auch einmal die Umstände mit Gewalt fordern sollten, daß wir mehr als das Gemessene und Taugliche nehmen sollen, so laßt uns nicht hinzugehen. Denn er sagt, er wird nicht hinzugehen, seine Schaam aufzudecken. Es ist der Mühe werth, zu enthüllen, was das sey. Oft hatten welche, die keine Güter erworben hatten, reichen Ueberfluß; andre, die nach Ruhm nicht strebten, wurden öffentliches Lobes und Preises gewürdiget; und solchen, die nicht die geringste Kraft hofften, kam die größte Stärke zu. Diese alle mögen lernen, daß niemand im Geiste zu so etwas hinzugehen soll; das heißt es nicht bewundern, es übermäßig anstaunen, und jedes derselben nicht nur für ein Gut, sondern auch für das größte Uebel halten, Schätze, Ruhm und Körperkraft. Denn den Geizigen ist der Zugang zum Gelde, den Ruhmliebenden zum Ruhme, den Kampf und Turnlustigen zur Stärke gemäß. Sie haben das Bessere der Seele den schlechteren Seelenlosen hingegeben. Die aber in sich sind, die unterwerfen diese glänzenden und beneideten Aussenwerke des Glückes, dem Geiste als dem Führer, sie aufnehmend zur richtigen Anwendung, wenn sie zu ihnen kommen, wenn sie ferne von ihnen sind, nicht zu ihnen gehend, als welche auch ohne diese Güter glücklich seyn können. Wer aber sich ihnen nähert und auf ihrer Spur gehen will, der füllt die Philosophie mit schändlichem Wahne, weswegen gesagt wird, daß der die Schaam aufdecke. — Denn sollte die Schmach derer nicht klar und deutlich seyn, die sich Weise nennen, indeß sie die Weisheit verkaufen und um gerin-

gen Preis verschleudern, wie die, welche Marktwaaren ausbieten, nun mit kleinem Vortheil, dann mit süssen und einladenden Worten, dann auf unsichere, jeder Stütze ermangelnde, Hoffnung, und mit Versprechungen, die sich von Träumen in nichts unterscheiden? Was hinzugesetzt wird: Denn ich bin der Herr, ist vortrefflich und zu herrlicher Belehrung gesagt: Denn er sagt: Vergleiche doch, o Lieber, das Gute des Fleisches mit dem Gute der Seele und dem Gute des Alls. Das des Fleisches ist vernunftlose Lust, das der Seele und des Alls ist der Geist, der Gott des Ganzen. Eine täuschende und ungemeine Vergleichung, so daß sie durch die nahe Aehnlichkeit betrügen könnte; als wenn einer sagen wollte, Seelenloses sey gleich dem Beseelten, Vernunftbegabtes gleich dem Unvernünftigen, Geordnetes dem Ungeordneten, Ueberflüssiges dem Passenden, Finsterniß dem Lichte, Tag der Nacht und alles Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten. Wenn auch dieß erwähnte, dadurch, daß es alles ein Gewordenes ist, (gewissermassen) Gemeinschaft mit einander und Verwandtschaft zu einander hat, so ist doch Gott nicht einmal dem Besten der gewordenen Wesen ähnlich. Denn alles Gewordene ist passiv, er ist aber ungezeugt und ewig wirkend. Schön ist, die von Gott bestimmte Ordnung nicht zu verlassen, in welcher alle, die in ihr eingereihet sind, trefflich seyn müssen, nicht freiwillig zu der unmännlichen zerbrochenen Lust hingehend, welche den Freunden schadet, den Feinden nützt. Denn sie hat eine sonderbare Natur. Welchen sie die ihr eigenthümlichen Güter mittheilen will, die straft sie gerade; denen sie sie wegnimmt, denen nützt sie am meisten. Sie schadet, wenn sie giebt, sie nützt und segnet, wenn sie wegnimmt. Wenn also, o Seele, dich einer von den Zaubereizen der Lust zu sich ruft, beuge dich weg von ihm, wende den Blick ab und blicke auf die ächte Schönheit der Tugend, und beharre in diesem Anblicken, bis das Verlangen dich erweichet und wie ein Magnet dich anzieht, dich näher führt, und dich an das Ersehnte knüpft. Und dieß: ich

bin der Herr; ist nicht allein so zu verstehen, als ob er sagte, ich bin das Vollkommene und Unvergängliche und wahrhaft Gute, und wer sich an mich hält, der verläßt das Unvollkommene und was am Fleische klebt, sondern auch so, als ob er sagte: Ich bin der Herrscher, der König und Regent. Wenn die Anführer zugegen sind, dürfen die Untergebenen, wenn die Herren, die Knechte nichts Uebels thun. Denn wenn die Strafenden nahe sind, werden die unter ihnen, welche der Einsicht nicht fähig sind, durch die Furcht bei Vernunft gehalten. Denn Gott ist nahe, da er alles erfüllt, so daß wir ihn, der alles überschaut und allenthalben nahe ist, vorzüglich verehren müssen, und wenn wir es nicht thun, so werden wir wenigstens vorsichtig die unbewegliche Kraft seiner Herrschaft das Furchtbare und Unausweichliche seiner Strafen ehren, indem wir bedenken, welcher züchtigenden Macht er sich bedienen kann, und werden uns vom Unrechte sondern, damit der göttliche Geist der Weisheit nicht leicht von uns sich trenne und entferne, sondern lange Zeit bei uns bleibe, wie er auch bei dem weisen Moses blieb. Denn dieser hat die friedlichsten Verhältnisse, stehend oder sitzend ist ihm keinesweges Veränderung oder Bewegung natürlich. Es heißt: Moses und die Lade bewegten sich nicht, entweder weil der Weise unzertrennlich ist von der Tugend, oder weil die Tugend nicht beweglich und der Tugendhafte nicht veränderlich ist, sondern beide in der Festigkeit der rechten Vernunft stehen. Anderswo heißt es dann: Stehe hier bei mir: Es ist dieser Ausspruch dem Propheten mitgetheilt worden, die Ruhe und Stille bezeichnend, welche unveränderlich bei dem ewig unveränderlich stehenden Gotte herrscht. Denn nothwendig muß, was an einen fehlerfreien Maaßstab gelegt wird, gerade werden. Deshalb scheint mir auch allzugroß jener Stolz (Jothor ἐπίκλησιν Ἰοθόρ), welcher von der unverrückten und immer gleichen, immer eben so und gleich gegen alles sich verhaltenden Willenskraft des Weisen zum Erstaunen bewegt ist, unwillig zu seyn

und so zu fragen: Warum sitzest du allein? Denn wenn jemand den fortdauernden Krieg im Frieden sieht, der nicht gegen Völker und Gegenden und Städte geht, sondern auch gegen die Häuser, ja gegen den einzelnen Menschen; ja den unaussprechlichen und schweren Sturm in den Seelen, der von dem stärksten Verderben der Dinge des Lebens immer angefacht wird, so wundert er sich natürlich, wie einer mitten im Sturme der Stille und mitten im strudelnden Brausen des Meeres der Ruhe geniessen kann. Nun siehst du auch ein, warum nicht einmal der Hohenpriester, die Vernunft, welche immer an den heiligen Dogmen bleiben und mit ihnen sich beschäftigen kann, die Freiheit hat, zu jeder Zeit zu ihnen zu nahen, sondern kaum einmal jährlich. Denn das ausgesprochene Wort ist nicht sicher, weil es zur Zweiheit wird. Ohne Stimme allein mit der Seele das Seyende schauen ist das Sicherste, weil es in in der ungetheilten Einheit steht. Wie nun in den Vielen, das heißt, in denen, welche viele Zwecke des Lebens sich vorsetzen, der göttliche Geist nicht bleibt, wenn er auch eine kleine Zeit sich zu ihnen wendet, und nur der einen Gestalt (ἰδέαι) der Menschen erscheint, die alles was auf's Werden Bezug hat, ausgezogen hat, auch die innersten Verhüllungen und Schleier der Vorstellung (δόξης) und mit sorgenfreiem nacktem Sinne (διανοίᾳ) zu Gott hinstrebt; so errichtet Moses ausser dem Lager und dem körperlichen Heere sein Zelt, das heißt, er stellte seine unbewegte Kraft der Erkenntniß (γνώμην) auf, fieng an sich vor Gott niederzuwerfen, und indem er in die Finsterniß, in den unsichtbaren Ort hineintritt, bleibt er daselbst und vollendet die heiligsten Weihen. Und er wird nicht nur ein Myste, sondern auch ein Hierophante der heiligen Weihen und ein Lehrer des Göttlichen, welches er denen vorträgt, welche gereinigte Ohren haben. Bei ihm ist nun immer der göttliche Geist, der ihn immer auf dem rechten Wege leitet. Von den andern, wie schon gesagt, sondert er sich schnell, und vollendet ihr Leben in hundert und zwanzig

Jahren. Denn es heißt: Ihre Tage werden seyn hundert und zwanzig Jahre. Auch Moses nachdem er eben so viele Jahre gelebt hatte, gieng aus dem sterblichen Leben. Wie kommt es nun, daß die Schuldbelasteten gleich lange Zeit leben mit dem allweisen Propheten? An diesem Orte genügt zu sagen, daß, was gleichen Namen hat, deshalb nicht ganz gleich ist. Oft können ganz verschiedne Arten, Schlechtes und Tugendhaftes, gleiche Zahlen und Zeiten haben, wenn sie gedoppelt aufgeführt werden, ob sie gleich die getrennteſten und weit entferntesten Kräfte haben. Die genauere Erläuterung der hundert und zwanzig Jahre verschieben wir auf die vollständige Ausführung des Lebens des Propheten; wenn wir geschickt seyn werden, seinen geheimen Sinn zu enthüllen. Nun zu dem in unsrer Stelle folgenden: Es waren auch zu den Zeiten Tyrannen (γίγαντες) auf Erden. Hier möchte vielleicht einer glauben, der Gesetzgeber deute auf jenes hin, was von den Poeten über Giganten ist gefabelt worden, da es doch so weit als möglich von allen Fabeln entfernt ist, und auf den reinen Spuren der Wahrheit selbst geht. Deswegen hat er auch die gerühmten und zierlichen Künste der Materei und Bildnerei aus seinem Staate vertrieben, welche die Natur des Wahren nachlügen, und durch die Augen den leichtverführbaren Seelen Täuschung und Trug vorkünsteln. Durchaus von keiner Gigantenfabel ist die Rede bei ihm; sondern das will er dadurch andeuten, daß einige Menschen irdisch, andere himmlisch, andere göttlich sind. Irdisch sind diejenigen, die den Lüsten des Körpers nachjagen, deren Genuß und Theilnehmung begehren, und allem dem nachstreben, was jeder einzelnen Lust zur Sättigung dient. Himmlisch sind die Künstler, die Wissenschaftlichen, die Freunde des Studiums. Denn unser himmlischer Theil ist der Geist. Der Geist bekümmert sich um den Kreislauf alles Himmlischen, schärft und wetzet auch alle andren Künste und übt und festiget sich im Geistigen. Göttliche Menschen aber sind die Priester und Propheten,

die nicht darnach trachten am weltlichen Staate Theil zu nehmen, und Erdenbürger zu werden, die über alles Sinnliche hinausragen, in die geistige Welt übergehen und dort wohnen, eingeschrieben in den Staat der unvergänglichen, unkörperlichen Ideen. Abraham nun, so lange er in der Chaldäer Lande und Meinung blieb, und noch sein Name Abram nicht geändert war, war ein himmlischer Mensch, die Natur des Himmels und Aethers erforschend, ihre Erscheinungen und Ursachen und anderes ähnliche philosophisch betrachtend; weshalb er auch von dieser Beschäftigung seinen Namen erhielt. Denn Abram ist verdollmetscht: Vater der Höhe, der Name des alles hohe und himmlische beobachtenden Geistes; der Vater unsrer zusammengesetzten Natur aber ist der Geist, als der bis zum Aether und noch weiter sich ausdehnt. Wenn er aber eine höhere Stufe erreicht, wird sein Name verändert, er wird ein göttlicher Mensch, nach dem ihm gegebenen Ausspruche: Ich bin dein Gott, sey wohlgefällig vor mir und werde untadelich. Wenn nun der Gott der Welt ein einziger Gott ist, und nun aus besonderer Gnade vorzugsweise sein Gott, so muß nothwendig er selbst göttlich (Θεός) seyn. Denn Abraham ist verdollmetscht: Vater des auserwählten Tones, das ist, der Verstand des Tugendhaften. Denn er ist auserwählt und gereinigt und der Vater der Stimme, mit welcher wir zusammentönen. Ein solcher aber fällt dem einzigen Gotte zu, wird dessen Nachfolger, und richtet gerade den Pfad seines ganzen Lebens, indem er sich des wahrhaften Weges des einzigen Königs und Allherrschers bedient; nach keiner Seite hin abweichend und sich abwendend. Die Söhne der Erde aber gehen aus ihrem Verstande heraus und graben auf die seelenlose, unbewegliche Natur des Fleisches. Denn sie wurden beide ein Fleisch, wie der Gesetzgeber sagt. Die beste Münze haben sie verfälscht, die eigentliche und bessere Ordnung verlassen, sind zur schlechten und entgegengesetzten übergegangen, und Nimrod hat dieß Thun angefangen. Denn der Gesetzgeber sagt: dieser fieng an ein Ty-

raum zu werden auf Erden. Nimrod ist verdollmetscht: Ueberlaufen. Denn es gefiel der unglückseligen Seele nicht auf keiner von beiden Seiten zu stehen, sondern sie trat zu den Feinden und nahm die Waffen gegen die Freunde und offen auftretend kämpfte sie gegen sie. Deshalb heißt das Königreich Nimrods Babylon, welches Wort, Versetzung bedeutet, und mit Ueberlaufen verwandt ist, der Name dem Namen, die Sache der Sache verwandt. Denn jeder Vorsatz zum Uebergehen ist eine Veränderung und Versetzung der Erkenntniß, und es folgt daraus, daß nach dem heiligsten Moses der Schlechte heimathlos und standlos ist, wankend und flüchtig, und also ein Ueberläufer; der Tugendhafteste aber ein beständigster Mitstreiter. Hiemit sey denn für jetzt genügend von den Giganten gesprochen. —

7.

Auf solche Weise allegorisirt und erklärt Philo und wir haben diese Stelle besonders auch deshalb gewählt, weil sie so manche mystische Ideen enthält, die in spätere Schriftsteller übergeflossen sind, und in ähnlicher Wendung sich bei den Neuplatonikern wieder finden, wie denn sein Unterschied zwischen irdischen, himmlischen und göttlichen Menschen eigentlich der ganzen späteren Mystik zu Grunde liegt. Die Art seiner Exegese aber ist so wenig ohne Wirkung und dauernden Einfluß geblieben, daß wir vielmehr in allen Jahrhunderten bis auf die Reformation fast nur sie oder eine ihr ähnliche finden. Zu geschweigen, daß selbst im neuen Testamente Paulus verschiedentlich von ihr Gebrauch macht, so versteht schon Barnabas unter dem, was er γνῶσις oder Verständniß des geheimen Sinnes der Schrift nennt, nichts anders als die Kenntniß des allegorischen Sinnes und die Fertigkeit denselben zu finden. Wenn er das Land, wo Milch und Honig innen fleußt, mit dem Glauben der Christen vergleicht, oder vielmehr denselben durch dieß Bild angedeutet sieht, den Menschen mit dem Lande vergleicht, weil Adam aus Erde

gemacht ist, die Christen aber mit dem Lande voll Milch und Honig, weil sie durch den Glauben eine kindliche Gestalt angenommen haben, so sieht man leicht, daß er ganz in dieser philonischen Erklärungsart befangen war und daß auch seine Leser daran mußten gewöhnt seyn. Wir bemerken in Bezug auf den Areopagiten, daß Barnabas häufig Stellen des alten Testamentes so zitirt, daß sie weder mit dem Urtexte noch mit der Uebersetzung der Siebenzig übereinkommen, wie er auch manches aus dem Pentateuche anführt, was sich nun darin nirgends finden läßt. Aehnliches werden wir bei Dionysius finden, und wenn Barnabas seine Anführungen aus Apokryphen oder aus der Tradition schöpfte, so nahm Dionysius die Stelle wie er sie fand und gestaltete sie nur anders nach seinem Bedürfnisse.

8.

Dieselbe Exegese findet sich bei dem Klemens von Rom. Wir bemerken, daß er oft mehrere Stellen der heiligen Schrift zusammenfaßt und als eine giebt, daß er zuweilen in seinen Anführungen nur den Sinn, nicht die Worte der zitirten Stelle anführt, oder andre Worte für die im Texte stehenden gebraucht. Wenn er den purpurnen Strick, an welchem die Kundschafter bei der Rahab sich retteten, als ein Vorbild auf das befreiende Blut Christi ansieht, so erkennt man darin seine ganze allegorische und typische Erklärungsart.

Wenn diese beiden Väter keinen Einfluß auf den Areopagiten gehabt haben, so hatte ihn doch höchstwahrscheinlich der berühmte vielgelesene Klemens von Alexandrien. Es finden sich zwischen beiden viele Berührungspunkte. So hat Klemens schon alle Bücher alten und neuen Testamentes, auch die Apokryphen gebraucht, wie wir dieß gleichfalls bei dem Areopagiten finden. So ist ein Hauptbestandtheil seiner berühmten γνῶσις jene Kunst den geheimen Sinn der heiligen Schrift zu entziffern, für deren Erfinder man Klemens und Petrus, Johannes und Ja-

kobus

kobus ausgiebt. Eben wie Dionysius führt auch er apokryphische Schriften an, denen er volle Auktorität beimißt und behauptet die ganze heilige Schrift habe einen allegorischen Sinn, welche Behauptung er mit Stellen des alten und neuen Testaments selbst beweiset. Er hat auffallend die exegetische Art des Philo nachgeahmt und manche Gründe angegeben, um derentwillen sich die Schrift auf geheime Art ausdrücke. Er meint sie habe dieß theils gethan, um unsre Aufmerksamkeit zu reitzen, theils um zu verhindern, daß nicht alle, sondern nur die Auserwählten den eigentlichen Sinn einsähen, theils um den griechischen Philosophen zu zeigen, daß sie von der Zukunft des Herrn und von seiner geheimen Lehre nichts wüßten, weil diese Philosophen die älteste parabolische Art sich auszudrücken nicht zu deuten verstanden. Der Wortsinn, fügt Klemens hinzu, kann blos den Anfangsglauben wirken, indeß der allegorische Sinn zur γνῶσις führt. So konnte Klemens, was er in den Philosophen dem Christenthum ähnliches fand, alles aus dem alten Testamente nachweisen.

9.

Eine Zwischenbemerkung, welche auf das Zeitalter des Dionysius Bezug hat, machen wir hier, da von der Exegese der ältesten Väter die Rede ist. Es ist nämlich wahrscheinlich, daß diese ältesten Väter die Briefe und Evangelien des neuen Testamentes noch nicht gehabt haben, da sie alle christlichen Dogmen, die sie berühren, von der Natur Christi, von seiner Auferstehung, von der Abschaffung des mosaischen Gesetzes durch ihn bloß durch allegorische Erklärungen des alten Testamentes beweisen. Erst bei Klemens von Alexandrien finden wir, wie gesagt, die Anführung der sämmtlichen Bücher des neuen Testamentes, woraus denn der Schluß auf die areopagitischen Schriften, welche alle neutestamentliche Bücher ohne Ausnahme kennen, sich von selbst ergiebt. —

10.

Bei Tertullians Ausspruch gegen den Marcion, (der gesagt hatte, es dürfe etwas von Gott nicht geglaubt werden, weil es unglaublich und thöricht sey) eben deshalb müsse man es glauben, weil es unglaublich und thöricht sey, muß man unwillkührlich an die areopagitische Vorstellungsart von Gott per negationem oder ablationem denken. Eben so, wenn er sagt: Gottes Sohn ist geboren. Wir schämen uns dessen nicht, eben weil es zur Schaam auffordert; Gottes Sohn ist gestorben, ganz glaublich; weil es thöricht ist; er ist begraben, auferstanden; gewiß, weil es unmöglich ist.

Auch Origenes erinnert uns ganz an Dionysius durch den Grundsatz: Die verborgenen Ursachen und Gründe der göttlich offenbarten Dogmen durch die Philosophie zu erkennen und zu zeigen sollten nicht alle Christen, sondern nur die unternehmen, welche weiser und einsichtsvoller seyen, als der Haufe; solche, welche mit eigenthümlichen Gaben des heiligen Geistes erfüllt wären, und durch ihn Weisheit und Erkenntniß erlangt hätten. Denn das zum ewigen Heile nöthige sey auf's klarste für alle Christen in der heiligen Schrift vorgetragen.

Und hier erinnern wir noch an die Stelle in der praeparatio des Eusebius XI, 21. wo die im Areopagiten so oft vorkommende Phrase steht; der Vater sey keine ἀόλα sondern ἐπέκεινα τῆς ἀόλας, deshalb, weil diese Stelle ganz jene negative Erklärung des Wesens Gottes einschließt.

11.

Justinus, gleichfalls der allegorischen Exegese ergeben, führt den Josephus und Philo als weiseste Männer an, zugleich lebte er zu einer Zeit in Alexandrien, wo dort Klemens und Pantaenus die ganze philonische Art zu interpretiren übten. Auch von Athenagoras wissen wir, daß er Stellen des alten Testamentes nach seinem Bedürfnisse wendet und dreht, um, was er anderswo gelernt oder selbst erdacht, in sie hinein zu tragen.

12.

So war denn in jenem Jahrhunderte, in welchem der angebliche Dionysius auftrat, die allegorische Exegese etwas gewöhnliches, von ältern Zeiten überliefertes, als recht anerkannt und er bedient sich derselben auch ohne Anstand, und als einer Erklärungsart gegen die er gar keinen Widerspruch erwartet. Im Gegentheile sieht er im eilften Paragraphen des vierten Kapitels „von den göttlichen Namen" verächtlich auf diejenigen herunter, welche an den äussern Worten der heiligen Schrift stehen bleiben und nicht auf den innern und tiefern Sinn durchdringen. Dieß ist die Hauptstelle, welche ganz klar seine Grundsätze in der Schrifterklärung ausspricht, nach welcher er sich denn auch durchgehends gerichtet hat.

13.

Die heilige Schrift betrachtet Dionysius als die Hauptquelle, aus der alles, was auf Gott sich bezieht und über Göttliches Auskunft gibt, geschöpft werden müsse (V. d. g. N. 1, 1.). Man müsse daher in dieser Beziehung gar nichts sagen, als was in der heiligen Schrift enthalten sey (ebendas. 1, 2. 3.). Wer den heiligen Schriften entgegen ist, kann auch nichts von der mystischen Theologie verstehen, und es sey unmöglich, denjenigen, welcher sich nicht um die in der Schrift enthaltene Theosophie kümmre, überhaupt zur höhern theologischen Wissenschaft anzuleiten (ebendas. 2, 2.). Die heilige Schrift ist die schönste Richtschnur der Wahrheit und man muß sich ihrer Aussprüche bedienen, ohne sie zu verändern, zu verringern, zu vermehren. Wir werden sehen, wie wenig unser Verfasser diesen letzten Grundsatz, den er selbst ausspricht, im Auge behalten hat, wie es denn auch, sobald allegorische Erklärung angewandt werden soll, unmöglich ist, ihn zu beobachten, da dabei sogleich von Anfang an modificirt, weggenommen, hinzugesetzt wird.

14.

Es fehlt aber nicht an einer Entschuldigung oder vielmehr Rechtfertigung dieser Modificationen. Denn so sehr auch die heilige Schrift als die erste Quelle hingestellt und gepriesen und immer wiederholt gepriesen wird, so kommt doch eine andere Quelle zum Vorschein, welcher zwar nicht mit Worten, aber in der Ausübung und Anwendung mehr zugestanden wird als jener. Es ist dieß die Erklärung der Lehrer, jene geheime Tradition, welche den Schülern überliefert wurde, offenbar eine geheime Auslegungsart der Schrift, weil ausdrücklich dazu gesetzt wird, daß auch diese Lehrer sich ihrer bedienten. (V. d. g. N. 1, 4. und 2, 4.)

15.

Und eben so läßt ein andrer Grundsatz sogleich vermuthen, daß es wohl nicht auf reine Auslegung abgesehen seyn könne, da ganz unumwunden ausgesprochen wird, keine Exegese dürfe dem angenommenen Kirchenglauben widerstreiten. Denn jene Stelle, aus der wir diesen Grundsatz herleiten (ebendas. 2, 1.), geht doch offenbar auf solche, welche in der Lehre von der Dreieinigkeit nicht übereinstimmend mit der Kirche dachten, und von denen deshalb gesagt wird: „Sagt einer, dieß sey nicht von der ganzen Gottheit gesagt, so lästert er, und maßt sich verwegen an, die übergeeinte Einheit zu spalten.“ —

16.

Die Schrift hüllt eben so wie die priesterliche Tradition Geistiges in Sinnliches, Ueberwesentliches in Wesentliches, Ungestaltetes in Gestaltetes. Gott hat von sich selbst allein in der heiligen Schrift gesprochen. Die heilige Schrift beschäftigt sich meist mit der Erklärung göttlicher Namen. (ebendas. 1, 3. 4.) Dieß sind drei andre Sätze, welche über die exegetischen Grundsätze des Areopagiten Licht verbreiten. Hiezu gehört noch jene Regel (ebendas. 7, 1.), daß die heiligen Schriftsteller gewöhnlich,

wenn sie von Gottes geheimsten Eigenschaften reden, dieß durch ganz entgegengesetzte Ausdrücke auf dem Wege der Beraubung andeuten. Dieß will so viel sagen, daß, um Gottes Wesen auszusprechen, gar keine menschliche Worte und Bilder hinreichen, und daß es deshalb immer am besten gethan sey, sich der unwesentlichsten und von Gott entferntesten Redensarten zu bedienen, weil diese nicht in die Gefahr bringen, sich Gott ihnen ähnlich vorzustellen, sondern doch der Ahnung größeren und angemesseneren Spielraum geben.

17.

Zur Auslegung der heiligen Schrift muß man geeignet seyn. Es gehört eine gewisse Beschaffenheit, ein gewisses Talent dazu. Zuvörderst schon eine ungemeine Reinheit, eine besondre Stimmung der Seele (ebendas. 1, 2.). Die rechte Auslegung ist eine Gabe Gottes und kommt allein von Gott (ebendas. 1, 8.). Der Erklärer muß mit Gottschauendem Verstande (διανοίᾳ) die gottgestaltigen Anschauungen schauen und den Enthüllungen der heiligen Gottesnamen heilige Ohren leihen. Hieraus folgt denn natürlich, daß man auf solche Weise erlangte Erklärungen den Ungeweihten und ihrem Spotte entziehen müsse. Dadurch aber bleibt die Exegese ein Eigenthum weniger Geweihter, gleichfalls ein Mysterium, das nur der heilige unbefleckte Geist gewahrt (ebendas. 2, 2.). Einleitung zur Auslegung könne wohl auch ein Geringerer geben, aber zu ihrem eigentlichen Verständnisse gehöre die selbsteigne Anschauung der geistigen Aussprüche der Schrift, hiezu aber und zu der klaren Uebersicht, welche dieß erfordre, bedürfe es höherer Kraft der Erwachsenen im Glauben (ebendas. 3, 2.). Das Volk kann den Sinn der heiligen Schrift nicht fassen. Diese hat allerdings Worte gebraucht, die dem Volke angemessen sind, aber nur um es durch diese Worte anzuregen und zu dem Höheren zu leiten; (dieß ist nun nichts anders, als ob man sagte, der heilige Geist habe sich accommodirt). Diejenigen allein, welche von den

göttlichen Dingen überhaupt Kunde haben, wissen was unter den göttlichen Aussprüchen der heiligen Schrift verstanden wird. — Besonders hieraus nun geht der Widerspruch des Dionysius mit sich selbst hervor, indem er einmal die heilige Schrift als einzige Quelle angiebt, dieser aber dann die Tradition an die Seite setzt, und nun noch ein höheres Verständniß fordert, welches also gleiche Autorität mit der heiligen Schrift haben müßte, wie es denn auch der Fall ist, weil mit diesen Verstehenden niemand als der höhere Klerus gemeint ist, der als solcher die einzig richtig auslegende Kirche repräsentirt.

18.

Ueber die Art seiner Exegese ist nun zuerst zu bemerken, daß seine Anführungen aus der Schrift meistentheils nicht wörtlich sind. Er führte die Stellen augenscheinlich aus dem Gedächtnisse an und modifizirte nach den Ideen, an deren Erläuterung ihm eben lag die einzelnen Stellen so, daß sie gerade erläuternd oder beweisend in seinen Vortrag hineinpaßten. Wenn er im ersten Paragraphen des ersten Kapitels der Schrift „von den göttlichen Namen" die Stelle 1 Kor. 2, 4. anführt, so genügt es ihm nicht sie einfach zu geben, wie sie ist, sondern er paraphrasirt den Schluß des biblischen Spruches so, daß er die Erweisung der vom Geiste erregten Kraft der heiligen Schriftsteller anbringen kann, um als Folge derselben die unaussprechliche Erkenntniß Gottes herzuleiten. Diese Art der Exegese haben frühere und spätere Mystiker sehr häufig, ja fast immer angewandt. Ein Gedanken hatte sich ihrer Seele bemächtigt und bei ihrer vertrauten Bekanntschaft mit der heiligen Schrift fanden sie schnell eine Stelle, die in irgend einer Verbindung mit dem Gedanken stand. Indem sie nun ihren Gedanken selbst aussprachen, liessen sie die Bibelstelle in anspielender Anführung mit einfließen und so bekam diese Stelle die Farbe ihres Gedankens, und es ergab sich daraus, man kann nicht eben sagen ein fal-

scher, doch aber ein vom wörtlichen Verstande entfernter ungewöhnlicher oft überraschend tiefer Sinn. Man kann diese Art der Auslegung nicht gerade eine allegorische oder typische nennen. Der Ausleger hat in diesem Falle eine bestimmte, ganze Ansicht in sich, und läßt nun das einzelne biblische sich darnach gestalten. Er durchdringt gleichsam das Einzelne mit dem Geiste seiner Ansicht, die er im Sinne und Gemüthe hat, und macht dadurch aus dem Einzelnen selbst ein anderes oder stellt es wenigstens in einem andern Lichte dar. Es wird dieß deutlicher, wenn wir an jenen Grundsatz denken, welchen Bengel im Gnomon ausgesprochen hat: Te totum applica ad textum; rem totam applica ad te. Denn indem der einzelne bei größter Verehrung der heiligen Schrift alle Stellen derselben auf sich anwendet, muß ein individuelles Verhältniß zwischen ihm und diesen Stellen dabei hervorgehen, wobei an keinen allgemeinen und jedem gleich klaren Sinn, ich meine an keinen solchen, der sich jedem als der richtige und einzige darstellte zu denken ist. Selbst im gewöhnlichen Leben finden wir davon Beispiele, wo einzelne Bibelstellen bei bestimmten Gelegenheiten angewandt werden und dadurch in eigne Verbindung, in ein eignes Licht gesetzt werden. Es gilt dieß nicht bloß von Bibelstellen, sondern häufig auch von den Stellen der klassischen Schriftsteller überhaupt. Wie oft wird ein Gespräch über einen bestimmten Gegenstand zwischen gebildeten Männern geführt, in welches von Zeit zu Zeit Stellen aus Dichtern oder Rednern einfließen, mit denen der eine oder der andre vertraut ist, und die nun ihren Zusammenhang aus dem Gespräche nehmen, wobei nicht gefordert werden kann, daß eine genaue philologische Auslegung ihre Rechnung dabei finde, wenn sie nur in diesem besondern Falle ihre Wirkung gethan und zur Bildung und Rundung des Gespräches beigetragen haben. Dasselbe ist von den Sinnsprüchen oder Motos zu sagen, welche die Schriftsteller ihren Werken zuweilen vorsetzen, und die in aller Kürze dann doch den

Gedanken des Buches auszusprechen und einzuleiten da sind. Diese sind oft dem ersten Anscheine nach ganz fremdartig und erst ein tieferes Eingehen, eine feinere Ahndung, ein Sinn der Entferntes in sich zu verknüpfen weiß, findet alle oder mehrere Beziehungen heraus. Ja wenn wir, wie sonst zu geschehen pflegte, die Bibel aufschlagen, um in einem bestimmten Falle für uns Trost oder Rath zu holen, so ist derselbe Witz der Anwendung, der uns, die wir von einem Gegenstand voll sind, jeden einzelnen Theil des gefundenen Orakelspruches auf unsre Lage im einzelnsten anwenden lehrt. — Man darf, meine ich, bei Beurtheilung der mystischen Exegese die Bemerkung nicht vergessen, daß es etwas anderes ist, sich mit der heiligen Schrift als Gelehrter, als grammatischer Exegete zu beschäftigen, und ein anderes, sie erbaulich in einzelnen Fällen auf sich anzuwenden. Im ersten Falle wird jede nicht in den Worten liegende Erklärung zu vermeiden seyn und nur das gegeben werden müssen, was guten philologischen Grund hat. Auf diesen baut dann der einzelne Fromme erst sein eigenes Gebäude für sein besondres Bedürfniß und insofern er ein Liebhaber der heiligen Schrift ist, darf es uns nicht befremden, daß er ausser der ernsthaften Beschäftigung mit ihr zuweilen auch das Recht in Anspruch nimmt, mit dem geliebten Gegenstande zu spielen, welches ja auch im besten Sinne von den Liebhabern der ernstesten Wissenschaften mit Wahrheit gesagt werden kann. Ich brauche kaum hinzuzusetzen, daß ein solches Spiel von den Fundamentalartikeln des Glaubens entfernt bleiben müsse, wie es denn dieß meist auch thut, und wir alle dergleichen Schriftstellen, die zu unsrer Kunde gekommen sind, von den eigentlichen Grundpfeilern der christlichen Lehre auf's festeste und wärmste überzeugt gefunden haben.

19.

Dionysius wirft dann in seinen Anführungen häufig mehrere Stellen zusammen, die sich oft gar nicht genau

nachweisen lassen, weil er diese zusammengeworfenen Stellen selbst wieder verändert, oder seinem Sinne gemäß anführt, oder nur ein einzelnes bedeutendes Wort aus dieser oder jener Stelle dazu nimmt. So, wenn er die Stelle 2 Mos. 31, 14. anführt, setzt er erst hin: Ich bin der da ist; dann aber folgt, als zu der Stelle gehörig, aus andern Sprüchen der nacherklärende Zusatz: das Leben, das Licht, Gott, die Wahrheit. — Eben so führt er (von den göttlichen Namen 2, 1.) Stellen an, die aus Joh. 10, 30. verbunden mit Joh. 17, 10. genommen sind, und setzt noch dazwischen im Sinne jener Sprüche hinein: Und alles, was der Vater hat, ist mein.

Oft werden Anführungen oder Hindeutungen auf die heilige Schrift überhaupt gefunden, ohne daß ein besondrer Vers oder Schriftsteller dabei namhaft gemacht wurde; so (von den göttlichen Namen 2, 6.) die Theosophen d. i. die göttlichen Schriftsteller, singen und ebendas. 2, 1.: ein Prophete heißt den heiligen Geist einen guten, und ebend. 4, 4: ὡς τὰ λόγιά φησιν.

Oft hat er weitläufig vorher etwas erläutert, dann kommt als zusammenfassendes Schlagwort, eine oft sehr kurze Bibelstelle, wie wenn er (ebendas. 2, 7.) Gott als in allen seyend mit vielen Beispielen dargestellt hat, er endlich mit 1 Cor. 15, 28. schließt: alles in allem.

Oft gebraucht er seine Beweisstellen auf ziemlich ungeschickte Weise, und wählt solche, welche nur die entfernteste Anspielung von einem ihm gemäßen Sinne haben. Um zu beweisen, daß die heilige Schrift immer vom ganzen Gotte spreche, führt er Offenb. 1, 4. Psalm 101, 28. Joh. 15, 26. an, da doch eigentlich nur die auch angeführte Stelle Joh. 6, 64. traf.

Besonders charakteristisch sind die Fälle, wo er Stellen der Bibel anführt und dann auseinandersetzt, wie es die heiligen Schriftsteller eigentlich gemeint haben müßten, wo er ihnen denn natürlich immer seine eigne Meinung unterlegt.

Am häufigsten kommt der Fall vor, daß eine weitläufige Ausführung eines bestimmten Gegenstandes vorausgeht, und daß entweder in die Erörterung selbst eingeschoben ein nicht eben wörtlich angeführter Bibelspruch steht, oder daß ein solcher am Ende alles zusammenfaßt. Und dieser ist dann gemeiniglich so beschaffen, daß nach der ersten, gewöhnlichen Ansicht die Meinung des Dionysius gar nicht darin zu liegen scheint, wohl aber herausgeahnet, gefühlt, vermuthet werden kann; vergl. ebendas. 4, 13. ganz.

Er wirft sich bisweilen selbst Schwierigkeiten auf, die er dann auch löset. Hiebei wird die Bemerkung an ihrer Stelle seyn, daß die neutestamentlichen Schriftsteller nicht geradezu alle Bedeutungen, welche ein Wort haben konnte, oder den mehrfachen Sinn, in welchem es gebraucht wurde, vor Augen hatten. Kam nun in späterer Zeit ein Ausleger mit anderswoher geschöpften Kenntnissen, wie hier aus der neuplatonischen Philosophie, so suchte er die Ideen, die sich ihm mit den neutestamentlichen Worten unwillkührlich verbanden, als in den Worten selbst liegende und mit Bewußtseyn in sie gelegte nachzuweisen. So will Dionysius (ebendas. 4, 14.) den Unterschied zwischen ἔρως und ἀγάπη als einen biblischen nachweisen. Die Worte sollten significant und beziehungsreich seyn, und es konnte nicht fehlen, daß man, wenn man so eifrig darauf ausgieng, Bedeutung und Beziehung nach Bedürfniß und Belieben in ihnen fand.

Obgleich Dionysius sich verwahrt, und vielfach äußert, er wolle gar nichts als Schriftmäßiges und auf dem Grunde der Schrift ruhendes vorbringen, so sind doch seine Beweise durchaus dialektische, philosophische, und seine biblischen Anführungen bringt er bloß in Anspielungen zur Bestätigung und Erläuterung bei. Er thut dieß mit jenem schon erwähnten Talente eines Witzes, der ferne Aehnlichkeiten des Sinnes in einer Stelle zu finden und sie für einen gegebenen Fall anzuwenden weiß, der die feinern

Beziehungen und die verwandten Bedeutungen, die sich dem ersten Blicke nicht aufdringen aufgreift und so zusammenstellt, daß auch dem unbefangenen Leser ein ungewisses und ahndungsreiches Licht daraus entsteht.

Corderius giebt in der Note (zu G. N. 5, 9.) folgende Bemerkung über die Exegese des Verfassers. Dieser hatte die Stelle des 2 Mos. 25. angeführt, welche nach der Vulgata heißt: Nota ostendi illa tibi. Corderius setzt hinzu: Nota, illum non ad verbum a Dionysio citatum, sed secundum sensum. Sic nimirum apostolici discipuli a sanctis apostolis didicerunt, citare aliquando scripturam, sicut ipsi sancti Apostoli interdum faciunt.

Es findet sich auch zuweilen der Gebrauch eines oder einiger Worte aus der heiligen Schrift, ohne daß dadurch etwas bewiesen werden soll, oder sonst etwas besonderes damit beabsichtigt wäre.

Scheinbare Widersprüche der Schrift sucht er aus seinen Prinzipien zu lösen. Wenn er den Satz: Gott kann alles, aufgestellt hat, so setzt er sich selbst den Widerspruch aus 2 Tim. 2, 13., wo es heißt: Gott kann sich selbst nicht verläugnen, und hebt ihn dann nach seiner Weise. Allgemeine Sätze leiten seine Exegese. Ein solcher ist der in der himmlischen Hierarchie 2, 4, angeführte, daß die göttlichen Dinge nicht durch Aehnliches, sondern durch Unähnliches bezeichnet werden. Er führt auch den Grund an, warum dieß geschehe und giebt dann an, was einiges von diesem Unähnlichen, wie Zorn, Ohnmacht ꝛc. wenn es Gott beigelegt wird, bedeute, und in welchem Sinne es genommen werde müsse, wenn es auf göttliche Dinge angewandt wird.

Oft geräth er in geraden Widerspruch mit der heiligen Schrift. Ein Beispiel davon giebt das eilfte Kapitel der himmlischen Hierarchie. Da findet er, daß Psalm 23, 79, 102. Klassen von Engeln Kräfte genannt werden, welche nach seiner Theorie etwas ganz anderes sind und hilft sich dann durch seine Distinktionen.

20.

Um über die Art seiner Exegese im einzelnen urtheilen zu können, folgen nun Beispiele von besonders bezeichnenden Auslegungsarten.

In dem Buche von den göttlichen Namen (1, 6.) braucht er die Stelle 1 Mos. 32, 29. zum Beweise, daß die heilige Schrift zuweilen Gott als namenlos darstelle. Die Stelle heißt aber nach dem Texte der LXX: ἀνάγγειλόν μοι τὸ ὄνομά σου; und in einer andern Stelle Richt. 13, 18. die Dionysius seiner Weise nach mit herüberspielen läßt, fragt Manoah den Engel des Herrn: τί ὄνομά σοι; und der Engel antwortet: ἵνατι τοῦτο ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου, καὶ αὐτὸ ἐστι θαυμαστόν· wo Dionysius hat: καὶ ἱνατὶ ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου; καὶ τοῦτο ἐστι θαυμαστόν.

Hiebei machen wir die Bemerkung, daß der Areopagite durchaus den Urtext des alten Testamentes nicht gebrauchte, ja nicht gebrauchen konnte, da seine Anführungen hebräischer Worte wie der Seraphim, der Cherubim, zeigen, daß er gar nichts Hebräisches verstand, wie er auch selbst gesteht, da er ja eben in der Stelle, wo er von der Bedeutung der erwähnten Engelnamen redet, sich auf diejenigen bezieht, welche der hebräischen Sprache mächtig sind. Diese Bemerkung gereicht übrigens dem Verfasser der areopagitischen Schriften zu keinem Nachtheil, da ja bekannt ist, wie selten unter den Kirchenvätern die Kenntniß der hebräischen Sprache war, und wie fast nur Hieronymus und Origenes als leidliche Kenner derselben angeführt werden. Zugleich giebt die angeführte Stelle einen Beleg zu unsrer frühern Bemerkung, daß Dionysius durchaus nicht wörtlich anführte, auch nicht bei einer Stelle blieb, sondern seinem Bedürfen nach mehrere Stellen zusammennahm und gleichsam verschmolz.

Epheſ. 1, 21. hat der Text: ὑπεράνω — — — — καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι und Dionysius, der augenscheinlich

dieſe Stelle im Auge hat, giebt ſie: ὑπεριδρύμενον ὀνόματος ὀνομαζομένου, εἴτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, εἴτε ἐν τῷ μέλλοντι, — welches zugleich die Freiheit der Anführung und die Neigung des Verfaſſers zeigt, ſeine geliebten zuſammengeſetzten Worte, wo es nur möglich iſt, anzubringen. —

Aus dem Spruche Matth. 19, 17. (ebendaſ. 2, 1.) weiß Dionyſius herauszubringen, daß die ganze θεαρχικὴ ὕπαρξις in der αὐτοαγαθότης beſtehe; ſo wie er eben daſelbſt ſagt, daß die Schrift keinen einzelnen Namen von einer Perſon der Gottheit beſonders gebrauche, ſondern daß alle, die ſie gebraucht von der ganzen Gottheit gelten.

Seine ganze Abhandlung „Von den göttlichen Namen“ hat eigentlich einen exegetiſchen Zweck, aber dabei zugleich auch einen dogmatiſchen. Er erklärt einmal wie dieſe einzelnen Namen, welche die heilige Schrift von Gott braucht, eigentlich zu verſtehen ſind, und wie man es anzufangen habe, um ſie nicht mißzuverſtehen.

Die Stelle Matth. 20, 15. (ebendaſ. 2, 1.) aus der Parabel von den Arbeitern im Weinberge, „daß ich ſo gütig bin,“ wendet Dionyſius ſofort ſo an, als ob ſie von Gott geſprochen wäre, und betrachtet dieß ἀγαθός als die Eigenſchaft Gottes „urgut.“

Pſalm 103, 3. (ebendaſ. 2, 1.) ἀποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται nimmt er ſo, als ob vom heiligen Geiſte darin die Rede wäre.

Ebendaſ. 2, 2. ſpricht er, was er ſich unter Jeſu und dem heiligen Geiſte denkt in verſchiedenen bildlichen Ausdrücken aus, um dadurch deutlich zu machen, wie er ſich eigentlich dieß Verhältniß beider zu erklären ſuche.

Paulus iſt ihm (ebendaſ. 2, 11.) ὁ τελῶς τὰ θεῖα, τῷ φῶς τὸ κόσμε und ebendaſelbſt heißt es in der Stelle 1 Kor. 3, 5. anſtatt τῆς γῆς bloß γῆς und anſtatt ὥσπερ ſteht ὡσπερεί.

Petrus heißt (ebendaſ. 3, 2.): ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης.

Ebendaselbst 4, 4. werden Sonne und Mond als die φωστῆρες bezeichnet, welche die Schrift die großen nennt. In derselben Stelle bemerkt er dann, daß das Licht in den drei ersten Schöpfungstagen noch ungebildet (ἀσχημάτιστον) gewesen sey; doch aber hätte die Sonne diese drei Tage abgetheilt, weil ja sonst nicht von Tagen hätte die Rede seyn können.

Auch von etymologischen Versuchen kommen seltne Beispiele vor. Er leitet den Namen ἥλιος davon ab, ὅτι πάντα ἀολλῆ ποιεῖ, und κάλλος von καλέω. In derselben Stelle verwahrt er sich gegen die Beschuldigung, daß er aus der Sonne Gott machen wolle, weil er so Hohes und Gutes von ihr sage, wozu er Röm. 1, 20. anführt. Die Anwendungen selbst fallen zuweilen so gezwungen aus, daß man nicht recht sieht, wie er darauf gekommen ist. So wird die Stelle „sie hat viel geliebt" zur Erläuterung des Satzes gebraucht, daß das Licht sich erst wenig, dann den Strebenden immer mehr und mehr mittheile. (ebendas. 4, 5.)

Die weitläufige Ausführung des Satzes: „daß alles vom und zum Schönen und Guten ist" fasset er (ebendas. 4, 10.) zusammen in Röm. 11, 36.; aber anstatt wörtlich anzuführen, heißt es: ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ ἐν αὐτῷ, καὶ εἰς αὐτὸ τὰ πάντα. Auch Untersuchungen über den Unterschied einzelner Worte finden sich, wie über die Verschiedenheit der Bedeutung von ἔρως und ἀγάπη. (ebendaselbst 4, 11.)

Unter den Büchern, welche er προσαγωγαὶ τῶν λογίων heißt, versteht er wahrscheinlich die Apokryphen des alten Testamentes. (ebendas. 4, 12.)

Paulus wird der große genannt, welcher ἐνθέῳ στόματι gesprochen habe, und wenn in seinem Briefe einmal vorkommt: „Ich lebe nun nicht, sondern Christus lebet in mir," so wird dieß als eine Erklärung der ekstatischen Liebe angenommen, welche nicht duldet, daß die Liebenden

ἀυτῶν εἶναι sondern sie zwingt, sich ganz dem Geliebten hinzugeben. (ebendas. 4, 13.)

Seine ganze aus dem Proclus geschöpfte dialektisch-spitzfindige Lehre vom Bösen findet er in der Stelle vom guten und argen Baume, Matth. 7, 18. (ebendas. 4, 14.)

Besonders lieb sind ihm Wörter, welche im neuen Testamente und in seinem Philosophen zugleich in bedeutender Beziehung vorkommen. Wenn daher (Jud. 6.) von Engeln die Rede ist, welche ihre ἀρχὴ nicht bewahrt haben, so wendet er dieß sofort auf die aus dem Urguten gefallenen Bösen an und accommodirt sie seinen Ideen. (ebendas. 4, 23.)

Zuweilen sieht man den Sinn seiner Erklärungen nicht recht ein, wenn er zum Beispiel behauptet, Gott heisse deshalb βασιλεὺς τῶν αἰώνων, weil er das Seyn der Dinge sey. — (ebendas. 5, 5.)

Gleichfalls zur genauern Kenntniß von seiner Exegese dient die Stelle (ebendas. 5, 8.) in welcher er erklärt, warum Gott in der Schrift πολλαπλασίαζεται, und warum von ihm gesagt werde, ἦν, ἔστι, ἔσται, ἐγένετο, γίνεται, γενήσεται. Sein gewöhnlich und häufig vorkommender Satz: Gott kennt alles, ist über allen ꝛc. wird (ebendas. 7, 2.) aus Daniel 13, 42. bewiesen.

Ebendas. 7, 3. führt er in der ebenangeführten anspielenden Weise Sprüchw. 8, 30. und Weisheit Salom. Kap. 7 und 8 an. —

Sehr deutlich zeigt sich seine Art zu exegesiren (ebendas. 7, 4.), wo er den λόγος erklären will und sich dabei ganz ins Weite und Fade verliert.

Alle Namen, welche in der heiligen Schrift Gott beigelegt werden, und welche Dionysius erklärt, führt er mit wenigen Abänderungen auf seinen Begriff von der allenthaltenden, allschaffenden über allem stehenden Gottheit zurück, so daß er in dieser Hinsicht von den häufigsten Wiederholungen voll ist.

Zu der Stelle Hebr. 4, 12. welche (ebendaſ. 9, 3.) angeführt wird, ſetzt Dionyſius hinzu: μᾶλλον δὲ τῶν ὄντων ἁπάντων und erklärt den Vers von der Kleinheit Gottes, wohl von der geiſtigen, die durch alles durchgeht. —

Eine eigentlich hermeneutiſche Bemerkung ſteht (ebendaſ. 10, 3.) die heilige Schrift nenne nämlich zuweilen ἀιώνιον dasjenige, was doch nur lange daure, wo zum Beweiſe aus der LXX die Stelle Pſalm 23, 7 — 9. angeführt wird: ἐπάρθητε πύλαι ἀιώνιοι, Dionyſius ſetzt hinzu: χρόνον δὲ καλεῖ, τὸν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ, καὶ ἀλλοιώσει, καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα. Die heilige Schrift bezeichne überhaupt τὰ ὄντα mit ἄιων, hingegen τὰ ἐν γενέσει mit χρόνος. —

Bisweilen kommen auch Ausführungen einzelner Schriftſtellen vor, welche dann durch Anführung einer andern Stelle eine weitere Bedeutung und ein eignes Licht erhalten. So führt er (himml. Hierarch. 1, 1.) die Worte „alle gute und vollkommne Gabe kommt von oben herab ꝛc. ſo aus, daß er ſagt: das Licht gehe vom Vater auf uns aus, uns aufziehend als einigende Kraft, und uns erfüllend. So führe es uns zu des Vaters ſammelnder Einheit und göttlichender Einfachheit, welches er dann mit dem andern Spruche beweiſet, „daß alles aus ihm und zu ihm iſt;“ dieß könnte man eine Exegeſe durch's Gegentheil heiſſen; denn der Sinn, den Dionyſius aus beiden Stellen herausbringt, iſt doch folgender: Nicht nur kommt, nach dem erſten Spruche, alles vom Vater herab, ſondern nach dem zweiten kommt auch alles zu ihm hinauf, wie nämlich alles Gute.

Ich ſetze noch einiges hinzu, was eben ſo wohl die Exegeſe als die Dogmatik des Dionyſius angeht und was hier bloß ſteht, um die Anſichten vollſtändiger kennen zu lernen, nach welchen er die heilige Schrift beurtheilte und benützte.

Er

Er giebt (ebendaſ. 8, 2.) an, Gott habe das jüdiſche Volk zu ſeiner Beſſerung in die Leiden kommen laſſen, welche es ausgeſtanden habe.

Die Offenbarungen, welche dem jüdiſchen Volke durch die Propheten mitgetheilt wurden, haben folgenden Gang genommen. Erſt theilte ſie Gott den erſten Geiſtern mit, dieſe dann den zweiten, dieſe hinwiederum den dritten und dieſe endlich den Propheten ſelbſt. (ebendaſ. 3, 2.)

Melchiſedek heißt (1 Moſ. 14.) nicht bloß φιλόθεος, ſondern auch ἱερεὺς, um dadurch anzuzeigen, daß er nicht bloß ſelbſt zum wahren Gotte ſich wendete und auf ihn hingerichtet war, ſondern, daß er auch andere zu dieſer wahren einen Gottheit aufführte. (ebendaſ. 9.)

Der König von Babylon bei Daniel, der Pharao bei Joſeph werden ebenfalls durch Engel ihres Volkes gewarnt. (ebendaſ. 9.)

Jeſaias (Kap. 6.) deutet dadurch, daß er die Engel einander zurufen läßt, an, daß eine Ordnung der Geiſter der andern die göttlichen Kenntniſſe mittheile. (ebend. 10.)

21.

Aus dieſen einzelnen aus den Schriften des Dionyſius gezogenen Stellen wird ſich die Art ſeiner Exegeſe genügend abnehmen laſſen. Dieſe Exegeſe iſt allen folgenden Myſtikern geläufig geblieben und ſie haben dieſelbe noch mehr ausgebildet und beſonders die ſpielende Anwendung auf's Höchſte getrieben. Ich führe einige Beiſpiele dieſer Erweiterung an, und wähle zuerſt den erſten Traktat aus den Werken des berühmten Myſtikers Richard von St. Viktor, welcher „Von der Austilgung des Böſen und der Beförderung des Guten" handelt. Der ganze Traktat iſt eine myſtiſche Auslegung des fünften Verſes des hundert und vierzehnten Pſalms; ſie lautet ſo:

1. Was war dir du Meer, daß du floheſt, und du Jordan, daß du dich zurückwandteſt?

Diese Stimme des Propheten ist ein Ausruf mit Verwunderung; Verwunderung mit Triumph. Denn er sah ein göttliches Wunder; und nicht eines nur, sondern ein gedoppeltes, beide groß, beide wunderbar, beide sehr erstaunlich. Er sah das Meer fliehen vor dem Angesichte Israels, er sah den Jordan die Heftigkeit seines Laufes nach der Quelle zurückwenden; er sah beide weichen vor dem Volk der Hebräer, und den Reisenden freie Bahn machen. Was ist hier nicht neu, was nicht wunderbar; beides betrachtete er, verwunderte sich über beides, jauchzte über beides. Er ruft daher aus mit der Stimme des Jauchzens und des Bekenntnisses: Was war dir Meer, daß du flohest, und du Jordan, daß du dich zurückwandtest? Das erste Wunder begab sich beim Ausgang Israels aus Aegypten, das andre beim Ausgang Israels aus der Wüste. Wer wird mir einmal verleihen, daß ich vollkommen verlasse die Gegend der Unähnlichkeit; wer könnte mir geben, daß ich eingienge in das Land der Verheissung, daß ich gleichfalls sehen könnte die Flucht des Meeres, das Zurückwenden des Jordans? Ein schönes Schauspiel, ein sehr freudiges das Wasser des Meeres fliehen zu sehen und sich zurückwenden das Wasser des Jordans; das bittre Wasser weichen, das süsse zurückfließen, die Bitterkeit abnehmen, die Süsse schwellen. Der du das siehst, solltest du nicht ausrufen: Was war dir du Meer, daß du flohest und du Jordan, daß du dich zurükwandtest? Nie pflegen dergleichen Wunder sich zu ereignen, als vor wahren Juden, als vor guten Hebräern.

2. Das Bekenntniß macht den Juden, der Uebergang macht den Hebräer. Denn judaeus wird Bekennender, hebraeus Uebergehender verdollmetscht. Es giebt ein wahres, es giebt ein erdichtetes Bekenntniß. Eben so giebt es einen guten Uebergang und einen bösen Uebergang. Das wahre Bekenntniß macht den wahren Juden, der gute Uebergang macht den guten Hebräer. Dein Böses dir selbst, dein Gutes Gott zuschreiben ist wahres Bekenntniß, ist rechtes Bekenntniß. Jenes ist sich selbst beschuldigend,

dieses ist lobend, beide sind wahrhaft nützlich, beide löblich. Eben so ist ein doppelter Uebergang, jeder von beiden gut, jeder nothwendig. Wer vom Bösen zum Guten übergeht, geht zwar gut über, und wer vom Guten zum Besten übergeht, macht gleichfalls einen guten Uebergang. Lerne also dein Böses kennen und bekenne es, wolle nicht in demselben beharren; sondern gehe über dasselbe hinaus, so ist der erste Uebergang gemacht und das erste Bekenntniß. Eben so bekenne Gott dein Gutes, lobe ihn für sein Gutes, und erstarre nicht im Guten, sondern strebe, so viel du kannst nach dem Besseren und gehe zu dem Besten über und der zweite Uebergang ist gemacht und das zweite Bekenntniß. Bei dem ersten Bekenntniß pflegt sich das erste Wunder zu ereignen und bei dem zweiten Bekenntniß pflegt sich das zweite Wunder zu ereignen. Denn durch das Bekenntniß der Schuld wird die Flucht des Meeres bewirkt, und bei dem Bekenntniß des Lobes wendet sich sofort der Jordan. —

3. Denn alles wird im Bekenntnisse abgewaschen; das Gewissen wird gereinigt, die Bitterkeit weggenommen, das Meer gescheucht, die Ruhe kehrt zurück, die Hoffnung lebt auf, der Geist wird heiter. Denn selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden. Was ist trauern und betrübt seyn anders, als von den Stürmen des Meeres bewegt werden? Was ist die Freude der Tröstung anders, als die Flucht des Meeres und die Entfernung des Schmerzes? Höre wie der Jude seine Schuld bekennt, und merke wie vor ihm das Wasser des Meeres flieht. „Ich sprach, ich will dem Herrn meine Uebertretung bekennen, da vergabest du mir die Missethat meiner Sünde.“ Seinen Frevel bekannte er und das Meer wurde gescheucht, weil die Missethat ihm vergeben wurde. Denn die Missethat ist das Meer, das kein süsses Wasser machen kann, sondern sein Wasser ist sehr salzig und äusserst bitter, und seine Bitterkeit ist die bitterste Bitterkeit. Was sollte der Neid für Süsse haben, was, um des Himmels Willen,

der Zorn für Süssigkeit; was für Anmuth die Ungeduld. Solcherlei Wasser sind, wie ich meine, alle bitter, und machen das Meer, weil sie niemanden schmecken, niemanden gefallen können. Siehst du nun, wie groß und geräumig dieß Meer sey, welches das Meer der Bosheit genannt werden kann? Denn es giebt auch ein anderes, welches das Meer des Elends genannt werden kann, das auch ein keineswegs süsses Wasser hat, aber doch ein weniger bitteres. Aber glücklich, wer herrscht von Meer zu Meer, daß er keiner Schuld unterliegt, und keiner Strafe verfällt, so daß kein Frevel über ihn herrscht und keine Widerwärtigkeit ihn unterdrückt. Glücklich, vor wessen Anblick das Meer flieht, die Bosheit zurückgeht, das Elend weicht, das Gewissen sich erheitert. Kann derjenige, der solches Vertrauen hat, nicht singen: Was ist dir du Meer, daß du flohest? Willst du also, so mache auch aus dir einen Juden des guten Bekenntnisses, bekenne von Herzen deine Sünde, daß auch du ein solches Schauspiel sehen könnest, ein so großes Wunder und nicht ansteheſt, zu singen den Lobgesang: Was ist dir, o Meer, daß du flohest?

4. Nun aber laßt uns das betrachten, wie auf das Bekenntniß des Lobes die Zurückwendung des Jordans zu erfolgen pflegt. Aber ich meine, dieß lernen wir besser wirkend, als vortragend, schneller durch Erfahrung als durch Reden. Bekenne denn auch du! bewundre, verehre Gottes Macht, Gottes Weisheit, Gottes Barmherzigkeit, und sey überzeugt je mehr du loben wirst, desto feuriger wirst du lieben. Es verdrieße dich also nicht, die göttliche Gnade zu loben, um viel zu lieben, um viel zu verlangen. Denn je heftiger du verlangen wirst, desto schneller wirst du erlangen, was du sehr begehrst. Liebe, was du erst verachtetest, verachte, was du erst liebtest, und sey sicher, daß der Jordan sich zurückwendet. Liebe Gott, verachte die Welt und ich bekenne dir wahrhaft, der Jordan wendet sich zurück. Wie ist diese Zurückwendung des Jordans so

eigen beschaffen, wie bewundernswürdig, wie lobenswürdig, wie liebenswürdig, daß die ganze Heftigkeit der Liebe, die ganze Fluth der Neigung, der ganze Strom des Ergötzens, mit großer Eile nicht abwärts, sondern aufwärts läuft, sucht was oben ist, nicht was auf der Erde ist, so daß du wahrhaft bekennen kannst, daß der Jordan sich zurückgewandt hat. Dieß, meine ich, war die Ursache, warum der Prophete nicht anstand und sich nicht schämte ein Jude zu werden, weil er wahrhaftig erkannte, daß es gut ist dem Herrn zu bekennen und deinen Namen zu singen o Höchster. Daher denn jenes feste Bekenntniß, jenes fromme Versprechen: Ich will dem Herrn sehr danken mit meinem Munde, und ihn rühmen unter vielen. Wollte er nicht ein Jude seyn, wenn er sagte: Lobe den Herrn, meine Seele. Verhinderte er nicht das Wasser des Jordans abwärts zu fliessen, wenn er seine Seele mit schmeichelnder Anrede aufforderte: Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, daß er meines Angesichtes Hilfe und mein Gott ist. Begehrte er nicht, daß die Fluthen des Jordans sich wendeten, wenn er sagte: Sey nun wieder zufrieden, meine Seele, denn der Herr thut dir Gutes. Wunderbar, wenn du dieß hörst und nicht auch trachtest ein Jude zu werden, und dem Herrn zu bekennen, weil er gut, weil seine Barmherzigkeit in Ewigkeit, daß du würdig gefunden werdest, daß Gott dir zeige ein so grosses Wunder, daß du mit dem Propheten singen könnest: der Jordan hat sich zurückgewandt.

5. Aber dieß sey dir ja nicht genug ein Jude zu seyn. Du sollst gleichermassen ein Hebräer werden. Denn gewiß sind Hebräer dieselben wie Juden, obgleich aus einem andern Hebräer, aus einem andern Juden sind. Denn das Bekenntniß, wie gesagt ist, macht den Juden, der Uebergang den Hebräer. Also auch du selbst, wenn du in Aegypten bist, gehe über und verlaß Aegypten, und du hast dann einen hoffnungsvollen Hebräer aus dir gemacht und wirst in der Flucht des Meeres jenes grosse und erstaunliche Wun-

der sehen. Wenn du aber auch über die Wüste zu gehen strebst, wirst du noch größeres als dieß in der Rückwendung des Jordans sehen. Der erste Uebergang ist also aus Aegypten, der zweite aus der Wüste. Erst gehe über von der Welt zu dir selbst. Du hast die Welt geliebt; verachte die Welt und gehe über. Verlaß die Sorgen der Welt und sorge um dich, so fängst du an ein Bewohner der Wüste zu seyn. Wenn du aus der Finsterniß Aegyptens zurückkehrst, aus den weltlichen Irrthümern zu den geheimen Orten des Herzens, wirst du nichts anders finden, als einen Ort des Schreckens und leerer Einöde. Denn das ist jenes wüste, unwegsame, wasserlose Land; das lange vernachläßigte Gewissen nämlich, ganz unbebaut, mit Dornen und Stacheln bedeckt, alles Schreckens voll. Aegypten also mußt du verlassen und diese Wüste suchen, wenn du die Flucht des Meeres mit deinen Augen zu sehen begehrst, wie auch David seine Flucht verlängerte, und in der Einsamkeit blieb. Erfülle Uebertreter, was den Uebertretern befohlen wird, wo gesagt ist: Geht in euer Herz, Uebertreter. Dann ist der erste Uebergang gemacht und du heissest mit Recht ein Hebräer.

6. Kehre also zu dir selbst zurück und bewache mit aller Wachsamkeit dein Herz. Aber wehe dir, wenn du da bleibest. Bleibe nicht, sondern fahre fort im Uebergehen, gehe durch in den Ort der wunderbaren Hütte bis zum Hause Gottes. Gehe also auch durch dich selbst hindurch, gehe in deinen Gott, suche und ergreife das höchste Gut. Höre sie, die auf den Strassen rufet, horch auf die Stimme der Weisheit, die uns zu diesem zweiten Uebergang ermahnet. Kommt zu uns, alle die ihr mein begehret. Verlaß die Welt und der Uebergang Israels aus Aegypten ist gemacht. Verachte dich selbst und der Uebergang Israels aus der Wüste ist geschehen. Den ersten Uebergang also macht die Verachtung der Welt, den zweiten die Verachtung seiner selbst. Beim ersten Uebergang wird das Meer gescheucht, beim zweiten Uebergang wendet sich der Jordan

zurück. Die Flucht des Meeres ist die Vertilgung der Bitterkeit; die Zurückwendung des Jordans ist die Wiedereinsetzung der Liebe.

7. Willst du es deutlicher hören, so erkenne vollständiger, wie beim ersten Uebergang der Hebräer, bei der Verachtung der Welt die Flucht des Meeres, die Vertilgung der Bitterkeit geschehe. Sofort, ohne Zweifel, wenn du Aegypten verlassen hast, wenn du die Welt ganz hinter dich geworfen hast, stirbt die Ursache der Furcht, die Ursache des Schmerzens, die Wurzel der Bitterkeit (denn die Wurzel alles Uebels ist die Begierde). Denn wenn du ganz aus der Welt herausgehen kannst, wenn du nichts von ihrem Glücke zu begehren anfängst, nichts von ihrem Unglück zu fürchten, was wird dein Gemüth noch beunruhigen können? Was verstehen wir richtiger unter der Flucht des Meeres, als von keiner Unruhe geplagt zu werden? Dann wird euer Herz nicht unruhig noch fürchtet es sich, und vor unsern Augen floh das Meer und wich zurück. Denn dann, meine ich, wird kein Meer weiter seyn, wenn Gott abwischen wird alle Thränen von den Augen der Heiligen, wann weder Trauer, noch Geschrei, noch irgend ein Schmerz seyn wird, weil das Vorherige vorübergegangen ist. Denn was ist Furcht und Leben und Traurigkeit, als die allzubittern Wasser des Meeres, die durchaus gar keine Süssigkeit haben? In die Tiefe eines solchen Meeres kam, wenn ich nicht irre, der Prophet, wenn er sagte: Furcht und Zittern ist mir angekommen; und Angst und Noth haben mich getroffen. Auf ein solches Meer stossen alle, welche Aegypten verlassen, die Wüste suchen, nach dem Lande der Verheißung verlangen. Denn wir müssen durch viel Trübsal in's Reich Gottes übergehen.

8. Ein solches Meer haben einige vor sich, andre aber hinter sich. Die es vor sich haben, denen ist es hinderlich; die es neben sich haben, denen ist es behülflich, die es hinter sich haben, denen ist es zur Befestigung. So hatten die

Israeliten, da sie Aegypten verließen und in die Wüste eintreten wollten und nach dem Lande der Verheißung seufzten das Meer erst vor sich, ein Hinderniß ihrer Reise, dann hatten sie es neben sich als behülflich zu ihrer Vertheidigung; da es ihnen als Mauer stand zur Rechten und zur Linken; endlich hatten sie es hinter sich als Schirm der Sicherheit, da ihre Feinde von ihm versenkt oder abgeschnitten waren. Vor uns das Zukünftige, neben uns das Gegenwärtige, hinter uns das Vergangene. Das Meer vor uns ist die Furcht künftiger Gefahren; das Meer neben uns die Arbeit auf uns liegender Kämpfe; das Meer hinter uns der Schmerz über das vollbrachte Böse. Das Meer vor uns ist die Furcht der Kleinmüthigkeit; das Meer neben uns die Arbeit der Bekümmerniß; das Meer hinter uns der Schmerz der Reue. Die Furcht der Kleinmüthigkeit hindert, die Arbeit der Bekümmerniß schirmt; der Schmerz der Reue schützt. Wenn einer das Leben und Streben der andern betrachtet, und viele sieht, die auch nach dem Gelübde des Bekenntnisses wieder zum Gespeyten zurückkehren, sich wieder zur Welt wenden, und nicht einmal wagen, das Gute anzufangen, der hat das Meer vor sich, aber als hinderlich. Denn was ist das Zittern des Herzens, das Zögern des Geistes, als gleichsam ein Fluthen des Meeres? Denn wer zögert, ist gleich der Fluth des Meeres, die vom Winde bewegt und hin und her getrieben wird. Ein anderer tritt nämlich mit dem Fusse auf diese Furcht, scheucht die Fluthungen des Meeres vor sich her; züchtiget das Zittern seines Herzens, bereitet den Geist dazu vor, alle Gefahren vor dem Herrn stark zu ertragen, steht nicht an, dafür zu singen, sah das Meer und es floh, deshalb weil alles unnütze Zittern vor seinem Anblicke flieht und weicht. Weil er aber noch deshalb besorgt ist, wie er vor der Vernachlässigung des Guten sich hüten und das Einschleichen des Bösen abweisen könne, so leidet er noch vom Meere, das aber nicht mehr vor ihm ist, sondern auf seinen Seiten, weil er auf der einen

Seite für das Gute, auf der andern gegen das Böse standhaft wirken muß, viel arbeiten und nach beiden Seiten hin sorgen. Selig die, welche die Uebungen der Tugend, die Kämpfe der Arbeiten schon nicht mehr ermüden, sondern ergötzen, die nur darum klagen, daß sie so viele Zeit des vergangenen Lebens, in Bosheit verschwendet oder in Eitelkeit verloren haben. Wer so beschaffen ist, der zeigt, daß er das Meer hinter seinem Rücken habe, wie jener, der gesagt hat: Ich werde mich scheuen all mein Lebtage vor solcher Betrübniß meiner Seele. Wer aber möchte zweifeln, daß solchen Menschen das Meer hinter dem Rücken geblieben sey zum sichersten Schirm und zur Vertilgung der Feinde? Denn die Bitterkeit der Reue pflegt nicht nur dieß verübte Böse, genugthuend zu vernichten, sondern auch jenes pflegt sie in uns zu bewirken, daß, was nicht erlaubt ist, wir auch nicht wiederholen mögen. —

9. Betrachten wir auch das, wie das Meerwasser, die bittren Wellen, einigen ausser dem Wege, andern im Wege sind. Wer zweifelt, das dieß Leben der Weg zum künftigen Leben ist? Einer bangt für die Dinge des gegenwärtigen Lebens, ein andrer für die des zukünftigen. Wer für die Dinge dieses Lebens bangt, dem ist das Meer im Wege. Wer für das bangt, was ausser diesem Leben ist, dem ist das Meer neben dem Wege. In diesem Leben ist Gutes und Böses zusammen, in jenem ist nur Gutes oder nur Böses. Welches also gar keine sind, die stehen weit auseinander und berühren sich in keiner Nachbarschaft der Aehnlichkeit; weil eine große Kluft (chaos) zwischen ihnen befestigt ist, in welchen einiges Verhältniß ähnlicher Eigenschaft gefunden werden kann. Dieß Leben aber liegt zwischen den Dingen des künftigen Lebens, zwischen Guten und Bösen gleichsam in der Mitte, deshalb, weil es sich zu jenem und diesem mit einiger Aehnlichkeit nähert und Gutes und Böses vermischt hat. Mit den Gütern jenes Lebens wird es durch die eingebildete Verwandtschaft seiner Güter verbunden (obgleich dieß nur eine Schattenähnlich-

keit ist, wie es denn auch mit jenes Lebens Uebel durch seine Uebel verbunden wird). Ausserhalb des Weges also ist, was nach diesem Leben sich ereignet und zwar ausserhalb nicht nur nach der Qualität, sondern auch nach der Zeit. Denn sobald wir dieß verlassen, fallen wir ohne Verzug in jenes. Wer also für dieß sorgt, bangt und klagt, der gießt die Welle des Kummers, den Ueberfluß der Bitterkeit, gleichsam als das Wasser des Meeres neben dem Wege seines Laufes aus.

10. Der Kummer für einige Güter ist das Meer zur Rechten; der Kummer für einige Uebel ist das Meer zur Linken. Gewiß, wenn wir anders bei Verstande sind, müssen wir für beide fürchten, bangen und in bittern Thränen überfließen. Jene sollen wir fürchten zu verlieren, in diese sollen wir fürchten zu fallen, und wir haben ein doppeltes Meer, das uns stark schützt und auf beiden Seiten. Auf die rechte Weise, glaube ich, schlagen wir das Meer, was uns in den Weg tritt, unsre Reise hindert, unser Lauf abschneidet mit der Ruthe gerechter Strenge, schrecken es mit der Betrachtung göttlicher Strafe, und bringen es bei Seite durch die Erneuerung an die künftige Prüfung. All unsre Furcht, all unser Kummer also soll aus dem Wege geschaffet werden, und für das unnütze Leben, die Sorge des Weltlebens soll unsre Angst zwischen beiden getheilt werden, daß wir durch den Kummer der Furcht die ewigen Uebel verschwindend machen, und durch die Thränen des Verlangens ewige Güter eintauschen. Glücklich die, welche auch durch dieß doppelte Meer des doppelten Kummers durchgehen, die alle Zweifelhaftigkeit und Furcht künftiger Erwartung weit hinter sich lassen; die allgemeine Trauer des Mißtrauens mit der Sicherheit einer gewissen Hoffnung übersteigen. Möchte auch in uns solcherlei Furcht vernichtet werden und solcher Kummer, von der überwältigenden Sicherheit des Vertrauens. Fliehe und weiche auch dieß Meer, daß auch wir mit dem Propheten singen können: Was ist dir o Meer, daß du flohest? Floh

nicht das Meer das neben ihm war vor jenem, der sagte: Ich habe einen guten Kampf gekämpft; ich habe den Lauf vollendet und Glauben gehalten; forthin ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr, der gerechte Richter, geben wird an jenem Tage. Deshalb glaube ich, weil er das Meer weit hinter sich gelassen hatte, und keinen Anlaß zu Trauer und Unruhe mehr hatte; weil er sagte: Ich bin mir nichts bewußt.

11. Was aber sollen wir doch dazu sagen, daß wir bis auf den heutigen Tag so viel Aegypten verlassen sehen, die doch nicht verdienen in der Flucht des Meeres ein so großes Wunder zu schauen. Wenn sie wahrhaft Aegypten verlassen, wenn sie wahre Hebräer sind, deshalb weil sie die Welt verlassen und den ersten Uebergang der Hebräer machen, warum fassen sie die Erfahrung des ersten Wunders nicht? Verlassen sie etwa die Welt nur dem Bekenntnisse nach, nicht aber der Umkehrung, der Beschaffenheit ihres Innern, der Neigung nach? Wenn ich mich rühmen muß, so kann ich nur für diesen Theil mich rühmen. Sie sind Hebräer, ich auch. Seht zu, daß nicht vielleicht ihr und wir nur den Ort nicht den Sinn geändert haben. Coelum, non animum mutant, qui trans mare currunt. Was hilft es so überzugehen und kein Hebräer zu werden. Ohne Zweifel zeigt im Ausgang Israels aus Aegypten die Flucht des Meeres an, mit welchem Rechte sich jeder die Würde dieses Wortes zueignet.

12. Laßt uns aus Aegypten gehen mit dem Leibe; laßt uns auch hinausgehen mit dem Herzen. Glauben wir aber nicht, daß das dann hinreiche? Denn noch bleibt uns ein großer Weg übrig, wenn wir zur Ansicht des zweiten Wunders gelangen wollen. Ohne Zweifel ist's nicht dieselbe Fähigkeit und Leichtigkeit aus Aegypten zu scheiden und durch die Wüste zu gehen, die Welt verlassen und sich selbst besiegen und hinter sich werfen. Jenes ist ein mäßiges, das in mäßiger Zeit vollbracht wird, dieß wird

nach vielen Arbeiten und vielen Versuchungen kaum endlich einmal und von wenigen vollendet. Jenes ist das Werk eines Tages, dieß vollbringen wir kaum nach langer Zeit. Es ist hart, schwer, groß, sich selbst zu verstossen, sich selbst wohl anzusehen, und völlig zu verachten, vollkommen zu prüfen und ganz zu verwerfen. Das ist die Arbeit, das das Seufzen. Das Herz des Menschen ist böse und unerforschlich, wer will es erkennen? Die Söhne der Menschen sind von harten Herzen, von steifem Nacken, von unbezwinglichen Herzen, wer will es besiegen?

13. O wie oft ist es nöthig, die Orte zu verändern, wie oft Lager zu schlagen, wie viel Versuchungen auszuhalten, alles zu prüfen, das Gute zu behalten, allen bösen Schein zu meiden. Wie oft ist es nöthig hin und zurück zu gehen, was rückwärts ist zu vergessen, sich zu strecken nach dem, was vornen ist, hinter sich zu gehen und seiner selbst Erfahrung zu haben, und durch den eignen Mangel von der eignen Schwäche bekehrt zu werden. Wie häufig muß man auf viele Abwege des Irrthums, in viele Schatten des Zweifels, in viele Ungeheuer des Lasters gerathen, sie schauen, ansehen, ehe man an's Ende der Wüste gelangt, zum Aeussersten der Demuth, und die Verachtung seiner selbst vollkommen erreicht. Wie oft muß man zu Gottes Barmherzigkeit fliehen, unter so viel Gefahren sie suchen und um Gnade flehen. O, welche erstaunende Großthaten, welche liebliche Wunder! Welche bewundernswerthe Wohlthaten erfuhren, bewunderten, verehrten, in so viel göttlichen Offenbarungen, in so viel Heimsuchungen, in so viel Tröstungen diejenigen, welche die Leere der Wüste, und die Größe der eignen Schwäche gelehrt hat, nichts auf ihre Tugend zu bauen, sondern alles von Gottes Liebe zu erwarten, auf Gott seine Sorge zu werfen und auf Gott seine Hoffnung zu setzen. Dort erfährt man dann in der Süssigkeit der himmlischen Speise, wie groß die Menge der Süssigkeit sey, welche Gott verborgen hat denen, die ihn lieben, und sieht wie freundlich der Herr und wie gütig

der Gott Israel ist denen, die richtigen Herzens sind. Dort werden diejenigen, die auf den Berg des Herrn steigen und seinen Füssen sich nähern, seine Lehre empfangen und bekennen, daß seine Macht groß ist und seiner Weisheit keine Zahl. Das weiß, wer in jenem wüsten und wasserlosen Lande und so im Heiligthume ihm erschienen ist, daß er seine Kraft sehe und seinen Ruhm; die Erfahrung machend von jenem Spruche: Groß ist der Herr und sehr löblich und seiner Größe ist kein Ende. Aber wer kann aufzählen, wie unzählig die wechselnden Veränderungen von Trost und Trostlosigkeit sind, die derjenige erfahren muß, der Gott verehrt, wie viel Gerichte der menschlichen Schwäche, wie viel Beweise göttlicher Liebe die Bewohner der Wüste erfahren, ehe sie das Ende der Wüste erreichen, das Ziel vollkommener Demuth ergreifen; ehe die Woge des Jordans den Kommenden weicht, den Lauf zurückdrängt und zur Quelle kehrt, der menschliche Geist das Seinige verachtend, sich verschmähend ganz in Gott übergeht, und in ihn, von dem alle gute Gabe und alle vollkommne Gabe durch das Verlangen herabkommt, in Gott den lebendigen Quell die ganze Heftigkeit seiner Liebe zurückdrängt.

14. O glückliche Seele, für welche Gott ein so großes Wunder zu thun würdigt, der es erlaubt ist, solch ein Schauspiel zu sehen, daß die untern Wasser und alle nach unten strebenden Fluthen des Verlangens ablaufen, und sinken die Wasser, welche von oben herabkommen, und daß die Begehrungen, welche nach oben gerichtet sind, in einer Masse stehen; so daß er wahrhaft singen kann: Ein's bitt' ich vom Herrn, das hätt' ich gern, daß ich wohnen möchte im Hause des Herrn mein Lebenlang. O unglückliche Seele, die du zauderst, die du nicht eilst, die du nicht glühest, zu laufen und zu sehen, zu bewundern und zu staunen, wie die Fluthen des Jordans zuerst still an einem Orte stehen, in einem Verlangen der Ewigkeit unbeweglich bleiben, dann im untern Theile ganz abnehmen, und im obern allmählich wachsen. Was meinst du wohl, daß das

für ein Wunder sey, für ein Zeichen, daß der Jordan zurückgetrieben wird, daß solche Kraft des Flusses nach oben sich wendet; besonders, wenn dieß zur Zeit der Erndte geschieht, wo er die Ufer seines Bettes sonst anzufüllen pflegt. Denn, wenn jener Saame, der in's gute Land gefallen ist, anfängt Frucht zu tragen, einer dreißigfältig, der andere sechszigfältig, der andere hundertfältig, gerade in der Zeit pflegt die Woge des Jordans höher aufzuschwellen, und wie das dem menschlichen Herzen eigen ist, höher von sich zu denken, sich für etwas Großes zu halten, weil sie so viel Frucht trägt, und zur Erndte der Reife kommt. Dann ist nicht zu wundern, daß je Größeres sie von sich denkt, sie desto größerer Liebe sich werth achtet, und es wird ein Glück seyn, wenn sie nicht bis zum Ueberfluß aufschwillt und die Gränzen gerechter Billigkeit und die Ufer der Nützlichkeit übersteigt. Welch großes Wunder, glaubst du, wird es seyn, dir selbst verächtlich zu werden, dir selbst mehr und mehr zu mißfallen, in der Zeit gerade, da du anfängst, wahrhaft groß zu seyn und allen groß zu erscheinen. Zwar pflegen, und das ist kein Wunder, zur Zeit der Winterkälte, oder der Sommerhitze die Wasser des Jordans zu schwinden und abzunehmen; und der obgleich stolze Geist unter dem Frost der Bosheit, und der allzugroßen Hitze der Begierde sich selbst verächtlich zu werden, und, obgleich wider Willen, seine Schwäche zu erkennen, und von seiner Selbstverehrung nicht wenig nachzulassen. Wer sollte so wahnsinnig seyn, daß er nicht unter Lastern und Schandthaten sich bisweilen mißfiele? Aber das wird das Große seyn, wenn zur Erndtezeit, unter dem guten Fortgange der Tugenden der Jordan seine Fluthen in sein Bett einschließen kann, und den Sturm der Eigenliebe in den Gränzen der Bescheidenheit fest halten. Ein Großes wird es seyn, wenn er nicht nach Unerlaubten herausbricht, oder nach Unnützen ausfließt. Ein Großes wird seyn, wenn er sich selbst nur so viel liebt, als sich ziemt, oder nützt. Der Jordan aber, sagt die Schrift,

war voll an seinen Ufern, die ganze Zeit der Erndte. Er war voll, heißt es, nicht, er war ausgetreten. Also meine ich, ist es nicht schädlich voll in den Ufern zu fließen, aber wohl über die Ufer hinauszutreten.

15. Zuerst muß also jeder seine Eigenliebe auf ein gewisses Maaß einschränken, daß er nachher auch verdiene jenes große und erstaunliche Wunder zu sehen, daß nämlich der Jordan zuerst seinen Lauf einhält, dann schwillt, dann rückwärtsgeht und aufsteigt nach der Quelle. Jenes erste, den Ausgang einhalten, ist obwohl groß, doch nicht wunderbar, aber nach dem Berge den Lauf zurücklenken ist ein wunderuswerthes Schauspiel und ein schauenswerthes Wunder. Allerdings und ohne Zweifel ist es etwas anderes, seine Eigenliebe mäßigen und sie ganz aufgeben und anderswohin wenden. Ein anderes ist eine mäßige Eigenliebe und eine große Selbstverachtung. Nicht ohne Ursache, glaube ich, ist am Jordan solch ein Wunder offenbar geworden; denn Jordan ist verdollmetscht: ihr Hinabgang. Was ist aber dieser Hinabgang anders, als die Demüthigung des Herzens; und welcher andern, als derer, die hinabgehen und sich freiwillig demüthigen. Denn deren Herabgang nicht freiwillig ist, in denen ist er zwar, aber er ist gewissermassen nicht ihr eigen, weil er ihnen nichts nützt. Freiwillig muß er also seyn, daß er ihnen nütze und wahrhaft ihr eigen genannt werden könne. Können die freiwillig herabgegangen seyn und dadurch etwas gewonnen haben, von denen gesagt wird: und stürzest sie zu Boden? Von aller Erhebung des Gemüthes also muß herabsteigen, und freiwillig sich erniedrigen, wer jenes große Wunder sehen will, nicht wie jene wider ihren Willen herabgestürzten, wohl zum Lobe Gottes, aber nicht zu ihrem Nutzen. Also nur am Jordan ereignet sich, im Herabgang derselben, im Herabgang der Herabgehenden, in der Demüthigung der sich Demüthigenden, eine so herrliche That, ein so himmlisches Wunder. Je größer du also bist, desto mehr demüthige dich in allen, und du ergreifst

dann die Ufer des Jordans, bist würdig, daß der Jordan dir weiche, und daß Gott dir seine Wunder zeige.

16. Willst du sehen, die Wasser des Jordans, den Lauf einhalten und auf einer Stelle stehen? Aber das ist meine Freude (sagt er), daß ich mich zu Gott halte und meine Zuversicht setze auf den Herrn Herrn. Willst du die untern Wasser ablaufen und sich verlieren sehen? Denn meine Seele will sich nicht trösten lassen. Willst du sehen, wie die obern Wasser schwellen und aufwärts laufen? Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele Gott zu dir. Gehe denn auch du deinen Begierden nicht nach, und du hast die Wasser festgestellt. Liebe die Welt nicht, noch das, was in der Welt ist, und es verlaufen sich die untern Wasser, welche nach unten fließen. Ergötze dich an dem Herrn, und du wirst sie sehen fest stehen auf einer Stelle. Liebe den Herrn, deinen Gott, von ganzen Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und du wirst sehen, wie die Wasser hoch schwellen und sich zu großer Masse (kein Wunder) erheben. Weiter wirst du sie, meine ich, nicht ausbreiten können, als daß du sie im ganzen Körper ausgießest und aus ihnen das ganze Gemüth erfüllest. O wie heftig war diese heilvolle Welle in dessen Brust aufgeschwollen, welcher sagte: Ich sehne mich abzuscheiden und bei Christo zu seyn. Darauf geht auch, was der Prophet im Psalme von sich selbst sagt: Meine Seele ist gesunken in dein Heil. Aber von welcher Art war jene Ueberschwemmung der Wasser, wo der Vater gezwungen wurde auszurufen für seinen vatermörderischen Sohn: Absalon, mein Sohn, mein Sohn, o daß ich für dich sterben könnte, mein Sohn Absalon! Weiter, glaube ich, können die Wellen sich nicht ausbreiten. Denn größere Liebe kann niemand haben, als daß er sein Leben lasse für seine Freunde. So schwoll jene Ueberschwemmung nicht wenig, von welcher wir das Zeugniß des Herrn haben. Ihr ist viel vergeben, denn sie hat viel geliebt. Was Wunder, wenn in

die

die Ferne schien, was so hoch aufgeschwollen war. Wollt ihr wissen, wie weit und fern jene Ueberschwemmung der Liebe scheine, die so sehr brauste, die sich bis zum Küssen und Salben der Füsse herunter neigte: Wahrlich, ich sage euch; wo dieß Evangelium geprediget wird in der ganzen Welt, da wird man auch sagen zu ihrem Gedächtnisse, was sie gethan hat. Wollt ihr noch offenbarer erkennen, wie fern sie scheinen können, wenn sie wie ein Berg aufgeschwollen sind: Daran soll man erkennen, daß ihr meine Jünger seyd, daß ihr euch unter einander liebet. Wie weit scheint doch, was alle kennen müssen. Aber, wie wir gesagt haben, der wahren Liebe Fluthen müssen bergegleich aufschwellen, wenn sie so weit scheinen wollen. Vielleicht suchst du aber noch den Berg, welchem gleich die Wasser aufschwellen, wie du lieset. Siehe, ob es nicht vielleicht jener dichte Berg ist, jener feste Berg, der Berg des Hauses Gottes, aufgerichtet auf dem Gipfel der Berge, deshalb, weil Gott ihn erhöhet hat, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle Kniee derer, die im Himmel und auf der Erde und unter der Erde sind. Daß gleich diesem Berge, gleich jener großen und wunderbaren Liebe, mit der er sein Leben gelassen hat für die Schaafe, die Wasser schwellen müssen, erkenne der, welcher sie will ferne scheinen sehen und das Gebot des Herrn erfüllen: Ein neu Gebot geb' ich euch, daß ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebet habe. Höre die Vergleichung und wende die Nachahmung an. Wie ich euch geliebt habe, sagt er. Die Aehnlichkeit der Liebe ist gleich dem Berge. Wie sehr hat uns der geliebt, der für uns gestorben ist. Haben nicht dieses Berges Aehnlichkeit die bewahrt, in ihrer Liebe, welche für Christum sind gesteinigt und zerhauen und versucht und mit dem Schwerdte getö-

det worden? Deshalb, wie ich glaube, ist ihr Schall ausgegangen, in alle Länder und ihre Worte bis an die Gränzen der Erde; daß sie ferne schienen und von allen gesehen würden, und daß alle sie nachahmten. Was wundern wir uns denn, daß die Wasser ferne schienen, welche, wie geschrieben steht, anschwollen bis Zarthan. Zarthan aber heißt verdollmetscht, ihre Bedrängniß. Was ist aber ihre Bedrängniß anders, nach dem, was wir vom Jordan schon gesagt haben, als die Bedrängniß der Bedrängten. Die freiwillige Bedrängniß aber gehört jedem eigen für sich. Denn welche Bedrängniß jemand geduldig oder gerne auf sich nimmt, die macht er dadurch zu seiner eignen, weil er sie zwingt, seinem Nutzen zu dienen. Wie also der Herabgang der Herabgang derjenigen ist, welche sich freiwillig demüthigen, so ist die Bedrängniß die Bedrängniß derer, welche für den Herrn die Bedrängniß lieben. Das ist jene Bedrängniß der Bedrängten, welche den Bedrängten zum Verdienst angerechnet wird. Siehe also, wie sehr jene obern Wasser gewachsen waren, wie sehr sie angeschwollen waren, als die sich auch bis Zarthan ausdehnten. O Liebe stark wie der Tod, die du dich auch bis Zarthan ausdehnest, und bis zur freiwilligen Bedrängniß deinen Busen erweiterst. Was ist doch das für eine Erweiterung der Liebe, was ist das für eine Ueberschwemmung der Wasser, sein Herz auszudehnen und zu erweitern, bis zur freiwilligen Bedrängniß, bis zum selbsterwählten Leiden, bis zum selbstgelobeten Tode. Zweifle nicht, daß die Wasser sich bis dahin ausgedehnt haben, so oft du solche siehst, die in Bedrängniß sich freuen, und ihre Bedrängniß um des Herrn willen lieben, wie die Apostel freudig vom hohen Rathe weggiengen, daß sie würdig geachtet wurden für den Namen Jesu Schmach zu leiden.

17. Also die obern Wasser steigen auf bis Zarthan, und die untern sinken bis an's Meer. Jene steigen auf und wachsen, diese gehen nieder und sinken. Jene wachsen und schwellen, diese nehmen ab und verlaufen sich. Ein schönes Schauspiel, wie die obern Wasser um Zarthan schwellen, die untern Wasser im Meere verlaufen. Hier merke auf und staune; hier merke sorgfältig auf und staune heftig. Erwähle dir in diesen großen und bewundernswürdigen Dingen das, was du eher, was du mehr bewundern sollst, ob daß die Wasser im Berglande nicht niederfließen, sondern schwellen, ob daß Wasser von hinzukommenden Wassern nicht schwellen, sondern abnehmen. Aber das Wasser, das zum Meer hinunterlief, zum Salzmeer (mare mortuum) das nahm ab und verfloß. Die untern Wasser also müssen ins Meer fallen und im Meere verfließen. Wir wissen aber, daß, so süß auch die Wasser sind, wenn sie in's Meer kommen, können sie ihre Süsse nicht bewahren. Die in's Meer fallen werden schnell bitter. Euer Lachen verkehre sich in Weinen und eure Freude in Traurigkeit. Das ist das Hinabsteigen des süssen Wassers in's Meer, der Verlust der Süsse, die Verwandlung des Süssen in's Bittre. Denn Lachen und Freude macht süsses Wasser, und so heftig jeder darnach durstet, so gern trinkt er's auch. Aber Weinen und Traurigkeit können kein süsses Wasser machen, und die Menschen wollen bitteres nicht gerne trinken. So oft Lachen in Weinen verkehrt wird, so oft fällt das untere Wasser in's Meer und wird in bitteres verwandelt. Denn das Lachen kann nicht zu den obern Wassern gehören, von denen durch den Mund der Wahrheit gesagt ist: Wehe euch, die ihr nun lachet, denn ihr werdet heulen. Was kann es also anders bedeuten, daß die untern Wasser in's Meer fallen und verlaufen, als daß die fleischlichen und niedrigsten Ergötzungen

zum Schmerz ziehen, und durch Reue sich austilgen. Denn wer über die erlangte Ergötzung klagt und seufzt, wer vor der nahenden schaudert und sie verschmäht, wer die zukünftige fürchtet, und zu vermeiden bemüht ist, was thut er anders als sein süsses Wasser in bitteres verwandeln? Das ist's also, das ist's sage ich, worüber wir früher uns wunderten, worüber wir uns noch jetzt wundern, süsses Wasser in bittres verwandeln, die Freude beweinen, die Ergötzung beklagen, und daß auf solche Weise süsses Wasser im Meere verläuft. Also schwellen Wasser um Zarthan, also verlaufen Wasser im Meere? So freust du dich, Mensch, über die Bedrängniß, so betrübst du dich über die Ergötzung? O wunderbar, o erstaunlich! In freiwilliger Bedrängniß häufen sich Freuden, entgegenkommende Ergötzungen werden durch freiwilligen Schmerz vertilgt.

18. Aber was bedeutet doch das, daß das Meer in welchem ein so herrliches Ereigniß vorfiel, das todte Meer heißt? Warum hat es doch diesen Namen erhalten? Denn daß es ihn früher nicht gehabt hat, deutet die heilige Schrift genugsam mit den Worten an: das Meer der Wüste, das nun das todte Meer heißt. Ich glaube, weil nicht jedes Meer der Wüste, nicht jede Bitterkeit der Trostlosigkeit, ja auch nicht das Meer von dem wir reden, dieses Namens werth geachtet ist, und nur das todte genannt werden darf, wenn gerade an ihm das erwähnte Wunder sich zutrug. Wir wissen, daß, was todt ist, sich durchaus nicht bewegen kann. Vielleicht verlor dieß Meer, nachdem die hineinfallende Welle sich darin verlief, da es keinen einfliessenden antreibenden Schlund hatte, seine lebendige Kraft und jene schwellenden aufsprudelnden Stürme der Fluthungen. Denn der Eindrang des Jordans und sein reißender Lauf bewegte und regte es auf durch sein gewaltiges Ein-

strömen, und ließ es durchaus nicht still und ruhig seyn. Zu jener Zeit also schäumte es und schwoll und brauste und zürnte gleichsam über die Schmach seiner Unruhe und Bewegung. Aber da die hineinfließende Ueberschwemmung anfieng zu verlaufen, und die Ursache der Aufregung sich verlor, da ruhte auch das Meer von seinem stürmischen Treiben und verlor als ein todtes die Bewegung seiner frühern Unruhe, und änderte seinen Namen. Gerade so pflegt der Strom der fleischlichen Lust und der heftige Drang des Fleisches, so lange es Kraft hat, die Ursache des Schwellens und Zorns zu seyn. Das ganze Gewissen pflegt er zu beunruhigen; die Fluthen der Bitterkeit aufzuregen, und jenen tiefsten Abgrund des menschlichen Herzens von Grund aus umzukehren und jenes große Meer mit großen Stürmen zu bewegen. Denn der Geist, der von himmlischem Verlangen glüht, der Reinheit nachstrebt, nach der Vollkommenheit jagt, kämpft, so lange er gezwungen ist, schändliche Ergötzungen durch den Andrang des Fleisches zu fühlen nothwendig gegen niedrige abwärts fließende Begierden. Deshalb scheint er auf sich selbst zu zürnen, gegen sich unwillig zu seyn, wider sich selbst zu wüthen; weil, glaube ich, solche Verwirrung und solcher Aufruhr und heftige Fluthung nicht ein todtes Meer macht, sondern ein lebendiges, ein kräftiges, ein unruhiges. Aber, wenn die untern Wasser allmählich ablaufen und verfliessen, der niedrigen Ergötzungen Fluthen matt werden und verschwinden, dann fängt auch das Gewissen an, allmählig zu Friede und Ruhe zu kommen, immer mehr die Furcht des künftigen Gerichts abzulegen, jene Stürme des vorigen Zorns und der Angst zu verlieren, und wie ein Todter keine Bewegung des Zitterns und der Verwirrung mehr zu haben. Wenn so der Ausfluß der fleischlichen Lust erschöpft und vertrocknet ist, und ganz verzehrt, so

macht er das Meer zum schwachen, unkräftigen, ruhigen, und das mit Recht ein todtes genannt werden kann. So siehst du also, wie ich glaube, gewiß, mit wie gutem Grunde das Meer seinen Namen geändert hat, in welches der Abfluß der niedern Wasser fiel und darinnen verlief.

19. Es ist aber zu bemerken, wie dieß Meer im gewissen Sinne bleibt, und doch im andern Sinne todt ist. Denn immer müssen wir über begangenes Böse Reue empfinden, es hassen und verabscheuen und davor schaudern, aber doch es nicht immer beweinen und darüber zittern, sondern nach gebührender Genugthuung und gezähmter Begierde Trost annehmen und den Geist wieder zur Hoffnung der Verzeihung und zur Ruhe der Sicherheit einrichten. O wahrhaft glücklich und sehr selig der, dem es gegeben ist, die Unruhe des Herzens, die Stürme der Traurigkeit zu bezähmen, und jene großen und wunderbaren Erhebungen des Meeres zur Ruhe zu legen. Eines weiß ich und wage es nicht zu bezweifeln, daß, so lange die Liebe sich auf vieles zerstreut, und auf's Niedrigste sich herabläßt, sie nie zum vollen Frieden geführt wird; nie zur Ruhe der wahren Sicherheit geheitert wird. O unglückliche und elende Seele, wie lange bist du bekümmert und unruhig um das Viele; da nur eins noth ist, stelle doch endlich dein Verlangen fest, liebe einen. Selig die Bürger jener Stadt, die Theil haben an demselbigen. Laß die Wasser, die unter dem Himmel sind, auf einen Ort versammelt werden, laß sie nicht abwärts fliessen. Weißt du nicht, daß, wer seine Wasser entläßt, ein Gegenstand des Schelten ist. Warum verfliesset du in die niedrigen Begierden? Was sollen dir vergängliche Güter, zu beweinende Freuden? Weißt du nicht, daß alles Wasser, das abwärts läuft, in's Meer fällt? Denn alle Flüsse ergiessen sich in's Meer, und alle niedrigen Begehrungen endigen in Schmerz.

Denn das Lachen wird mit Schmerz vermischt werden, und das Ende der Freude hat der Schmerz inne, deshalb, weil alles süsse Wasser in's Meer fällt und seine Süssigkeit verliert. Denn die Welt vergehet mit ihrer Lust. Und wir wissen, daß das nicht ohne Schmerz verlassen wird, was man mit Liebe besitzt. Wie viel besser also ist das Höhere zu schmecken, nach dem Höheren zu suchen, die Fluthen des Jordans in ihre Quelle zurückzudrängen, daß auch wir jene Stimme des Jauchzens zum Gebrauch unsers Bekenntnisses nehmen können: „Was ist dir, o Meer, daß du flohest, und du Jordan, daß du dich zurückwandtest?"

22.

So weitläuftig exegesirt und paraphrasirt Richard von St. Viktor einen einzigen Vers, um gerade nach des Dionysius Weise, was er vortragen wollte, daran zu knüpfen. Es ist bei ihm wie bei dem Areopagiten eine ausserordentliche Bibelkenntniß zu bemerken und ein fast noch größeres Talent einzelne Stellen nach seinen Absichten zu drehen und zu deuten. Wir bemerken, daß dieß nur die erste Grundlage ist, auf welche Richard dann sein regelmäßiges Gebäude der mystischen Theologie errichtet; aber wie sehr stimmt er schon in diesen wenigen mit dem Areopagiten überein, wie ist alles darauf abgesehen, eine Verachtung alles Irdischen zu begründen und die Seele in die höheren intelligiblen Regionen zu erheben, wie muß jede Stelle, sie sey an sich so deutlich, so klar, so augenscheinlich historisch und erzählend, von dem Lichte und der Wärme ihren Theil nehmen, die aus dem Gemüthe und der Phantasie des mystischen Erklärers kommen. Ja es fehlt auch in dieser Stelle nicht an den Worten, welche für die areopagitischen Schriften so charakteristisch sind, wie wir nur auf das Wort dissimilitudo (Unähnlichkeit ἀνομοιότης)

aufmerksam machen wollen, welches ganz in dem Sinn des Dionysius gebraucht ist.

23.

Eine ähnliche Art der Auslegung finden wir bei dem heiligen Bernhard. Wir geben als Beispiel seine achte Predigt über das hohe Lied.

Wie durch den Kuß des Mundes Gottes der heilige Geist bedeutet werde, um welchen die Kirche bittet, damit sie dadurch zur Kenntniß der Dreieinigkeit gelange.

Heute, wie ihr aus meinem gestrigen Versprechen wißt, habe ich mir vorgenommen, vom Höchsten, das ist vom Kusse des Mundes zu handeln. Höret aufmerksamer, was angenehmer schmeckt, seltner gekostet, schwerer verstanden wird. Mir scheint, um weiter oben anzufangen, derjenige einen unaussprechlichen Kuß und den keine Kreatur erfahren hat, bezeichnet zu haben, der sagt: Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Denn der Vater liebt den Sohn und umfaßt ihn mit besonderer Liebe; der Höchste den Gleichen; der Ewige den Miteewigen, der Eine den Einigen. Aber mit keiner geringern Neigung wird er vom Sohne gehalten; als der aus Liebe zum Vater stirbt, wie er denn selbst bezeugt, wenn er sagt: Damit alle sehen, daß ich den Vater liebe, stehet auf und lasset uns von hinnen gehen. Ohne Zweifel, zu seinem Leiden. Was ist nun jene gegenseitige Kenntniß und Liebe des Zeugenden und des Gezeugten anders, als ein süßester aber heimlichster Kuß. Ich glaube für gewiß, daß zu einem so großen und so heiligen Geheimniß göttlicher Liebe nicht einmal die englische Kreatur zugelassen werde. Denn, wie Paulus dieß auch weiß (Philipp. 4, 7.) jener Friede ist

über aller, auch englischen Vernunft. Daher wagt auch diese Geliebte (obgleich sie sich viel herausnimmt) doch nicht zu sagen, er küsse mich mit seinem Munde, indem sie dieß dem Vater allein vorbehält, sondern etwas weniger verlangend, sagt sie: Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes. Ihr seht wie die neue Braut den neuen Kuß empfängt, doch nicht vom Munde, sondern vom Kusse des Mundes. Er blies sie an, heißt es dort, ohne Zweifel Jesus die Apostel, das ist die erste Kirche und sagte: Nehmt hin den heiligen Geist. Gewiß war dieß ein Kuß. Was? jener körperliche Hauch? Nein, aber der unsichtbare Geist, der deswegen in jenem Blasen des Herrn gegeben wurde, daß man daran sehe, daß er eben so von ihm als vom Vater ausgehe, als ein wahrhafter Kuß, der auch dem Küssenden und Geküßten gemeinschaftlich ist. Daher genügt es der Braut, wenn sie vom Kusse des Bräutigams geküßt wird, wenn sie auch nicht von seinem Munde geküßt wird. Denn sie hält es für nichts Kleines und Verächtliches vom Kusse geküßt zu werden, welches nichts anders ist als eingegossen erhalten den heiligen Geist.

Denn wenn der küssende Vater und der geküßte Sohn im rechten Sinne genommen werden, so wird man mit Recht unter dem Kusse den heiligen Geist verstehen, als der der unzerstörbare Friede des Vaters und des Sohnes ist, der feste Leim, die untheilbare Liebe, die untheilbare Einheit. Von ihm selbst also waget die Braut zu bitten, und flieht zuversichtlich, daß er ihr unter dem Namen des Kusses eingegossen werde. Denn sie weiß etwas, das sie mit Zuversicht erfüllt. Denn indem der Sohn sagte: Niemand kennt den Sohn, als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn, hat er hinzugesetzt, oder dem es der Sohn will offenbaren. Die Braut aber vertraut fest darauf, daß, wenn irgend jemanden, er ihr es offenbaren

wolle. Sie bittet also kühn, daß ihr der Kuß gegeben werde, der Geist, in welchem ihr der Vater und der Sohn offenbaret werde. Denn einer wird nicht erkannt ohne den andern. Daher jener Ausspruch: Wer mich siehet, siehet auch meinen Vater; und jener andre des Johannes: Wer den Sohn läugnet, der hat auch den Vater nicht. Wer aber den Sohn bekennet, der hat auch den Vater. Woraus klar hervorgeht, daß weder der Vater ohne den Sohn, noch der Sohn ohne den Vater erkannt wird. Mit Recht hat also derjenige, nicht nur in die Kenntniß des einen von beiden, sondern in die Kenntniß beider die höchste Seligkeit gesetzt, der sagt: Das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen. Endlich haben auch diejenigen, welche dem Lamme folgen, seinen und des Vaters Namen auf ihren Stirnen geschrieben (Offenb. 14.), rühmen sich also dadurch der Kenntniß beider.

Aber könnte jemand sagen: Also ist die Kenntniß des heiligen Geistes nicht nöthig, weil, da er sagt, das ewige Leben sey, den Vater und den Sohn kennen, er vom heiligen Geiste geschwiegen hat. Freilich hat er das. Aber wo Vater und Sohn vollkommen erkannt werden, wie könnte da die Güte beider, welche der heilige Geist ist, nicht gekannt werden? Denn auch ein Mensch wird dem andern nicht vollständig bekannt, so lange er nicht weiß, ob er von gutem oder bösem Willen ist, obgleich auch, wenn gesagt wird: Das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen, sicherlich, wenn jene Sendung der Beschluß des wohlwollend sendenden Vaters und des freiwillig gehorchenden Sohnes ist, nicht durchaus vom heiligen Geiste geschwiegen ist, da von einer so grossen

Gnade beider Meldung geschieht. Denn beider Liebe und Wohlwollen ist eben der heilige Geist.

Daß die Gnade dieser dreifachen Erkenntniß ihr eingegossen werde, so viel sie im menschlichen Fleische gefaßt werden kann, darum bittet die Braut, da sie um den Kuß bittet. Sie bittet aber vom Sohne, weil der Sohn es offenbaret, welchen er will; der Sohn also offenbaret sich selbst, wem er will und offenbaret auch den Vater. Er offenbaret aber offenbar durch einen Kuß, das ist, durch den Geist, nach dem Zeugnisse des Apostels, der da sagt: Uns aber hat es Gott geoffenbaret durch seinen Geist. Aber indem er den Geist giebt, durch den er offenbart, offenbaret er diesen Geist selbst. Gebend offenbart er ihn, offenbarend giebt er ihn. Die Offenbarung aber, welche durch den heiligen Geist geschieht, erleuchtet nicht nur zur Erkenntniß, sondern sie entzündet auch zur Liebe, wie Paulus sagt: Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsern Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Und deshalb wird vielleicht von denen, welche obwohl sie Gott erkannten, ihn doch nicht als Gott verherrlichten, nicht gelesen, daß sie durch Offenbarung des heiligen Geistes erkennen, weil, obschon sie erkannten, sie doch nicht liebten. Denn es steht dort: Denn Gott hat es ihnen geoffenbart. Es steht nicht dabei, durch seinen Geist, damit nicht gottlose Gemüther sich den Kuß der Braut anmaßten, welche zufrieden mit derjenigen, welche blühet, diejenige nicht kannten, welche erbaut. Endlich sage es der Apostel selbst, wodurch sie erkannten; so man deß wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt. Daraus geht hervor, daß sie den auch nicht vollkommen liebten, den sie gar nicht kannten. Denn, wenn sie ihn ganz gekannt hätten, würde ihnen die Güte nicht verborgen geblieben seyn, welche für ihre Erlösung im Fleische geboren werden und sterben

wollte. Höre endlich, was ihnen vom Gott offenbart worden ist; seine ewige Kraft und Gottheit, sagt er. Augenscheinlich deshalb, weil sie seine Hoheit und Majestät durch ihren nicht durch Gottes Geist erforschten, das aber nicht einsahen, daß er sanftmüthig sey und demüthig. Kein Wunder, da auch ihr Haupt, der Behemoth, nicht das Niedrige sieht, wie wir von ihm lesen, sondern was hoch ist. Dagegen wandelte David nicht in großen und erhabenen Wunderbaren, damit er nicht als der die Majestät untersuchte von ihrem Prangen geniedriget würde.

Ihr aber, damit ihr vorsichtig im geheimen Sinn den Fuß setzet, erinnert euch immer an die Erinnerung des Weisen: Suche nicht das, was höher als du ist, und forsche nicht nach dem, was stärker als du ist. Im Geiste wandelt dabei und nicht im eignen Sinne. Die Lehre des Geistes reizt nicht die Neugierde, sondern sie entzündet die Liebe. Mit Recht also glaubt die Braut, da sie den sucht, den ihre Seele liebt, nicht ihren fleischlichen Sinnen, und beruhigt sich nicht in den eitlen Schlüssen menschlichen Fürwitzes; sondern sie bittet um den Kuß, das ist, sie ruft den Geist an, daß sie durch ihn zugleich den Geschmack des Wissens und die Würze der Gnade empfange. Und wohl wird das Wissen, das im Kusse gegeben wird mit Liebe empfangen, weil der Kuß das Zeichen der Liebe ist. Das Wissen also das blähet, wenn es ohne die Liebe ist, geht nicht aus dem Kusse hervor. Aber auch die, welche den Eifer Gottes haben, aber nicht nach dem Wissen, dürfen sich jenen Kuß auf keine Weise anmassen. Denn beiderlei Geschenk zugleich bringt die Gnade des Kusses, sowohl das Licht der Erkenntniß, als die Fette der Andacht. Denn es ist der Geist der Weisheit und des Verstandes, welcher gleich einer Wachs- und Honigtragenden Biene überall findet, woran er das Licht des Wissens anzünden

kann, und wohinein er den Wohlgeschmack der Gnade giessen kann. Keiner also glaube, daß er den Kuß empfangen habe, der die Wahrheit einsieht, aber nicht liebt, oder der liebt und nicht einsieht. In diesem Kusse kann weder Irrthum noch Lauheit Statt haben; deshalb bereite die Braut zur Aufnehmung der doppelten Gnade des heiligen Kusses ihre beiden Lippen, die Vernunft der Einsicht, den Willen der Weisheit, daß sie verdienen prangend mit den vollem Kusse zu hören: holdselig sind deine Lippen, darum segnet dich Gott ewiglich.

Daher thut der Vater dem Sohne, indem er ihn küsset, vollkommen die Geheimnisse seiner Gottheit kund; und haucht in ihn die Süsse der Liebe, wie die heilige Schrift andeutet, indem sie sagt: Ein Tag sagts dem andern (dies diei eructat verbum) diesem ewigen und besonders seligen Verein darf zwar, wie schon gesagt worden ist, keine Kreatur beiwohnen, indem nur der Geist beider Zeuge und Mitwisser der gegenseitigen Erkenntniß und Liebe ist. Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Rathgeber gewesen?

Aber es sagte mir vielleicht einer: Und dir, woher wurde dir bekannt, wovon du selbst gestehest, daß es keiner Kreatur ist anvertraut worden? Gewiß! der Eingeborne, der in des Vaters Schoose ist, der hat es verkündiget. Verkündiget, sage ich, nicht nur Elenden und Unwürdigen, sondern deutlich dem Johannes, dem Freunde des Bräutigams, dessen Worte die angeführten sind, nicht allein aber, sondern auch dem Johannes, dem Evangelisten, dem Jünger, den Jesus liebte. Denn seine Seele gefiel Gott, welche durchaus würdig war des Namens und der Mitgabe der Braut, würdig der Umarmungen des Bräutigams, würdig, daß sie ruhte an der Brust des Herrn. Aus dem Busen des Eingebornen schöpfte Johannes, was jener aus dem

väterlichen Busen geschöpft hatte; und nicht er allein, sondern alle, denen derselbe Engel des großen Rathes sagte: Euch aber habe ich gesagt, daß ihr Freunde seyd, denn alles, was ich habe von meinem Vater gehöret, habe ich euch kund gethan. Es schöpfte auch Paulus, dessen Evangelium nicht von einem Menschen ist, auch hat er es von keinem Menschen empfangen, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi. Gewiß können diese alle so glücklich als wahrhaft sagen: Der Eingeborne, der in des Vaters Schooße war, hat es uns verkündiget. Und jene Verkündigung, was war sie für sie anders, als ein Kuß. Aber ein Kuß vom Kusse nicht vom Munde. Denn jenes war der Kuß vom Munde! Ich und der Vater sind eins; und: ich bin im Vater und der Vater in mir. Das ist ein Kuß mit dem Munde vom Munde genommen, aber niemand eignet sich ihn zu. Ganz ein Kuß der Liebe und des Friedens; aber jene Liebe ragt über alles Wissen hinaus, jener Friede ist über alle Vernunft; aber was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehöret und was in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott dem Paulus offenbaret durch seinen Geist, das ist, durch den Kuß seines Mundes. Daß also der Sohn im Vater und der Vater im Sohne ist, das ist der Kuß vom Munde. Wenn wir aber lesen: Wir aber haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist; das ist gewiß ein Kuß vom Kusse.

Und daß wir beides klar von einander scheiden; wer die Fülle empfängt, der nimmt den Kuß vom Munde; wer aber aus der Fülle, der erhält den Kuß vom Kusse. Wohl ist Paulus groß, aber so hoch er auch seinen Mund strecke, auch wenn er bis zum dritten Himmel sich aufstreckt, immer bleibt er doch diesseits des Mundes des Höch-

sten, und muß mit seiner Weise zufrieden in sich bestehen; und da er nicht reichen kann an das Angesicht des Glanzes, bittet er demüthig, daß Gott sich zu ihm herablasse und aus der Höhe ihm seinen Kuß sende. Der es aber nicht für einen Raub achtete Gott gleich zu seyn, so daß er zu sagen wagte: ich und der Vater sind eins; weil er als Gleicher mit ihm vereinigt ist, als Gleicher ihn umfaßt, der bettelt nicht von unten auf um den Kuß, sondern auf gleicher Höhe legt er Mund an Mund, und nimmt aus besonderm Vorrechte den Kuß vom Munde. Christo also ist der Kuß Fülle, dem Paulus Theilnahme; so daß, wenn jener sich rühmen kann des Kusses vom Munde, dieser sich nur des Kusses vom Kusse.

Aber selig ist der Kuß, durch welchen nicht allein Gott erkannt, sondern auch der Vater geliebt wird; als der keineswegs vollkommen erkannt wird, wenn er nicht vollkommen geliebt wird. Welche Seele unter euch je einmal in der Heimlichkeit ihres Gewissens hat rufen hören den Geist des Sohnes: Abba, lieber Vater; sie glaube, daß sie von der väterlichen Neigung geliebt werde; da sie sich von demselbigen Geiste berührt fühlt, wie der Sohn. Vertraue, wer du auch seyst, vertraue und zaudre nicht. Im Geiste des Sohnes erkenne dich als die Tochter des Vaters, als die Braut und Schwester des Sohnes. Du wirst finden, daß die, welche so beschaffen ist mit beiden diesen Namen genannt werde. Der Beweis ist ohne viele Mühe sofort zur Hand. Der Bräutigam spricht zu ihr: Komm' in meinen Garten, Schwester, meine Braut. Eine Schwester ist sie, weil sie von einem und demselben Vater ist, eine Braut, weil sie in demselben Geiste ist. Denn wenn die fleischliche Ehe macht, daß zwei seyen ein Fleisch, warum sollte das geistige Band nicht vielmehr zwei in einem Geiste verbinden. Endlich, wer Gott anhanget, ist ein

Geiſt. Aber höre auch vom Vater, wie liebend, wie würdigend er ſie ſeine Tochter nennt, und ſie nichts deſto weniger als Schnur zu den ſchmeichelnden Umarmungen des Sohnes einladet. Höre, ſagt er, Tochter, ſchaue darauf, und neige deine Ohren; vergiß deines Volkes und deines Vaters Hauſes, ſo wird der König Luſt an deiner Schöne haben. Siehe den, von welchem jene den Kuß begehrt. O heilige Seele, ſey voll Ehrfurcht, denn er iſt der Herr, dein Gott; vielleicht nicht zu küſſen, ſondern anzubeten mit dem Vater und dem heiligen Geiſte in Ewigkeit; Amen.

24.

Es iſt auf den erſten Blick ſichtbar, wie ähnlich ſich die Exegeſe in allen Myſtikern bleibt und wie auch hier dieſelben Ideen durchgehen, welche bei Dionyſius beſonders hervorgehoben werden, jene Unausſprechlichkeit göttlicher Dinge, nach welcher nicht einmal die Engel die Vereinigung des Vaters und Sohnes wiſſen, eben ſolche Zuſätze zu den Bibelſtellen, wie hier zu Philipp. 4, 7., dieſelben Benennungen eines indiuiduus amor einer indiuisibilis vnitas, eben jenes beſcheidene, „ſo viel Menſchen erlaubt iſt zu wiſſen,“ dieſelbe Hinweiſung auf eine tiefere Erkenntniß als die aus der äuſſern Welt; dieſelbe Aufforderung, den Geiſt um Erleuchtung anzurufen und ſich nicht auf Menſchenwitz zu verlaſſen; und jene Erhabenheit göttlicher Kenntniß die omni scientiae supereminet, pax quae omnem sensum superat. Dieſelbe Art der Auslegung geht durch alle Myſtiker bis auf die neueſten durch, und es iſt genug einige Proben derſelben zu kennen, um ſich von der ganzen Art und Weiſe einen Begriff machen zu können. —

Ueber den Styl

der

areopagitischen Schriften.

1.

Die Art des Vortrags des Dionysius ist bezeichnet durch den ungewöhnlich häufigen Gebrauch der Superlative und der mit dem α privativum zusammengesetzten Worte, durch seine pomphaften Umschreibungen der Namen von heiligen Dingen, durch den Schwulst seines Ausdrucks überhaupt, durch die Länge der Perioden, durch die immer wiederkehrenden Formeln und Ausdrücke der Bescheidenheit, durch die Unordnung, in welcher er seine Sätze durcheinanderwirft, durch die Wärme, womit er spricht, durch die Prezioſität, mit welcher er einfache Ausdrücke einfacher Begriffe in ungewöhnlichere und höhere verwandelt.

Alle diese Eigenschaften gehen aus dem Zwecke und dem Wesen seiner Schriften selbst hervor.

2.

Der bei weitem größere Theil seiner Abhandlungen beschäftigt sich damit, die Unbegreiflichkeit, die Ueberschwenglichkeit, die absolute Erhabenheit Gottes anzudeuten und zu erklären. Dadurch war er zu dem Gebrauche der Superlative gezwungen, ja er sucht diese Superlative durch Zusammensetzung und Häufung noch zu erhöhen, um durch die Sprache selbst die unendliche Höhe auszudrücken in der sich das göttliche Wesen befindet. Ueber die Materie, über unorganisches und organisches, über Pflanzen und Thiere, über den Menschen selbst, über Verstand, Phantasie, Geist erhebt er den Gott, von dem er kaum zu sprechen wagt, und kann also von ihm nur in

der höchsten angestrengtesten Sprache reden. Die spekulativen Mystiker haben diese Anstrengung der Sprache immer angewandt. Wir begnügen uns einen einzigen Vers aus des verrufenen Kuhlmanns Kühlpsalter (Amsterdam 1684. 12.) anzuführen, der das eigentliche Motto zu den superlativischen Ausdrücken des Dionysius enthält. Es heißt dort Band II, S. 15.

Gott ist größer, als wir sinnen,
Ueber menschliches Beginnen,
Ueber der Geschöpf Verstand
Unbegreiflichst allerwegen,
Unerforschbar, nie zu regen,
Mehr als etwas noch empfand
Ein allmächtigst Allerhand
Ueber alle seine Gaben
Weit unendlichst hocherhaben.
Jeder Adem lobt den Herrn,
Oben, unten, nah und fern.

3.

Hiemit hängt der Gebrauch der mit dem α privativo zusammengesetzten Worte genau zusammen. Gott ist nichts von dem, was der Mensch sehen, empfinden, sich vorstellen, denken, ahnen kann. Sein Begriff ist eine ewige Negation und Privation, und alles Seyende muß, um es von Gott zu scheiden, gleichsam mit jenem negativen Buchstaben bezeichnet werden. Weil er aber alles denkbare nicht nicht ist aus Mangel, sondern aus unbegreiflicher Erhabenheit über alles, so kommen dazu noch die Zusammensetzungen mit ὑπὲρ, welche diese Erhabenheit mit etwas verändertem Sinne eben so ausdrücken, wie die negirenden Zusammensetzungen es gethan haben. Und um das eigentliche Wesen und Seyn Gottes noch klarer anzudeuten, werden die Zusammensetzungen mit αὐτὸ und ἀρχὴ zu Hülfe genommen, welche anzeigen, daß Gott vollendet, in sich, selbst genügsam, und des gesammten Alls Ursprung und Wesen sey.

4.

Alles was mit dem Dienste Gottes und der Kirche zusammenhängt, nennt er nie mit den eigentlichen Worten, sondern mit andern selbst gebildeten, welche den Schein des Geheimnisses haben. Die gewöhnlichen Klassen der Kleriker haben bei ihm nicht die gebräuchlichen, sondern andere Namen. Hierarchen, Priester (ἱερεῖς), Hierophanten, Liturgen nennt er sie. Der Taufe, dem Abendmahl, der heiligen Schrift, den heiligen Schriftstellern giebt er eigne Namen, die leicht zu entziffern sind, aber zu seinem Zwecke, als Geweiheter, als Geheimlehrer zu erscheinen, vortrefflich passen. Denn nicht der Menge schreibt er, nicht einem ungeprüften, ungesonderten Haufen, sondern wenigen hochgeweiheten Mysten, die in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse eingedrungen sind, und deren Kenntniß der heiligen Gegenstände sich zu den Ausdrücken, die er dafür gebraucht, gerade so verhält, wie die dunkle Unwissenheit der Menge zu den gewöhnlichen Ausdrücken, womit sie sich begnügen muß. Hierin liegt eigentlich der ganze Charakter der areopagitischen Schreibart. Mysterien sind es, die er schreibt und wie bei allen geheimen Orden und Bünden und Gesellschaften von jeher erkennende Zeichen an gewisse Namen, Benennungen und Ausdrücke gebunden waren, mit welchen dann der Vertraute allein den eigentlichen und treffenden Sinn verbinden konnte, ja wie die eingeweiheten Mitglieder selbst ihre Namen änderten und wie bei den Mönchen geschah, mit dem Eintritt in den Orden einen neuen Namen erhielten, so spricht Dionysius als ein Epopte für Wissende und scheidet durch seine ungewöhnliche Terminologie seine hohe Theosophie von jeder gemeinen.

5.

Diese bisher angeführten Eigenheiten geben seinem Style jenes schwülstige Aussehen, welches allen denen, die sich mit ihm beschäftigen, gleich auf den ersten Blick

auf eine abschreckende Weise auffällt. Es wird dieß noch dadurch vermehrt, daß er überhaupt Zusammsetzungen aller Art vorzugsweise anwendet. Die flüchtigste Ansicht läßt auf jeder Seite Worte wie πατροκινητός, φωτοφάνεια, ἀγαθοδότης, ἐνοποιός, θεοποιός, πατροπαραδοτός ꝛc. finden, deren Aufführung hier nicht nöthig ist, da sie in der Uebersetzung selbst sorgfältig beibehalten und in der ganzen Eigenthümlichkeit des Originals übertragen sind.

6.

Unangenehm fällt auch die Länge seiner Perioden auf. Sie erklärt sich daraus, daß er immer den Drang in sich fühlt, alles was er über den Gegenstand weiß und hat und ahnet zu sagen, und daß er besonders im Buche von den göttlichen Namen in der Definition oder vielmehr in der Erklärung der einzelnen Benennungen Gottes immer alles jenes wiederholt anführt, was Gott als solcher unter gerade dieser Benennung ist, und wie er nicht gedacht werden kann und über was er alles erhaben ist. Indem er diesen Drang zu befriedigen sucht, findet er nicht leicht das Ende, weil er, um den Gegenstand zu erschöpfen, alles in seinen Kreis zieht, was er nur immer haltbaft werden kann, und so seine Perioden, da ihn die ausgebildete und reiche Sprache der platonischen Philosophen nicht leicht im Stiche ließ und die ungemeine Bibelkenntniß ihm zu Gebote stand, in eine ungebührliche Länge zieht.

7.

Bezeichnend ist ferner die Bescheidenheit, mit der er sich ausdrückt und die sich in den immer wiederkehrenden einschränkenden Redensarten ausspricht. Kaum wagt er, an so hochheilige Dinge zu rühren, kaum einen Nachhall derselben wagt er auszusprechen. Die menschliche Natur überhaupt ist der eigentlichen Einsicht in diese Gegenstände nicht fähig, noch viel weniger er, der nur schüchtern mit

den schwächsten Kräften an das für ihn viel zu schwere zu hohe Werk gegangen ist. Daher muß, um seine Art einzusehen, besonders auf jene Ausdrücke gesehen werden, die gerade das eben erwähnte bezeichnen. Er erklärt die göttlichen Wahrheiten bloß κατὰ τὸ δεμιτὸν, ὡς ἐφικτὸν, ὡς καθ' ἡμᾶς ἱκανῶς, ὡς δυνατὸν, ὅση δύναμις; er sagt von sich: καὶ ἡμῖν πολλῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἀπολειπομένοις.

8.

An eine geordnete Art des Vortrags in der Weise, wie man in unsern Zeiten sich diese Ordnung vorstellt, ist bei Dionysius nicht zu denken. Eine bestimmte Ordnung hat er allerdings in seinen Büchern von der himmlischen und der kirchlichen Hierarchie, wo ihn der Gegenstand selbst die Folge vorschrieb, in der er die einzelnen Theile seiner Abhandlung mußte aufeinander folgen lassen. Desto mehr vermißt man sie in der Schrift von den göttlichen Namen. Dort würden wenige einfache Sätze, die er vorausgestellt hätte, ihn von unzähligen Wiederholungen bewahrt haben. Denn im Grunde ist doch in der erwähnten Abhandlung mit immer wiederkehrenden Worten und Sätzen, nur die einfache Behauptung ausgesprochen, daß alle Benennungen Gottes in den heiligen Schriften nur dem Anscheine nach verschieden, in sich selbst und ihrem eigentlichen Sinne nach bloß Synonyme seyen. Er durfte nur den platonischen Begriff von Gott voranstellen, und ihn in seinen einzelnen Theilen erläutern, um dann daraufzurückweisend auf wenigen Seiten sagen zu können, daß dieser Begriff in allen jenen Gottesnamen ἀγαθὸς, ἕν u. s. w. ausgesprochen sey, und warum und wie er sich in ihnen ohne alle Mühe nachweisen lasse. Das aber ließ die Wichtigkeit, die er seinem Werke gab und der Schein des Geheimnisses nicht zu. Diesen zu erhalten, mußte der Eingeweihte den Laien alles in gehöriger Ordnung ausführlich und mit fortgesetztem Ernste deuten.

9.

Wie diese Art des Styles sich bei den Kirchenvätern von Klemens von Alexandrien an vorbereitet habe, wie sie besonders bei Chrysostomus schon eine hohe Stufe erreicht hatte und sich als nahe verwandt mit der Dionysischen Art des Ausdruckes zeigt, haben andre vor uns nachgewiesen, besonders Dalläus in der von uns beigebrachten Abhandlung und Casaubonus in der sechszehnten seiner Exerzitationen gegen Baronius. Die spekulative Mystik hat von diesem Style, da ihr ja Dionyssus fortwährend als hohes unübertreffliches Muster galt, immer Gebrauch gemacht und ist hin und wieder in noch abstruseres und dunkleres hineingerathen. Aber wir brauchen nicht hinzuzusetzen, daß wir diese Mystik und diesen Styl für keineswegs empfehlenswerth halten. Ganz anders zeigt sich Ausdruck und Sprache in den praktischen Mystikern aller Jahrhunderte. Ihre Sprache ist die Sprache herzlicher tiefer inniger Empfindung, eines regen Gefühls, einer tiefbegeisterten Ansicht des innern Lebens. Sie ist die Sprache der Erfahrung. Man kann behaupten, daß diese Mystiker in der Sprache ihrem Jahrhunderte immer voraus waren an Klarheit, Innigkeit und Freiheit von Affektation. Dieser eigentlich praktischen Mystiker aber, die sich rein von Schwärmerei und Fanatismus hielten, sind verhältnißmäßig wenige. Am schönsten sprechen sie sich immer in den Werken aus, wo sie schmucklos von ihrem eignen Leben, von ihren Erfahrungen und Führungen Nachricht geben. Von den Leben der Altväter an bis auf die neuesten Zeiten haben wir in dieser Hinsicht reichen Vorrath und die ausgezeichneteren dieser Werke sind, nach Luthers Vorgang auch fast allgemein anerkannt. Das versteht sich von selbst, daß man alles Abergläubische, Fürwitzige und alles, was auf Selbsttäuschung beruht, sondere, und nicht vergesse, alles einzelne nach dem Maaßstabe der heiligen Schrift zu messen, die uns Protestanten allein

Regel und Richtschnur ist. Aber eben deshalb ist eine Geschichte der Mystik so nöthig. Auch in unserer Zeit wirft man Edles und Unedles, Wahres und Falsches, Begeisterung und Verrücktheit, Wärme der inneren Religion und Aberwitz in das weite Fach der Mystik zusammen, und nachdem man alles auf einen Haufen gebracht hat, ist man schnell mit dem Verdammen der gesammten Masse fertig. Schwerer ist's allerdings, die Fanatiker und Exaltirten, die Chiliasten und Schwärmer, die Irrenden und Wankenden von den Guten zu scheiden und sie in geschiedner Reihe aufzuführen, aber ein rechtes Urtheil ist über diesen so bedeutenden Theil der Kirchengeschichte gar nicht möglich, wenn man nicht die einzelnen Klassen gesondert, und ohne Vorliebe, aber mit der Liebe der ewigen Wahrheit, und ohne Haß als mit dem der Oberflächlichkeit und ungerechter Verdammungsurtheile, sie mögen von Conzilien-Tribunalen oder von andern kommen, das Gute anerkennt, wo sich's findet und das Schlechte ausscheidet, wo sich's treffen läßt. Die rechte Quelle für Erkenntniß des mystischen Sinnes überhaupt liegt in diesen erwähnten Lebensbeschreibungen einzelner. Auf sie aber besonnene und gerechte Kritik anzuwenden, ist schwerer als man, ohne es versucht zu haben, denken möchte.

10.

Wir geben nun unserm Zwecke gemäß eine Abhandlung des Plotinus, die bedeutendste für die Beurtheilung der Verwandtschaft christlicher und neuplatonischer spekulativer Mystik und schicken die Einleitung des Ficinus dazu voraus.

Marsilius Ficinus

(zum neunten Buch der sechsten Enneade des Plotinus).

Insofern jede Einheit in ihrer Vielheit besteht, insofern bewahrt sie ihre Wesenheit, welche mit dem Verluste der Einheit verloren wird. Die Einheit also erhält die Wesenheit und dieselbe vollendet auch die Wesenheit und das Seyn. Die Einheit, welche in der ihr entgegengesetzten Vielheit herrscht, besteht weder aus sich, noch ist sie aus der entgegengesetzten Vielheit hervorgegangen, sondern sie ist aus der reinen Einheit, welche über der allenthalben vielfachen Wesenheit in sich selbst einfach besteht. Wenn man sagt: ein Körper und eine Seele, eine Wärme und eine Kälte, so ist die hier prädicirte Einheit weder ein Körper, sonst würde sie der Seele nicht zukommen können, noch eine Kälte, sonst würde sie nicht zur Wärme passen. Durch einen ähnlichen Schluß findet man, daß das Eine an sich höher ist, als jegliche Wesenheit, durch dessen Kraft alles das, was mehr am Einen Theil nimmt, dadurch auch der Wesenheit mehr theilhaft wird. Ueberdieß besteht die höchste Vollkommenheit des Seyenden an sich in der Einerleiheit und Beständigkeit; diese aber haben ihren Grund in der Einheit, wie die Verschiedenheit und die Bewegung in der Zahl. Die Einheit also, welche für das Seyende Ursache der Bewegung ist, ist höher, als das Seyende. Man sagt nun entweder, daß das Seyende ein und dasselbe sey mit der Einheit, oder von derselben verschieden. Das muß man gewiß zugeben, daß die Einheit der Grund der Einerleiheit sey, wenn man also das erste behauptet, daß nämlich das Seyende ein und dasselbe mit der Einheit sey, so besteht gewiß vor dieser Einheit die Einheit, welche früher, als sie ist, wodurch sie ein und dasselbe ist. Behauptet man aber das zweite, daß nämlich die Einheit vom Seyenden verschieden ist, so ist ja die Einheit an sich früher ein und

dasselbe mit sich, als sie vom Seyenden unterschieden ist, und früher wird sie in sich selbst die absolut erste seyn, durch die absolute Erstheit, das ist, durch ihre Natur, ehe sie im Bezug auf das Seyende früher ist, als das Seyende. Man darf nicht sagen, daß das Seyende so von der Einheit unterschieden sey, daß es früher wäre, als die Einheit, denn wenn man sagt, daß es von ihr unterschieden sey, so wird es zuerst ein und dasselbe mit sich selbst seyn, ein und dasselbe, sag' ich, durch die Einheit. Hiezu kommt noch, daß nichts höheres gedacht werden kann, als die Einfachheit an sich; dieß ist aber die Einheit selbst. Die Einheit ist also nicht allein die erste von allen, sondern sie ist auch die Erstheit selbst, durch welche die übrigen frühern allenthalben sind. Durch sie ist auch das Seyende selbst früher, als die folgenden. Durch die Einheit nämlich, welche sowohl mit sich selbst verbunden, als auch höher als das Seyende ist. Man darf auch nicht sagen, daß das Seyende auf der ersten Stufe weder ein Eines sey, noch ein Nichteines; denn wenn es nicht ein Eines wäre, das heißt, ein Einfachstes, so wäre es nicht auf der ersten Stufe. Daß es dort ist, scheint es durch die Einheit zu haben. Man denke, daß das Seyende zugleich mit dem Einen zusammentreffe. Das Seyende zwar, da es der Vielheit empfänglich ist, zwingt das Eine nicht, bei ihm zu seyn, aber das Eine an sich zwingt das Seyende entweder einig zu seyn, oder geeint. Mit Recht sagt daher Boëtius: Ursache und Grund des Seyenden ist die Einheit.

Wenn man es einzeln bedenkt, so ist ein anderes dieß Seyende und ein anderes dieß Eine. Denn, insofern es ein Seyendes ist, ist es auch eine Vielheit, insofern es aber Eines ist, kann es nicht eine Vielheit seyn, deshalb ist über dem einzelnen Seyenden ein anderes Seyendes an sich, ein anderes das Eine an sich, und sie werden nicht gleich vertheilt, damit nicht zwei Prinzipien der Dinge

seyen; auch ist das Eine nicht unter dem Seyenden, sonst wäre das Eine vielfach, und das Seyende wäre nicht des Einen theilhaft. Das Seyende also ist unter dem Einen, besonders deßhalb, weil die erste Wesenheit und der Geist von Natur allgestaltig sind, und daher später, als die reine Einfachheit. Indem diese reine Einheit, durch die Einigung alles in seiner Wesenheit erhält, erklärt sie, daß sie durch die Einheit alle Wesenheiten gemacht habe. Ueberdieß scheint das Intelligible an sich mehr als das Seyende zu seyn; denn wir erkennen durch die Intelligenz nicht nur die Seyenden und das Seyn, sondern auch die Nichtseyenden und das Nichtseyn. Doch ist es nichts weiter, als das Eine; denn auch, wenn wir eine durchaus gesonderte Vielheit denken, denken wir dieselbe als mehrmal Eines. Wenn einer aber das Seyende für das Weiteste erklärt, so geben wir zwar zu, daß es hinsichtlich aller Gestalten unbestimmt ist, doch aber hinsichtlich aller bestimmbar. Das Eine an sich aber ist durchaus nicht bestimmbar, daher ist es das Einfachste und das Erste. So sind Wesenheit, Leben und Intelligenz drei besondere formal von einander verschiedene Vollkommenheiten, die einfachbestehende Vollkommenheit ist also ungetheilt, ehe sie in drei solche getheilt wird, und bleibt also immer in sich selbst. Dieses in sich Ungetheiltseyn aber ist das Wesen des Einen an sich, und die Vollkommenheit an sich schlechthin. Die Einheit ist also vor dem Seyenden und dem Leben und der Weisheit. Weil aber die einfache Vollkommenheit und die Güte ein und dasselbe sind, so folgt daraus, daß das Gute an sich höher, als das Seyende ist. Das Seyende ist nun entweder einfach oder zusammengesetzt. Wenn das erste, so ist das Wesen des Seyenden die wesentliche Einfachheit und Einheit selbst, wenn das zweite, so ist die Wesenheit des Seyenden die Einigung seiner wesentlichen Prinzipien, aber über der wesentlichen Einheit und der Einigung des Wesentlichen ist die Einheit an sich schlechthin. Wenn diese später ist, als das Seyende, so ist sie

schon nicht mehr Einheit, sondern vielfach, und das Seyende an sich auf seiner ersten Stufe wird nicht ein Eines seyn, und also eine unendliche Vielheit oder nichts. Man mag nun irgend ein Seyendes oder das Seyende an sich schlechthin nehmen, so ist es theilbar in Theile, die entweder in ihm liegen, oder ihm unterlegt sind, und von Natur irgend einer Vielheit empfänglich. Die Einheit an sich läßt aber nichts solches zu. Sie ist also etwas anderes und höheres. Das Seyende wird aus der Theilung des Ganzen in Seyende hergeleitet, die Einheit aber ergießt sich nicht durch Theilung, sondern durch Wiederholung des Ganzen in dieses und jenes Eine. Das Seyende wird auch durch Theilung vermindert, das Eine hingegen durch Theilung immer vervielfältigt. So erklären auch die Peripatetiker die Vortrefflichkeit der Einheit. Denn sie lehren, die Gestalt und die Einheit hätten ein und dieselbe Natur, weil, wodurch etwas ein Seyendes sey, eben dadurch es auch ein Eines sey. Daher sey, da das Seyende aus der Gestalt sey, und diese ein Eines, nothwendig die Natur der Gestalt und der Einheit ein und dieselbe. Sie fügen hinzu, daß beider Wesen verschieden seyen. Denn da es die Eigenschaft der Gestalt sey, durch bildende Kraft sich auszugießen, die Eigenschaft der Einheit aber einfach in sich zu bestehen, und das Uebrige innerlich und äusserlich zu einen, so ist klar, daß das Wesen der Einheit nicht allein von der Gestalt, und auch von der Wesenheit verschieden sey, sondern auch einfacher und früher und mehr zur Höhe des Prinzips gehörig.

Auch wenn die Seele nahe zu Gott hintritt, leidet sie noch an Schranken, einmal, weil sie Intelligenz und Gestalt ist, und gewohnt sich auf Gestalten zu stützen; Gott aber hat keine Gestalt; dann auch, weil die Seele erst dann hinzugetreten seyn kann, wenn sie selbst Gott geworden ist. Sie schwankt also erst, ob sie sich selbst, oder ob ihr ein andrer begegne. Wer zu dem Einen höchsten gu-

ten Gott hinzutritt, der muß von den Entgegengesetzten weggehen, vom Bösen nämlich, vom Niedrigen, von der Vielheit; er muß auch aus der Intelligenz herausgehen. Denn die Intelligenz ist nicht das schlechthin Seyende an sich, sondern nur das intellektuelle Seyende. Gott aber ist höher, als jedes Seyende, ja auch, als das schlechthin Seyende an sich. Denn wie das sinnliche Seyende durch eine sinnliche Gestalt begränzt wird, so wird das intelligible Seyende durch eine intelligible Gestalt begränzt, so wird endlich das Seyende an sich durch die Form des Seyenden an sich begränzt. Das Prinzip aber besteht über allem Begränzten; man sagt nicht, daß es stehe, damit es nicht gezwungen werde, im Stehen zu stehen. Und es macht nichts durch irgend ein Verhältniß zu den Dingen, sondern die Dinge werden von ihm, als ob es sie nicht machten, so wie sie auch verändert werden, indeß es nicht verändert wird.

Das Prinzip der Dinge ist durchaus unkörperlich, unbeweglich, eines. Da wir es also nicht durch das Entgegengesetzte erreichen können, so erreichen wir das Körperliche also auch nicht vermittelst der Einbildungskraft, noch durch die bewegliche Vernunft, die immer etwas Veränderliches ausdenkt, noch durch die ihrer Natur nach vielfache Intelligenz, die immer etwas Verschiedenes bedenkt. Sondern wir erreichen sie durch eine Einheit, die höher ist, als die Intelligenz der Seele, wenn wir zu ihr durchaus gesondert, sowohl von der innern, als äussern Vielheit fliehen. Dann haben wir des überall und immer gegenwärtigen Gottes Zeichen, der uns dann vollkommen gegenwärtig ist, das dreieinige, das neue Licht, die ungewohnte Liebe, die unschätzbare Freude. Dieß zu erreichen, tragen zwei Dinge bei, die Lehre als der Weg, die erwähnte Trennung aber, als die Vorbereitung der Seele.

Von der beweglichen vielfachen Seele muß man aufsteigen zu der unbeweglichen aber vielfachen Intelligenz,

und dann von der der Seele eigenen Intelligenz zu der Intelligenz, die schlechthin von sich ist. Endlich von der Intelligenz, die nothwendig in sich vielgestaltig ist, zu dem schlechthin Einen an sich, weil das Seyende nicht Eines ist, damit dieß nicht vielfach sey, indem das Wesen des Einen und des Seyenden verschieden ist. Denn das Seyende läßt die Vielheit zu und hat das Nichts als Entgegengesetztes; das Eine aber erträgt die Vielheit nicht, sondern weiset sie ab, als ihr entgegengesetzt. Sie ist also nicht ein Seyendes, sondern das Prinzip des durchaus absoluten Seyenden, und indessen das Prinzip der absoluten Gestalten. Denn alle Gestalten der natürlichen Dinge besitzen im ersten Seyn ihr absolutes Seyn. Wenn wir Gott Einen nennen, so deuten wir seine durchaus untheilbare Einfachheit an, welche über der Wesenheit ein weit erhabneres Prinzip der Wesenheit ist, als die Einheit in den Zahlen, und der Punkt in den Dimensionen. So werden das continuirliche Seyende und das gesonderte Seyende in etwas Untheilbares aufgelöst, so wird das schlechthin Seyende an sich auf das schlechthin Untheilbare an sich bezogen.

Auch von dem entgegengesetzten Wege kommen wir in Dimensionen und Zahlen zu ihrem Untheilbaren, und in den Seyenden, zu jenem Untheilbaren, welches das Prinzip der Seyenden ist. Denn dort kommen wir zu einem Innersten und Kleinsten, hier aber zu einem Aeussersten und Weitesten, zu einem Größten sag' ich an Einfachheit und Kraft. Denn es ist immer einfacher, als jede von uns ausgedachte Einfachheit, und mächtiger, als jede von uns ausgedachte Kraft. Das Eine an sich allein kann das Prinzip des Alls seyn, denn es allein ist durchaus selbstgenügsam. Was aber ausser ihm nothwendig Vielfaches ist, das leidet wenigstens eine vierfache Bedürftigkeit. Denn in ihm bedarf das Ganze der Theile, dann der Theil des Theiles, auch die Theile des Ganzen,

endlich Alles eines ausserseyenden Zusammensetzenden. Das Prinzip sucht nichts, empfängt nichts, verliert nichts. Aber allein das Eine an sich hat diese Eigenschaft, sonst würde es das Eine nicht seyn. Da wir sagen, daß das Eine nicht denke, um es nicht zu einem Vielfachen zu machen, so sagen wir nicht, daß es nicht ein wunderbares Licht sey, der Schöpfer der Intelligenz, oder daß es eine Intelligenz sey, wenn nur Intelligenz ein Licht bedeutet, das höher ist, als die Intelligenz, und das in sich hat, ja durchaus ist, was die Intelligiblen sich wünschen, ein Licht, das nicht über sich selbst ungewiß ist, auch nicht über die andern, sondern ohne Zusammensetzung und Rücksicht, sich selbst und den übrigen, wunderbar leuchtet. So setzt also Plotin, wie der Areopagite Dionysius, das Prinzip über die Intelligenz, das Leben und die Wesenheit.

Und wenn Gott allenthalben ist, so leuchtet er doch nur auf dem Gipfel der Intelligenz. Um dieß Licht zu sehen, müssen nicht nur alle Gestalten der Einbildungskraft, sondern auch alle denkbare wie Wolken im Wege stehen. Diese alle also thue weit von dir weg, das göttliche Licht mit reinem Geiste glücklich auffassend.

Gott ist gleichsam der untheilbare und unbewegliche Mittelpunkt des Alls, von welchem Alles abhängt, auf welchen Alles zustrebt. Gleichfalls haben die göttlichen Intelligenzen und die intelligiblen Seelen, die von ihm geschaffen sind, Mittelpuncte, das heißt wesentliche Einheiten, die höher als die Intelligenz sind. In den göttlichen Intelligenzen besteht also ausser diesem Mittelpuncte ein Kreis, das ist, die eigne Intelligenz, in der Seele aber sind über ihren Mittelpunct hinaus drei Kreise, die Intelligenz, die Vernunft, die Einbildungskraft. Der Mittelpunct nun ist immer verbunden mit dem Mittelpunct des Alls. Der intellektuelle Kreis bewegt sich beständig um denselben; der vernünftige Kreis aber und der

der

der Einbildung bewegt sich zuweilen um seinen Mittelpunct und den göttlichen; zuweilen wird er aber gleichsam gebrochen und neigt sich schief zu anderen. Wenn wir zuweilen ein den Thieren ähnliches Leben führen, mit der Vernunft nicht zu Gott gewandt, so bewegen wir uns wenigstens heimlich mit der Intelligenz um Gott. Ja es bleibt auch ein Gefühl in der Vernunft, welches uns zuweilen mit seinen Strahlen zu Gott zurückruft. Wenn wir mit Gott durchaus verbunden werden, weil wir durch die wesentliche Einheit mit ihm vereinigt werden, genießen wir sein viel innerlicher und voller, als wer sich irgend einer Sache durch's Erkennen bemächtigt. Wahrscheinlich aber ist es, daß, wenn wir mit einem solchen Bande verbunden sind, wir keinesweges von ihm scheiden werden. Das aber ist das engste Band, wenn Unkörperliches sich mit Unkörperlichem vereinigt, wenn erst eines von beiden die formale Verschiedenheit abgelegt hat, durch welche es allein sich von dem andern unterschied.

Wie alles Gute vom ersten Guten her ist, so ist jede Liebe, nach welchem Guten sie nun strebe, von demselben entzündet. Da also unsere Liebe nirgends in Gütern, als in ihrem Ziele ruht, so hat sie dasselbe Gute zu ihrem Ziele, in dem sie ruhen kann, welches sie auch zu ihrem Prinzipe hatte. Wie aber die Begierde nach dem Guten natürlich angeregt wird, so fordert sie auch einen natürlichen Genuß, nicht bloß einen eingebildeten und in bloßer Kenntniß liegenden, sondern einen, der unsere Natur wirklich innerlich affizirt, was bei den Sinnen und beim Körper deutlich wird. Viel mehr nun muß der Genuß des ersten Guten natürlich und wesentlich für uns werden, nicht durch das bloße Denken, sondern durch die Natur, wo der Genuß desto tiefer in's Innerste eindringt, als die Intelligenz tiefer einzudringen pflegt, als die sinnliche Empfindung. Gott genießen heißt also nicht sowohl Gott schauen, als ihn berühren, und ist nicht

äusserlich, sondern gänzlich in ihn versinken, und göttlich affizirt und Gott selbst zu werden, so wie wer eine Speise ißt, endlich die Speise selber wird, oder vielleicht umgekehrt. Nachdem aber Plotinus dieß zugegeben hatte, so hätte er eigentlich auch zugeben müssen, daß die in Gott versetzte Seele nicht mehr aus ihm scheide, und daß die Seele, die von Natur geeignet ist, durch einen innern Akt in Gott verwandelt zu werden, um Gott zu werden, nicht geeignet sey, durch eigne Bewegung wieder einmal in ein Thier versetzt zu werden.

Wenn die Seele nach vollendeter Vorbereitung so nahe als möglich an Gott ist, so faßt sie aus dem unendlichen Guten, welches eine unendliche Anziehungskraft hat, eine unendliche Liebe gegen ihn. Dadurch wird sie so in Gott verwandelt, daß ihr derselbe, wenn sie nach ihm blickt, nun nicht mehr als Seele, sondern als Gott entgegenkommt; wie wenn die Luft in Licht verdünnt wird, was vielleicht vom Anfang an dem Feuer widerfährt. Daher sagt jener Ausspruch des Paulus; wer Gott anhängt, wird ein Geist mit ihm. Plotinus giebt zwar zu, daß, wenn unser Geist sich einmal Gottes bemächtigt hat, er nicht mehr von ihm weggewandt werden könne; auch giebt er zu, daß die Vernunft sich in Geist verwandle, wenn sie ihr discursives Denken aufgiebt, und ihr Beweisen zum Schauen wird. So hätte er auch zugeben sollen, daß die Vernunft beständig dort anschaue, besonders wenn sie ganz vom Körper frei ist, was er auch angedeutet zu haben scheint.

Ueberall geschieht die Einigung durch die Kraft des Einen an sich, und aus keiner andern Ursache wird Aehnliches leichter vereinigt, als weil es in der Qualität Eines ist. Die Seele wird also dann erst mit dem Prinzip der Dinge an sich auf's innigste vereinigt, wenn sie in sich selbst Eines wird; dieß aber geschieht dadurch, daß sie

die Vielheit, welche zur Einbildungskraft, zur Vernunft und zur Intelligenz gehört, von sich thut, und ihre alleinige Einheit wird, und durch diese vermittelst der liebenden Neigung die göttliche Einheit genießt, und so ihren Mittelpunct mit dem Mittelpunct des Alls verbindet. Plotinus behauptet, die so beschaffene intellektuelle Seele habe ihre Gestalt auf die Einheit übergetragen. Deßhalb wird er aber auch zugeben müssen, daß die vernünftige Seele dann für eine intellektuelle zu halten sey, und daß diese so wie jene beständig dort bleibe, besonders da er sagt, daß die in unbeweglichem Zustande befindliche Seele schon gleichsam über den Zustand hinausgegangen sey, und nicht nur die bewegliche Natur, sondern auch die erste Wesenheit überstiegen habe, wo sie den Bewegungen und Arbeiten ein Ende mache.

Das neunte Buch der sechsten Enneade des Plotinus.

§. 1.

Alle Seyenden (ὄντα) sind durch das Eine Seyende; sowohl was zuerst Seyende sind, als von welchen man sagt, daß sie auf irgend eine Weise in den Seyenden sind, denn was sollte wohl seyn, wenn es nicht Eines wäre; da, wenn das Eine hinweggenommen wird, jene nicht mehr sind, was man sagte, daß sie seyen. Denn es ist kein Heer, wenn das Eine nicht ist; kein Chor, keine Heerde, wenn sie nicht Eines sind; auch kein Haus oder Schiff, wenn sie das Eine nicht haben, da ja Haus und Schiff Eines sind; und verlieren sie dieß Eine, so ist das Haus nicht mehr Haus, das Schiff (nicht mehr Schiff.) Die zusammenhängenden (συνεχῆ) Größen also, wenn das Eine nicht in ihnen ist, werden überhaupt nicht seyn. Werden sie getheilt, insoferne sie das Eine verlieren, so verändern sie auch ihr Seyn. Ja auch die Körper der Pflanzen und Thiere (ζώων), die, jeder für sich, ein Eines sind, verlieren ihre Wesenheit, welche sie hatten, wenn das Eine flieht, und sie in die Vielheit zergangen sind; sind nicht mehr, was sie waren, sondern werden anderes, auch jenes, was Eines ist. Die Gesundheit auch ist, wenn der Körper ins Eine versammelt ist, und die Schönheit, wenn die Natur des Einen die Theile hält (κατέχῃ) und die Tugend der Seele ist, wenn sie in Eines und zu einer Uebereinstimmung geeint ist. Wenn nun die Seele

alles zum Einen führt, schaffend und bildend und gestaltend und zusammenordnend, sollen wir, wenn wir bis zu ihr gekommen sind, sagen, daß sie das Eine verleiht, und daß sie das Eine ist? oder (sollen wir annehmen) wie sie nicht selbst das ist, was sie giebt, wenn sie den Körpern andres verleiht, wie Form (μορφήν) und Gestalt (εἶδος), sondern dieß andres ist, als sie, sollen wir annehmen, daß sie auch ein andres, als sie selbst ist, giebt, wenn sie das Eine giebt; und daß sie, nach dem Einen blickend, jedes Einzelne zum Einen mache, so wie auf den Menschen blickend mit dem Menschen zugleich das Eine, das in ihm ist (indem sie zugleich mit dem Menschen das in ihm seyende Eine begriffe.) Denn alles, was Eines genannt wird, ist so Eines, wie das, was es ist, das Eine hat. Was also weniger ist, hat auch das Eine weniger (in geringerm Grade); was mehr, mehr. Auch die Seele, welche ein andres ist, als das Eine, hat doch, da sie wirklich in höherem Grade ist, auch das Eine in höherem Grade, ist aber nicht das Eine selbst. Denn die Seele ist eine, und das Eine ist bei ihr gewissermassen ein Zufälliges (συμβεβηκός), und diese beiden sind zwei, die Seele und das Eine, wie der Körper und das Eine. Das von einander Gesonderte (διεσηκός) wie ein Chor ist fernest vom Einen; das Zusammenhängende näher (an ihm); die Seele aber noch näher, da sie selbst Gemeinschaft damit hat. Wenn einer deßhalb, daß die Seele, ohne Eines zu seyn, nicht mehr Seele seyn könnte, Seele und Eines für einerlei halten wollte, so (bedenke er) zuerst, daß auch das andre Einzelnes ist, ob es schon zugleich Eines ist; daß aber doch das Eine ein andres ist, als dieß andre. Denn Körper und Eines ist nicht ein und dasselbe, sondern der Körper hat Theil am Einen, dann ist die Seele eine und vielfach (πολλή), wenn sie auch nicht aus Theilen besteht, denn es sind viele Vermögen in ihr, des Denkens (λογίζεσθαι), des Begehrens, des Auffassens; welche durch das Eine als durch ein

Band verbunden werden; die Seele bringt einem andern das Eine, weil sie selbst Eines ist, und leidet dasselbe auch selbst von einem andern.

§. 2.

Ist nun nicht bei jedem Einzelnen das theilweise (κατὰ μέρος) Eines ist, seine Wesenheit und das Eine ein und dasselbe, und beim Seyenden und der Wesenheit seine Wesenheit und das Seyende und das Eine ein und dasselbe? so daß, wer das Seyende gefunden hat, auch das Eine gefunden hätte, und die Wesenheit dasselbe wäre, wie das Eine. Wie wenn der Geist die Wesenheit wäre, der Geist auch das Eine wäre, der (Geist), der das zuerst Seyende wäre, und das zuerst Eine; und indem er das Seyn den andern mittheilt, ihnen auch zugleich und in demselben Grade das Eine mittheilte. Denn was könnte einer ausser diesen (Geist und Wesenheit) Eines nennen? Denn der Mensch und ein Mensch sind ein und dasselbe; oder wie jedes Einzelne eine Zahl hat, wie wenn du von etwas sagst, daß es zwei sind, so sagt man von einem (μόνα τινὸς) das Eine. Ist nun eine Zahl der Seyenden, so ist offenbar auch das Eine, und es ist nachzuforschen, was es ist. Ist das Zählen nur eine Wirksamkeit der Seele, die sie vornimmt, so wird das Eine nicht in den Dingen seyn. Aber es wurde gesagt, (ἔλεγεν ὁ λόγος), wenn ein Einzelnes das Eine verliert, so kann es auch durchaus nicht mehr seyn. Nun muß man sehen, ob das einzelne Eine und Seyende ein und dasselbe sey, und das überhaupt (ὅλως) Seyende und Eine. Aber wenn das Seyende jedes Einzelnen Vielheit ist, das Eine aber unmöglich Vielheit seyn kann, so werden beide verschieden seyn. Der Mensch also ist Lebendes (ζῶον) und Vernünftiges (λογικόν) und viele Theile. Und dieß Viele wird durch das Eine verbunden. Ein andres also ist der Mensch und ein andres das Eine. Denn das Eine ist

getheilt, das andre theillos. Und das ganze (ὅλον) Seyende, das alle Seyende in sich hat, wird in noch viel höherm Grade vieles seyn, und ein vom Einen verschiednes, durch Aufnahme und Theilnahme das Eine habend. Auch Leben und Geist hat das Seyende, denn es ist nicht todt. Vieles also ist das Seyende. Ist nun der Geist dieß (Seyende), so muß er deshalb nothwendig Vieles seyn, und noch viel mehr, wenn er die Gestalten umfaßt; denn die Idee ist nicht Eines, sondern vielmehr eine Zahl, die einzelne Idee sowohl als die gesammte, und sie ist so ein Eines, wie die Welt ein Eines ist. Ueberhaupt ist das Eine ein Erstes; Geist und Gestalten und Seyendes aber sind nicht Erste. Denn jede Gestalt ist aus Vielen und ein Zusammengesetztes, und ein Nachheriges (ὑστερον); denn aus welchen jedes Einzelne besteht, die sind Erste. So kann also der Geist nicht das Erste seyn; dieß wird aus dem bisherigen klar seyn. Der Geist muß nothwendig im geistig Denken seyn. Und der beste (ἄριστον) und der nicht auf das Aeussere blickt, muß das vor ihm denken (νοεῖν). Denn wenn er sich in sich selbst kehrt, kehrt er sich zum Ursprung. Und wenn er nun das geistig Denkende (νοῦν) und das geistig Gedachte (νοούμενον) ist, so wird er doppelt seyn und nicht einfach und also nicht das Eine. Blickt er auf ein Verschiednes, so blickt er durchaus auf das Höhere und das, was vor ihm ist. Blickt er aber auf sich selbst, und auf das Höhere, so ist er auch so ein Zweites; und man muß den Geist als einen solchen setzen, der beim Guten und beim Ersten ist, und auf jenen blickt; und der auch bei sich selbst ist, und sich selbst denkt, und denkt, daß er selbst alles Seyende ist. Da er so manchfaltig ist, so ist er weit davon, Eines zu seyn; so wird also auch nicht das Eine alles seyn, denn so würde es nicht mehr Eines seyn; auch ist es nicht Geist, denn auch dann würde es alles seyn, da der Geist alles ist; auch nicht das Seyende, denn auch das Seyende ist alles.

§. 3.

Was soll nun aber das Eine seyn? und welche Natur soll es haben? Es ist nicht wunderbar, daß dieß nicht zu sagen ist, da dieß auch beim Seyenden und bei der Gestalt nicht leicht ist, und stützt sich ja unsre Kenntniß (γνῶσις) auf Gestalten. Wenn die Seele zum Gestaltlosen geht, das sie nicht fassen kann, da es nicht begränzt, nicht gestaltet ist (τυπῶσθαι) von einem manchfaltigen Gestaltenden, so wankt sie und fürchtet, (dort) nichts zu erhalten (ἕξη). Deshalb wird es ihr in dergleichen schwer, und sie steigt gerne herunter, oftmals von allen abfallend, bis sie zum sinnlich Empfindbaren kommt; dort gleichsam als auf festem Grunde ruhend; wie auch das Auge (ὄψις), wenn es sich am Kleinen abmüht, gerne auf das Große fällt. Wenn nun die Seele in sich sehen will, sich allein sehend durch das Zusammenseyn, und Eines seyend, weil sie mit ihm Eines ist, so meint sie nicht, das zu haben, was sie sucht, weil sie nicht verschieden von dem Gedachten ist. Eben so muß der thun, der über das Eine philosophiren will, weil es Eines ist, was wir suchen, und weil wir nach dem Ursprung von allem, dem Guten und dem Ersten blicken, so müssen wir nicht ferne von dem seyn, was um das Erste ist, indem wir in das Letzte von allen fallen, sondern nach dem Ersten strebend, uns selbst von den letzten seyenden Sinnlichen aufführen; entfernt seyn von aller Sünde, als die, die nach dem Guten eilen; zu dem Ursprunge in uns selbst aufsteigen, und eins aus vielen werden, wenn wir Schauer des Ursprungs und des Einen werden wollen. Geist muß (der Strebende) werden, seine Seele ganz dem Geiste anvertrauen und in demselben gründen, daß, was jener sieht, auch sie wach aufnehme, und durch den Geist das Eine schaue. Er muß keine sinnliche Wahrnehmung hinzuthun, noch etwas von derselben in das Wahrzunehmende übergehende, sondern mit dem reinen Geiste das Reinste sehen, und mit dem Ersten des Geistes. Sieht nun der zu dem

Schauen eines solchen Bereitete, Größe oder Gestalt (σχῆμα) oder Masse um solch eine Natur, so ist ihm nicht der Geist Leiter zu solchem Schauen. Denn der Geist kann solches seiner Natur nach nicht sehen; sondern dieß ist das Geschäfte der sinnlichen Empfindung und der Vorstellung (δόξης), welche der sinnlichen Empfindung folgt. Man muß aber vom Geiste die Verkündigung dessen nehmen, was er vermag. Der Geist kann aber sehen, entweder das vor ihm, oder das, was an ihm ist (ἀυτᾶ), oder das, was von ihm selbst geschieht. Rein ist wohl auch das (τα) in ihm, reiner und einfacher aber das (τα), was vor ihm ist, noch vielmehr aber das (eine) (τὸ). Dieß ist dann nicht Geist, sondern von dem Geiste. Denn der Geist ist etwas von den Seyenden, jenes aber ist nicht etwas, sondern vor jedem Einzelnen, nicht ein Seyendes, denn auch das Seyende hat gleichsam die Gestalt (μορφήν) des Seyenden, Jenes aber ist gestaltlos, auch ohne geistige Gestalt. Denn die Natur des Einen hat das Vermögen, alles zu erzeugen, ist aber nichts von diesen allen. Sie ist nicht etwas, nicht ein qualitatives (ποιόν), nicht ein quantitatives (ποσόν), nicht Geist, nicht Seele, nicht Bewegtes, auch nicht stehend, nicht in einem Orte, nicht in einer Zeit, sondern eingestaltig in sich, ja vielmehr ungestaltig (ἀνείδεον), seyend vor jeder Gestalt (ἰδέας), vor der Bewegung, vor dem Stande (στάσεως), denn dieß alles ist um das Seyende, und macht es zu vielen. Warum aber steht es nicht, wenn es nicht bewegt wird? Beim Seyenden muß eines von diesen beiden oder beides seyn. Was da steht, ist durch das Stehen (στάσει) stehend, aber nicht ein und dasselbe mit dem Stehen; das Stehen wird ihm also als Eigenschaft zukommen (συμβήσεται), und es bleibt nicht mehr einfach. Wenn wir (das Eine) das Ursächliche nennen, so behaupten wir damit nicht, daß ihm etwas als Eigenschaft zukomme (συμβεβηκός), sondern nur, daß wir etwas von ihm haben, indeß jenes in sich selbst bleibt. Der richtig

Redende muß aber weder jenes noch dieß (vom Einen) sagen, sondern von uns muß er sagen, daß wir ausserhalb herumkreisen, und unsre eignen Eindrücke (πάθη) die wir empfangen, erklären wollen; zuweilen nahe, zuweilen weiter davon entfernt in den Ungewißheiten über das Eine.

§. 4.

Jene Ungewißheit aber kömmt nicht daher, daß die Einsicht (σύνεσις) jenes Einen nicht durch die Wissenschaft (ἐπιστήμην) geschieht, auch nicht durch geistiges Denken, wie das andre Geistige, sondern durch eine Gegenwart (παρουσίαν), welche höher ist, als die Wissenschaft. Die Seele leidet eine Entfernung vom Einen, und ist nicht durchaus Eines, wenn sie die Wissenschaft von irgend etwas aufnimmt. Denn die Wissenschaft ist ein Logos, ein Logos aber ist Vieles. Sie geht also über das Eine hinaus, wenn sie in die Zahl und Vielheit fällt. Ueber die Wissenschaft hinaus muß man also laufen (δραμεῖν), und nie über das Eines seyn hinausgehen, sondern von Wissenschaft und Gewußten (ἐπιστητῶν) und allem andern und schönen Anblick sich entfernen; denn alles Schöne kommt nach ihm und von ihm, wie alles Tageslicht von der Sonne. Deshalb sagt Plato, es (das Eine) könne nicht geschrieben und ausgesprochen werden. Wir aber schreiben und sprechen, indem wir darauf hinleiten wollen; und durch unsere Worte zum Schauen selbst erwecken, gleichsam den Weg zeigend dem, der etwas sehen will. Die Lehre befaßt sich nur mit dem Wege und dem Gange, das Schauen selbst ist die Sache dessen, der etwas sehen will. Wenn einer nicht zum Anblicke selbst gekommen ist, so hat die Seele, von dorther beleuchtet, keine Einsicht, und hat keinen Eindruck erhalten. Sie hat jenes liebende Leiden (πάθημα) nicht erfahren, das vom Sehen kömmt, da der Liebende in dem, was er liebt, ruht, wenn das wahre Licht aufgenommen wird, und be-

leuchtet die ganze Seele, weil dieſe ihm nahe kömmt; dieſer iſt noch vom Niedrigen beſchwert, was dem Schauen im Wege ſteht, und will doch aufſteigen, aber er ſteigt nicht allein auf, ſondern er hat ihn von jenem trennend bei ſich, oder er iſt noch nicht in Eines geſammelt. Denn jenes (Eine) iſt von niemanden entfernt, und wieder von allen, ſo daß es daſeyend (gleichſam) nicht da iſt. Aber es iſt eben nur bei denen, welche es aufnehmen können, und (zur Aufnahme) bereitet ſind, ſo daß ſie mit ihm zuſammenſtimmen, und gleichſam an ihn rühren, und ihn berühren durch die Aehnlichkeit und die von ihm kommende eingeborne Kraft. Wenn (die Seele) ſich ſo verhält, wie ſie ſich verhielt, da ſie von ihm kam, dann kann ſie ſehen, wie jener, von dem (Gott) ſeiner Natur nach geſchaut werden kann (θεατὸς εἶναι). Die Seele nun iſt noch nicht dort, ſondern iſt durch dieß erwähnte auſſerhalb, oder durch den Mangel an dem ſie lehrenden und leitenden (παιδαγωγοῦντος) Logos, der den Glauben an jenes verleiht. Innrer (Hinderniſſe) wegen, muß die Seele ſich ſelbſt für ſchuldig erklären und verſuchen, von allen ſich entfernend, allein zu ſeyn. Was ihr aber in den Gedanken (λόγοις) ſelbſt mangelt, weil ſie nicht daran glauben kann, das denke ſie folgendermaſſen ſich aus.

§. 5.

Wer da glaubt, daß die Seyenden durch Zufall und ohne Veranlaſſung (ἀυτομάτῳ) verwaltet werden, und bloß durch körperliche Urſachen zuſammengehalten, der iſt weit entfernt von Gott und der Kenntniß (ἐννοίας) des Einen. Und unſre Rede geht nicht an dieſe, ſondern an ſolche, die eine andre Natur auſſer den Körpern ſetzen, und bis zur Seele aufſteigen. Dieſe nun müſſen die Natur der Seele einſehen, ſowohl in andrer Hinſicht, als in ſo fern ſie vom Geiſte her iſt, und durch dieſen, am Logos Theil nehmend, die Tugend erhält. Hierauf müſ-

sen sie den Geist betrachten, der ein andrer ist, als der denkende und vernünftige (λογιζομένη καὶ λογιστικῇ), sodann die Schlüsse (λογισμούς), welche schon gleichsam in Entfernung und Bewegung sind, und die Wissenschaften, die in der Seele offenbare λόγοι sind, weil der Geist in die Seele gekommen ist, als Ursächer der Wissenschaften, auch den Geist betrachten als einen gleichsam sinnlich empfindenden, als der das Vermögen der Auffassung hat, der über der Seele steht, als ihr Vater, dann die geistige Welt, den ruhigen Geist, der als ruhende Bewegung alles in sich hat, der alles ist, eine gesonderte Menge, und dann wieder eine ungesonderte. Denn er wird nicht gesondert wie die λόγοι durch Herausgehen (ἐν προφορᾷ), sondern wie die λόγοι, die schon in Einem gedacht sind; und das in ihm wird nicht zusammengemischt; denn jedes Einzelne geht gesondert heraus, wie dieß auch bei den Wissenschaften der Fall ist, die alle im Theillosen sind, und zugleich ist jedes einzelne in ihnen gesondert. Diese zugleich seyende Vielheit nun ist die geistige Welt, die nahe am Ersten steht, und dieß (Erste) muß nothwendig seyn, wenn bewiesen werden kann, daß eine Seele sey, und dieß muß eigentlicher und höher (κυριώτερον) als die Seele seyn. Doch ist es nicht das Erste, weil es nicht Eines ist und nicht einfach. Einfach aber ist das Eine und der Ursprung von allen. Was aber vor dem Köstlichsten in den Seyenden ist, wenn etwas vor dem Geiste seyn muß, welcher Eines seyn will, aber nicht Eines ist, sondern bloß eingestaltig, weil der Geist in sich nicht zerstreut ist, sondern wahrhaft in und mit sich selbst ist, und sich nicht selbst gliedert, weil er nahe nach dem Einen ist, ob er gleich wagt, sich gewissermassen vom Einen zu entfernen; was also vor diesen ist, ist ein Wunder, das Eine, das kein Seyendes ist, damit nicht dieß Eine auch von einem andern gesagt werde; dem in der That eigentlich gar kein Name zukommt. Müssen wir es aber benennen, so wird es, überhaupt gesagt, schicklich das Eine

genannt werden, nicht als ob es ein andres wäre, und dann das Eine. Aus diesem Grunde nun ist es schwer zu erkennen; erkannt wird es aber am meisten aus seinem Erzeugnisse, der Wesenheit; und der Geist führt zur Wesenheit, und seine Natur ist eine solche, daß sie eine Quelle ist alles Besten, und eine Kraft, die das Seyende zeugt, die in sich bleibt und nicht verringert wird, die auch nicht in den Gewordenen unter ihr ist. Weil es vor diesem ist, so nennen wir es nothwendig Eines, um sie mit einem Namen unter uns zu bezeichnen, und uns zu ungetheilter Kenntniß (ἕνωσιν) führen, und indem wir wollen, daß die Seele Eines sey; wir nennen sie nicht so Eines und theillos, als ob wir sie einen Punkt oder eine Monas heißen wollten; denn was so Eines ist, ist der Ursprung des Quantitativen; was nie bestünde, wenn nicht die Wesenheit zuvor wäre, und was vor der Wesenheit ist. Nicht also hierauf müssen wir denken, sondern wir müssen dieß (Eine) so betrachten, als ob es analogisch jenes vorstelle, durch das Einfache und die Flucht der Vielheit und der Theilung.

§. 6.

Wie nennen wir nun das Eine, oder auf welche Weise passen wir es dem geistigen Denken an? wenn wir es in höherem Grade (πλειόνως) als Eines setzen, als wir die Monas und den Punkt als Eines annehmen. Denn hier nimmt die Seele die Größe und die Vielheit der Zahl hinweg, und endet im Kleinsten, stützt sich auf ein zwar Theilloses, das aber in einem Getheilten war, und das in einem andern ist. Das Eine aber ist nicht in einem andern, nicht im Getheilten und nicht so theillos, wie das Kleinste; denn es ist das Größte von allen, nicht in Größe, sondern in Kraft, und auch das Größelose in Kraft; da auch die nach ihm Seyenden, den Kräften nach ungetheilt sind, nicht der Masse nach theillos.

Auch als Unendliches muß man es annehmen, nicht als ein Nichtzudurchgehendes in Größe oder Zahl, sondern als ein Nichtzuumfassendes der Kraft nach. Denn wenn du dir es denkst als Geist oder Gott, so ist es noch mehr; und wenn du es durch das Denkvermögen (διάνοια) einest, so ist es auch da mehr; auch wenn du es als einen Gott denkst, und es zu dem Einigsten deines geistigen Denkens hinaufführst. Denn es ist in sich, und nichts kömmt ihm zu. Auch durch das Selbstgenügsame und durch das Eine seiner selbst kann einer das Eine nicht genügend setzen. Denn es muß das Hinreichendste von allen, das Selbstgenügsamste, das Unbedürftigste seyn. Alles Viele aber und nicht Eine ist bedürftig; da es nicht Eines, sondern aus Vielen geworden ist. Seine Wesenheit bedarf also des Einesseyn. Dieß aber bedarf sein selbst nicht, denn es ist selbst; was aber Vieles ist, bedarf so Vieles, als es ist. Und jedes Einzelne von dem, was in ihm ist, da es nach den andern ist und nicht in sich selbst, ist der andern bedürftig, und dem Einen und dem Ganzen nach giebt sich dieß als etwas Bedürftiges. Wenn nun etwas selbstgenügsamst seyn muß, so muß es das Eine seyn, da es allein ein solches ist, das weder sein selbst noch eines andern bedürftig ist. Denn es sucht nichts, daß es sey, oder daß es wohl sey; oder daß es sich darauf stütze. Denn da es den andern Ursächliches ist, so hat es nicht von den andern, was es ist, und das Wohlseyn. Denn was sollte ihm von aussenher kommen? Daher kommt ihm auch das Wohlseyn nicht zu; denn es selbst ist es. Auch hat es keinen Ort, denn es braucht keine Stütze; wie das Unbelebte, das sich selbst nicht tragen kann, und deshalb gestützt wird, und die Masse, die fällt, wenn sie nicht gestützt wird. Denn auch das andre wird durch das gestützt, durch was es besteht, und hat den Ort, an welchen es gestellt worden ist. Bedürftig ist also auch das, was einen Ort sucht. Der Ursprung ist aber dessen, was nach ihm ist, nicht bedürftig. Und der Ursprung von

allen bedarf auch durchaus nichts von allen. Denn was bedürftig ist, ist bedürftig, weil es nach dem Ursprung strebt. Wenn nun das Eine bedürftig wäre, so suchte das offenbar nicht mehr Eines zu seyn; so wäre es also dessen bedürftig, das es zerstörte. Alles aber, von dem man sagt, daß es bedürftig ist, ist des Wohlseyns und des Erhaltenden bedürftig. Dem Einen also ist nichts ein Gutes, es hat also auch keinen Willen nach etwas; sondern es ist übergut; und es ist nicht für sich selbst, sondern für andre gut, wenn etwas an ihm Theil nehmen kann. Es ist kein geistiges Denken in ihm, daß keine Anderheit in ihm sey, und auch keine Bewegung. Denn es ist vor der Bewegung und dem geistigen Denken. Denn, was sollte es denken? Sich selbst? so würde es also vor dem geistigen Denken unwissend seyn, und des geistigen Denkens bedürfen, damit es sich selbst erkenne, da es doch in sich selbstgenügsam ist. Deshalb aber weil es nicht erkennt, und sich selbst nicht denkt, wird keine Unwissenheit bei ihm statt finden. Denn die Unwissenheit findet nur beim Andern statt, wenn eines vom andern nichts weiß. Was aber allein ist, erkennt weder, noch hat es etwas, was es nicht wüßte. Da es aber Eines ist, und mit sich selbst zusammen ist, so bedarf es des Denkens seiner selbst nicht. Denn auch dieses mit sich Zusammenseyn braucht man nicht hinzuzufügen, um es als Eines zu bewahren. Auch das Denken und Verstehen (συνιέναι) muß man hinwegnehmen, und das Denken seiner selbst, und des andern. Nicht dem Denkenden nach (κατὰ τὸν νοοῦντα) muß man ihn (den Gott) stellen, sondern vielmehr dem Denken nach. Dieß Denken aber denkt nicht, sondern ist einem andern Ursache des Denkens. Das Ursächliche ist aber nicht ein und dasselbe mit dem Verursachten, dies Ursächliche von allen ist also nichts von allen jenen. Also müssen wir es auch nicht das Gute heißen, das es andern giebt, sondern auf eine andre Weise das Gute, über die andren Guten.

§. 7.

Wenn du aber, weil (Gott) nichts von diesen ist, ungewiß in deinem Wissen bist, so richte dich selbst auf dieses, und von diesem auf Gott. Wirf aber, indem du auf Gott dich richtest, den Verstand nicht weg (μὴ ἔξω βίπτων τὴν διάνοιαν); denn er ist nirgends so, daß er das andre seiner beraube, sondern er ist demjenigen, der dorthin (ἐκεῖ) rühren kann, gegenwärtig; dem Unvermögenden (dieß zu thun) ist er nicht gegenwärtig. Wie auch in andern Fällen kein bestimmtes Denken statt findet, wenn der Denkende etwas andres denkt, und bei etwas andrem ist, sondern wie man dem Gedachten nichts hinzufügen muß, damit es das Gedachte sey, so muß man auch hier wissen, daß der, welcher ein andres Bild (τύπον) in der Seele hat, jenes (Gott) nicht denken kann, so lange dieß Bild wirkt. So kann auch die Seele von andern befangen und gehalten nach dem Bilde des Entgegengesetzten nicht gebildet werden (τυπωθῆναι); sondern wie von der Materie gesagt wird, daß sie durchaus ohne Qualität seyn müsse (ἄποιον), wenn sie die Bilder von allen aufnehmen soll, so muß noch vielmehr die Seele gestaltlos (ἀνείδεον) werden, wenn sie kein Hinderniß in sich haben soll, für ihre Erfüllung und Erleuchtung von der ersten Natur. Ist aber dieß, so muß sie von allem Aeussern los sich ganz zum Innern wenden, sich nach nichts vom Aeussern hinneigen, sondern alles nicht wissen, erst ihrer Beschaffenheit nach, dann auch den Gestalten nach; sich selbst nicht kennen, und ganz in der Anschauung von jenem seyn; mit ihm zusammenseyn, und wenn sie gleichsam genug mit ihm umgegangen ist, kommen und auch andern dieß Zusammenseyn verkündigen, wenn es seyn kann. Solches Zusammenseyn genoß wohl einst auch Minos, und deshalb wird von ihm gesagt, daß er ein Gesellschafter (ὁαριστής) des Zeus gewesen sey. An dieß Zusammenseyn gedenkend gab er die Nachbilder desselben, die Gesetze, durch die Berührung des Göttlichen zur Gesetzgebung

gebung erfüllt. Vielleicht hält aber irgend eine Seele das Politische nicht ihrer würdig, weil sie oben bleiben will; welcher Eindruck (πάθημα) dem, welcher viel geschaut hat, wohl widerfahren kann. Er ist, sagt er, ausserhalb keines, sondern bei allen ist er, die es nicht wissen. Denn sie fliehen ausserhalb seiner; ja ausserhalb ihrer selbst. So können sie das nicht ergreifen, vor dem sie fliehen. Die sich selbst verloren haben, können einen andern nicht suchen. So wird ein Sohn, der im Wahnsinne ausser sich selbst ist, den Vater nicht kennen. Wer aber sich selbst kennen gelernt hat, wird auch wissen, woher er ist.

§. 8.

Wenn also eine Seele zu andrer Zeit sich selbst kennt, und weiß, daß ihre Bewegung nicht die gerade ist, wenn sie nicht irgend gebrochen wird, und daß ihre natürliche Bewegung eine gleichsam kreisförmige ist, um nichts äusseres, sondern um den Mittelpunkt, der Mittelpunkt aber das ist, von dem der Kreis (ausgeht), so wird sie gewiß um das herum sich bewegen, von welchem sie her ist; und mit diesem wird sie zusammenhängen, sich immer nach ihm hinbewegend, wonach alle sich hinbewegen sollten. Die Seelen der Götter bewegen sich immer dorthin, und weil sie sich dorthin bewegen, sind sie Götter. Denn ein Gott ist, der mit jenem verbunden ist. Das weiter entfernte ist der vielfache Mensch und das Thier. Ist nun der Mittelpunkt gleichsam der Seele das Gesuchte; oder müssen wir ein andres annehmen, in welchem alle Mittelpunkte gleichsam zusammentreffen? Kreis und Mittelpunkt aber werden hier nur analogisch aufgeführt. Denn nicht so ist die Seele ein Kreis, als ob sie eine Figur wäre, sondern weil in ihr und um sie die ursprüngliche (ἀρχαία) Natur ist, und weil sie von einem solchen abhängt, und einem noch höheren, wenn die Seelen ganz gesondert sind. Weil nun ein Theil von uns

vom Körper umfaßt wird (κατέχεται), wie wenn einer die Füsse im Wasser hätte und mit dem übrigen Körper herausstünde, so sind wir mit dem nicht eingetauchten herausragenden Körper durch unsern Mittelpunkt dem Mittelpunkte von allen verbunden; wie wir die Mittelpunkte der größten Kreise mit dem Mittelpunkte der umgebenden Kugel verbinden. Wären es nun körperliche, nicht seelische Kreise, so wären sie örtlich mit dem Mittelpunkte verbunden, und um den irgendwo befindlichen Mittelpunkt wären die Kreise herum. Weil aber die Seelen geistig sind, und jenes über dem Geiste, so ist anzunehmen, daß diese Verbindung durch andre Kräfte geschehe, als wodurch von Natur das Denkende mit dem Gedachten sich verbindet; und daß etwas näheres da sey als das Denkende in Aehnlichkeit und Einerleiheit, das dem Verwandten sich verbindet, so daß niemand es trennt. Denn die Körper werden von ihrer Gemeinschaft an einander durch die Körper selbst getrennt. Das Urkörperliche aber wird durch Körper nicht getrennt. Es ist also nicht verschieden durch den Ort, sondern durch Anderheit und Unterschied (διαφορᾷ). Ist nun diese Anderheit nicht da, so sind die nun nicht andern bei einander. Jenes aber, das die Anderheit nicht hat, ist immer da (πάρεστιν); wir aber sind es, wenn wir diese (Anderheit) nicht haben. Jenes sehnt sich nicht nach uns, daß es um uns seyn möchte; wir aber sehnen uns nach jenem, daß wir um dasselbe seyn möchten; wir bewegen uns immer um dasselbe, aber wir blicken nicht immer auf dasselbe hin, sondern wir sind wie ein Chor von Sängern, der wohl um den Führer sich bewegt, von dem aber doch einer sich vom Schauen auf ihn wegwenden kann nach aussen, wenn er sich aber wieder hinkehrt, singt er gut, und ist nun wirklich um ihn; so auch wir. Wir bewegen uns immer um ihn, auch wenn wir vollkommen von ihm abgelöset sind, und wir ihn nicht mehr haben. Wir blicken nicht immer auf ihn, aber wenn wir auf ihn blicken, so haben wir unser Ziel und unsre

Ruhe; dann mißtönen wir nicht mehr, wenn wir wirklich den göttlichen Reigen um ihn herum aufführen.

§. 9.

In diesem Reigen aber sieht er die Quelle des Lebens, die Quelle des Geistes, den Ursprung des Seyenden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele; die doch nicht so von Gott ausfließen, daß sie ihn verminderten. Denn er ist keine Masse, sonst würde das Erzeugte vergänglich seyn; nun aber ist es ewig, weil sein Ursprung immer ein und derselbe bleibt; sich nicht in das Erzeugte theilt, sondern ganz bleibt; deshalb bleibt auch das Erzeugte, eben wie wenn, da die Sonne bleibt, auch das Licht bleibt. Denn wir sind nicht abgeschnitten von ihm, sind nicht ausser ihm (χωρίς), wenn auch die auffallende Natur des Körpers uns zu sich gezogen hat; sondern eines athmen wir und werden von ihm erhalten, nicht als ob jener nun sich gäbe, dann entfernte, sondern als der fortdauernd darleiht, so lange er ist, was er ist. Wenn wir zu ihm uns neigen, stehen wir höher, unser wohl Seyn ist dort; wenn wir ferne von ihm sind, stehen wir niedriger. Dort ruhet die Seele und ist ausser den Uebeln, nachdem sie an den von Uebeln freien Ort aufgestiegen ist; dort denkt sie (νοεῖ), und ist frei von jedem Eindruck (ἀπαθής), und dort ist das wahrhafte Leben (ἀληθῶς ζῆν). Denn das Leben, das nun gelebt wird ohne Gott, ist nur eine Spur des Lebens, welche jenes Leben nachahmt. Das Leben dort aber ist eine Wirksamkeit des Geistes, und diese Wirksamkeit zeugt auch Götter, indem sie in Ruhe und Stille (ἐν ἡσυχῷ) an jenes (Gott) rührt; sie zeugt die Schönheit, sie zeugt die Gerechtigkeit, sie zeugt die Tugend. Denn dieß empfängt (κύει) die Seele, wenn sie von Gott erfüllt ist, und dieß ist ihr Ursprung und Ziel. Ursprung, weil sie von dorther ist; Ziel aber, weil dort ihr Gutes ist, und weil, wenn sie dorthin gelangt, sie wird, was sie war. Denn daß sie

hier ist, und in diesen hier, ist Abfall und Flucht und Verlust der Flügel. Es aber zeigt auch an, daß dort das Gute ist, die der Seele eingeborne Liebe, wie ja in Schriften und Mythen die Liebe mit den Seelen verbunden ist. Denn da die Seele ein andres ist, als Gott, aber aus ihm, so liebt sie ihn nothwendig, und wenn sie dort ist, hat sie die himmlische Liebe. Hier aber wird sie gemein (πάνδημος). Denn dort ist sie die himmlische Aphrodite, hier aber wird sie gemein, und gesellt sich zu allem (ἑταιριοθεῖσα). Jede Seele aber ist eine Aphrodite. Auf dieß deutet jenes Geburtsfest der Aphrodite und der zugleich mit ihr gezeugte Eros. Die Seele liebt also von Natur Gott, und wünscht mit ihm vereint zu werden, wie eine Jungfrau mit dem schönen (Jüngling) aus schöner Liebe. Wenn sie aber ins Werden herabgekommen ist, wird sie durch das Freien gleichsam betrogen, und verwechselt ihre Liebe mit einer sterblichen, und in der Entfernung (ἐρημία) vom Vater frevelt sie. Wenn sie denn wiederum die hier befindlichen Frevel haßt, sich von dem Niedern hier reinigt, und zum Vater hinstrebt, dann befindet sie sich wohl. Und wem eine solche Erfahrung (πάθημα) unbekannt ist, der denke sich zur Vergleichung eine irdische Liebe, was es heißt, dessen theilhaftig werden, was einer am meisten liebt. Das aber, was hier geliebt wird, ist sterblich und schädlich, und die Liebe ist eine Liebe der Schattenbilder; und fällt nur deshalb vom Ziele ab, weil das wahrhaft zu Liebende (ὄντως ἐρώμενον) nicht da war; nicht unser Gutes, nicht was wir suchen. Dort aber ist das Wahrhaft zu Liebende, mit dem man zusammen seyn kann, und Theil an ihm haben und es wirklich haben, weil es äusserlich nicht mit Fleisch umhüllt ist. Wer dieß erfahren hat, weiß, was ich sage, daß die Seele dann ein andres Leben hat, und aus sich herausgehend, ja schon herausgegangen, an ihm Theil hat, und sich so beschaffen fühlt, daß der Verleiher des wahren Lebens schon da ist, und daß sie nichts weiter bedarf, ja daß sie im Gegentheil alles andre

ablegen muß, und in dieſem allein ſtehen; daß ſie allein wie Gott werden muß, und alles andre abſchneiden, was um ſie herumliegt. Alſo müſſen wir eilen, von hier hinwegzugehen, und zürnen, daß wir eines Theiles hier gebunden ſind, daß wir ihn mit ganzer Seele umſchlingen, und keinen Theil haben, der nicht an ihn rührte. Dann können wir ihn ſehen und uns ſelbſt, wie wir uns ſehen müſſen (θέμις), erleuchtet (ἡγλαϊσμένον) nemlich und des geiſtigen Lichtes voll; ja das reine Licht ſelber, ſchwerelos, leicht Gott geworden, ja vielmehr ſchon ſeyend, von ihm dann entbrannt. Fällt aber die Seele beſchwert wieder herunter, ſo iſt dieß Licht wieder wie verlöſcht.

§. 10.

Warum bleibt nun aber die Seele nicht dort? wohl deshalb, weil ſie noch nicht ganz aus ſich herausgegangen iſt? Es wird aber ein fortdauerndes Schauen ſeyn, wenn ſie nicht mehr verwirrt wird, keine Verwirrung durch den Körper mehr eintritt. Das Sehende iſt aber nicht das Verwirrte, ſondern ein andres; das Sehende entbehrt des Schauens, wenn es jener Wiſſenſchaft nicht entbehrt, die in Demonſtrationen und Glauben (ἀποδείξεσι καὶ πίστεσι) beſteht, und in den Schlüſſen der Seele. Das Sehen aber und das Sehende iſt nicht mehr Logos, ſondern höher als der Logos, und vor dem Logos, und am Logos nur als ein Geſchautes. Wer nun ſich ſelbſt ſieht, wird dann, wenn er ſich ſieht, einen ſo beſchaffnen ſehen, und wird mit ſich als einem ſolchen zuſammenſeyn; und wird ſich, einfach geworden, als einen ſolchen empfinden. Vielleicht muß man nicht einmal ſagen, er wird ſehen; ſondern er wird ſelbſt zum Geſehenen; wenn man anders dieſe beiden als zwei betrachten darf, das Sehende und das Geſehene, und wenn nicht beide eines ſind. Dieß iſt eine verwegene Rede. Denn dann ſieht der Sehende nicht, und unterſcheidet nicht, und bildet ſich nicht zwei

ein, sondern er ist gleichsam ein anderer geworden, und nicht mehr derselbe; er vollendet dort nicht sein selbst Werk, sondern er ist ganz jenes (Eigenthum) geworden, und ist ganz eins mit ihm, wie ein Mittelpunkt, der sich mit dem Mittelpunkte verbindet. Denn wenn sie hier zusammenkommen, sind sie eins; dann aber, wenn sie sich sondern, sind es zwei. So sagen auch wir, nun sey das eine ein andres. Deshalb ist dieß Schauen schwer auszusprechen. Denn wie sollte einer das als ein andres aussprechen, da er es, als er es sah, nicht als ein andres sah, sondern als eines mit sich selber.

§. 11.

Das wollte jenes Gesetz der Mysterien andeuten, daß man (das Geheimniß) nicht Ungeweiheten bekannt machen sollte. Denn jenes soll nicht bekannt gemacht werden, und deshalb verbot das Gesetz, das Göttliche einem andern zu offenbaren, der nicht selbst des Glückes, es zu sehen, theilhaftig geworden ist. Da es nun nicht zwei waren, sondern der Sehende und das Gesehene eins waren, da das Gesehene nicht ein Gesehenes, sondern ein Geeintes war, wenn sich einer, da er mit jenem sich mischte, sich dessen erinnerte, so wird er das Bild von jenem bei sich haben. Er war Eines und derselbe, war in sich selbst durchaus nicht verschieden, auch in Bezug auf andre; denn nichts wurde bei ihm bewegt, kein Zorn, keine Begierde nach einem andern war bei ihm, der schon aufgestiegen war; aber auch kein Logos, kein geistiges Denken, ja er selbst nicht, wenn man so sagen darf; sondern, wie hinweggerissen oder begeistert, stand er ruhig in unbewegtem stillen Stande, von seiner Wesenheit keinesweges sich abneigend, nicht um sich selbst sich wendend, sondern durchaus stehend und gleichsam selbst Stehen (στάσις) geworden. Auch um das Schöne (τῶν καλῶν) wendet er sich nimmer; denn er geht auch über das Schöne (τὸ καλόν) hinaus. Auch über den Kreis der Tugenden schreitet er hinaus,

wie wenn einer in das Innere des Heiligthums eingeht, hinter sich die Statuen im Tempel läßt, welche ihm dann, wenn er aus dem Heiligthume herausgeht, zuerst wieder entgegen kommen, nach dem Schauen innen und dem Zusammenseyn (συνουσίαν) dort. Dann blickt er auf keine Statue und auf kein Bild, sondern auf es selbst (das Urbild); diese (Statuen und Bilder) sind nur zweite Geschaute. Es selbst aber ist wohl kein Geschautes; sondern es ist dort eine andre Art des Sehens; Entzückung, Einfachwerden, Hingeben an dasselbe, Sehnsucht nach seiner Erreichung, und Stehen und Nachdenken zur Einstimmung mit ihm; wenn einer nemlich das im Heiligthume sieht; sieht er es aber auf andre Weise, so ist nichts bei ihm. Diese Nachahmungen deuten auch die weisen Propheten an, indem sie zeigen, wie jener Gott geschaut wird. Der weise Priester, der das Räthsel (αἴνιγμα) versteht, hat, wenn er dort ist, das wahre Schauen des Heiligthums; ist er noch nicht dort, so hält er dieß Heiligthum für ein Unsichtbares, und wird Quelle und Ursprung als Ursprung verstehen. Ist er aber darin, so sieht er den Ursprung, und ist mit ihm zusammen, das Aehnliche mit dem Aehnlichen; und läßt nichts von den Göttlichen bei Seite, was die Seele haben kann. Und vor dem Schauen bittet er um das Uebrige aus dem Schauen; das Uebrige ist aber für den, der über alles hinausgegangen ist, dasjenige, was vor allen ist. Denn nicht ins durchaus Nichtseyende wird die Natur der Seele kommen, sondern, wenn sie heruntersteigt, wird sie zum Bösen kommen, und so zum Nichtseyenden, aber nicht zum durchaus Nichtseyenden. Geht sie den entgegengesetzten Weg, so wird sie nicht zu dem andern kommen, sondern zu sich selbst; und wenn sie also nicht in einem andern ist, so wird sie in nichts seyn, sondern in sich selbst. Nicht aber in Seyenden seyn, sondern allein in sich, heißt in jenem (Gott) seyn. Denn es wird einer nicht Wesenheit, sondern über die Wesenheit Erhabenes, dadurch, daß er mit Gott um-

geht. Sieht nun einer, daß er dieß geworden ist, so hat er sich selbst als ein ähnliches Bild von jenem (Gott). Und wenn er von sich weg geht, wie ein Abbild zum Urbilde, so wird er das Ziel seines Ganges haben. Ist er vom Schauen abgefallen, so erweckt er die Tugend, die in ihm ist, wieder, und indem er sich durch dieselbe ganz geschmückt sieht, wird er wieder leicht, und geht durch die Tugend zum Geiste und zu der Weisheit, und dadurch zu ihm (Gott). Und so ist das Leben der Götter und der göttlichen und glücklichen Menschen, unbekümmert um die Lüste hier, die Flucht des Einen zu dem Einen.

Die angeblichen Schriften

des

Areopagiten Dionysius,

übersetzt

und

mit Abhandlungen begleitet

von

J. G. V. Engelhardt,

Doctor und ordentlichem Professor der Theologie, Universitätsprediger und Direktor des homiletischen Seminariums in Erlangen.

THEASTOR LIBRARY

Zweyter Theil.

Sulzbach,
in der Kommerzienraths J. E. v. Seidel Kunst- und Buchhandlung,
1823.

THE ASTOR LIBRARY
NY

Inhalt.

	Seite.
I. Von der himmlischen Hierarchie	1
1. Kapitel. Der Presbyter Dionysius an seinen Mitpresbyter Timotheus	3
2. Kapitel. Das Göttliche und Himmlische wird ganz passend durch unähnliche Symbole angedeutet	5
3. Kapitel. Was Hierarchie sey, und was der Nutzen, der daraus fließt	13
4. Kapitel. Was der Name der Engel bedeute	16
5. Kapitel. Warum alle himmlische Wesenheiten insgesammt Engel genannt werden	20
6. Kapitel. Welches die erste, welches die mittlere, welches die letzte Ordnung der himmlischen Wesenheiten sey	21
7. Kapitel. Von den Seraphim, Cherubim und Thronen und deren ersten Hierarchie	23
8. Kapitel. Ueber Herrschaften, Mächte und Gewalten und über ihre mittlere Hierarchie	28
9. Kapitel. Von den Fürstenthümern, Erzengeln und Engeln und von ihrer letzten Hierarchie	32
10. Kapitel. Wiederholung und Zusammenfassung der englischen Wohlordnung	37
11. Kapitel. Warum alle himmlische Wesenheiten mit einem gemeinschaftlichen Namen himmlische Kräfte genannt werden	38
12. Kapitel. Warum die Engel Hierarchen der Menschen genannt werden	40
13. Kapitel. Warum es heiße, daß die Seraphim den Propheten Jesaias gereinigt hätten	42
14. Kapitel. Was die überlieferte Zahl der Engel bedeute	48
15. Kapitel.	49
II. Von der kirchlichen Hierarchie	59
1. Kapitel. An den Mitpresbyter Timotheus der Presbyter Dionysius. — Ueber Ueberlieferung und Ziel der kirchlichen Hierarchie	61
2. Kapitel. Von dem, was bei der Erleuchtung (Taufe) vollbracht wird	67

Seite

1. Abtheilung 68
2. Abtheilung. Das Geheimniß der Taufe . . 68
3. Abtheilung. Beschauung 72
3. Kapitel. Von dem, was in der Synaxis vollendet wird 78
1. Abtheilung 79
2. Abtheilung. Das Geheimniß der Versammlung (σύναξις) oder Gemeinschaft (κοινωνία) . . 80
3. Abtheilung. Betrachtung 81
4. Kapitel. Von dem, was bei der Salbung vorgeht und vollendet wird 95
1. Theil 69
2. Theil. Das Geheimniß der Weihe des Salböls . 96
3. Theil. Betrachtung 97
5. Kapitel. Ueber die Weihen der Priester . . 106
2. Abtheilung. Das Geheimniß der Priesterweihen . 113
3. Abtheilung. Betrachtung 114
6. Kapitel. Von den Ordnungen, welche geweiht werden 118
2. Abtheilung. Das Geheimniß der Mönchsweihe . 121
3. Abtheilung. Betrachtung 121
7. Kapitel. Von den Weihen der Todten . . 125
1. Theil. 126
2. Abtheilung. Geheimniß über die heilig Gestorbenen 128
3. Abtheilung. Betrachtung 129
III. Der theologische Unterricht des Proclus . . 139
IV. Einzelne Sätze aus dem Kommentare des Proclus über den ersten Alcibiades des Plato zur Erläuterung des Dionysius 263
V. Einzelne Erläuterungen über die Dogmatik der areopagitischen Schriften 291
VI. Neueste Hypothese über den Zweck der areopagitischen Schriften 321

Von der himmlischen Hierarchie.

Erstes Kapitel.

Der Presbyter Dionysius an seinen Mitpresbyter Timotheus.

Inhalt. Alles Licht und alle geistige Gnade kommt von Gott dem Vater auf uns herab und vereinigt uns mit Gott.

Anrufung Christi. Versprechen die himmlischen Hierarchieen aus der Schrift zu erklären. Dieselben haben nur einen buchstäblichen Sinn, wenn sie auch einen mannichfaltigen bildlichen Sinn zulassen.

Die himmlischen und geistigen Dinge werden in der Schrift unserer Fassungsgabe gemäß in materiellen Bildern beschrieben. Art und Weise, wie unser Geist von diesen Bildern aus zu himmlischen Betrachtungen aufsteigen könne.

§. 1.

Alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe ist von oben her, herabsteigend vom Vater des Lichtes; aber auch jeder Ausfluß der vom Vater erregten Lichterscheinung, der vom Guten gegeben in uns eindringt, erfüllt uns wiederum als eine einigende Kraft, indem er uns aufzieht, und zu der Einheit des verbindenden Vaters wendet, und zu seiner vergöttlichenden Einfachheit. Denn aus ihm und zu ihm sind alle Dinge, wie die heilige Schrift sagt. (Röm. 11, 36.)

§. 2.

So rufen wir also Jesum an, das väterliche Licht, das wahrhafte, seyende, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt (Joh. 1, 8.), durch welchen wir den Zugang zum Vater haben, welcher der Urquell des Lichtes ist; und wenden uns zu den vom Vater aus überlieferten Erleuchtungen der heiligsten Aussprüche, nach

Kräften, und schauen, so viel wir vermögen, die von ihnen symbolisch und anagogisch uns gezeigten Hierarchieen der himmlischen Geister, nehmen mit festen materielosen Augen das Geschenk des Urlichtes und des über das Urlicht erhabenen Lichtes, welches uns die seligsten Hierarchieen der Engel in typischen Symbolen zeiget, und kehren uns von demselben wieder in seinen einfachen Strahl. Denn die Gottheit verliert nie die ihr eigne einige Innerlichkeit, und wenn sie zur anagogischen und einigenden Mischung derer, für die sie Vorsicht trägt, geistig sich füllt und herausgeht, so bleibt sie doch in sich selbst fest, in unbewegter Einerleiheit stark gefestiget, und zieht die nach Kräften zu ihr aufstrebenden ihnen gemäß zu sich und einiget sie in ihrer einfach machenden Reinigung. Denn wir können unmöglich das Licht des göttlichen Strahles anders gewahr werden, als wenn er durch die Mannichfaltigkeit heiliger Verhüllungen, um uns aufzuziehen eingehüllt ist, und unsrer Fassungskraft und Natur mit väterlicher Vorsicht angepaßt.

§. 3.

Daher hat die urvollkommene Bestimmung des Heiligen, unsre heiligste Hierarchie der überweltlichen Nachahmung der himmlischen Hierarchieen gewürdiget, und indem sie die erwähnten materielosen Hierarchieen mit materiellen und gestalteten Bildern vermannichfaltigte, sie uns so überliefert; daß wir, gemäß unserem Wesen, von den heiligsten Gebilden aufgeführt werden zu den einfachen urbildlichen Aufführungen und Aehnlichungen. Denn es ist unserm Geiste unmöglich, zu jener materiellen Nachahmung und Anschauung der himmlischen Hierarchieen aufgehoben zu werden, wenn er sich nicht einer materiellen Leitung bedient, indem er sich die Schönheiten der Erscheinung als Abbilder der unsichtbaren Wohlgestalt denkt, und den sinnlich empfindbaren Wohlgeruch als das Bild der geistigen Austheilung. Die materiellen Lichter als Bilder der immate-

riellen Lichtgebung; und den durch den Verstand erhaltenen heiligen Unterricht als Bild der vollendeten geistigen Anschauung; und die Reihen der Ordnungen hienieden in Bezug auf den harmonisch göttlichen Zustand der Ordnung; und so die Theilnahme an Jesu und den Empfang der göttlichen Eucharistie und was sonst den himmlischen Wesen überweltlich, uns aber symbolisch mitgetheilt wird. Wegen dieser uns gemäßen Vergöttlichung nun, hat jene menschenliebende Urweihe auch die himmlischen Hierarchieen uns gezeigt — und indem sie unsre hiesige Hierarchie zu ihrem Diener annahm, durch die uns mögliche Aehnlichung mit jener göttlichen Heiligung die überhimmlischen Geister in himmlischen Bildern dargestellt, in den Zusammensetzungen der Theile der heiligen Schrift, daß sie auch uns durch das Sinnliche zu dem Geistigen führe und aus den heilig gebildeten Symbolen zu den einfachen Gipfeln himmlischer Hierarchieen.

Zweites Kapitel.

Das Göttliche und Himmlische wird ganz passend durch unähnliche Symbole angedeutet.

Inhalt. Eintheilung des Werkes.

Jene Gestalten, wodurch himmlische und geistige Dinge beschrieben werden, sind den Dingen selbst unähnlich.

Erläuterung der Frage, warum es besser war, jene himmlischen Dinge durch niedrigere als durch edlere Gestalten abzubilden.

Die heilige Schrift hat eine doppelte Art der Beschreibung; die eine durch ähnliches, die andere durch unähnliches; so sagt sie auch von Gott einiges durch Bejahung, anderes durch Verneinung (positiv und negativ.) Verneinungen sind den Bejahungen vorzuziehen; unpassende Aehnlichkeiten sind geschickter, unsern Geist zu erheben.

Aus allen Dingen kann etwas Gutes entnommen werden; in welchem Sinn sind Begierden, Zorn und dergleichen zu verstehen, wenn sie Engeln beigelegt werden.

Warum Gott selbst in den heiligen Schriften seine Beinamen bald von den höchsten, bald von mittleren, bald von den niedrigsten Dingen erhalte.

---

§. 1.

Zuerst muß ich nun wohl auseinandersetzen, was ich für den Zweck der Hierarchie überhaupt halte, und was jede einzelne ihren Eingeweihten nützt; darauf muß ich die himmlischen Hierarchieen aufführen nach ihrer eigenen Offenbarung in den heiligen Schriften; sodann angeben, in welchen heiligen Bildern die Beschreibungen der heiligen Schriften die himmlischen Ordnungen darstellen, und zu welcher Einfachheit man durch diese Bilder aufgeführt werden müsse; daß nicht auch wir mit der Menge unheilig wähnen, die himmlischen gottgestaltigen Geister seyen vielfüßige oder mit vielen Gesichtern begabte, nach der Thiergestalt der Ochsen oder der Wildgestalt der Löwen gebildet; oder nach der Gestalt krummgeschnäbelter Adler; oder nach der haarigen Flügelnatur der Vögel geformt; daß wir uns nicht feurige Räder über dem Himmel einbilden, oder materielle Sitze, deren die Gottheit zum Ausruhen bedürfte; und vielfarbige Pferde und lanzentragende Feldherren, und was uns sonst von den heiligen Schriften als heilige Gestaltung, in der Mannichfaltigkeit deutsamer Symbole überliefert wird. (Ezech. 17, 7. — Dan. 7, 9. — Zachar. 1, 8. — 2 Macc. 3, 25. — Jos. 5, 13. —) Denn kunstlos hat sich die heilige Schrift bei gestaltlosen Geistern poetischer heiliger Bildungen bedient, unsere Fassungskraft, wie gesagt, berücksichtigend, und für die dieser Fassungskraft eigne und ihr natürliche Aufführung zum höchsten Sorge tragend, und ihr diese anagogischen Beschreibungen gemäß bildend.

§. 2.

Sollte es einem scheinen, die heiligen Zusammensetzungen wären wohl anzunehmen, weil das Einfache an sich selbst unbekannt und uns unsichtbar sey, und hält er die bildlichen Beschreibungen der heiligen Geister in der Schrift für unwahrscheinlich und diese ganze harte und so zu sagen schroffe Abschilderung der englischen Namen; sagt er ferner, die heiligen Schriftsteller hätten, wenn sie unkörperlichen Geistern ein körperliches Bild umlegen wollten, sie mit verwandten und ihnen gemäßen Gestalten in Vergleichung bringen sollen, sie auswählend aus dem, was bei uns am höchsten geehrt ist, aus jenen unmateriellen erhabenen Wesenheiten, und nicht die widrigste Vielgestalt irdischer Dinge, himmlischer gottartiger Einfachheit zusetzend. Sagt er ferner, es würde dies zu unsrer eigenen Aufführung zum höchsten besser gedient haben, wenn man die überweltlichen Offenbarungen nicht herabgeführt hätte zu unwahrscheinlichen Unähnlichkeiten; denn damit schände man die göttlichen Kräfte auf ganz unerlaubte Weise, und leite unsern Geist zum Irrthum, wenn er auf solchen unheiligen Zusammensetzungen bleibe. Leicht könnte er glauben, das überhimmlische wäre erfüllt mit Löwen oder Pferdeschwärmen und von thierischem Gebrüll der Lobgesänge, von Zügen von Vögeln und andern niedrigen Thieren und Sachen, als welche zum abgeschmackten und falschen und leidenschaftlichen geneigt die durchaus unähnlichen Aehnlichkeiten der längst offenbarten heiligen Schriften beschreibe. Gegen diese Einwendungen zeiget, meiner Meinung nach, die Erforschung der Wahrheit die heiligste Weisheit der Schrift; welche in den Gestaltungen der himmlischen Geister für beides gar wohl sorgte, daß man weder an den göttlichen Kräften freveln könne, wie einer sagen möchte, und daß wir uns anderseits nicht leidenschaftlich an die Niedrigkeit irdischer Bilder heften. Denn daß mit Recht dem Bildlosen Bilder, dem Gestaltlosen Gestalt gegeben wird, davon muß man nicht die Ursache allein in dem Verhältniß un-

serer Natur suchen, als welche unmittelbar zu geistigen Anschauungen sich erheben könnte, und ihr gemäßer und verwandter Aufführungen bedürfe, welche die uns erreichbaren Gestalten, um die gestaltlosen, übernatürlichen Anschauungen lege; sondern vielmehr darin, daß es auch mystischen Schriften gezieme, durch geheime und heilige Räthsel zu verbergen und der Menge unzugänglich zu machen die heilige und verborgene Wahrheit überweltlicher Geister. Denn nicht jeder ist heilig und nicht jeder hat das Wissen (1 Kor. 8, 7.), wie die heilige Schrift sagt. Wollte aber jemand die ungewöhnlichen mit dem Gegenstande nicht zusammenstimmenden Bilder nicht billigen, aus dem Grunde, daß es schmählich sey, göttliche, heiligste Ordnungen unter so häßlichen Bildern vorzustellen; so mag hinreichen, ihn darauf zu erwiedern, daß die göttliche Offenbarungsweise eine doppelte sey.

§. 3.

Die eine derselben bedient sich ähnlicher heiliger Bilder; die andere bildet durch unähnliche Gestaltungen zum durchaus Unähnlichen und Verschiednen. Die ehrwürdige Seligkeit der überwesentlichen Gottheit, preisen die mystischen Ueberlieferungen der offenbarenden heiligen Schriften bald als Wort und Geist und Wesenheit (Joh. 1, 1. Ps. 154.), die Gott geziemende Verständigkeit (λογιότητα) und Weisheit der Gottheit anzeigend; dann bilden sie sie als die wahrhaft seyende Wesenheit (ὕπαρξιν) und als die wahre Ursache der Wesenheit des Seyenden und als Licht; und nennen sie auch Leben. Obgleich diese heiligen Bilder würdiger sind, und gewißermaßen vor den materiellen Bildern den Vorzug zu haben scheinen, so fehlt ihnen doch auch so die wahre göttliche Aehnlichkeit. Denn die Gottheit ist über aller Wesenheit und allem Leben, kein Licht kann ihre Eigenschaft ausdrücken, und Wort und Geist sind unvergleichlich weit unter ihrer Aehnlichkeit. Bisweilen wird die Gottheit von denselben heiligen Schriften mit

unähnlichen Offenbarungen überweltlich gepriesen, indem sie sie unsichtbar, gränzenlos, unbeschränkt nennen, aus welchem dann nicht was sie ist, sondern was sie nicht ist, hervorgeht. (1 Timoth. 6, 16. — Ps. 143, 13. — Röm. 11, 33. —) Und auf diese Weise wird, mein' ich, eigentlicher von ihr gesprochen. Denn wie jene geheime priesterliche Ueberlieferung uns belehrt; wir legen ihr mit Wahrheit bei, daß sie nicht sey, wie eines der Seyenden, kennen aber ihre überwesentliche, der Vernunft unbegreifliche, unaussprechliche Unbegränztheit nicht. Wenn nun die Verneinungen von göttlichen Dingen wahrhaft sind, die Bejahungen aber unpassend, so ziemet der Heimlichkeit des Unaussprechlichen viel mehr die Offenbarung des Unsichtbaren durch unähnliche Bilder. Die Beschreibungen der heiligen Schriften ehren also die himmlischen Ordnungen und erfüllen sie nicht mit Schmach, wenn sie dieselben durch unähnliche Bilder zu verdeutlichen suchen, und dadurch zeigen, daß sie über alles Materielle überweltlich hinausgehen. Daß aber unpassende Bilder unsern Geist besser aufführen als Aehnlichkeiten, wird kein Wohlgesinnter, meines Dafürachtens läugnen. Denn auch bei den edleren Bildern kann sich einer leicht zu Irrthum verleiten lassen, indem er die himmlischen Wesenheiten etwa für goldne hält, oder sich leuchtende Männer darunter denkt, die Blitze schießen, wohlgestaltet, mit glänzendem Gewande umgeben, die das Feurige unverletzt von sich strahlen, und in was sonst für ähnlich gestaltete Bildungen die heilige Schrift die himmlischen Geister gekleidet hat. Damit dieß denen nicht widerfahre, welche sich nichts höheres denken können, als das Schöne der Erscheinung, so hat die uns nach dem Höchsten führende Weisheit der heiligen Schriftsteller zu den unpassenden Unähnlichkeiten auf eine heilige Weise niedergefahren; nicht zugebend, daß unser Materielles an häßlichen Bildern bleibe und klebe; sondern vielmehr aufrichtend den aufwärtsstrebenden Theil der Seele, und ihn aufreizend durch die Ungestalt der Zusammensetzungen, zu dem Gedanken,

daß es nicht recht und wahr sey, auch sogar für sehr materiell gesinnte, daß so Häßlichem in der That ähnlich seyen die überhimmlischen und göttlichen Anschauungen. Auch das ist noch zu bedenken nöthig, daß kein einziges der Seyenden ganz der Theilnahme am Schönen beraubt sey, weil, wie die Wahrheit der Schrift sagt, alles sehr gut ist. (1 Mos. 1, 31. —)

§. 4.

Aus allen nun sind geistiger Weise schöne Anschauungen zu nehmen, und geistige und geistbegabte können aus dem Materiellen die erwähnten unähnlichen Aehnlichkeiten beziehen, indeß das Geistige sie auf andere Weise hat, als sie den sinnlich Wahrnehmbaren zugetheilt sind. Denn so entspringt der Zorn der Vernunftlosen aus einem leidenschaftlich heftigen Triebe, und ihre zornige Bewegung ist voll jeglicher Unvernunft. Bei den Geistigen muß man dieß Zornige in anderm Sinne nehmen, weil es da meiner Meinung nach deren männliche Vernünftigkeit anzeigt, und ihr unbiegsames Beharren in ihrer göttlichen unveränderlichen Lage. So ist die Begierde bei den Vernunftlosen eine umsichtslose materielle Regung, aus einer angebornen Regung oder Gewohnheit im Veränderlichen unbezwinglich ihnen einwohnend, die vernunftlose Herrschaft körperlichen Begehrens, welches das ganze lebende Wesen zu dem sinnlich Begehrlichen hinstößt. Wenn wir nun geistigen Wesen unähnliche Aehnlichkeiten beilegen, indem wir ihnen Begierde zuschreiben, so muß man sich darunter die göttliche Liebe denken, welche die über Verstand und Vernunft erhabene Materielosigkeit liebt, und dies unwandelbare nicht nachlassende Streben nach der überwesentlich reinen leidenschaftslosen Anschauung und nach der wahrhaft ewigen und geistigen Gemeinschaft nach jener reinen und höchsten Klarheit, und jener unirrenden verschönernden Wohlgestalt. Unter der Schwachheit (ἀκρατὲς) verstehen wir die unverrückte Kraft,

die von niemanden erschüttert werden kann, wegen der unvermischten, unveränderlichen Liebe der göttlichen Schönheit, und der gänzlichen Hinneigung zu dem wahrhaft Begehrungswürdigen. Die Vernunftlosigkeit und Unempfindlichkeit ist uns dann bei den vernunftlosen Thieren, oder seelenlosen Materien ganz eigentlich der Mangel an Vernunft und sinnlicher Empfindung; bei den immateriellen und geistigen Wesenheiten aber verstehen wir darunter auf heilige Weise, ihre Erhabenheit, als überweltlicher Wesen, über unsere vergängliche körperliche Rede, und die materielle und fremdartige Empfindung unkörperlicher Geister. Wohl kann man daher den himmlischen unpassende Gestalten beilegen und aus den niedrigsten Theilen der Materie, weil auch sie von dem wahrhaft Schönen ihr Daseyn hat und durch ihre ganze materielle Ordnung Nachhalle der geistigen Wohlgestalt zeigt. Und es ist möglich, durch sie aufgeführt zu werden zu den immateriellen Urbildern, indem die Aehnlichkeiten, wie gesagt wurde, unähnlich genommen werden und sie selbst nicht auf gleiche Weise, sondern einstimmig und gemäß von geistigen und sinnlichen Eigenheiten unterschieden und bestimmt.

§. 5.

Wir werden finden, daß die mystischen Theologen dies nicht nur den Erscheinungen der himmlischen Ordnungen auf heilige Weise angebildet haben, sondern selbst dem offenbarten Göttlichen. Zuweilen preisen sie die Gottheit durch die Vergleichung mit köstlichem Leuchtenden, als Sonne der Gerechtigkeit (Malach. 4, 4.) als heilig aufgehenden Morgenstern im Herzen, als unverhüllt und geistig strahlendes Licht. Zuweilen durch den Vergleich mit mittleren Dingen als Feuer, das ohne Schaden leuchtet (2 Mos. 3, 2.), als Wasser, welches die Vollendung des Lebens reichet (Joh. 7, 38.), und, symbolisch zu reden, in den Bauch dringt und unaufhörlich fließende Ströme

herausſprudelt; zuweilen auch von den niedrigſten Dingen als wohlriechende Salbe (Hohel. 1, 2.) als Eckſtein (Epheſ. 2, 20.). Auch Thiergeſtalt legen ſie ihm bei, geben ihm die Eigenſchaft des Löwen und Parders (Hoſ. 13, 7.) und ſagen er werde ein Pardel werden und ein Bär, dem man ſeine Jungen geraubt hat. Auch das niedrigſte von allen will ich hinzu fügen und was am meiſten unpaſſend ſcheint, daß die in göttlichen Dingen Hocherfahrnen ſagen, die Gottheit habe auch Wurmgeſtalt angenommen. (Pſ. 22, 7.) So trennen alle Theoſophen und Ausleger geheimer Eingebung das Allerheiligſte unvermiſcht von dem Unvollkommenen und Unheiligen und verkünden jene unähnliche heilige Bildung, ſo daß weder das Göttliche beſiegt werde von dem Profanen, noch diejenigen, welche heilige Bilder zu ſchauen lieben, an dieſen Bildern als an wahren kleben bleiben; und daß das Göttliche mit wahren Verneinungen geehrt wird, und mit den bis auf das Letzte eigenartiger Nachhalle ſich erſtreckenden fremdartigen Aehnlichkeiten. So iſt nun nichts Ungereimtes darin, wenn ſie auch himmliſche Weſenheiten nach ungemäßen unähnlichen Aehnlichkeiten bildlich vorſtellen, wegen der erwähnten Gründe. Denn auch wir würden vielleicht nicht aus dem Zweifel zur Forſchung, und durch die genaue Unterſuchung des Heiligen zur Aufführung zum Höchſten gekommen ſeyn, wenn uns nicht die Ungeſtalt aufgeregt hätte, welche den Engeln in bildlicher Vergleichung gegeben wird, die unſern Geiſt nicht bei dieſen ungemäßen Geſtaltungen ruhen ließ, ſondern ihn aufregte, materielle Eindrücke abzuweiſen, und ihn gewöhnte auf eine heilige Weiſe ſich zu erheben, durch das Erſcheinende zu den überweltlichen Aufführungen. So viel ſey nun von uns geſagt, über die materiellen und unpaſſenden Beſchreibungen der heiligen Schriften von Engelgeſtalten. Sofort müſſen wir nun beſtimmen, für was wir die Hierarchie ſelber halten und was dieſe Hierarchie denen nütze, welche Theil an ihr haben. Möge Chriſtus meine Rede

leiten, wenn dies zu sagen ziemt, mein Christus, aller offenbarten Hierarchie Erkenntniß. Du aber, o Sohn, nach dem heiligen Gesetze unsrer hierarchischen Ueberlieferung höre mit heiliger Scheu, was heilig gesagt wird, durch das Göttliche dich vergöttlichend, und in heimlicher Stille dich haltend, und in der Heimlichkeit des Geistes das Heilige von der unheiligen Menge verhüllend und bewahre es als ein eingestaltiges. Denn es ist nicht fein, wie die Schrift sagt, der geistigen Perlen ungemischten, lichtgestaltigen verschönernden Schmuck vor die Säue zu werfen.

Drittes Kapitel.

Was Hierarchie sey, und was der Nutzen, der daraus fließt.

Inhalt. Definition der Hierarchie und ihre dreifache Eintheilung.

Darlegung des Zweckes oder Zieles der Hierarchie, und die Unterordnung in ihr. Ihre Vollkommenheit besteht in der Nachahmung Gottes, ihr Geschäft ist, zu versöhnen, zu erleuchten, zu vollenden.

Pflichten derer, welche versöhnt, erleuchtet, vollendet werden, und derer, welche versöhnen, erleuchten, vollenden.

§. 1.

Hierarchie ist meiner Meinung nach eine heilige Ordnung und Wissenschaft, eine dem Gottgestaltigen so viel möglich angeähnlichte Wirksamkeit, welche durch von Gott ihr eingegebene Erleuchtungen in bestimmtem Maße und Verhältniß zur Nachahmung Gottes aufgeführt wird. Die Gott geziemende Schönheit, als einfach, als gut, als Prinzip der Vollendung ist durchaus ohne Vermischung mit irgend einer Unähnlichkeit, und theilt jedem einzelnen

nach seiner Würdigkeit sein ihm gemäßes Licht mit und vollendet in der göttlichsten Weihe, indem es nach eigener unveränderlicher Gestaltung die zu Vollendenden gestaltet.

§. 2.

Das Ziel der Hierarchie also ist die möglichste Aehnlichung und Einigung mit Gott; sie hat ihn zum Führer jeder heiligen Wissenschaft und Wirksamkeit, blicket unverwandt nach seiner göttlichsten Wohlgestalt, und bildet ihn möglichst in sich ab, vollendet ihre Geweihten zu göttlichen Bildern (Matth. 5.), zu durchsichtigsten unbefleckten Spiegeln, welche den göttlichen Strahl des Urlichts aufnehmen; und voll dieses eingegebenen Strahles auf heilige Weise, strahlen sie ihn wieder reichlich auf die nach ihnen folgenden, nach den urgöttlichen Gesetzen. Denn es ziemt den Geweihten des Heiligthums, oder den auf heilige Weise Geweiheten nicht, überhaupt etwas zu wirken gegen die heiligen Ordnungen ihres heiligen Weihebundes (τελεταρχία) oder anders zu seyn, wenn sie nach jenem göttlichenden Glanze streben, nach ihm in geziemender Heiligkeit blicken und gemäß jedem der heiligen Geister sich gestalten. Wer also Hierarchie sagt, zeigt damit eine heilige Ordnung an, ein Bild der urgöttlichen Schönheit, in hierarchischen Ordnungen und Wissenschaften, welche auf eine heilige Weise die Geheimnisse der jedem gemäßen Erleuchtung wirkt und sie seinem Prinzipe so viel möglich anähnlichet. Denn jeder, der an der Hierarchie Theil nimmt, hat die Vollendung, daß er nach seiner Eigenthümlichkeit zur Nachahmung Gottes aufgeführt wird. Was aber göttlicher ist, als alles, ist, wie die heilige Schrift sagt, Gottes Mitarbeiter zu werden und der göttlichen Wirksamkeit in sich selbst Zeuge, die nach Kräften hervorleuchtet; weil darin die Ordnung der Hierarchie liegt, daß einige gereiniget werden, andere reinigen; die einen erleuchtet werden, die andern erleuchten; die einen vollendet werden, die andern vollenden; und jedem das Gott

Nachahmende auf seine Weise angeeignet wird, nach dieser Weise. Die göttliche Seligkeit, um menschlicher Weise zu sprechen, ist frei von jeder Unähnlichkeit, voll ewigen Lichtes, vollkommen, jeder Vollkommenheit unbedürftig; reinigend und erleuchtend und vollendend. Ja sie ist eine heilige Reinigung, Erleuchtung und Vollendung, über Reinigung und Licht vollkommen erhabenste Urvollendung, aller Hierarchie Prinzip, und über alles heilige überschwenglich erhaben. —

§. 3.

Es müssen also, meines Dafürhaltens, die Gereinigten durchaus frei von aller Vermischung vollendet werden und befreit von aller unähnlichen Vermischung. Die Erleuchteten müssen erfüllt werden mit göttlichem Lichte, aufgeführt zum Zustande des Schauens und zur Kraft des Schauens durch die heiligsten Augen des Geistes. Die Vollendeten aber müssen aus dem Unvollkommenen weggenommen werden und der vollendenden Wissenschaft des angeschauten Heiligen theilhaftig werden. Die Reinigenden müssen in der Fülle ihrer Reinigung andern von ihrer eignen Reinheit mittheilen. Die Erleuchter, als klarere Geister, und welche das Licht aufzunehmen und mitzutheilen besonders geschickt sind, und reichlichst mit dem heiligen Glanze erfüllt, müssen ihr sich über alles ergießendes Licht auf desselben Würdige leiten; die Vollendenden aber, als Kenner der vollendenden Mittheilung, müssen die Vollendeten in der allheiligen Weihe der Wissenschaft vollenden, welche das Heilige geschaut hat. So wird jede Reihe der hierarchischen Ordnung, ihrer Eigenthümlichkeit gemäß aufgeführt zur Wirkung mit Gott, das durch Gnade und Gottgegebene Kraft vollendend, was der Gottheit natürlich und übernatürlich beiwohnt, und von ihr überwesentlich gewirkt wird, und was sich auf hierarchische Weise als ausführbar der Nachahmung Gottliebender Geister darstellt.

Viertes Kapitel.

Was der Name der Engel bedeute.

Inhalt. Gott hat sich aus Güte den Geschöpfen mitgetheilt, und alle Geschöpfe nehmen Theil an Gott.

Die Engel aber nehmen nähern Theil an ihm als die übrigen Geschöpfe. Woher die Engel ihren Namen haben, und auf welche Weise das Göttliche uns durch sie offenbart wird.

Gott an sich ist nie jemanden erschienen, sondern immer unter einer geschaffenen Gestalt, welche Theophanie heißt. Wie die Niedrigern durch die Höhern zu Gott geführt werden, und welche Hierarchie die ersten, welche die mittlere und welche die letzten Ordnungen hat.

Das Geheimniß der Menschwerdung ist zuerst von den Engeln verkündet worden, und Christus selbst ist, so lang er auf Erden lebte, vielen durch die Engel offenbart worden. —

§. 1.

Da wir nun, wie ich meine, das Wesen der Hierarchie selbst richtig bestimmt haben, so müssen wir nun die Hierarchie der Engel preisend durchgehen und ihre heiligen Gestaltungen in der heiligen Schrift mit überweltlichen Augen beschauen, damit wir aufgeführt werden zu ihrer gottartigen Einfachheit, durch mystische Bildungen, und den Urgrund aller hierarchischen Wissenschaft in gottgeziemender Scheu und geweihetem Danke besingen. Vor allen zuerst ist nun diese Wahrheit zu sagen, daß die überwesentliche Gottheit allen Wesenheiten des Seyenden Seyn gab und sie in's Daseyn führte. Denn das ist der allgemeinen Ursache und der über alles erhabenen Güte eigen, daß sie das Seyende zu ihrer Gemeinschaft rufe, in der Art, wie jedes Seyende nach seiner Eigenthümlichkeit dazu bestimmt ist. Alles Seyende nun hat Theil an der Vorsehung, welche aus der überwesentlichen allursächlichen Gottheit hervorquillt. Denn kein Seyendes

wäre,

wäre, wenn es nicht Theil nähme an der Wahrheit und dem Urgrunde alles Seyenden. Alles lebloſe nun hat an ihr Theil, dadurch, daß es iſt; denn das Seyn aller iſt die Gottheit, die über dem Seyn iſt. Das lebende nimmt Theil an der über alles Leben erhabenen, belebenden Kraft. Das Verſtand- und Geiſtbegabte an der über allen Verſtand und Geiſt erhabenen urvollkommenen und vorvollkommnen Weisheit. Offenbar alſo ſind die Weſenheiten näher an ihr, welche auf vielfachere Weiſe an ihr Theil haben.

§. 2.

Die heiligen Ordnungen der himmliſchen Weſenheiten genießen alſo der göttlichen Mittheilungen und Gaben mehr als die nur Seyenden, oder vernunftlos Lebenden oder auch mit Verſtand Begabten. Denn geiſtiger Weiſe geſtalten ſie ſich zur Nachahmung Gottes, und überweltlich hinblickend auf die göttliche Aehnlichkeit, mit dem Wunſche ihre geiſtige Geſtalt darnach zu bilden, haben ſie natürlich eine reichere Gemeinſchaft mit der Gottheit, da ſie, immer anhalten, und immer, wenn es zu ſagen erlaubt iſt, in der Anſtrengung göttlicher nie nachlaſſender Liebe nach dem ſtreben, was voran iſt; und die Erleuchtungen des Prinzips ohne Materie und ungemiſcht aufnehmen, nach ihnen ſich ordnen und ein ganz geiſtiges Leben haben. Dieſe nun ſind es, welche zuerſt und vielfach am göttlichen Theil nehmen, und zuerſt und vielfach die Heimlichkeit Gottes offenbaren. Deßhalb ſind ſie vor allen durch die Engelnamen ausgezeichnet; weil auf ſie zuerſt die göttliche Erleuchtung niederkömmt, und durch ſie auf uns die über uns erhabenen Offenbarungen überliefert werden. (Galat. 3, 19. Apoſtelgeſch. 7, 53.) So iſt uns das Geſetz, wie die heilige Schrift ſagt, gegeben worden durch die Engel und unſere großen Väter vor und nach dem Geſetze haben Engel zum Göttlichen geführt, entweder ſie lehrend, was zu thun war, (Matth. 2, 13.) und von Irrthum und unheiligem Leben zum geraden

Wege der Wahrheit sie führend (Apostelgesch. 11, 18.) oder heilige Ordnungen, oder geheime Gesichte überweltlicher Geheimnisse offenbarend oder auf Seherweise göttliche Vorhersagungen aussprechend. (Daniel 7, 10. Jes. 10. —)

§. 3.

Sagte jemand, Gott sey unmittelbar an sich einigen Heiligen erschienen, so lerne er auch das klar aus den heiligen Schriften, daß das, was das Geheime Gottes ist, nie jemand gesehen hat, noch sehen wird; (1 Joh. 4, 12.) sondern daß Gott den Heiligen erschienen sey in Offenbarungen, welche sich für Gott ziemen, durch heilige und denen, die sie sahen, gemäße Gesichte. (1 Mos. 3, 8. 1 Mos. 18, 1. —) Die allweise heilige Schrift nennet natürlich jene Erscheinung eine Gotterscheinung, weil an ihr die göttliche Gestalt und Aehnlichkeit, wie in der Gestaltung des Ungestalteten abgedrückt war, und sich offenbarte, und auch deswegen, weil diese Erscheinung die sie Sehenden zum Göttlichen aufführte; weil durch sie den Sehenden göttliche Erleuchtung zu Theil wird, und sie dadurch in einiges Göttliche auf heilige Weise eingeweiht werden. In solche göttliche Erscheinungen wurden unsere großen Väter vermittelst der himmlischen Mächte eingeweiht. Oder sagt nicht die Ueberlieferung der heiligen Schriften, daß die heilige Gesetzgebung von Gott selbst dem Moses gegeben worden sey? daß er uns wahrhaft einweihte und lehrte, daß sie die Abbildung des göttlichen und heiligen Gesetzes sey. (4 Mos. 9. Apostelgesch. 7. Galat. 3. —) Auch dies lehrt die heilige Schrift weislich, daß sie durch die Engel auf uns herabkomme, weil die göttliche Ordnung es festgesetzt habe, daß die zweiten, durch die ersten zum Göttlichen geführt werden. Und nicht nur für höhere und niedrigere Geister, sondern auch für die einander gleichen ist von dem Urgrunde aller Ordnung, welcher über alles erhaben ist, das Gesetz auf-

gestellt, daß in jeder Hierarchie höhere und mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte seyen, und daß die göttlicheren Geweiheten Leiter der Niedrigeren wären zur göttlichen Nähe und Erleuchtung und Gemeinschaft.

§. 4.

Ich sehe aber, daß auch das göttliche Geheimniß der Menschwerdung Jesu den Engeln zuerst ist vertraut worden, und durch sie gieng dann auf uns die Gnade der Erkenntniß über. So verkündete der göttliche Gabriel dem Priester Zacharias, (Luc. 1, 15.) daß der über Verhoffen durch göttliche Gnade ihm geboren werdende Sohn ein Prophet seyn werde, der gütig und zum Heile der Welt erscheinenden menschlichen Gottwirksamkeit Jesu. Der Maria aber vertraute derselbe, daß in ihr entstehen würde das göttliche Geheimniß unaussprechlicher Gottbildung. Ein anderer von den Engeln unterrichtete den Joseph, daß wahrhaft erfüllt sey, was dem Stammvater David göttlich verkündet war. Ein anderer brachte die Botschaft den Hirten, als welche durch ihre Entfernung von der Menge und durch ihre Nähe schon gereinigt waren, und mit ihm überlieferte die Menge himmlischer Heerschaaren den Bewohnern der Erde jenen vielgefeierten Lobgesang. Laßt uns auch auf jene höchsten Erleuchtungen der heiligen Schriften hinblicken. Denn ich sehe, daß auch Jesus selbst, die überwesentliche Ursache überhimmlischer Wesenheiten, da er unverändert zu uns herniederkam, von der von ihm bestimmten und gewählten menschlichen Lage sich nicht lossagte, sondern in Gehorsam sich den Gestaltungen unterwarf, welche der Vater und Gott durch die Engel ihm gab. Und durch sie wird dem Joseph die vom Vater angeordnete Entfernung des Sohnes nach Aegypten, und sodann die Heimkehr aus Aegypten nach Judäa verkündigt. — (Matth. 2.) Durch Engel sehen wir ihn den Gesetzen des Vaters unterworfen. Ich übergehe dir als einem Wissenden es zu sagen,

was in unsern heiligen Ueberlieferungen von dem Engel gesagt ist, welcher Jesum stärkte (Luc. 22.), oder daß Jesus selbst wegen der Güte, womit er uns erlösete, in die Reihe der Erscheinenden gesetzt und ein Engel von großem Rathe genannt wird. (Jesaias 9.) Dann wie er selbst, als Engel redend, sagte, was er gehört habe vom Vater, das habe er uns verkündigt.

Fünftes Kapitel.

Warum alle himmlische Wesenheiten insgesammt Engel genannt werden.

Inhalt. Obgleich der Name der Engel eigentlich nur der letzten Ordnung der himmlischen Geister zukommt, so wird er doch nicht unpassend auch auf die höhern Ordnungen übertragen; da diese auch die Kräfte der niedern Ordnungen haben, und wie sie wirken können, und von diesen Wirkungen also auch den Namen haben; den niedrigen Ordnungen aber kämen so wenig die Kräfte als die Namen der höhern zu. —

Das ist nun, so weit unsere Einsicht reicht, die Ursache des Engelnamens in den heiligen Schriften. Nun ist, mein' ich, die Untersuchung noch nöthig, weshalb die heiligen Schriftsteller alle himmlische Wesenheiten insgesammt Engel nennen. Ps. 101. (Matth. 25.) Wenn wir zu der Erklärung ihrer überweltlichen Ordnungen gelangen, so werden wir finden, daß sie die Ordnung der Engel eigentlich diejenige nennen, welche die göttlichen und himmlischen Reihen, sie vollendend, schließt. Vor diese Ordnung setzen sie, als erhaben, die Ordnungen der Erzengel, der Fürstenthümer, der Gewalten, der Mächte, und was sonst noch die offenbarenden Ueberlieferungen

der heiligen Schriften für höhere Wesenheiten als diese annehmen. Wir sagen nun, daß nach jeder heiligen Ordnung, die erhabenen Reihen, die Erleuchtungen und Kräfte der niedrigern haben; daß die letzten Ordnungen aber keinen Theil an den Kräften der höhern haben. So nennen also die heiligen Schriftsteller die heiligsten Ordnungen der höchsten Wesenheit auch Engel, weil auch sie die göttliche Erleuchtung offenbaren. Aber es war kein Grund vorhanden, die lichte Reihe der himmlischen Geister, Fürstenthümer oder Thronen oder Seraphim zu nennen. Denn sie nimmt nicht Theil an jenen höchsten Kräften; sondern wie sie selbst unsern von Gott erfüllten Hierarchen zu den ihr bekannten Strahlen der Gottheit aufführt; so führen die allheiligen Kräfte der Wesenheiten vor ihr die Ordnung, welche die englische Hierarchie vollendet, zum Göttlichen auf. Wenn nicht etwa jemand es so nehmen wollte, daß die Engelbenennung allen gemeinschaftlich sey, weil alle himmlische Kräfte mit dem Gottgestaltigen Gemeinschaft haben und mit jener von Gott ausgehenden reichern oder spärlichern Erleuchtung. Um aber unsern Vortrag deutlicher zu machen, lasset uns auf heilige Weise die in den heiligen Schriften offenbarten Eigenschaften jeder einzelnen himmlischen Ordnung betrachten.

Sechstes Kapitel.

Welches die erste, welches die mittlere, welches die letzte Ordnung der himmlischen Wesenheiten sey.

Inhalt. Gott allein weiß genau das die Engelordnungen betreffende.
Die neun Engelordnungen sind in drei Hierarchieen vertheilt.

§. 1.

Wie viel Ordnungen der überhimmlischen Wesenheit und wie sie beschaffen sind, und wie ihre Hierarchieen geweihet werden, das weiß wohl allein der göttliche und heilige Urgrund derselben genau; ausser daß auch sie selbst ihre eigene Kräfte und Erleuchtungen kennen, und ihre heilige und überweltliche Wohlordnung. Denn wir können unmöglich der überhimmlischen Geister Geheimnisse kennen, ihre heiligsten Weihen, wenn nicht etwa das, was durch sie selbst, als die das ihrige genau kennen, die Gottheit uns vertraut hat. Wir werden also nichts aus eigenem Antriebe sagen; sondern was von Engelerscheinung durch heilige Glaubige gesehen und uns geheim überliefert worden ist, das wollen wir, nach Kräften, auseinandersetzen.

§. 2.

Alle himmlischen Wesenheiten hat die [illegible]ige Schrift mit neun erklärenden Namen benannt. Diese faßt unser göttlicher Lehrer in drei triadische Ordnungen zusammen. Die erste, sagt er, ist jene, welche immer um Gott ist, und von welcher überliefert ist, daß sie sich immer zu ihm halte, und vor den andern unmittelbar mit ihm sich vereinige. (Joh. 6. Ezech. 1.) Denn die heiligsten Thronen und die vielaugigen und die vielgeflügelten Ordnungen, welche im Hebräischen Cherubim und Seraphim genannt werden, stünden in der erhabensten Nähe unmittelbar um Gott; so gebe es die Erklärung der heiligen Schriften. Diese triadische Ordnung nun, heißt unser großer Lehrer die eine, gleiche und wahrhaft erste Hierarchie. Keine andere ist gottgestaltiger als sie, und keine unmittelbar näher an den ersten Wirkungen der Erleuchtungen der Gottheit. Als die zweite Hierarchie nimmt er diejenige an, welche von den Gewalten, Herrschaften und Mächten gebildet wird, und als die dritte und letzte der himmlischen Hierarchieen, die Ordnung der Engel, Erzengel und Fürstenthümer. —

Siebentes Kapitel.

Von den Seraphim, Cherubim und Thronen und deren erster Hierarchie.

Inhalt. Bedeutung der Warte Cherubim, Seraphim und Throne.

Würde, Kraft der Betrachtung und Vollkommenheit der ersten Hierarchie.

Weihe der niedern durch die höhern und der höchsten durch Gott selbst. Ehrfurcht, mit welcher jede ihre Erleuchtungen aufnimmt.

Verrichtungen der höchsten Geister.

§. 1.

Diese Ordnung der heiligen Hierarchieen nehmen wir denn an, und behaupten, daß jegliche Benennung der himmlischen Geister, jedes einzelnen gottgestaltige Eigenthümlichkeit offenbart. Diejenigen, welche der hebräischen Sprache kundig sind, sagen, der heilige Name der Seraphim bedeute entweder Anzünder oder Wärmende. Cherubim aber eine Fülle der Kenntniß oder einen Erguß der Weisheit. Mit Recht wird der Dienst der ersten der himmlischen Hierarchieen von den höchsten Wesenheiten verwaltet, da sie eine über alle erhabene Stellung hat, und die ersten Gotterscheinungen und Vollendungen auf sie als die nächste zuerst und eigentlich herabkommen. Wärmende werden die Throne genannt und Erguß der Weisheit, Namen, welche ihre gottgestaltigen Eigenschaften deutlich offenbaren. Denn offenkundig bezeichnet der Name Seraphim ihre ewige unaufhörliche Beweglichkeit um das Göttliche; die Hitze und Schärfe, den überwallenden Drang der anhaltenden, nie aufhörenden, nie weichenden ewigen Bewegung; die kräftige Aehnlichung des Niedrigeren durch Aufführung; indem sie es auffachte und anfeuerte; die reinigende Kraft, die sich in Glühen und Brennen zeigt; und die unverhüllte, unverbrennliche, immer

gleich bleibende, lichtgestaltige, erleuchtende Eigenthümlichkeit, welche jede lichtlose Verfinsterung verscheucht und vernichtet. — Der Name Cherubim aber zeigt ihre Kenntniß und Gottanschauung, ihre Empfänglichkeit für die höchste Erleuchtung, ihre Anschauungskraft, wodurch sie in erster Macht die göttliche Wohlgestalt sieht, ihre Bildung nach der weise machenden Mittheilung; ihre Neigung zur reichlichen Mittheilung an die auf sie folgenden, durch den Erguß der ihnen geschenkten Weisheit. — Der Name der höchsten und erhabensten Thronen bezeichnet ihre unvermischte Entfernung von aller irdischen Niedrigkeit; ihr Emporgetragen werden zum schwer zu erreichenden Höheren; ihre ewige Flucht vor allem Niedrigen; ihr beharrliches unerschüttertes Verweilen mit ganzen Kräften um das wahrhaft höchste; ihre Empfänglichkeit für das Göttliche, Wahre, frei von Leidenschaft und Materie, ihr Tragen Gottes und ihre freudige Bereitwilligkeit, das Göttliche aufzunehmen.

§. 2.

Dies ist die Auslegung ihrer Namen, so weit unsere Einsicht reicht. Nun müssen wir sagen, was wir uns unter ihrer Hierarchie denken. Denn, daß das ganze Ziel der Hierarchie unwandelbar in der Nachahmung des göttlichen Wesens bestehe, und daß das ganze hierarchische Thun in die heilige Theilnehmung und Mittheilung der unvermischten Reinigung, und des göttlichen Lichtes, und der vollendenden Wissenschaft getheilt werde, glaub' ich hinreichend dargestellt zu haben. Nun wünsche ich, wie es der höchsten Geister würdig ist, zu sagen, wie ihre Hierarchie durch die heilige Schrift offenbart wird. Es ist anzunehmen, daß die ersten Wesenheiten, welche sogleich nach der Gottheit selbst gestellt sind, und gleichsam in deren Vorhof geordnet, und über alle sichtbare und unsichtbare Kraft erhaben, daß diese eine eigne durchaus gleichgestaltige Hierarchie haben. Sie sind für rein zu halten, nicht

in dem Sinn, als ob sie nur von unheiligen Makeln und Beflekkungen frei wären, unempfänglich für materielle Phantasien; sondern als unvermischt höher als jede Niedrigkeit, über alles Heilige erhaben, in erhabenster heiliger Reinheit; hochgestellt über alle Gottgestaltige Kräfte, festhaltend unbeweglich an ihrer eigenen selbstbewegten und immer gleich bewegten aus Liebe zu Gott unveränderlichen Ordnung, von einer Verminderung ins Schlechte gar nichts wissend, sondern die unwandelbare, unverrückte unvermischte Festigkeit der ihnen eignen göttlichen Eigenthümlichkeit bewahrend. Beschauend sind sie nicht als solche, welche Geistiges in sinnlich erkennbaren Symbolen schauen; nicht auch als solche, welche durch die Mannichfaltigkeit der Anschauungen der heiligen Schrift zu dem Göttlichen aufgeführt würden; sondern als mit einem Lichte erfüllt, das höher ist als alle materielle Kenntniß, voll, so viel ihnen zusteht, der verschönernden Anschauung der Urschönheit, der überwesentlichen, welche in drei Personen erscheint, gleichfalls der Gemeinschaft Jesu gewürdiget, bilden sie die von Gott gewirkte Aehnlichung nicht gestaltend in heiligen Bildern ab, sondern sie nahen sich ihm wahrhaft in erster Nähe und Theilnahme der Erkenntniß seiner göttlichen Lichter; ihnen ist die Nachahmung Gottes in höchster Weise gegeben und sie nehmen, nach ihrem Vermögen, in erstwirkender Kraft an seinen göttlichen menschenliebenden Tugenden Theil. — Vollendet sind sie gleichfalls, nicht als die erleuchtet wären mit der Wissenschaft, die heilige Mannichfaltigkeit aufzulösen, sondern als die erfüllt sind mit der ersten übererhabenen Göttlichung, nach der höchsten Wissenschaft der Gottwirkungen, die auch bei den Engeln sich findet. Denn nicht von andern heiligen Wesenheiten, sondern von der Gottheit selbst ist ihre Hierarchie bestellt, indem sie unmittelbar zu ihr aufstreben in alles überragende Kraft und Ordnung und im Allheiligen, Allfesten gegründet sind, und nach ihrer materiellen und geistigen Vollendung, so viel

sich's ziemt, zum Schauen geführt werden, und in die wissenschaftlichen Lehren der Gottwirkungen, als die ersten an Gott eingeweihet werden, von der Gottheit selbst in erster Weihe auf erhabenste Weise geweihet.

§. 3.

Das also sagen die heiligen Schriftsteller deutlich, daß die niedrigern unter den himmlischen Wesenheiten von den höhern Ordnungen in den göttlichen Wissenschaften ordentlich unterrichtet werden, und daß die über alle erhabenen von der Gottheit selbst, nach ihrer Fähigkeit zur Aufnahme, ihre mystische Erleuchtung empfangen. Denn einige derselben führen sie auf, als die von den höhern auf heilige Weise in die Kenntniß eingeweihet werden, daß Gott der Herr sey der himmlischen Mächte, der König der Ehre, der als Mensch in den Himmel aufgenommen; andere als ungewiß über Jesum selbst und die nun die Wissenschaft seines göttlichen Werkes für uns lernen, indem Jesus selbst sie unmittelbar einweiht und ihnen als den ersten seine menschenliebende gütige Wirksamkeit zeigt. Ich, sagt er, (Jes. 63, 1.) bin es, der Gerechtigkeit lehrt und ein Meister bin zu helfen. Ich wundre mich aber, daß auch die ersten der himmlischen Wesenheiten und die so sehr über alle erhaben sind, wie die mittleren nach den göttlichen Erleuchtungen schüchtern streben. Denn nicht von selbst fragen sie: warum sind deine Kleider roth? sondern sie sind erst in sich selbst ungewiß, zeigend, daß sie lernen wollen und nach der göttlichen Erkenntniß streben, daß sie aber der ihnen durch göttlichen Ausgang mitgetheilten Erleuchtung nicht zuvoreilen. Die erste Hierarchie der himmlischen Geister also, von dem Urgrunde aller Weihe selbst eingeweiht und der allheiligsten Reinigung und unermeßlichen Lichtes der vollkommensten Weihe durch ihr unmittelbares Aufstreben zur Gottheit, ihrer Natur gemäß voll, wird gereiniget, erleuchtet, vollendet, frei von jeder Niedrigkeit, voll des ersten Lichtes, und der erstgegebenen

Kenntniß und Wissenschaft theilhaftig vollendet. Kürzlich will ich noch das wohl nicht unpassend hinzufügen, daß die Theilnahme an der göttlichen Wissenschaft Reinigung und Erleuchtung und Vollendung ist, als welche von aller Unwissenheit reiniget, durch die, je nach Würdigkeit mitgetheilte Kenntniß der vollkommenen Weihen; erleuchtend aber durch die göttliche Kenntniß selbst, durch welche sie auch diejenigen reiniget, welche vorher nicht sahen, was ihnen jetzt durch die höhere Erleuchtung enthüllt wird, und dann vollendend durch das Licht selbst, durch die gegründete Wissenschaft der klarsten Weihen.

§. 4.

Dieß ist nun, so weit meine Wissenschaft reicht, die erste Ordnung der himmlischen Wesenheiten, die im Kreise Gottes und unmittelbar an Gott steht, und einfach und unaufhörlich seine ewige Kenntniß umwandelt, nach ihrer höchsten ewig bewegten Stellung, wie bei den Engeln; viele und selige Anschauungen rein sehend, von einfachem und unmittelbarem Glanze bestrahlt und erfüllt von göttlicher Speise; von reichlicher Speise, als durch uranfänglichen Ausguß, aber nur von einer, in der unmannigfaltigen einenden Einheit des göttlichen Schmauses. Sie ist vieler Gemeinschaft Gottes und der Mitwirkung mit ihm gewürdiget, wegen der zwischen ihnen, so viel möglich, bestehenden Aehnlichung schöner Eigenschaften und Wirkungen. Sie kennt vieles Göttliche auf höchsterhabene Weise, und nimmt, so viel erlaubt ist, an göttlicher Wissenschaft und Kenntniß Theil; deshalb hat die heilige Schrift auch ihre Hymnen denen auf der Erde mitgetheilt, in welchen auf eine heilige Weise die Uebererhabenheit ihrer höchsten Erleuchtung offenbart wird. Denn einige Glieder dieser Hierarchie, um für sinnliches Verständniß zu reden, rufen aus, wie die Stimme vieler Wasser: Gelobt sey die Ehre des Herrn von seinem Orte; andere rufen jenen vielgesungenen, ehrwürdigsten heiligen Spruch: Heilig, heilig,

heilig ist unser Gott, der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll. (Jes. 6, 3.) Diese höchsten Gesänge der himmlischen Geister aber habe ich schon, nach Kräften, in dem Buche über göttliche Hymnen erläutert, und es ist dort darüber hinlänglich, als für uns irdische Menschen gesprochen worden. Von diesen Erläuterungen mag hinreichen, hier, der Erinnerung wegen, so viel für jetzt zu wiederholen, daß die erste Ordnung in der göttlichen Wissenschaft, so viel möglich, von der göttlichen Güte selbst, erleuchtet, als gutgestaltige Hierarchie ihre Kenntniß auch den Ordnungen nach ihr mittheilt, folgendes lehrend, um es kurz zu sagen, daß die ehrwürdige übergepriesene und allgepriesene Gottheit von den gottempfänglichen Wesen nach Kräften müsse erkannt und gepriesen werden. Denn diese sind die gottgestaltigen und göttlichen Orte der urgöttlichen Ruhe, wie die heilige Schrift sagt; ferner daß sie die Monas und Henas von drei Hypostasen ist, welche von den überhimmlischen Wesenheiten an, bis zu den letzten der Erde ihre höchstgute über alles sich verbreitende Vorsehung erstreckt, als Urgrund und Ursache, welche vor dem Grunde jeder Wesenheit ist, und alles überwesentlich in unaufhörlicher Zusammenfassung zusammen hält. —

Achtes Kapitel.

Ueber Herrschaften, Mächte und Gewalten und über ihre mittlere Hierarchie.

Inhalt. Bedeutung der Herrschaften, Mächte und Gewalten, und Einweihungs- oder Erleuchtungsart dieser mittleren Hierarchie.

Erläuterung durch ein Beispiel, wie die Erleuchtung von den höhern Geistern auf die niedern herabkomme. —

§. 11.

Nun müssen wir zu der mittlern Ordnung der himmlischen Geister übergehen, indem wir jene Herrschaften mit überweltlichen Augen, so viel wir können, ansehen und die wahrhaft mächtigen Anschauungen der göttlichen Mächte und Gewalten. Denn jede Benennung der Wesenheiten über uns zeiget ihre Gottnachahmende Eigenschaften des Göttlichen an. Die offenbarende Benennung der heiligen Herrschaften nun zeigt, glaub' ich, an eine ungebundene, von aller irdischen Niedrigkeit freie Aufführung, durch keine der tyrannischen Aehnlichkeiten auf keine Weise gebeugt, sondern frei als eine unbezwungene Herrschaft über jede erniedrigende Knechtschaft erhaben, jeder Erniedrigung entrückt, jeder Unähnlichkeit enthoben, nach der wahrhaften Herrschaft und Urherrschaft unaufhörlich strebend und nach deren eigentlicher Aehnlichkeit, so viel möglich sich selbst und das, was nach ihr kommt, gütig bildend, nach nichts von dem, was auf eine eitle Weise scheint, sondern nach dem im eigentlichen Sinne seyenden gänzlich hingewendet und immer theilnehmend an der herrschenden Gottgestalt nach ihren Kräften. Die Benennung der heiligen Kräfte aber bezeichnet ihre männliche unerschütterte Männlichkeit, die sich auf alle ihre göttlichen Wirkungen erstreckt, nichts aufnehmend, was die ihnen eingegebenen göttlichen Erleuchtungen entkräftend schwächen könnte, kräftig aufgeführt zur Nachahmung Gottes, nie durch eigne Unmännlichkeit der göttlichen Regung entstehend, sondern unverrückt auf die überwesentliche kräftigende Kraft sehend, und so viel möglich ihr kraftgestaltiges Bild werdend, nach ihr, als nach der Urkraft kräftig hingewendet, und auf das nach ihnen folgende kraftgebend und gottartig sich erstreckend. Der Name der heiligen Mächte, die in gleicher Reihe mit den göttlichen Herrschaften und Kräften stehen, bezeichnet dann ihre geordnete für göttliche Aufnahme unbefleckte Wohlordnung; das Geordnete der überweltlichen geistigen Macht, welche

nicht tyrannisch zum Schlechtern ihre mächtigen Kräfte mißbraucht, sondern unbewältigt mit Wohlordnung zum Göttlichen aufgeführt wird, und das auf sie folgende gütig aufführend; sich, so viel es ihr gegeben ist, ähnlichend der machtgebenden Urmacht, und sie nach Kräften den Engeln mittheilend in ihren wohlbestellten Ordnungen der mächtigen Kraft. Solche göttliche Eigenschaften habend, wird die mittlere Ordnung der himmlischen Geister gereiniget, erleuchtet und vollendet auf die erwähnte Weise von den göttlichen Erleuchtungen, welche ihr in der zweiten Stelle durch die erste hierarchische Ordnung mitgetheilt werden und durch diese mittlere Ordnung in zweiter Erscheinung verbreitet werden.

§. 2.

Jene Belehrung nun, welche von einem zu dem andern Engel geht, stellen wir auf als Symbol der von ferne her vollendeten und durch den Ausgang verdunkelten Vollendung der folgenden Ordnungen. Denn so wie die, welche unsrer heiligen Weihen mächtig sind, sagen, daß die an sich erscheinenden Erfüllungen des Göttlichen vollkommener seyen, als diejenigen, welche durch Vermittlung anderer geschaut werden; so glaub' ich, daß eben auch die unmittelbare Theilnahme der englischen Ordnungen, welche in erster Stelle zu Gott aufstreben, klarer sey als die derjenigen, welche nur mittelbar vollendet werden. Deshalb werden von unserer priesterlichen Ueberlieferung die ersten Geister die vollendenden, erleuchtenden, reinigenden Kräfte der niedrigeren Geister genannt, als welche durch sie zu dem überwesentlichen Urgrunde von allem aufgeführt werden, und an den weihenden Reinigungen, Erleuchtungen und Vollendungen, nach ihren Kräften, Theil nehmen. Denn das ist durchaus gottgeziemendes Gesetz der göttlichen Ordnung, daß durch die ersten die zweiten an den göttlichen Erleuchtungen Theil nehmen. Du wirst dieß auch oft von den heiligen

Schriftstellern ausgesprochen finden. Denn da die göttliche und väterliche Liebe zu den Menschen, Israel zu seiner heiligen Rettung züchtigend, und zu sich kehrend, es strafenden und wilden Völkern zur Zucht übergab, um die, für die er Vorsorge trug, auf mannichfaltige Weise zum Bessern zu führen, löste er sie von der Gefangenschaft und führte sie gütig zum frühern Wohlstand. Da sah einer der heiligen Schriftsteller, Zacharias, daß einer der ersten Engel, wie ich glaube, und der nahe an Gott ist, (denn der Engelname ist, wie gesagt, allen Ordnungen gemein) von Gott selbst tröstende Worte, wie gesagt wird, hierüber gelernt habe. Ein andrer aber der niedrigern Engel, im Vorschreiten dem ersten begegnend, als zur Aufnahme und Theilnehmung der Erleuchtung, wurde von demselben, als von dem Hierarchen in den göttlichen Rathschluß eingeweihet, und ihm geboten, seine Erkenntniß dem heiligen Schriftsteller mitzutheilen, daß Jerusalem fruchtbar bewohnt werden würde von einer Menge Volkes. Ein anderer der heiligen Schriftsteller, Ezechiel, sagt, folgendes sey von der, über die Cherubim erhabenen, überherrlichen Gottheit selbst allheilig festgesetzt. Die väterliche Liebe zu den Menschen, Israel, wie gesagt, durch Zucht zum Bessern führend, beschloß mit gottgeziemender Gerechtigkeit die Gerechten von den Ungerechten zu scheiden. Dieß wurde dem ersten nach den Cherubim mitgetheilt, der um die Hüfte mit Sapphir gegürtet ist, und der das lange symbolische Priesterkleid anhatte. Wegen der übrigen Engel aber, welche die Beile hatten, befiehlt die göttliche Ordnung, daß sie von dem ersten in diesen göttlichen Beschluß eingeweiht würden. Denn ihm befahl sie, mitten durch Jerusalem zu gehen, und das Zeichen auf die Stirnen der gerechten Menschen zu machen. Den andern aber sagte sie, geht in die Stadt hinter ihm her, und schlagt, und schont eurer Augen nicht, und nahet euch keinem auf dessen Stirne das Zeichen ist. (Ezech. 9, 10, 12.) Was soll man zu dem sagen, was ein Engel

dem Daniel sagte; die Rede ist ausgegangen (Daniel 9, 22.); oder von jenem ersten, welcher das Feuer aus der Mitte der Cherubim empfieng, oder jenes, was noch mehr als dieses zur Erläuterung der Wohlordnung der Engel dient, daß der Cherubim das Feuer in die Hände dessen legte, der dies heilige Gewand anzog; oder von jenem, der dem göttlichsten Gabriel rief und ihm sagte: Laß ihm das Gesicht verstehen; oder was sonst noch von den heiligen Schriftstellern über die göttliche Wohlordnung der himmlischen Hierarchieen gesagt ist. Wenn die Wohlordnung unsrer Hierarchie sich diesen nach Kräften anähnlichet, so wird sie in Bildern gleichsam die Wohlgestalt der Engel haben, durch sie gestaltet und aufgeführt zu der über alle Hierarchie erhabenen, überwesentlichen Urordnung.

Neuntes Kapitel.

Von den Fürstenthümern, Erzengeln und Engeln und von ihrer letzten Hierarchie.

Inhalt. Bedeutung der Fürstenthümer.
Wesen der Erzengel und Engel und ihrer Verrichtung.
Es ist nicht den Engeln beizumessen, wenn einige unter ihrer Leitung nicht fortschreiten; Beispiele, daß sie ihrerseits und Gott sich niemanden entziehen.
Erklärung der göttlichen Fürsorge für alle, und warum Israel vorzugsweise Erbtheil Gottes genannt wird.

§. 1.

Es ist uns nun noch eine heilige Ordnung zur Betrachtung übrig, welche die englischen Hierarchieen schließt und aus den Fürstenthümern, Erzengeln und Engeln gebildet ist. Vorerst ist hierbei, meiner Meinung nach, nöthig zu erklären, nach meinen Kräften, was ihre heilige Namen andeuten.

deuten. Es bedeutet aber der Name der himmlischen Fürstenthümer das göttlich Herrschende und Regierende mit einer heiligen, den heiligsten Kräften gemäßesten Ordnung, sodann die Fähigkeit, zur Herrschaft, die über alle Herrschaft erhaben ist, sich gänzlich hinzuwenden und andere, herrschend, dazu zu führen, und nach jener herrschaftgebenden Herrschaft nach Kräften sich zu gestalten und ihre überwesentliche herrschende Ordnung in der Wohlordnung herrschender Kräfte zu offenbaren.

§. 2.

Die Ordnung der heiligen Erzengel steht auf gleicher Stufe mit den himmlischen Fürstenthümern. Denn sie und die Engel bilden, wie gesagt, eine Hierarchie und Ordnung. Da indessen keine Hierarchie ist, die nicht erste, mittlere und letzte Kräfte hätte; so hält die heilige Hierarchie der Erzengel durch ihren hierarchischen Mittelstand, indem sie an beiden Theil nimmt, die äußersten zusammen. Denn sie nimmt Theil an den heiligsten Fürstenthümern und an den heiligen Engeln; an jenen, weil sie nach der überwesentlichen Herrschaft auf ihre Weise sich hinwendet, und nach Kräften sich nach ihr gestaltet, auch die Engel einiget durch ihre wohlgeordneten, bestimmten unsichtbaren Leitungen; an diesen, weil auch sie in der Ordnung der Verkünder des göttlichen Willens sind, aufnehmend die göttlichen Erleuchtungen auf hierarchische Weise durch die ersten Kräfte und sie den Engeln gütig verkündigend, und durch die Engel uns offenbarend, gemäß der Kraft jedes einzelnen von denen, welche von göttlichen Dingen erleuchtende Offenbarung erhalten. Denn die Engel, wie ich schon früher gesagt habe, schließen erfüllend alle Ordnungen der himmlischen Geister, weil sie zuletzt unter den himmlischen Wesenheiten die Engeleigenthümlichkeit erhalten haben. Deshalb aber werden sie von uns eigentlicher als die früheren Ordnungen Engel genannt, weil ihre Hierarchie Klareres und Deutlicheres betrifft,

und mehr in weltlichen Dingen sich beweget. Denn man muß annehmen, daß jene erste höchste Ordnung, als welche in erster Stelle jenem Heimlichen nahe ist, auf eine geheime Weise ihr hierarchisches Amt an der zweiten Ordnung verwalte; daß dann die zweite, welche aus den heiligen Herrschaften, Kräften und Mächten besteht, die Hierarchie der Fürstenthümer, Erzengel und Engel leite, offenbarer als die erste Hierarchie, aber dunkler als die auf sie folgende; daß endlich die offenbarende Ordnung der Fürstenthümer, Erzengel und Engel den menschlichen Hierarchieen abwechselnd vorstehe, so daß in bestimmter Ordnung vor sich gehe die Aufführung zu Gott, die Hinwendung zu ihm, die Gemeinschaft und Einigung mit ihm, welche von Gott aus allen Hierarchieen gütig mitgetheilt wird, gemeinsam auf sie herausgeht, und in heiligster Ordnung sich in sie ergießet. — Deshalb theilt die heilige Schrift unsre (menschliche) Hierarchie den Engeln zu, indem sie den Michael den Herrscher des jüdischen Volks nennt, und andere Engel die Herrscher anderer Völker. Denn der Höchste hat den Völkern ihre Gränzen gesetzt nach der Zahl der Engel Gottes. (Dan.)

§. 5.

Sollte einer fragen, warum denn aber das hebräische Volk allein zu den göttlichen Erleuchtungen aufgeführt wurde, so ist darauf zu antworten, daß der richtigen Regierung der Engel die Abirrung der andern Völker zu nichtigen Göttern nicht beizumessen sey, sondern daß die Völker selbst durch eigne Bewegung von der geraden Aufführung zum Göttlichen abgehalten sind, durch Eigenliebe und Anmaßung und durch die dem gemäße Verehrung von Wesen, die ihnen göttlich schienen. Die heilige Schrift bezeugt, daß dies auch dem hebräischen Volke widerfahren sey. Denn die Erkenntniß Gottes, heißt es, hast du verworfen und bist deinem Herzen nachgewandelt. (Hos. 4. —) Denn wir haben kein der Nothwendigkeit

unterworfenes Leben, auch werden durch die Freiheit derer, für welche Vorsorge getragen wird, die göttlichen Lichter der vorsehenden Erleuchtung nicht verdunkelt, sondern die Unähnlichkeit (ἀνομοιότητος) der geistigen Sehkräfte macht, daß die übervolle Lichtgebung der väterlichen Güte entweder gar nicht aufgenommen werden kann, und durch den Widerstand unmittheilbar wird; oder sie macht die Theilnehmungen selbst verschiedenartig, klein oder groß, dunkel oder klar, indeß der übererfüllte Quellstrahl, der eine und einfache, sich immer auf dieselbe Weise erhält. Ja auch die übrigen Völker, von denen aus auch wir uns zu dem unermeßlichen unendlichen Meere des göttlichen Lichtes gewendet haben, welches allen bereit zur Mittheilung ausgebreitet ist, auch ihnen standen keine fremden Götter zur Seite; sondern der eine allgemeine Urgrund, und zu demselben die ihm folgenden, die jedem einzelnen Volke als Hierarchen vorstehenden Engel. So muß man den Melchisedek betrachten, den gottgeliebtesten Hierarchen nicht des nicht seyenden, sondern des wahrhaft seyenden höchsten Gottes. Denn nicht ohne Grund nannten die heiligen Schriftsteller den Melchisedek nicht allein einen Freund Gottes, sondern auch einen Priester, entweder, um es dem Kundigen deutlich anzuzeigen, daß nicht nur er selbst zu dem wahrhaft seyenden Gott gewendet war, sondern, daß er außerdem auch andere als Hierarche zu der wahren und einzigen Gottheit aufführte.

§. 4.

Auch daran wollen wir deine hierarchische Einsicht erinnern, daß auch dem Pharao von dem den Egyptern vorstehenden Engel, und dem Herrscher der Babylonier von dem seinigen in Erscheinungen das Vorsorgende und Machterfüllte der allgemeinen Vorsehung mitgetheilt war, und daß die Diener des wahren Gottes jenen Völkern als Führer vorstanden, zur Erklärung der von den Engeln vorgebildeten Erscheinungen, welche den den Engeln nahen

heiligen Männern dem Daniel und Joseph durch den Engel von Gott enthüllt waren. Denn eine allgemeine Vorsehung, ein allgemeiner Urgrund geht durch alles hindurch. Und man muß keineswegs glauben, daß die Gottheit zwar die Juden vollständig geleitet hätte, daß aber Engel auf eigne Weise oder in gleicher Ehre, oder als entgegengesetzt, oder gar andere Götter den andern Völkern vorgestanden hätten, sondern jener Ausspruch ist im heiligen Sinne zu nehmen, nicht als ob Gott mit anderen Göttern, oder mit den Engeln die Herrschaft über uns getheilt hätte, und sich zum Volksführer und Volksherrscher über Israel eigends bestimmt, sondern, daß, da die eine alles umfassende höchste Vorsehung, alle Menschen zu ihrem Heile, jede den eigenen aufleitenden Führungen der Engel zugetheilt hatte, Israel fast allein vor allen zu der Erleuchtung und Erkenntniß des wahren Gottes sich wandte. Wenn daher die heilige Schrift sagen will, Israel habe sich gänzlich dem Dienste des wahren Gottes hingegeben, so sagt sie: Es ist ein Theil Gottes geworden. Will sie aber zeigen, daß gleich mit den übrigen Völkern auch Israel einem der heiligen Engel zugetheilt worden sey, um durch denselben den einen Urgrund von allen zu erkennen, so sagt sie (Dan. 10.): Michael führe das jüdische Volk, indem sie uns dadurch deutlich lehrt, daß für alle nur eine Vorsehung sey, die über allen sichtbaren und unsichtbaren Kräften hoch erhaben stehe; daß aber alle den einzelnen Völkern vorstehende Engel, zu jenem eignen Urgrunde die freiwillig folgenden, nach ihren Kräften, führen.

Zehntes Kapitel.

Wiederholung und Zusammenfassung der englischen Wohlordnung.

Inhalt. Die höheren Engel werden auch auf eine höhere Weise erleuchtet.
Auch in den Erleuchtungen gilt die Unterordnung.
Alle Engel und Menschen haben ein dreifaches Vermögen.

§. 1.

So wäre nun vollständig von uns gesagt, wie die älteste Ordnung der Geister, die um Gott sind, von der vollendenden Weihe des Urgrundes hierarchisch erleuchtet und geweiht, dadurch, daß sie unmittelbar zum Urgrunde aufstrebt, durch heimlichere und klarere Lichtgebung der Gottheit gereiniget, erleuchtet und vollendet wird. Durch eine heimlichere, weil sie eine geistigere, einfachere, reinigendere; durch eine klarere zugleich, weil sie zuerst gegeben, zuerst erschienen, vollständiger ist, und einiger in den glänzenden Urgrund ergossen. Von dieser wird dann wieder die zweite, ihrem Wesen gemäß, von der zweiten die dritte und von der dritten unsre irdische Hierarchie nach dem Gesetze der vollkommensten Ordnung in göttlicher Uebereinstimmung und Gemäßheit zu dem über allen Grund erhabenen Grunde und Ziele aller Wohlordnung hierarchisch aufgeführt.

§. 2.

Alle Ordnungen aber sind Offenbarer derer, die vor ihnen sind; die ältesten Offenbarer des bewegenden Gottes, eben so, im Verhältniß, die übrigen, derer, die von Gott bewegt sind. Denn so sehr hat die über alle Wesenheit erhabene Harmonie für die heilige Wohlordnung und geordnete Aufführung eines jeden der verständigen und vernünftigen Wesen gesorgt, daß sie jede der Hierarchieen

heilige Ordnungen gesetzt hat, und daß wir die gesammte Hierarchie in erste, mittlere und letzte Kräfte getheilt sehen. Aber auch eine jede einzelne Ordnung hat er, um es eigentlich zu sagen, durch dieselben göttlichen Uebereinstimmungen geschieden. Deshalb sagen die heiligen Schriftsteller, die göttlichsten Seraphim hätten einander zugerufen (Jes. 6.) dadurch, wie ich glaube, klar uns andeutend, daß die ersten den zweiten göttliche Kenntnisse mittheilen.

§. 3.

Auch das möchte ich nicht unpassend beifügen, daß jeder himmlische und menschliche Geist in sich eigne erste und mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte habe für die erwähnten jedem eigenen Aufführungen hierarchischer Erleuchtungen, welche jedem einzelnen leuchten, und durch welche jeder einzelne nach seinen Kräften Theil nimmt, so viel ihm gestattet ist, an der überreinsten Reinigung, dem übervollen Lichte, der vorvollendeten Vollendung. Denn nichts ist unvollkommen und der Vervollkommnung durchaus unbedürftig, ausgenommen die Unvollendung selbst und das Vorvollkommne.

Eilftes Kapitel.

Warum alle himmlische Wesenheiten mit einem gemeinschaftlichen Namen himmlische Kräfte genannt werden.

Inhalt. Die himmlischen Geister werden nicht in demselben Sinne Kräfte genannt, in dem man sie Engel nennt. Dieser gemeinschaftliche Name der Kräfte bringt keine Verwirrung in ihre Ordnungen und Eigenschaften, sondern, wie sie alle aus Wesenheit, Kraft und Wirkung bestehen, so werden sie bald Wesenheiten, bald Kräfte, bald Wirksamkeiten genannt.

§. 1.

Da dies nun bestimmt ist, so ist jenes der Betrachtung werth, weshalb wir alle englischen Wesenheiten himmlische Kräfte zu nennen pflegen. Denn hier kann nicht gesagt werden, wie bei den Engeln, daß es die letzte Ordnung von allen ist, die Ordnung der heiligen Kräfte; und daß an der heiligen Erleuchtung der letzten Ordnungen auch die Ordnungen der erhabenen Wesenheiten Theil nehmen. Denn die letzten nehmen keineswegs an denen der ersten Theil. Und deshalb werden alle göttliche Geister himmlische Kräfte genannt, Seraphim aber und Thronen und Herrschaften werden sie keineswegs genannt. Denn die letzten können an den vollständigen Eigenschaften der höchsten keinen Theil nehmen. Die Engel und vor den Engeln die Erzengel und Fürstenthümer und Mächte sind von der heiligen Schrift nach den Kräften gestellt, und werden deshalb insgemein oft von uns zugleich mit den andern heiligen Wesenheiten himmlische Kräfte genannt.

§. 2.

Doch wollen wir dadurch, daß wir insgemein von allen uns der Benennung himmlischer Kräfte bedienen, keine Verwirrung der Eigenschaften jeder einzelnen Ordnung einführen; sondern, weil alle göttliche Geister, ihrem überweltlichen Gesetze nach, in drei Theile getheilt sind, in Wesenheit, Kraft und Wirksamkeit; und wir nun alle oder einige ohne Unterschied himmlische Wesenheiten oder himmlische Kräfte nennen, so muß man annehmen, daß wir dies bei denen, bei welchen wir es thun umschreibend thun, um anzuzeigen, welche Wesenheit oder Kraft in jedem einzelnen ist. Denn wir können jene erhabene Eigenthümlichkeit der schon so schön von uns geschiedenen himmlischen heiligen Kräfte nicht gänzlich auf die niedrigern Wesenheiten übertragen zur Verwirrung der unvermischten Ordnungen der Engelklassen. Denn nach dem schon oft von uns richtig angeführten Grunde, haben die erha-

denen obern Ordnungen auch die heiligen Eigenschaften der niedern, die letzten aber haben die Vollendungen der ältern nicht, da auf sie nur theilweise die erhabenen Erleuchtungen, die den ersten zu Theil werden, durch die ersten ihrer Empfänglichkeit gemäß übergehen.

Zwölftes Kapitel.

Warum die Engel Hierarchen der Menschen genannt werden.

Inhalt. Warum wird, wenn die niedern Ordnungen die Vollkommenheit der höhern nicht erreichen, Malach. 2, 7, der Priester, der Engel des allmächtigen Herrn genannt? —

Antwort. Wenn auch die niedern nie die Vollkommenheit der höhern erreichen können, so können sie doch durch Nachahmung ihnen ähnlich werden, ihren Dienst nachahmen, und daher an ihren Namen Theil nehmen.

Engel und Menschen werden aus gleichem Grunde zuweilen Götter genannt.

§. 1.

Auch dies wird von denen gefragt, welche die geistigen Aussprüche der heiligen Schrift zu beschauen lieben. Die letzten Ordnungen nehmen nicht Theil an den Vollendungen der Höheren, weshalb wird nun unser Hierarche der Engel des allmächtigen Herrn von der heiligen Schrift genannt? (Malach. 2, 7. Offenb. 2.)

§. 2.

Dieser Ausdruck widerspricht, mein' ich, dem früher von uns bestimmten nicht. Wir sagen, die letzten Ordnungen haben jene vollendete erhabenste Kraft der ältern Ordnungen nicht; theilweise erlangen sie sie, ihren Kräften

gemäß, nach der einen zusammenstimmenden, umfassenden Gemeinschaft des Ganzen. Die heilige Ordnung der Cherubim, zum Beispiel, hat höhere Weisheit und Erkenntniß, die Ordnungen der Wesenheiten unter ihnen haben gleichfalls Weisheit und Erkenntniß; aber, gegen jene gehalten, nur eine unvollständige, niedrige. Das ganz im Besitze der Weisheit und Erkenntniß seyn, ist allen gottgestaltigen Wesen der geistigen Ordnungen gemeinschaftlich, ob dies Seyn aber nahe und auf der ersten Stufe oder auf der zweiten und niedrigen sich findet, das ist nicht gemeinschaftlich, sondern wie es jedem nach seiner eigenthümlichen Anlage bestimmt ist. Dasselbe kann man, ohne zu irren, über alle göttliche Geister festsetzen; denn wie die ersten im hohen Grade die heiligen Eigenschaften der niedern haben, so haben die letzten die Eigenschaften der erstern, nicht gleich, wie sie, sondern in niedrigerem Grade. So ist es denn, wie ich glaube, nicht ungereimt, wenn die heilige Schrift unsern Hierarchen einen Engel nennt, der, nach Maßgabe seiner Kraft, an der lehrenden Eigenthümlichkeit der Engel Theil nimmt; und nach ihrer offenbarenden Aehnlichung, so viel es Menschen erreichbar ist, aufstrebt.

§. 3.

Auch das wird man finden, daß die heilige Schrift die himmlischen über uns erhabenen Wesenheiten Götter nennt; sogar auch die heiligen Gott auf's höchste liebenden Männer unter uns, obgleich die göttliche Heimlichkeit überwesentlich über alle erhaben und hoch über sie gesetzt ist, und kein Existirendes ihm im eigentlichen und vollen Sinne ähnlich genannt werden kann. Indeß wird, was von Geistigem und Verstandbegabtem nach Kräften zu ihrer Vereinigung und zu ihrer göttlichen Erleuchtung, so viel es erreichbar ist, aufstrebt, nach dieser erreichbaren Gottnachahmung, wenn so zu sagen erlaubt ist, des göttlichen Namens auch gewürdiget.

Dreizehntes Kapitel.

Warum es heiße, daß die Seraphim den Propheten Jesaias gereinigt hätten.

Inhalt. Warum nicht ein Engel der niedrigsten, sondern der höchsten Ordnung den Jesaias versöhnt habe.

Antwort: Wahrscheinlich war dieser versöhnende Engel kein Seraph, sondern wurde nur so genannt, weil die Reinigung durch Feuer geschah.

Andere Antwort: Dieser Engel war aus einer niedrigern Ordnung, aber das Geschäft der Versöhnung wird der höhern Ordnung zugeschrieben, weil es durch die Kraft der höhern Ordnung geschieht; so sagt man auch, der oberste Bischof ordinirt durch die Bischöfe und tauft durch die Priester, weil beide diese Geschäfte aus seiner Vollmacht verrichten.

Beschreibung des Gesichtes (Jesaias 6.), wo er den Herrn sah auf dem Throne sitzen, die Seraphim um ihn herum; Art der Versöhnung des Jesaias, und mystische Auslegung des Einzelnen bei dieser Versöhnung.

§. 1.

Wohlan, so lasset uns denn auch das, nach Kräften, untersuchen, weshalb gesagt wird, daß der Seraphim zu einem der heiligen Schriftsteller gesandt wird. Denn es könnte einer zweifelnd bei sich fragen, warum nicht einer der untern Engel, sondern der den ältesten Wesenheiten beigerechnete den Propheten reiniget.

§. 2.

Einige nun sagen, daß, nach der vorher schon gegebenen Definition von der Gemeinschaft aller Geister, die heilige Schrift hier nicht einen der ersten Geister an Gott meine, der zur Reinigung des heiligen Schriftstellers gekommen sey; sondern einer von den Engeln, welche nahe an uns stehen, sey als heiliger Verrichter der Reinigung

des Propheten Seraphim genannt worden, wegen der durch Feuer bewerkstelligten Wegnahme der angegebenen Sünden und der Anfeurung des Gereinigten zum göttlichen Gehorsam. Sie fügen hinzu, die heilige Schrift habe nicht eigentlich einen der Seraphim genannt, welche an Gott stehen, sondern eine von den reinigenden Kräften, welche bei uns stehen.

§. 3.

Ein anderer hat mir eine eben nicht unpassende Lösung dieser Schwierigkeit dargeboten; er sagte nämlich, daß jener Große (wer es nun gewesen seyn mag), welcher die Erscheinung bildete, seine eigne reinigende heilige Wirksamkeit, um den Propheten in das Göttliche einzuweihen, auf Gott und nach Gott auf die erstwirkende Hierarchie übergetragen habe. Enthält diese Rede Wahrheit? Der sie vorbrachte, setzte erläuternd hinzu; wie die göttliche Kraft auf alles sich verbreite, und alles unaufhaltsam durchdringe, und dennoch allen unsichtbar sey, nicht nur, weil sie über alles überwesentlich erhaben sey, sondern weil sie auch alles geheim mit ihren versorgenden Wirkungen durchdringe, allen geistigen Wesen ihrer Natur gemäß erscheine, und ihre eigne Erleuchtung den ältesten Wesen mittheile, durch sie als die ersten, den unteren wohlgeordnet dieselbe gebe, nach dem Maaße, in dem jede Ordnung Gott schauen kann. Oder, um es deutlicher und durch angemessene Beispiele zu sagen (wenn auch diese Beispiele weit unter Gott bleiben, der über alles erhaben ist, sind sie doch für uns verdeutlichend); die Mittheilung des Sonnenstrahles dringt leicht in die erste Materie, welche durchsichtiger ist, als alles andre, und strahlt durch sie heller ihren eigenthümlichen Glanz zurück. Fällt dieser Strahl aber auf dichtere Materie, so wird sein mittheilender Schein dunkler, weil die zu beleuchtenden Materien nicht so geschickt sind den Lichtstrahl durchzulassen, und von da an kommt es allmählig so weit, daß es sich ins durchaus Unmittheilbare zusammenzieht.

So theilt sich auch die Wärme des Feuers leichter dem Empfänglichern mit, und was sich leicht ihm ähnlichen und ungehindert zu ihm aufführen läßt. In widerstrebenden ihm entgegengesetzten Wesenheiten zeigt sich entweder keine oder nur eine dunkle Spur der Feuerwirkung. Und was noch mehr ist, den Verwandten theilt es sich durch das ihr in höherem Grade gemäße mit, indem sie, wo möglich, zuerst das feurig macht, was sich leicht in Feuer verwandeln läßt, und durch dasselbe nun entweder das Wasser oder etwas anders, was nicht so leicht feurig wird, auf ähnliche Weise erwärmt. Nach derselben Art der natürlichen Ordnung nun theilet die oberste Ordnung jeder sichtbaren und unsichtbaren Wohlordnung übernatürlich den Glanz der ihr gemäßen Lichtgebung, in erster Erscheinung in allseligen Ausgüssen den höchsten Wesenheiten mit, und durch dieselben nehmen die Wesenheiten nach ihnen am göttlichen Strahle Theil. Denn sie erkennen zuerst Gott und streben im höchsten Grade nach der göttlichen Tugend und sind gewürdigt Erstwirkende der Gottnachahmenden Kraft und Wirksamkeit, nach Kräften zu werden. Sie nun ziehen die Wesenheiten nach ihnen, so viel möglich, zu dem Gleichen gütig auf, indem sie ihnen reichlich den auf sie sich verbreitenden Glanz mittheilen, und diese dann hinwiederum den Niedrigerstehenden. Und so durchaus theilt die erste Ordnung der nach ihr von dem ihr gegebenen mit, und es bringt das göttliche Licht, jedem angemessen, zu allen durch die Vorsehung. So ist nun für alle Erleuchtete Grund des Erleuchtetwerdens Gott, von Natur und wesentlich und eigentlich als Wesenheit des Lichtes, und des Seyns und Sehens selbst Urfächer. Durch göttliche Bestimmung aber und Gottnachahmend, jede theilweise Erhabenere für die nach ihr folgende, indem durch sie die göttlichen Lichter auf jene übergehen. Die höchste Ordnung der himmlischen Geister aber halten die Wesenheiten aller übrigen Engel mit Recht für den Grund aller heiligen Gottkenntniß und Gottnachahmung nach Gott,

weil durch jene auf alle und auch auf uns die göttliche Erleuchtung übergeht. Deshalb führen sie auch alle heilige und Gottnachahmende Wirkung zwar auf Gott als den Urſächer zurück, aber auf die erſten gottgeſtaltigen Geiſter als Erſtwirkende und Lehrer des Göttlichen. Mehr als alle andere hat alſo die erſte Ordnung der heiligen Engel die Eigenthümlichkeit des Feuers, und die ausgegoſſene Mittheilung der göttlichen Weisheit, und die Erkenntniß der höchſten Wiſſenſchaft der göttlichen Erleuchtungen, und die Eigenſchaft des Thrones, welche das Offenſtehen als die Fähigkeit Gott aufzunehmen andeutet. Die Ordnungen der niedern Weſenheiten haben zwar dieſe feurige, weiſe, erkennende, gottaufnehmende Kraft, aber in niedrigerm Grade, auf die erſten hinſehend und durch ſie, als die der göttlichen Nachahmung in erſter Wirkung gewürdigt ſind zur Erreichung des Gottgeſtaltigen aufgeführt. Den Beſitz der genannten heiligen Eigenſchaften, deren die niedern Weſenheiten durch die erſten theilhaft werden, verdanken jene nach Gott den erſten als ihren Hierarchen.

§. 4.

Der dies ſprach, ſagte nun, jenes Geſicht ſey dem heiligen Schriftſteller durch einen der heiligen und ſeligen Engel gezeigt worden, welche uns nahe ſtehen, und durch ſeine erleuchtende Führung ſey er zu jener geiſtigen Beſchauung erhoben worden, in welcher er die höchſten Weſenheiten ſah, welche (um ſymboliſch zu reden) unter Gott, nach Gott, um Gott geſtellt ſind, und den über ſie und alle und über allen Grund erhabenen Gipfel hoch in die Mitte der erhabenen Kräfte geſtellt. Durch dies Geſehene lernte nun der heilige Schriftſteller, daß in vollkommner, überweſentlicher Erhabenheit, unvermiſcht das Göttliche über alle ſichtbare und unſichtbare Kraft geſtellt iſt, und daß es über alles hinaus ſey, als durchaus auch den erſten Weſenheiten des Seyenden nicht ähnlich. Ueberdies, daß es Grund und weſengebende Urſache von allem

sey; die unveränderliche Festigkeit des unauflößlichen Beharrens für das Seyende, von welcher sowohl das Seyn als das wohl Seyn auch den höchsten Kräften kommt. Weiter wurde er eingeweiht in die gottgestaltigen Kräfte der heiligsten Seraphim, indem ihre heilige Benennung das Feurige andeutet, wovon wir bald sprechen werden, so viel es in unsern Kräften steht, auszulegen die Aufführungen der feurigen Kraft zum Göttlichen. Die Bedeutung der heiligen sechsfachen Bildung der Flügel ist jene unendliche, höchste Aufregung zum Göttlichen in den ersten, mittlern und letzten Geistern. Und indem der heilige Schriftsteller auch ihre unendlich vielen Füße und Gesichter sah, und daß durch die Flügel sowohl der Füße als des Gesichtes Anschauen verhindert würde und die ewige Bewegung in den mittlern Flügeln, so wurde er zur geistigen Kenntniß des Gesehenen aufgeführt, indem ihm die vielbewegliche, vielschauende Kraft der höchsten Geister erschien, und ihre heilige Ehrfurcht, welche sie überweltlich haben zur kühnen, kecken unergründlichen Forschung des Höhern und Tiefern, und in der unaufhörlichen, hochstrebenden ewigen Beweglichkeit in dem Gleichmaaße Gottnachahmender Wirksamkeiten. Aber auch in jenen göttlichen, hochherrlichen Gesang wurde er eingeweiht, indem der die Erscheinung gestaltende Engel dem heiligen Schriftsteller nach dessen Kräften seine eigne Kenntniß des heiligen mittheilte. Auch das lehrte er ihn, daß die jedem mögliche Theilnahme an der Heiligkeit der göttlichen Klarheit, dem auf irgend eine Weise Reinen eben die Reinigung sey. Diese wird von der Gottheit selbst aus erhabensten Ursachen an allen heiligen Geistern in überwesentlicher Heimlichkeit in geweiheter Weise verrichtet, und ist den höchsten Kräften, welche nahe an ihr sind, gewissermassen klarer, erscheint ihnen deutlicher und theilt sich ihnen so mit. Was die zweiten und letzten unsrer geistigen Kräfte betrifft, so ertheilt sie ihnen die klare Erleuchtung zur einigenden Unwissenheit ihrer (der Gottheit) eigenen Heimlichkeit, in dem Grade,

wie jede von ihnen selbst hinsichtlich des Gottgestaltigen beschaffen ist. Sie erleuchtet die zweiten einzeln durch die ersten, und, um es kurz zu sagen, sie wird zuerst aus den Heimlichen zur Erscheinung durch die ersten Kräfte geführt. Das nun lernte der heilige Schriftsteller von dem ihm zum Lichte führenden Engel, wie die Reinigung und alle von der Gottheit ausgehenden Wirksamkeiten durch die ersten Wesenheiten aufleuchtend, allen übrigen mitgetheilt werden, nach dem Verhältniß der Fähigkeit jedes einzelnen, die Mittheilungen der göttlichen Wirkungen aufzunehmen. Deshalb hat er die Eigenschaft, durch Feuer zu reinigen, ganz richtig nach Gott den Seraphim zugetheilt. Es ist also nicht unpassend, daß von dem Seraphim gesagt wird, er reinige den heiligen Schriftsteller. Denn, wie Gott alle reiniget dadurch, daß er aller Reinigung Urgrund ist, oder vielmehr (um ein näheres Beispiel zu brauchen), wie unser Hierarche, wenn er durch seine Liturgen oder Priester reiniget und erleuchtet, selbst reinigend und erleuchtend vorgestellt wird, indem die von ihm geweihten Ordnungen ihre eignen heiligen Wirksamkeiten ihm beilegen, so trägt der die Reinigung des heiligen Schriftstellers vollziehende Engel seine eigne reinigende Wissenschaft und Kraft auf Gott als den Ursächer, auf den Seraphim aber als auf den erstwirkenden Hierarchen über, als wenn einer, indem er mit Engelehrfurcht den von ihm gereinigten belehrt, sagte: Der an dir von mir vollzogenen Reinigung erhabenster Urgrund und Wesenheit und Schöpfer und Ursächer, ist derselbe, der auch die ersten Wesenheiten zum Seyn führt; und dadurch, daß er sie um sich stellt, sie zusammenhält und sie unwandelbar und ohne Fehl bewahrt; indem er sie zur Theilnahme an den ersten seiner vorsehungsvollen Wirksamkeiten aufregt. Denn der mich dies lehrte, sagte, er erkläre die Sendung des Seraphim. Der Hierarche und, nach Gott, der Führer, die Ordnung mein' ich, der ersten Wesenheiten, von welcher ich gottgestaltig geweihet bin, um zu reinigen, sie ist es, welche

dich durch mich reiniget, durch welche die Ursache und der Schöpfer jeglicher Reinigung die eignen Wirksamkeiten jener Vorsehung aus dem Geheimen zu uns herausgeführt hat. Dies lehrte mir jener, und ich theile es dir mit. Es sey nun das Geschäfte deiner geistigen und unterscheidenden Wissenschaft, entweder durch eine der erwähnten Ursachen vom Zweifel befreit zu werden, und sie vor der andern als die verständigere und vielleicht die Wahrheit habende zu ehren, oder durch dich selbst etwas dem wahrhaft Wahren verwandteres zu erfinden, oder von einem andern zu lernen. Gott nehmlich giebt das Wort und die Engel legen es aus, um uns Engelliebenden eine hellere (so viel möglich) und mir anmuthigere Anschauung zu offenbaren.

Vierzehntes Kapitel.

Was die überlieferte Zahl der Engel bedeute.

Inhalt. Die Stelle, Daniel 7, 10, lehrt, daß es eine sehr große Anzahl Engel gebe, welche, obwohl nicht unendlich, sondern beschränkt, doch über alle menschliche Begriffe groß sey, Gott allein bekannt, und aller körperlichen Dinge Anzahl übersteigend.

Auch das, mein' ich, ist einer geistigen Beachtung würdig, daß die Ueberlieferung der heiligen Schriften von der Zahl der Engel sagt, sie seyen tausendmal tausend; und zehntausendmal zehntausend, indem sie unsre höchsten Zahlen in sich selbst häuft und vervielfältigt und dadurch deutlich anzeigt, daß die Ordnungen der himmlischen Wesenheiten für uns unzählbar seyen. Denn der seligen Heere der überweltlichen Geister sind viele, welche das schwache und beengte Maaß unsrer materiellen Zahlen übersteigen,

gen, und allein, erkennend, bestimmt werden von ihrer überweltlichen und himmlischen Erkenntniß und Wissenschaft, welche ihnen reichlichst geschenkt wird von der urgöttlichen, gränzenlosen Kenntniß besitzenden Geberin der Weisheit, welche zugleich überwesentlich alles Seyenden Urgrund ist, und wesengebende Wesenheit, und erhaltende Kraft und zusammenhaltende Umgränzung.

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Bedeutung der gestaltigen Bilder der Engelkräfte, des Feurigen, der Menschengestalt, der Augen, der Nasen, der Ohren, der Munde, des Gefühls, der Augenlieder, der Augenbraunen, der Mannsreife, der Zähne, der Schultern, der Arme, der Hände, des Herzens, der Brust, des Rückens, der Füße, der Flügel, der Nacktheit, der Bekleidung, des leuchtenden Kleides, des Priestergewandes, der Gürtel, der Stäbe, der Lanzen, der Beile, der Meßschnüre, der Winde, der Wolken, des Erzes, des Elektrums, der Tänze, des Beifallklatschens, der Farben der verschiedenen Steine, der Löwengestalt, der Ochsengestalt, der Adlergestalt, der Pferde, der verschiednen Farben der Pferde, der Flüsse, der Wagen, der Räder, der sogenannten Freude der Engel.

§. 1.

Laß uns nun, wenn es so gut dünkt, das geistige Auge von der Anstrengung bei den hohen Anschauungen, wie sie den Engeln ziemten, ruhen, und auf die getrennte vielseitige Breite der vielgestaltigen Mannichfaltigkeit der Engelbildungen herabkommen und dann uns wieder von ihnen als von Bildern zur Einheit der himmlischen Geister auf analytischem Wege aufwenden. Das aber wisse im Voraus, daß wenn die Erklärungen der heiligen Bilder dieselben Ordnungen der himmlischen Wesenheit nun als Hierarchen darstellen, und dann als von Hierarchen beherrscht, und zuweilen die letzten als Hierarchen und die

ersten als von Hierarchen beherrscht, und wenn sie die ersten und mittlern und letzten als mit denselben Kräften begabt darstellen, so wird dadurch nichts ungereimtes beigebracht, wenn wir diese unsre Art der Erklärungen anwenden. Denn wenn wir sagten, es würden einige durch die ersten auf hierarchische Weise beherrscht, und die letzten beherrschten wieder die ersten, und es würden so die beherrschenden ersten von eben jenen letzten beherrscht, so wäre es allerdings etwas sehr ungereimtes und ganz voll von Verwirrung. Wenn wir aber sagen, dieselben herrschten und würden beherrscht nicht eben dieselben und von denselben, sondern jede wird von den ihr vorhergehenden beherrscht, und herrscht über die ihr folgenden, so wird man nicht unpassend sagen können, die heilig gebildeten Gestaltungen in der heiligen Schrift können auf die ersten, mittlern und letzten Kräfte eigentlich und wahrhaft angewandt werden. So paßt sowohl das aufwärts bringende Streben, und die unaufhörliche Bewegung um sich selbst als Bewahrer der eigenen Kräfte, und daß sie durch mittheilenden Ausgang selbst an der Kraft der Vorsehung Theil nehmen, unfehlbar auf alle himmlischen Kräfte, obgleich das eben genannte einigen in höchstem Sinne und vollständig zukommt, wie häufig gesagt worden ist, andern nur theilweise und in niedrigerem Grade.

§. 2.

Nun aber ist die Abhandlung zu beginnen und in der ersten Erklärung der Bilder zu erforschen, warum die heilige Schrift die Vergleichung mit dem Feuer so hoch über alle andere hinausetzt. Denn du wirst finden, sie bildet nicht nur feurige Räder, sondern auch feurige Thiere, und blitzende Männer, und legt um die himmlischen Wesenheiten Haufen feuriger Kohlen herum, und Flüsse, die in unaufhörlichem Brausen feurig flammen. So sagt sie auch, die Thronen seyen feurig, und deutet durch ihre Benennung an, daß die höchsten Seraphim selbst flammen; und theilt ihnen

Eigenschaft und Wirksamkeit des Feuers zu; und überhaupt nach oben und nach unten ehrt sie ausnehmend diese vom Feuer hergenommenen Bilder. Ich glaube deshalb, daß dies Feurige dasjenige an den himmlischen Geistern anzeige, was sich bei ihnen der Gottgestalt am meisten nähert. Denn die heiligen Schriftsteller beschreiben (Hebr. 10.) die überwesentliche und gestaltlose Wesenheit oft so, als ob sie im Feuer wohne, als welches Feuer (wenn so zu sagen erlaubt ist) viele Bilder urgöttlicher Eigenschaft als sichtbar darstelle. Denn das Feuer in unsrer Sinnenwelt ist so zu sagen in allem und geht unvermischt durch alles hindurch und ist doch von allem los und über allem. Es ist alleuchtend und ist zugleich verborgen, an sich unerkannt, wenn kein Stoff vorliegt, an dem es seine Wirkung offenbaren kann. Es ist unaufhaltsam und unsichtbar, herrscht über alles, und führt alles dasjenige, in dem es sich findet, zu seiner eignen Wirksamkeit. Es hat ändernde Kraft und theilt von sich allen, die sich ihm irgend nähern, mit; es ist erneuernd durch seine belebende Wärme, erleuchtet durch unerfüllte Erleuchtungen; unbeherrscht, unvermischt, trennend, unveränderlich, nach oben strebend, scharf, durchdringend, hoch, von keiner niederziehenden Niedrigkeit bewältigt, ewig bewegt, immer auf dieselbe Weise bewegt, andre bewegend, umfassend und unumfaßt, keines andern bedürfend, heimlich sich mehrend, in die aufnehmenden Stoffe seine eigne Größe ausstrahlend; wirksam, mächtig, allen unsichtbar gegenwärtig, wenn es nicht beachtet wird, gar nicht da zu seyn scheinend, durch Reiben aber, als durch eine Nachforschung, sofort in eigner Natur und Kraft plötzlich erscheinend und sofort unaufhaltbar entfliegend, unverringerlich in allen seinen allseligen Mittheilungen. Und so kannst du als in himmlischen Bildern im Feuer viele Eigenthümlichkeiten der göttlichen Wirksamkeit finden. Dies wußten nun die heiligen Schriftsteller, und stellten deswegen die himmlischen Wesenheiten unter dem Bilde des Feuers auf, wenn sie

ihre Gottgestaltigkeit und ihre Gottähnlichkeit (so weit es möglich) erläutern wollten.

§. 13.

Auch die Menschengestalt geben sie ihnen, wegen des Geistigen des Menschen und weil seine schauenden Kräfte nach oben sich richten, und weil seine Gestalt aufrecht und gerade ist, und seine Natur gebietend und herrschend, und weil er in himmlischen Vorzügen am geringsten ist, im Vergleich mit den Kräften der unvernünftigen Wesen aber über alle durch die reiche Kraft seines Geistes herrscht, und durch die Macht seines erkennenden Verstandes; und weil seine Seele von Natur der Knechtschaft und dem Beherrschtwerden widerstrebt. —

So mag man auch von jedem unsrer Körpertheile, mein' ich, passende Bilder für die himmlischen Kräfte entnehmen, indem man sagt, unser Sehvermögen deute auf den klarsten Hinblick nach dem göttlichen Lichte, und zugleich auf die einfache flüssige, nicht widerstrebende, sondern scharfbewegliche, reine, offne, eindruckslose Aufnahme der göttlichen Erleuchtungen.

Die unterscheidenden Geruchskräfte aber deuten auf die über den Geist erhabene Austheilung des Wohlgeruchs, welche nach Kräften aufgenommen wird, und was nicht so ist mit Kenntniß unterscheidet und gänzlich flieht.

Die Kräfte der Ohren deuten auf die Theilnahme und kenntnißvolle Aufnahme der göttlichen Eingebung.

Die Kräfte des Geschmacks auf die Erfüllung mit geistiger Speise, und die Aufnahme göttlicher nährender Kanäle.

Die Kräfte des Tastsinnes auf die kenntnißvolle Unterscheidung des Nützlichen und Schädlichen.

Augenwimpern und Braunen auf das Bewahren göttlicher und geistiger Einsichten.

Das mannbare und Jünglingsalter auf die immer kräftige Lebenskraft.

Die Zähne auf die Sonderung der mitgetheilten nährenden Vollkommenheit. Denn jede geistige Wesenheit theilt und vervielfältigt die ihr von der göttlicheren gegebene eingestaltige geistige Erkenntniß durch vorsorgende Kraft, nach dem Verhältniß, welche die Aufführung der niedrigern Wesenheiten erfordert.

Schultern, Arme und Hände deuten hinwiederum auf das Thuende, Wirkende, Kräftige.

Das Herz aber ist das Symbol des gottgestaltigen Lebens, das seine eigne Lebenskraft gütig auf das verbreitet, wofür es sorgt.

Die Brust deutet auf das Unbezähmte und auf die Bewahrung der belebenden Mittheilung, die von dem unter ihr liegenden Herzen ausgeht.

Der Rücken auf die Zusammenhaltung aller lebenerzeugenden Kräfte.

Die Füße auf das Bewegliche, Schnelle und Laufende der auf das Göttliche gerichteten eilenden ewigen Bewegung. Deswegen hat die heilige Schrift die Füße der heiligen Geister als geflügelt dargestellt. Denn der Flügel deutet auf die aufführende Schnelligkeit, auf das himmlische, auf das nach oben leitende, und durch sein aufwärts gerichtetes Streben allem Kleben an der Erde Entnommene.

Denn die Leichtigkeit der Flügel bedeutet das auf keine Weise irdische; sondern das, was unvermischt und ohne Schwere zum Höchsten aufgeführt wird.

Das Nackte aber und Unbeschuhete auf jenes Leichte und Wohlgelöfete, jenes Unfesselbare und von aller äußern Zuthat Reine, welches der göttlichen Einheit nach Kräften anähnlichet.

§. 4.

Weil aber jene einfache und mannichfaltige Weisheit auch die Nackten bekleidet, und ihnen gewisse Geräthe zu tragen giebt, so lasset uns denn auch der himmlischen Geister heilige Bedeckungen und Werkzeuge nach unsern Kräften enthüllen.

So mein' ich denn, daß das helle und feurige Kleid, das Gottgestaltige unter dem Bilde des Feuers darstelle, und das Leuchtende durch die Ruhe im Himmel, wo das Licht ist, und das durchaus geistig Beleuchtende und geistig Beleuchtete.

Das Priesterkleid aber bedeutet das Hinführende zu den göttlichen und mystischen Anschauungen, und das das ganze Leben Heiligende.

Die Gürtel bezeichnen das Bewahrende der erzeugenden Kräfte, und ihre zusammengefaßte Eigenschaft, die, in sich selbst einig gekehrt, und schmuckvoll im Kreise in unveränderlicher Einerleiheit um sich selbst gewunden ist.

§. 5.

Die Stäbe bedeuten das herrschende und königliche und das, was in gerader Richtung alles durchdringt.

Lanzen und Beile das, was das Unähnliche theilt, zugleich das schnelle, kräftige, wirksame der scheidenden Kräfte.

Die Meß- und Bauwerkzeuge, das Grundlegende, Aufbauende, Vollendende; und was sonst Eigenschaften der aufführenden und zum Höchsten wendenden Vorsehung sind, welche sich der Niedrigern annimmt.

Zuweilen sind auch die den heiligen Engeln beigelegten Werkzeuge Symbole der göttlichen Urtheile über uns; indem einige auf die zurechtweisende Zucht hindeuten, oder auf die strafende Gerechtigkeit, andere auf die Freiheit von Gefahren oder auf das Ende der Zucht, oder die Wiedererlangung des frühern Wohlbefindens, oder die

Verleihung andrer Gaben, größerer oder kleinerer, sinnlicher oder geistiger anzeigen; und auf keine Weise wird ein unterscheidender Geist in Verlegenheit kommen, das Sichtbare sachgemäß auf das Unsichtbare anzuwenden.

§. 6.

Daß sie auch Winde genannt werden, zeigt ihre schnelle und durch alles, fast ohne Zeit zu gebrauchen, durchgehende Schöpfungskraft; und ihre von oben nach unten, und wieder von unten nach oben durchgehende Bewegung; die das Niedere zur höhern Höhe aufzieht; und das erste zum mittheilenden und vorsorgenden Ausgange auf das Niedrigere bewegt. Auch könnte man sagen, die vom Lufthauch hergenommene Benennung des Windes deute auch auf das Gottgestaltige der himmlischen Geister. Denn auch er hat ein Bild und Aehnlichkeit göttlicher Wirkung (wie in der symbolischen Theologie bei der Erklärung der vier Elemente des mehreren von uns gezeigt worden ist) wegen des ihm eigenthümlichen Beweglichen und Lebenerzeugenden, wegen seines schnellen unaufhaltsamen Ganges, und wegen der uns unbekannten und unsichtbaren Heimlichkeit seiner bewegenden Anfänge und Begränzungen. Denn, du weißt nicht, sagt die Schrift, von wannen er kommt, und wohin er bläset (Joh. 3, 8.)

Auch die Gestalt einer Wolke legt die heilige Schrift ihnen bei, dadurch andeutend, daß die heiligen Geister des geheimen Lichtes überweltlich voll seyen, daß sie prunklos, auf erster Stufe die erste Erleuchtung aufnehmen, und sie reichlich auf die nach ihnen kommenden als zweite Erleuchtung, ihren Kräften gemäß, überfließen lassen; auch weil in ihnen das Erzeugende, Lebenschaffende, Vermehrende, Vollendende ist, was durch die Erzeugung des geistigen Regens den aufnehmenden Schoos mit befruchtenden Güssen zu lebendigen Geburten aufruft.

§. 7.

Wenn die heilige Schrift auch die Gestalt des Erzes, des Elektrums und bunter Steine den himmlischen Wesenheiten beilegt, so deutet das Elektrum als gold- und silbergestaltig nach seiner Goldähnlichkeit auf das Nichtverfaulende, Unverzehrbare, Unverminderbare; auf den unvertilgbaren Glanz; nach seiner Silberähnlichkeit, auf seinen klaren, lichten himmlischen Glanz.

Bei dem Erze ist, nach dem angeführten, entweder auf sein Feuerartiges oder auf sein Goldgestaltiges Rücksicht zu nehmen.

Die Bilder der bunten Steine dann scheinen anzudeuten, als weiß, das Lichtgestaltige; als roth, das Feurige; als gelb, das Goldgestaltige; als grün, das Jugendliche und Frische; und so kann man für jedes Bild die aufführende Erklärung der typischen Gestalten finden.

Weil ich aber glaube, hievon nach Kräften genug gesagt zu haben, so will ich zur heiligen Erklärung der Thiergestalten übergehen, welche in der heiligen Schrift den himmlischen Geistern bisweilen beigelegt werden.

§. 8.

Die Löwengestalt deutet wohl auf jenes Herrschende, Starke, Unbezwingliche, welches zur Heimlichkeit der unaussprechlichen Gottheit, nach Kräften annähert, durch die Umhüllung göttlicher Spuren und durch die prunklose Bekleidung des Weges, welcher durch die göttliche Erleuchtung zur Gottheit selbst aufführt.

Die Ochsengestalt bezeichnet das starke, mannhafte, welches die geistigen Furchen zur Aufnahme der himmlischen befruchtenden Regen spaltet; die Hörner aber das Bewahrende und Unbezwingliche.

Die Adlergestalt das Königliche, Hochstrebende, Schnellfliegende, die Schnelligkeit in Ergreifung der kräftigenden Nahrung, die Wachsamkeit, Schnelligkeit, Beweglichkeit, und jene Sehkraft, welche zu dem reichen leuchtenden Strahl des göttlichen Sonnenscheins, durch die starken

Anstrengungen der Sehkräfte ungehindert, gerade und ungebeugt aufblickt.

Die Pferdegestalt deutet auf Folgsamkeit und Milde; sind die Pferde weiß, auf Glanz und besondere Verwandtschaft mit dem göttlichen Lichte; sind sie dunkelfarbig, auf Geheimniß; sind sie roth, auf Feuer und Thatkraft; sind sie bunt, weiß und schwarz, auf die Verbindung des Aeussersten in durchdringender Kraft, wodurch Erstes und Zweites, Zweites und Erstes hingewendet zur Gottheit und vorsorglich verknüpft wird.

Dächten wir nicht auf Maaß und Ziel unsrer Rede, so würden wir auch die Eigenschaften der Theile der erwähnten Thiere und alle ihre verschiedenen körperlichen Bildungen nicht unpassend mit den himmlischen Kräften nach ihren unähnlichen Aehnlichkeiten vergleichen. Wir würden ihren Zorn auf die geistige Männlichkeit beziehen, deren letzter Nachhall der Zorn ist; die Begierde auf die göttliche Liebe; und, um es kurz zu sagen, alle sinnlichen Eigenschaften und die Vieltheiligkeit der unvernünftigen Thiere würden wir auf die immateriellen geistigen Empfindungen der himmlischen Wesenheiten und auf ihre eingestaltigen Kräfte zurückführen. Dem Verständigen aber genügt, nicht allein dies, sondern auch nur die Erklärung eines einzigen dunklen Bildes, um sich dem zu Folge die verwandten Bilder selbst entwickeln zu können.

§. 9.

Auch das ist zu berücksichtigen, wenn die Benennung der Flüsse, der Wagen, der Räder mit himmlischen Wesenheiten in Verbindung gesetzt wird. Denn die feurigen Flüsse bedeuten die göttlichen Kanäle, die ihnen reichen, und unerschöpflichen Zufluß gewähren, und belebender Befruchtung Geber sind; die Wagen deuten auf die verbundene Gemeinschaft der auf gleicher Stufe stehenden; die Räder, wenn sie geflügelt sind, das Vorschreiten ohne Rückschritt und Wendung zur Seite; den Gang gerade aus in unabbeugender Richtung; die Kraft ihrer schreiten-

den Wirkung; indem nach dem geraden unabbeugenden Pfad der geistige gesammte Radlauf derselben überweltlich zugerichtet ist. —

Dieses Bild der geistigen Räder kann auch auf eine andre anagogische Weise erklärt werden, denn sie heißen, wie der heilige Schriftsteller (Ezechiel 10.) sagt Gelgel, und dieß bedeutet im Hebräischen Umwälzungen und Enthüllungen. Denn die feurigen und göttlichen Räder haben Umwälzungen in ihrer ewigen Bewegung um ein' und dasselbe Gute. Enthüllungen aber, indem sie das Geheime offenbaren, indem sie das Niedrigere aufführen, und die höchsten Erleuchtungen auf die Niedrigern herabführen.

Noch müssen wir die Erläuterung dessen geben, was über die Freude der himmlischen Ordnungen gesagt wird. Denn unsrer leidenschaftlichen Lust sind sie durchaus nicht empfänglich. Es wird gesagt, sie freuten sich mit Gott, über das Wiederfinden der Verlornen, in göttlicher Freude und in der guten und reichen Wonne, über die Vorsorge und Rettung der zu Gott gewendeten, und in jener unaussprechlichen Lust, deren die heiligen Männer oft theilhaft geworden sind durch das von Gott gewirkte Eindringen göttlicher Erleuchtungen.

Soviel sey nun von mir über die heiligen Bildungen gesagt, zu wenig allerdings für ihre genaue Offenbarung, aber hinlänglich, um nicht niedriger Weise bei den vorbildlichen Einbildungen als solchen stehen zu bleiben.

Wollte jemand sagen, daß wir nicht alle englischen Kräfte und Wirksamkeiten und Bilder nach der Reihe erwähnt haben, wie sie in den heiligen Schriften vorkommen; so wollten wir das Wahrhafte darauf antworten, daß uns von diesen die überweltliche Wissenschaft unbekannt war, und daß wir dazu eines andern, der uns führte und einweihte, bedurft hätten. Anderes haben wir als gleichbedeutend mit dem ausgesprochenen übergangen, für das Gleichmaaß der Abhandlung Sorge tragend, und die über uns erhabene Heimlichkeit mit Schweigen ehrend.

Von der kirchlichen Hierarchie.

Erstes Kapitel.

An den Mitpresbyter Timotheus der Presbyter Dionysius. — Ueber Ueberlieferung und Ziel der kirchlichen Hierarchie.

Inhalt. Erinnerung, die heiligen Geheimnisse der christlichen Religion nicht allzuschnell den Profanen zu enthüllen. Diejenigen, welchen das Lehramt und die Verwaltung der Sakramente übertragen ist, müssen den Getauften deutlich und nach jedes einzelnen Fähigkeit dieselben erklären. Diese Lehrer vertreten auf Erden die Stelle der Engel.

Die Hierarchie auf Erden hat das mit der himmlischen Hierarchie gemein, daß in jener, wie in dieser die Niedern von den Höhern zur Vollendung unterrichtet werden, und zu Gott geführt. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß die himmlischen Wesen auf eine einfachere und geistigere Weise unterrichtet werden, wir aber, die wir aus Seele und Leib bestehend das Geistige nicht unmittelbar schauen können, durch sinnliche Bilder und Gestalten zu geistigen Betrachtungen aufgehoben werden, weshalb wir auch auf eine andre Art an Gott Theil nehmen.

Definition der Hierarchie überhaupt, und unsrer Hierarchie insbesondere. Sie ist die Austheilung alles Heiligen; ihr Grund ist die heilige Dreieinigkeit, ihr Ziel die Vereinigung mit Gott.

Gott hat sowohl uns als den Engeln eine für beide passende Hierarchie gegeben, ihnen eine geistigere, uns eine mehr materielle, deren Hauptbestandtheil in den heiligen Schriften liegt, und in den Traditionen, welche uns heilige Dinge in Bildern und Symbolen darlegen. —

Warum die Sakramente unsrer Hierarchie unter himmlischen Symbolen überliefert werden; weil dies sich nehmlich mehr für unsre Lage schickt; und zur Verehrung der heiligen Dinge beiträgt.

§. 1.

Daß unsre Hierarchie, o du heiligster der heiligen Söhne, von Gott eingegebene, göttliche, gottwirkende Wissenschaft, Wirkung und Vollendung sey, das müssen wir aus den überweltlichen und heiligsten Schriften denen zeigen, welche durch hierarchische Geheimnisse und Ueberlieferungen in die heilige Weihe geheim eingeweiht sind. Du aber plaudre das Heilige der Heiligen nicht aus; sondern verehre und achte, was den geheimen Gott angeht, mit geistigen unsichtbaren Kenntnissen, sie so bewahrend, daß Ungeweihte ihrer nicht theilhaftig werden, und sie nicht beflecken können; und sie allein den Heiligen der Heiligen auf heilige Weise durch heilige Erleuchtung mittheilend. So strahlt, wie uns Geweiheten die heilige Schrift überliefert hat, Jesus selbst (der göttlichste und überwesentliche Geist aller Hierarchie und Heiligkeit und Gottwirkung Grund und Wesen und göttlichste Kraft) die seligen Wesenheiten, die über uns stehen klarer und zugleich geistiger an und ähnlicht sie nach Kräften seinem eignen Lichte. Durch unsre zu ihm aufgezogene und zu ihm aufziehende Liebe zum Schönen aber vereinigt er die vielen Anderheiten, und indem er sie zu einem eingestaltigen und göttlichen Leben und Zustand und Wirksamkeit vollendet, schenkt er uns die heilige Kraft des göttlichen Priesterthums. Dadurch gelangen wir zu der heiligen Wirkung des Priesterthums, und treten den Wesenheiten über uns näher, indem wir uns nach Kräften ihrer bleibenden unveränderlichen heiligen Festigkeit ähnlichen, und dadurch zu dem seligen und göttlichen Glanze Jesu selbst aufblicken, und was uns zu sehen vergönnt ist, auf heilige Weise schauen, erleuchtet werden von der Erkenntniß des Geschauten, geweiht und weihend in mystischer Wissenschaft, lichtgestaltig und Gottwirkend vollendet und vollendend werden.

§. 2.

Ueber die Hierarchie der Engel und Erzengel und der überweltlichen Fürstenthümer, Gewalten, Mächte und

Herrschaften, über die göttlichen Thronen und die auf gleicher Stufe mit denselben stehenden Wesenheiten, von denen uns die heilige Schrift sagt, daß sie immer nahe an und zunächst nach Gott stehen, indem sie sie in hebräischer Sprache Cherubim und Seraphim nennt, darüber wirst du in dem von uns geschriebenen Buche über ihre Ordnungen und die heiligen Stufen und Unterschiede ihrer Hierarchieen zwar nicht ihrer würdig Gesagtes antreffen, doch aber nach unsern Kräften ausgesprochenes, wie uns die heilige Schrift mit ihrer Belehrung vorangieng, welche jene Hierarchieen preiset. Das aber muß doch noch gesagt werden, daß jene und jegliche nun von uns gepriesene Hierarchie eine Kraft haben, welche durch ihre gesammte hierarchische Wirkung durchgeht, daß der Hierarche nemlich, je nach seiner Wesenheit und gemäß seiner Art und Ordnung im göttlichen vollendet und vergöttlichet wird, und den unter ihm stehenden, jeden nach seiner Würdigkeit, die ihm selbst von Gott zugetheilte heilige Vergöttlichung mittheile. Die Niedrigstehenden folgen dann den Höhern, ziehen aber wieder selbst die unter ihnen stehenden zum Höhern auf. Diese gehen dann vorwärts und führen wieder andere nach Kräften und durch diese göttliche hierarchische Einrichtung nimmt jeder nach seinen Kräften am wahrhaft Schönen, Weisen und Guten Theil.

Aber die Wesenheiten über uns und ihre Ordnungen, die ich schon in heiliger Weise erwähnt habe, sind unkörperlich und ihre Hierarchie ist geistig und überweltlich. Unsre Hierarchie aber erblicken wir als uns selbst gemäß, voll der Mannichfaltigkeit sinnlicher Symbole, von welchen wir auf hierarchische Weise zu der eingestaltigen Vergöttlichung, nach unserm Maaße, zu Gott und der göttlichen Tugend aufgeführt werden. Jene als Geister haben, wie es ihnen gebührt, geistige Einsicht. Wir werden durch sinnliche Bilder, so weit unsere Kräfte es erlauben, zu geistigen Anschauungen aufgeführt. Um die Wahrheit zu sagen, so ist es nur Eines nach dem alle Gottgestalti-

gen streben, aber sie nehmen an diesem Einen, ob es gleich nur eines ist, nicht auf eine Weise Theil, sondern, wie die göttliche Wage jedem sein Loos nach seiner Würdigkeit zutheilt. Dies aber haben wir in unserm Werke über Geistiges und Sinnliches weitläuftiger ausgeführt. Nun will ich versuchen, unsre Hierarchie, ihr Prinzip und ihr Wesen, so weit es möglich, zu beschreiben, Jesum anrufend, aller Hierarchieen Anfang und Vollendung.

§. 3.

Jede Hierarchie ist, nach unsrer heiligen Ueberlieferung, die Art des Bestehens des bestehenden Heiligen, der allgemeinste Inbegriff dessen, was an dieser Hierarchie Theil nimmt oder des Heiligen; die allgemeinste Zusammenfassung dieser Hierarchie oder dieses Heiligen etwa. Unsre Hierarchie aber heißt und ist, der Stand, welcher alles Heilige in sich zusammenfaßt, durch welchen der göttliche Hierarche vollendet, an allem Heiligsten Theil nimmt, als einen der von der Hierarchie seinen Namen hat; denn wie derjenige, welcher die Hierarchie nennt, zugleich im Ganzen die Ordnung des Heiligen mitbegreift; so verkündigt der, welcher den Hierarchen nennt, zugleich den gottbegeisterten göttlichen Mann, der aller heiligen Erkenntniß kundig ist, und in welchem auf eine reine Weise seine ganze Hierarchie vollendet und erkannt wird. Das Prinzip dieser Hierarchie ist die Quelle des Lebens, die Wesenheit der Güte, die einzige Ursache des Seyenden die Dreyeinigkeit, von welcher die Seyenden sowohl das Seyn als das wohl Seyn aus Güte haben. Dieser über alles erhabenen urgöttlichsten Seligkeit, der wahrhaft seyenden Dreiheit und Einheit Wille ist auf uns unerreichbare, ihr aber bekannte Weise, unser und der Wesenheiten über uns geistiges Heil. Dies Heil aber kann auf keine andere Weise zu Stande kommen, als daß die des Heils Theilhaftigen vergöttlichet werden. Die Vergöttlichung aber ist die möglichste Aehnlichung und Vereinigung

gung mit Gott. Das aber ist aller Hierarchie gemeinschaftliches Ziel, die anhaltende Liebe zu Gott und dem Göttlichen, die gottbegeistert und einig auf eine heilige Weise gewirkt wird, und vor derselben die vollständige, sich nicht rückwärts wendende Flucht vor dem Entgegengesetzten, die Erkenntniß des Seyenden als Seyenden, das Sehen der heiligen Wahrheit und ihre Kenntniß; die gottbegeisterte Theilnahme an der eingestaltigen Vollendung des Einen selber, so weit sie erreichbar ist; der Genuß der heiligen Anschauung, welche geistig nährt und jeden zu ihr aufstrebenden vergöttlichet.

§. 4.

So sagen wir also die urgöttliche Seligkeit, die, welche ihrer Natur nach Gottheit ist, das Prinzip der Vergöttlichung, von welcher aus das Vergöttlichtwerden den Vergöttlichten aus göttlicher Güte mitgetheilt wird, sie hat zum Heile und zur Vergöttlichung aller verständigen und geistigen Wesenheiten die Hierarchie geschenkt. Der überweltlichen und seligen Ruhenden hat er die von Materie freiere, geistigere Hierarchie gegeben (denn nicht von aussen her regt sie Gott zum Göttlichen auf; sondern auf geistige Weise und indem sie innerlich vom göttlichsten Willen in reinem immateriellen Glanze erleuchtet werden), uns aber ist, was jenen vereinigt und zusammengefaßt geschenkt ist, durch die von Gott eingegebenen Schriften in der Manchfaltigkeit und Fülle gesonderter Symbole gegeben. Denn das Wesen unserer Hierarchie sind die von Gott eingegebenen Schriften. Diese heiligen Schriften nennen wir höchst ehrwürdig, weil sie von unsern gottbegeisterten heiligen Lehrern in heiligen von Gott lehrenden Büchern uns überliefert worden sind, zugleich aber nennen wir auch das so, was von denselben heiligen Männern in von Materie freierer Weihe, und der himmlischen Hierarchie gewissermassen näher, von Geist zu Geist, zwar vermittelst des körperlichen Wortes, doch zugleich freier von Materie

ohne Schrift unsre Lehrer uns auf geweihete Weise mitgetheilt haben. — Diese Belehrung der gottbegeisterten Hierarchen ist aber nicht zum gemeinen Nutzen des heiligen Standes in unverhüllten Begriffen, sondern in heiligen Symbolen überliefert worden. Denn nicht jeder ist ein Heiliger und nicht alle haben die Kenntniß, wie die heilige Schrift sagt.

§. 5.

Nothwendigerweise haben also die ersten Gründer unsrer Hierarchie von der überwesentlichen Gottheit aus selbst der heiligen Gabe voll und von der göttlichen Güte dazu gesandt, diese Gabe auf andere fortzuleiten, indem sie selbst als Göttliche die Aufführung und Vergöttlichung derer nach ihnen eifrigst begehren, das Ueberhimmlische in sinnlichen Bildern, das Zusammengefaßte in Vermanchfachung und Fülle, das Göttliche in Menschlichen, das Immaterielle in Materiellen, das Ueberwesentliche in Darlegungen nach unsrer Fassungskraft, in geschriebenen sowohl als ungeschriebenen Einweihungen in den heiligen Orakeln uns mitgetheilt; nicht allein der Unheiligen wegen, denen nicht einmal zusteht an die Symbole zu rühren, sondern weil unsre Hierarchie in Vergleichung mit jener selbst symbolisch ist, wie ich sagte, und des Sinnlichen bedarf, um uns auf göttlichere Weise zum Geistigen aufzuführen. Doch sind die Gründe der Symbole den göttlichen Geweiheten bekannt. Diese aber dürfen sie denen, die noch in der Weihe begriffen sind, nicht bekannt machen, weil sie wissen, daß diejenigen, welche die von Gott überlieferten Gesetze, das Heilige betreffend, gegeben haben, durch feste unvermischte Ordnungen der verschiedenen Stufen und durch die jedem nach seiner Würdigkeit zukommenden und ihm gemäßen heiligen Vertheilungen der Hierarchie ihre bestimmte Gestalt gegeben haben. Deshalb wirst auch du, deiner heiligen Zusage folgend (denn dieser zu gedenken ist heilige Pflicht), als das über alles hierar-

chische Heilige erhaben, es keinem andern mittheilen, als den mit dir auf gleicher Stufe stehenden gottgestaltigen Eingeweiheten. Diese selbst aber wirst du bewegen, nach dem hierarchischen Gesetze zu versprechen, das Reine rein zu berühren, das Gottwirkende allein den Göttlichen, das Vollkommene den zu Vollendenden, das Allheilige bloß den Heiligen mitzutheilen. Ausser den andern hierarchischen habe ich dir auch diese von Gott kommende Gabe mitgetheilt.

Zweites Kapitel.

Von dem, was bei der Erleuchtung (Taufe) vollbracht wird.

Inhalt. In welcher Ordnung man zur Heiligkeit des Lebens komme; die Taufe, gleichsam eine geistliche Geburt und der Anfang der übernatürlichen Werke. Bloß die Heiligen sind zum Anblick der Sakramente zuzulassen.

Beschreibung der Taufgebräuche. Vorlesung des Evangeliums durch den Priester. Der Täufling sucht sich einen Pathen, der ihn unterrichtet und zum Bischof führt; dieser nimmt ihn freundlich auf; ruft den Klerus zum Dankgebete, und fragt den Täufling, welchen der Pathe herführt nach einer Formel; der Täufling schwört den Unglauben ab und der Bischof legt ihm die Hand auf und läßt ihn in die Kirchenbücher eintragen. Es wird gebetet, der Täufling wird entkleidet und angeblasen. Feierliches Glaubensbekenntniß, Taufe, Bekleidung mit dem weissen Gewande, Uebergabe an den Pathen, Genuß des heiligen Abendmahls.

Betrachtung über die Taufceremonie. Sie ist heilig; sie bezeichnet die geistliche Gnade; Gott theilt seine Gnade allen mit; in welcher Ordnung man zur Vollkommenheit gelange; Bedeutung der Hinführung, der Einschreibung des Täuflings, der Entsagung. Warum man ihn gegen Morgen zu wende; warum man ihn salbe, eintauche, ihm ein

weisses Kleid anziehe; warum man ihn zuletzt noch einmal salbe und ihn am Abendmahl Theil nehmen lasse. —

Erste Abtheilung.

§. 1.

Das also ist auf heilige Weise von uns gesagt, daß das Ziel unsrer Hierarchie unsre möglichste Aehnlichung und Vereinigung mit Gott ist. Diese aber erlangen wir nur, wie die göttlichen Schriften lehren, durch die Liebe der ehrwürdigsten Gebote und durch heilige Wirkungen. Denn, wer mich liebt, heißt es Joh. 14, 23. der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. Welches ist nun der Anfang der heiligen Ausübung der ehrwürdigsten Gebote? Jene, welche zur Aufnahme der andern heiligen Reden und Werke und zu ihrer Uebung unsre Seelenfähigkeiten gestaltet, jene Leitung, die uns zur überhimmlischen Ruhe aufführt, jene Ueberlieferung, welche uns unsre heiligste und göttlichste Wiedergeburt lehrt. Denn, wie unser berühmter Lehrer sagt, die erste Regung des Geistes zu Gott ist die Liebe Gottes, und der erste Ausgang der heiligen Liebe zur Ausübung der göttlichen Gebote, ist jene unaussprechliche Schöpfung, die da macht, daß wir göttlich seyen.

§. 2.

Denn wenn das Göttlichseyn die göttliche Geburt ist, so kann niemand etwas von dem von Gott überlieferten erkennen, der dieß Göttlichseyn nicht hat. — Müssen denn nicht auch wir, um menschlich zu reden, erst seyn, und dann erst das uns gemäße wirken, da das durchaus nicht Seyende keine Bewegung und kein Seyn hat; das aber, was auf irgend eine Weise ist, bloß das wirkt oder leidet, wozu es geschaffen ist. Das ist, mein' ich, klar. Nun laßt uns denn die göttlichen Symbole der göttlichen Geburt be-

schauen. Kein Ungeweihter nahe sich dieser Anschauung. Ist es ja auch nicht ohne Gefahr mit schwacher Sehe der Augen in die Sonnenstrahlen zu blicken, und nicht ohne unsre Verletzung greifen wir nach dem, was über uns ist. Denn die wahre gesetzliche Hierarchie wendet sich von Usias, der ans Heilige griff; von Kora, daß er nach dem Heiligen über ihn strebte; von Nadab und Abiud, weil sie unheilig das, was ihnen gebührte, verwalteten.

Zweite Abtheilung.

Das Geheimniß der Taufe.

§. 1.

Der Hierarche, welcher will, daß alle Menschen insgesammt durch die Gottähnlichung selig werden, und zur Erkenntniß der Wahrheit kömmen, verkündiget allen aus dem wahrhaften Evangelium, daß Gott, der nach seiner eignen und natürlichen Güte allen auf Erden barmherzig ist, selbst gewürdigt habe, zu uns nach seiner Menschenliebe mächtig herabzukommen, und durch die Vereinigung mit ihm das Vereinte wie Feuer zu ähnlichen, nach der Fähigkeit, die das Einzelne zur Vergöttlichung hat. Denn so viel ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben; die nicht aus dem Blute, auch nicht aus dem Willen des Fleisches, sondern aus Gott geboren sind (Joh. 1, 12).

§. 2.

Wer nun die heilige Theilnahme an diesen wahrhaft Ueberweltlichen wünscht, der geht zu einem der Eingeweiheten und bittet denselben, ihn zu dem Hierarchen zu führen, verspricht gänzlich dem zu folgen, was ihm überliefert werden wird, und bittet, die Sorge für seine Hinführung und für sein ganzes folgendes Leben die Aufsicht zu übernehmen. Diesen aber, als der in heiliger Weise das

Wohl des Bittenden eifrig wünschet, aber die Höhe des Werkes mit der menschlichen Schwäche vergleichet, umgiebt Schauder von oben her und Bänglichkeit. Doch willigt er endlich gütig ein, das Gebetene zu thun, nimmt ihn und führt ihn zu dem, der von der Hierarchie den Namen hat.

§. 3.

Dieser nimmt, wie ein Schaaf auf die Schultern, mit Freundlichkeit die beiden Männer auf und verehrt zuerst und preiset mit geistigem Danke und Beugung des Körpers den einigen Grund alles Guten, von welchem dem Genannten sein Name, dem Geretteten sein Heil kömmt.

§. 4.

Dann versammelt er die ganze heilige Ordnung, zur Mitwirkung und Mitfeier der Rettung dieses Menschen, auch zum Danke gegen die göttliche Güte an den heiligen Ort und singt zum Anfang ein in den heiligen Schriften enthaltenes Lied zugleich mit allen Gliedern der Kirche; dann küßt er den heiligen Tisch, tritt zu dem gegenwärtigen Manne und fragt ihn, weshalb er hergekommen sey und was er wolle. —

§. 5.

Wenn dieser dann in Liebe zu Gott seinen Abscheu angegeben hat, gegen Gottlosigkeit und Unwissenheit im wahrhaft Schönen, und die Unwirksamkeit des wahrhaft göttlichen Lebens, und bittet, durch des Hierarchen heilige Vermittlung Gottes und des Göttlichen theilhaftig zu werden, so ermahnt ihn dieser, daß sein Hinzutritt vollständig seyn müsse, weil Gott vollkommen und unbefleckt sey; er hält ihm dann das göttliche Gesetz vor und fragt ihn, ob er nach demselben leben wolle, und wenn er dieß bejaht hat, so legt er ihm die Hand aufs Haupt, bezeichnet ihn und befiehlt den Priestern, den Mann und seinen Pathen einzuschreiben.

§. 6.

Sind sie eingeschrieben, so verrichtet er ein heiliges Gebet, und nach diesem, in welches die ganze Kirche mit einstimmt, entgürtet er ihn und läßt ihn durch die Liturgen entkleiden. Dann stellt er ihn, daß er sich gegen Abend wendet und richtet ihm die Hände nach derselbigen Gegend und heißt ihm dreimal dem Satan anzublasen, und hiezu die Worte der Entsagung auszusprechen. Und indem er ihm dreimal die Entsagung vorspricht und dieser sie dreimal bejaht, kehrt er ihn gegen Morgen, läßt ihn zum Himmel aufsehen und die Hände ausstrecken und heißt ihm Christo und allen von Gott überlieferten heiligen Worten beistimmen.

§. 7.

Nachdem auch dieß geschehen ist, spricht er ihm dreimal das Bekenntniß vor und nachdem der Täufling es dreimal wiederholt hat, betet er, segnet ihn und legt ihm die Hände auf. Und wenn ihn die Liturgen ganz ausgekleidet haben, so bringen die Priester das heilige Oel der Salbung. Er aber fängt die Salbung mit dreimaliger Bezeichnung an, und überläßt es dann den Priestern, die Salbung über den ganzen Körper des Täuflings zu vollziehen; er selbst tritt zu der Mutter der Aufnahme zum Sohne (dem Taufbecken), und nachdem er das Wasser derselben mit heiligen Anrufungen geheiligt und es mit drei kreuzförmigen Eingießungen des heiligsten Salböls geweihet und in gleicher Zahl mit den heiligen Ergießungen des Oeles dreimal den heiligen Gesang, der den gottergriffenen Propheten eingegeben wurde, gesungen hat, heißt er den Täufling herbeiführen. Ein Priester liest dann aus dem Verzeichnisse ihm und den Pathen vor, und der Täufling wird dann von den Priestern zum Wasser geführt, zur Hand des Hierarchen geleitet. Der Hierarche steht nun über ihm, und indem nun wiederum die Priester, gegen den Hierarchen gewandt, am Wasser den Namen des Einzuweihenden ausrufen, taucht ihn der Hierarche

dreimal ein, indem er bei den drei Untertauchungen und Auftauchungen des Täuflings die dreifache Substanz der göttlichen Seligkeit anruft. Dann übernehmen ihn die Priester wieder und übergeben ihn dem Pathen, der sein Führer zur Taufe war. Mit ihm bekleiden sie ihn mit einem entsprechenden Gewande, und führen ihn wieder zu dem Hierarchen. Dieser bezeichnet ihn dann mit dem Oele voll göttlicher Wirkung und erklärt ihn für einen solchen, der an der heiligsten Weihe der Eucharistie Theil nehmen kann.

§. 8.

Ist dieß vollendet, so wird er, von seinem Ausgange zum zweiten, hinweg, wieder zur Anschauung des ersten aufgerichtet, damit er in keinerlei Zeit und auf keine Weise sich zu etwas fremdartigen von dem wegwende, was ihm schicklich ist; sondern beständig und immer vom göttlichen Geiste von Göttlichen zu Göttlichen umgestaltet werde.

Dritte Abtheilung.

Beschauung.

§. 1.

Diese symbolische Einweihung zur heiligen Gotterzeugung, nun hat nichts ungeziemendes oder unheiliges, auch nichts von sinnlichen Bildern, sondern in ihr sind die Räthsel gotteswürdiger Anschauung in natürlichen menschlichen Spiegeln abgebildet. Was sollte ihr fehlen, auch wenn der göttliche Verstand der Geweiheten zum Schweigen gebracht wird, da sie durch Ueberredung und göttlichen Unterricht ein heiliges Leben bei dem sich ihr Nahenden schafft, und die Reinigung von allem Schlechten durch ein herrliches und göttliches Leben, mit der natürlichen Reinigung durch das Wasser ihm auf eine körperlichere Weise andeutet. Wenn also auch die symbolische Ueberlieferung der Geweiheten nichts Göttlicheres hätte, so würde sie doch nicht

unheilig seyn, wie ich glaube, indem sie die Lehre eines wohlgeordneten Lebens giebt, und die gänzliche Reinigung ferner eines in Sünden zugebrachten Lebens durch den auf natürliche Weise ganz mit Wasser gereinigten Körper andeutet.

§. 2.

Dieß nun sey den Ungeweihten eine einleitende Anführung, welche das Hierarchische und Eingestaltige, so viel es erlaubt ist, von der Menge und Masse trennt, und den einzelnen Ordnungen die harmonische Aufführung zumißt. Wir aber blicken in heiligen Aufsteigungen zu den Urgründen der Geweihten auf, und in sie auf heilige Weise eingeweiht, werden wir erkennen, welche Gestalten die Abbilder uns andeuten, und welches Unsichtbare die Bilder uns entdecken. Denn, wie in der Abhandlung über das Intelligible und sinnlich Empfindbare deutlich ausgesprochen ist, das sinnlich Heilige ist ein Abbild des Geistigen, und Aufführung und Weg zu demselben. Das Geistige aber ist dem sinnlich wahrnehmbaren Hierarchischen Urgrund und Kenntniß.

§. 3.

So sagen wir nun, daß die Güte der göttlichen Seligkeit sich immer gleich und als dieselbe verhaltend, ihres eignen Lichtes gutwirkende Strahlen auf alle geistigen Sehkräfte reichlich verbreitet; und wenn auch der sich selbst bestimmende freie Wille der geistigen Wesen von dem geistigen Lichte weichet, und aus Liebe zur Sünde die Kräfte in sich verschließt, welche von Natur in sie gelegt sind, damit sie dadurch erleuchtet werde, so entzieht er sich zwar dem gegenwärtigen Lichte, aber dieß verläßt ihn nicht, sondern erleuchtet den Kurzsichtigen und kommt dem sich wegwendenden gütig entgegen. Wenn er aber die Gränzen der ihm in gewissem Maaße mitgetheilten Sehkraft überspringt, und in die Strahlen aufzublicken, welche über seiner Sehkraft sind, keck waget, so wird zwar das Licht nichts

thun, was gegen seine Natur ist, er selbst aber wird, da er unvollendet nach Vollendetem blickt, das ihm nicht gemäße nicht erreichen, und selbst die ihm zugemessene Gabe, da er sich ihrer ausser der Ordnung überhob, aus eigner Schuld verlieren. Indessen ist immer, wie ich sagte, das göttliche Licht der geistigen Sehkraft gütig offen; und dieser Sehkraft wohnt die Fähigkeit bei, das gegenwärtige Licht aufzunehmen, welches immer zur gottgeziemenden Mittheilung seiner Gaben höchst bereitwillig ist. Nach diesem Vorbilde gestaltet sich der göttliche Hierarche, indem er die lichten Strahlen der von Gott eingegebenen Lehre auf alle verbreitet, und sehr bereit ist, den zu ihm tretenden Gott nachahmend zu erleuchten, ohne Groll oder unheiligen Zorn wegen früheren Abfalls oder Maaßlosigkeit, sondern immer auf göttliche Weise die zu ihm sich nahenden mit seinen Erleuchtungen hierarchisch in Ordnung und rechter Art erleuchtend, und in Gemäßheit der Beschaffenheit, welche jeder nach dem Maaße seiner Empfänglichkeit gegen das Heilige hat.

§. 4.

Weil aber das Göttliche der heiligen Wohlordnung Urgrund ist, durch welchen die heiligen Geister sich selbst erkennen, so wird der, welcher auf die ihm von Natur eigne Sehkraft zurückgeht, im Anfang sehen, wer er selbst ist; und dieß heilige Geschenk wird er zuerst von seiner Hinneigung zum Lichte empfangen. Wer aber sein eignes Wesen mit unbefangenen Augen richtig erblickt hat, der wird aus den lichtlosen Winkeln der Unkenntniß hinweggehen; da er noch uneingeweiht ist in die vollkommenste Theilnahme und Einigung, so wird er nicht von selbst sie begehren, bald aber wird er von dem, was über ihm ist, zu dem noch Höheren und durch dieß zu dem Höchsten aufgeführt werden, vollendet zu der urgöttlichen Höhe nach seiner Ordnung und auf eine heilige Weise. Ein Bild dieser schönen und heiligen Ordnung ist die Scheu des Hinzu-

tretenden, die Erkenntniß seines eignen Wesens, welche auf dem Weg zum Hierarchen den Pathen zum Führer hat. Den so aufgeführten nimmt die göttliche Seligkeit in ihre eigne Gemeinschaft auf und theilt ihm von ihrem eignen Lichte, gleichsam zum Zeichen, mit; macht ihn göttlich und zum Theilnehmer an der Vollendung des Göttlichen und ihrer heiligen Ordnung. Davon ist die Bezeichnung, welche der Hierarche dem Hinzutretenden angedeihen läßt, ein heiliges Symbol, so wie die heilvolle Einschreibung der Priester, welche ihn zu den Geretteten stellt, und den heiligen Denkbüchern mit ihm auch den Pathen einverleibt, den einen als des lebengebenden Wegs zur Wahrheit Liebhaber und Begleiter seines gottbegeisterten Führers; den andern aber als den, der nach göttlichen Anleitungen der nicht irrende Führer des ihm folgenden ist.

§. 5.

Es kann aber niemand zu gleicher Zeit an Dingen Theil nehmen, welche sich im höchsten Grade entgegengesetzt sind; und wenn er in Gemeinschaft mit dem Einen tritt, kann er nicht getheilte Leben haben, wenn er sich fest an die Theilnahme am Einen hält; sondern er muß ausser aller Verbindung und ausser allem Zusammenhang mit allen Theilungen des Eingestaltigen seyn. Das deutet die Ueberlieferung der Symbole auf eine heilige Weise an, indem sie den Hinzutretenden gleichsam das erste Leben auszieht, und indem sie ihn bis auf den letzten Zusammenhang davon ablöset, ihn nackt und unbeschuhet gegen Abend blicken läßt, indem er mit der wegstossenden Bewegung der Hand der Gemeinschaft mit der lichtberaubten Sünde entsagt, und den ihm gleichsam angebornen Zustand der Unähnlichkeit gleichsam aushaucht und die vollständige Entsagung von allen dem ausspricht, was dem Gottgestaltigen entgegen ist. Wenn er so außer allem Zusammenhang mit jenen gekommen ist und ausser aller Gemeinschaft, führt er ihn gegen Morgen und kündigt ihm an, daß sein Stehen im

göttlichen Lichte und seine Hinneigung dazu sich rein gestalten werde in der vollkommnen Entfernung von aller Sünde, und nimmt ihn, der durch das heilige Bekenntniß seiner gänzlichen Hinneigung zum Einen eingestaltig geworden ist, in liebender Wahrheit auf. Aber das ist, mein' ich, allen, welche vom Hierarchischen Kenntniß haben, klar, daß das Geistige durch die fortdauernden, anhaltenden Bestrebungen nach dem Einen, und durch die völligen Ertödtungen und Vernichtungen alles Entgegengesetzten die Unveränderlichkeit des göttlichen Zustandes erlange. Denn man muß sich nicht nur von aller Sünde entfernen, sondern auch männlich, unbezwinglich, unerweichlich seyn, immer furchtlos dem verderblichen Nachgeben widerstehen, niemals in der heiligen Liebe der Wahrheit nachlassen, sich immer, so viel in unsern Kräften steht, anhaltend und ewig nach ihr strecken, und immer auf heilige Weise die Aufführung durch die Gottheit zum Vollkommneren zu schaffen suchen.

§. 6.

Die deutlichen Bilder hievon siehst du in dem, was auf hierarchische Weise geweihet wird. Denn der göttliche Hierarche beginnt mit der heiligen Salbung; die Priester unter ihm aber vollenden den Dienst der Salbung, indem sie den Geweiheten bildlich zu den heiligen Kämpfen aufrufen, wodurch er sich unter den Kampfordner Christus stellt, der als Gott die Kämpfe ordnet, als Weiser ihre Gesetze bestimmt, als Guter endlich den Siegern den geziemenden Kampfpreis reicht. Und, was noch göttlicher ist, da er als Guter auf eine heilige Weise selbst unter den Kämpfern mit ihnen ist, für ihre Freiheit und ihren Sieg gegen die Macht des Todes und des Verderbens kämpfend, so wird der Geweihete diese Kämpfe freudig, als göttliche, beginnen, wird im Gesetze des Weisen bleiben und unverrückt nach ihnen kämpfen, in der festen und starken Hoffnung auf die schönen Kampfpreise, stehend unter dem guten Herrn und Führer des Kampfes. Und in-

dem er in die göttlichen Fußstapfen des ersten der Kämpfer, durch Tugend, tritt, und durch göttliche Kämpfe alle der Vergöttlichung entgegenstehenden Kräfte und Wesen niederringt, stirbt er mit Christo, mystisch ausgedrückt, er stirbt der Sünde ab durch die Taufe.

§. 7.

Hiebei bemerke nun genau, welche passende Symbole das Heilige habe. Denn da unser Tod nicht eine Vernichtung der Wesenheit ist, wie andere meinen, sondern die Trennung der Vereinigten, die uns zu dem uns Unsichtbaren führt, so daß die Seele als des Körpers beraubt, gestaltlos wird, der Körper aber, in der Erde verborgen, in einer andern körperlichen Verwandlung aus der Art des Menschlichen verschwindet, so ist die gänzliche Bedeckung mit Wasser ganz passend zum Bilde des Todes und der gestaltlosen Begräbniß genommen. Der nun auf heilige Weise getauft ist, den lehret geheim die symbolische Lehre, daß durch die dreimalige Eintauchung ins Wasser der göttliche Tod des drei Tage und Nächte dauernden Aufenthalts Jesu des Belebenden nachgebildet werden, so viel Menschen das Göttliche nachahmen können, worin, nach der mystischen und heiligen Ueberlieferung der Schrift, der Fürst dieser Welt nichts findet. —

§. 8.

Dann ziehen sie dem Eingeweiheten lichtweiße Kleider an. Denn durch jene männliche und göttliche Eigenschaft, welche nichts Entgegengesetztes auf sich wirken läßt, und durch die anhaltende Hinneigung zu dem Einen, wird das Ungeordnete geordnet, das Gestaltlose gestaltet, und durchaus vom göttlichen Leben durchleuchtet, die weihende Salbung mit Oel endlich macht den Geweiheten wohlriechend. Denn die heilige Weihe der Gottgeburt vereiniget das Geweihete mit dem urgöttlichen Geiste. Jenes Nahen aber, das auf guten Weg führet und vollendet, überlasse ich, da es unaussprechlichst ist, der geistigen Erkenntniß

derer, welche der heiligen und gottwirkenden Gemeinschaft des göttlichen Geistes gewürdiget worden sind. Zuletzt nach allem ruft der Hierarche den Geweiheten zur heiligsten Eucharistie und läßt ihn an der Gemeinschaft der Weihemysterien Theil nehmen.

Drittes Kapitel.

Von dem, was in der Synaxis vollendet wird.

Inhalt. Das Sakrament der heiligen Eucharistie, ist die Vollendung der übrigen Sakramente und heißt vorzugsweise Synaxis oder Kommunion, weil es uns auf besondere Weise mit Gott vereiniget und verbindet.

Ordnungen der Gebräuche, mit welchen von Alters her das Sakrament der Eucharistie ist geweiht und genossen worden. Wer bei dem Opfer zugegen und wer davon ausgeschlossen war.

Mystische Erklärung folgender Gegenstände:

1) Bedeutung der heiligen Gesänge und der vorgelesenen Stücke, und der Theilnahme am Brode und Kelche.
2) Anrufung des heiligsten Sakraments.
3) Wie Gott, in sich selbst unverändert, sich allen mittheile, und wie der Hierarche Gott nachahme, indem er den unter ihm stehenden das Heilige zukommen läßt.
4) Inhalt der Bücher der heiligen Schrift.
5) Wirkung der Psalmen und der Schrift auf die Seele.
6) Wer von dem Anblicke des heiligen Sakraments und von der Theilnahme daran entfernt gehalten werde und weshalb; welche Ordnung unter diesen Entfernten bestehe.
7) Worin die Unreinigkeit der Energumenen und der Sünder bestehe, und wie, nach Entfernung der Profanen, die heiligen Männer das heilige Sakrament loben.
8) Was der Friedenskuß bedeute.
9) Was die Erwähnung der Heiligen.

10) Was die Abwaschung der Fingerspitzen des Priesters. Was die in die Höhe Hebung des Sakraments.

11) In welches Unheil der Mensch durch die Sünde gerathe und wie groß die Güte Gottes sich in seiner Rettung zeige.

12) Das Opfer ist eine Erinnerung an das Leiden Christi. Zweck der heiligen Kommunion.

13) Sinn der Vertheilung und Austheilung des Sakraments.

14) Wie man nach der Kommunion danken müsse. Warum der Priester vor den andern das Sakrament genieße.

15) Schluß-Danksagung.

Erste Abtheilung.

Wohlan denn, weil wir dessen erwähnt haben, so ziemt mir nicht, an demselben vorbeizueilen und ein anderes Hierarchisches vor diesem zu preisen. Denn dieß ist, unserm berühmten Lehrer zu Folge, die Weihe der Weihen, und der vor den andern sie aus der heiligen Schrift erklären will, muß aus der göttlichen und aus der Schrift geschöpften hierarchischen Wissenschaft, durch den urgöttlichen Geist zu ihrer heiligen Anschauung aufgeführt werden.

So laßt uns denn zuerst dieß auf heilige Weise beschauen, weshalb das, was auch den andern hierarchischen Weihen gemein ist, vorzugsweise vor den andern ihr beigelegt wird, daß sie einzig Gemeinschaft (κοινωνία) und Versammlung (σύναξις) heißt, da jedes heiligende und vollendende Geschäft unsre getheilten Leben zur einigen Göttlichung sammelt, und durch die göttliche Verknüpfung des Getrennten die Gemeinschaft und Einigung mit dem Einen schenkt. Darauf antworten wir, daß die Theilnehmungen an den andern hierarchischen Symbolen durch die göttlichen und vollendenden Geschenke dieser Weihen erst ihre Vollendung erhalten. Denn kaum kann jemand in irgend einer hierarchischen Weihe geweihet werden, wenn nicht die göttlichste Eucharistie am Anfange jeder Weihe die Vereini-

gung des Geweiheten mit dem Einen bewirkt, und durch die von Gott geschenkte Gabe der vollendenden Geheimnisse seine Gemeinschaft mit Gott vollendet. Wenn denn also jede hierarchische Weihe, unvollkommen bleibend, unsre Vereinigung und Sammlung zum Einen nicht vollbringen kann, und das Bestehen als Weihe eben dadurch weggenommen wird, daß die Weihe nicht vollendet wird, das Ziel aber und Haupt alle Weihe die Mittheilung der göttlichen Geheimnisse an den Geweiheten ist, so hat der hierarchische Verstand sehr passend für sie den eigentlichen Namen der vom Wesen ihrer Wirksamkeit hergenommen ist, gefunden. Deshalb nennen wir denn auch preisend, die heilige Weihe der Gottgeburt, weil sie vom ersten Lichte mittheilt, und aller göttlichen Lichtführungen Princip ist, vom Geweiheten selbst mit der wahren Benennung der Erleuchtung (φώτισμα). Denn, wenn es gleich allem Hierarchischen gemeinschaftlich ist, den Geweiheten vom heiligen Lichte mitzutheilen, so ist doch diese es, welche mir zuerst zu sehen verliehen hat, und durch ihr erstes Licht werde ich zur hellen Ansicht des andern Heiligen geführt. Nachdem wir nun dieß gesagt haben, lasset uns denn auf hierarchische Weise die wahrhafte heilige Wirkung und Beschauung der heiligsten Weihe betrachten und sie in's Auge fassen. —

Zweite Abtheilung.

Das Geheimniß der Versammlung (σύναξις) oder Gemeinschaft (κοινωνία).

Wenn der Hierarche das heilige Gebet am göttlichen Altare verrichtet hat, so beginnt er vom Altare die Räucherung und durchgeht den ganzen Umkreis des heiligen Chores, kehrt dann wieder zum göttlichen Altare zurück, und fängt den heiligen Gesang der Psalmen an, in welchen heiligen Psalmgesang die ganze kirchliche Ordnung mit einstimmt. Hierauf wird in der Ordnung durch die Liturgen die Vorlesung der heiligen Bücher vorgenommen,

und

und darauf verlassen die Katechumenen den heiligen Kreis und mit ihnen die Energumenen und die Büssenden, es bleiben aber diejenigen, welche der Anschauung und des Genusses des Göttlichen werth sind. Von den Liturgen stehen die einen an den verschlossenen Thoren des Tempels, die andern thun sonst etwas, was ihrem Amte angehört. Die Auserwählten aber der liturgischen Ordnung legen mit den Priestern das heilige Brod auf den göttlichen Altar und stellen darauf den Kelch des Segens, nachdem vorher von der ganzen vollständigen Gemeinde der allgemeine Gesang angestimmt worden ist. Hierauf vollendet der göttliche Hierarche das heilige Gebet und verkündiget allen den heiligen Frieden, und nachdem sich nun alle umarmt haben, wird die mystische Vorlesung der heiligen Rollen vollendet. Hierarche und Priester waschen sich dann die Hände mit Wasser, und der Hierarche stellt sich in die Mitte des göttlichen Altares und um ihn stellen sich mit den Priestern bloß die Auserwählten von den Liturgen. Und indem nun der Hierarche die heiligen Gottwirkungen preiset, wirkt er auf heilige Weise das Göttlichste und stellt das Gepriesene vor Augen durch die auf heilige Weise vorgelegten Symbole. Und nachdem er die Gaben der Gottwirkungen gezeigt hat, naht er sich selbst zuerst ihrem Genuß und führt dann auch die andern dazu. Wenn er dann die göttliche Gemeinschaft genossen und mitgetheilt hat, endet er mit der heiligen Danksagung, und indem die Menge nur die göttlichen Symbole gebückt betrachtet, wird er selbst durch den göttlichen Geist zu den heiligen Principien der Vollendeten, in seligen und geistigen Anschauungen, auf hierarchische Weise, in der Reinheit des gottgestaltigen Zustandes aufgeführt.

Dritte Abtheilung.

Betrachtung.

§. 1.

Nun denn, mein edler Sohn, sage ich, nachdem ich die Bilder in Ordnung und nach heiliger Weise angegeben,

die göttliche Wahrheit der Urbildet denen, welche geweihet sind, um ihre Seelen auf ihnen gemäße Art aufzuführen, daß nicht die verschiedne und heilige Zusammensetzung der Symbole ihnen unvernünftig erscheine, wenn sie bloß nach aussen erscheint. Die heiligsten Gesänge und Vorlesungen der heiligen Schriften geben ihnen die Lehre eines tugendhaften Lebens, und vor demselben noch die vollständige Reinigung von aller verderbenden Bosheit. Die göttlichste Mittheilung des Einen und desselben aber, die gemeinsame friedliche Mittheilung des Brodes und Kelches, macht ihnen eine gleiche göttliche Lebensweise, als Gleichgenährten zum Gesetze und erinnert die Geweiheten auf eine heilige Weise an die göttlichste urbildliche Speise. Dieser Erinnerung macht der Geber der Symbole aufs gerechteste den verlustig, welcher die heilige Speise nicht heilig und nicht im göttlichen Sinne genießt, indem er zugleich heilig und gottgemäß lehret, daß das rechte Hinnahen zum Göttlichen im frommen Sinne, den sich Nahenden die Gemeinschaft der Aehnlichkeit mit Gott schenket.

§. 2.

Dieß nun aber, was auf den Vorhallen des Heiligthums den Ungeweiheten zur Betrachtung hinlänglich aufgezeichnet ist, laß' ich nun bei Seite und gehe von dem Verursachten auf die Ursache, und betrachte dann unsre heilige Kommunion, und die dem Geistigen geziemende Anschauung bei dem Lichte, das Jesus giebt, jene Anschauung, welche die selige Schönheit der Urbilder deutlich ausstrahlt. Du aber, o göttlichste und heilige Weihe, enthülle die Bedeckungen der Räthsel, mit welchen du umkleidet bist, und zeige dich uns hellstrahlend und fülle unsre geistige Sehe mit dem einigen und unverhüllten Lichte.

§. 3.

Nun müssen wir denn wohl ins Innere des Allheiligen gehen, und das Geistige des ersten der Bilder enthüllen und seine göttliche Schönheit scharf betrachten und auf

göttliche Weise den Hierarchen sehen, wie er von dem göttlichen Altare bis zu dem äussersten Ende des Tempels mit Wohlgeruch geht, und zur Vollendung der heiligen Weihe wieder zu demselben zurückkommt. Denn die göttliche Seligkeit, welche über allem ist, wenn sie auch in göttlicher Güte zur Gemeinschaft für die Heiligen heraustritt, welche an ihr Theil nehmen, geht doch deshalb nicht aus ihrer wesentlich unbewegten Festigkeit und Stätigkeit. Allen Gottgestaltigen leuchtet sie, jedem in Gemäßheit seiner Kraft, ist aber wirklich bei sich selbst, und wird durchaus aus ihrer eignen Einerleiheit nicht wegbewegt. Eben so verhält es sich mit der heiligen Weihe der Kommunion. Denn ob diese gleich einen einfachen unzertheilten Urgrund hat, so geht sie doch menschenliebend in die heilige Manchfaltigkeit der Symbole auseinander, durchgeht alle göttliche Bildnerei, sammelt sich aber immer wieder eingestaltig aus dieser zu der ihr eigenthümlichen Monas und einiget alles, was auf eine heilige Weise zu ihr aufgeführt wird. Nach gleicher göttlicher Weise verfährt der göttliche Hierarche: Er führt zwar seine einige Wissenschaft der Hierarchie gütig auf die unter ihm Stehenden nieder, indem er sich der Menge heiliger Räthselbilder bedient, aber wiederum, als los vom Niedrigen und von demselben ungefaßt, kehrt er unverringert zu seinem eignen Urgrunde zurück, und indem er den geistigen Eingang in sein eignes Eine macht, sieht er rein die eingestaltigen Arten des Geweiheten, indem er die göttliche Hinneigung zum Ersten zum Ziele des menschenfreundlichen Herausgehens zum Zweiten macht.

§. 4.

Der heilige Gesang der Psalmen, der fast bei allen hierarchischen Mysterien als wesentlicher Bestandtheil sich findet, durfte denn auch von dem heiligsten unter allen nicht getrennt werden. Denn jede heilige von Gott eingegebene Schrift lehrt entweder die Entstehung und Anordnung des Seyenden durch Gott, oder die gesetzliche Hierarchie und

Staatseinrichtung, oder die Vertheilungen und Besitze der Erbtheile des göttlichen Volkes, oder der heiligen Richter, oder der weisen Könige, oder gottbegeisterter Priester Weisheit, oder die Philosophie der alten Männer, welche in der Manchfaltigkeit und Vielheit des Betrübenden in unerschütterter Festigkeit stand, oder die weisen Vorschriften dessen, was gethan werden soll, oder Gesänge der göttlichen Liebe und von Gott eingegebene Bilder, oder weissagende Prophezeiungen des Künftigen, oder die menschlichen Gottwirkungen Jesu, oder die von Gott eingegebenen Gott nachahmenden Einrichtungen und heiligen Lehren seiner Schüler, oder die heimliche und mystische Vision des geliebten und göttlichen Schülers oder die überweltliche Theologie Jesu denen, welche der Göttlichung empfänglich sind; und gründet das alles durch die heiligen und gottgestaltigen Aufführungen der Weihen. Die heilige Aufzeichnung der göttlichen Gesänge aber hat den Zweck, alle Lehren von Gott und alle göttlichen Wirkungen zu besingen, die heiligen Reden und Thaten göttlicher Männer zu preisen und giebt daher einen allgemeinen Gesang und eine allgemeine Erzählung des Göttlichen, indem sie jeder hierarchischen Weihe Aufnahme und Theilnehmung dadurch vorbereitet, daß sie einen geeigneten Zustand der Seele denen schafft, welche gottbegeistert diese Gesänge singen.

§. 5.

Wenn nun der alle heiligen Gebräuche umfassende Gesang die Gefühle unsrer Seele harmonisch gestimmt hat, für das Heilige, was bald darauf folgen soll, und durch den Einklang der göttlichen Gesänge die Uebereinstimmung mit dem Göttlichen, mit sich selbst und den andern wie durch einen gleichen Tanz des Heiligen geordnet hat, so wird dann das, was in den heiligen Psalmen kürzer vorgetragen und dunkler ausgedrückt ist, durch mehrere und deutlichere Bilder ausführlicher erklärt, und dieß geschieht durch die heiligen Vorlesungen der heiligen Bücher. In ihnen gewahrt derjenige, welcher sie auf heilige Weise betrachtet, den ein-

gestaltigen, einen Hauch, der von dem einen urgöttlichen Geiste erregt ist. Deshalb ist sehr passend in der Ordnung dieser Feier nach der alten Ueberlieferung (dem A. T.) das neue Testament verlesen worden; indem, meiner Meinung nach, die gottbegeisterte hierarchische Ordnung andeuten wollte, daß jene die göttlichen Wirkungen Jesu, die da kommen sollten, angab, dieses aber sie selbst als vollendet schildert, und wie jene in Bildern die Wahrheit geschrieben hat, so zeigt dieses die gegenwärtige Wahrheit. Denn die Vollendung im neuen Testamente hat die Vorhersagungen des alten beglaubiget und die göttliche That ist die Vollendung der göttlichen Rede.

§. 6.

Diejenigen, welchen die herrliche Kunde dieser Weihen nicht erklungen ist, sehen nicht einmal die Bilder, weil sie schaamlos die heilige Weihe der Gotterzeugung läugnen und den heiligen Schriften zu ihrem Verderben widersprechen, indem sie sagen: Ich will deine Wege nicht wissen. Die Katechumenen und Energumenen und die Büssenden dürfen zwar nach dem Gesetze der heiligen Hierarchie den Gesang der Psalmen und die gotterfüllte Vorlesung der allheiligen Schriften hören; aber zu den darauf folgenden heiligen Werken und Anschauungen ruft der Hierarche diese nicht, sondern nur die vollkommnen Augen der Vollkommnen. Denn die göttliche Hierarchie ist voll heiliger Gerechtigkeit, und theilt jedem Einzelnen, nach seiner Würdigkeit, zum Heile die Theilnahme am Göttlichen nach seiner Empfänglichkeit und Kraft jedem zu seiner Zeit auf heilige Weise mit. Die letzte Ordnung ist den Katechumenen zugetheilt; denn sie sind der ganzen hierarchischen Weihe untheilhaft und nicht in sie eingeweiht; haben noch nicht in göttlicher Geburt das göttliche Wesen angenommen, sondern werden erst von den väterlichen Reden gleichsam entbunden und durch belebende Gestaltungen zu der urlebendigen, urlichten und seligen Hinführung aufgebildet. Denn wie wenn die Kinder nach dem Fleische unvollendet und ungestaltet vor der eigentlichen Ent-

bindung von der Mutter fallen, als Frühgeburten und Fehlgeburten, ungeboren, leblos, lichtlos zur Erde kommen; und niemand, der ihre Erscheinung betrachtet, sagen wird, sie seyen ans Licht gekommen, weil sie von der Finsterniß des Leibes befreit sind (denn die Arzneikunde, die kundige Vorsteherin des Körpers, wird sagen, das Licht wirke nur auf das, was des Lichtes empfänglich ist), so entbindet die allweise Wissenschaft des Heiligen sie zuerst durch die einleitende Speise bildlicher, belebender Reden; wenn sie aber ihr Wesen zur Gottgeburt vollendet hat, so giebt sie ihnen zu ihrem Heile nach der Ordnung die Gemeinschaft am Lichtgestaltigen und Vollkommenen. Nun aber trennt sie das Vollkommene von dem Unvollkommenen, indem sie für den schicklichen Schmuck des Heiligen Sorge trägt und für die Entbindung und das Leben der Katechumenen nach der göttlichen Ordnung der hierarchischen Dinge.

§. 7.

Der Haufe der Energumenen ist zwar unheilig, hat aber von der letzten Stelle der Katechumenen nach oben zu die zweite Stelle. Denn es ziemt sich nicht, wie ich glaube, daß ein durchaus Ungeweiheter und der göttlichen Weihen gänzlich Untheilhafter irgend eine Gemeinschaft an den heiligsten Weihen habe, da er noch in ganz feindlichen entgegengesetzten Reitzungen und Stürmen befangen ist; sondern auch ihnen wird die Anschauung des Allheiligen und die Theilnahme daran und das mit allem Grunde versagt. Denn, wenn es wahr ist, daß der durchaus göttliche Mann, der würdige Theilnehmer am Göttlichen, der zu der ihm gemäßen Höhe des Gottgestaltigen in vollkommenen und vollendenden Vergöttlichungen aufgeführt ist, die Werke des Fleisches nur in so ferne thut, als die natürliche Nothwendigkeit ihn dazu zwingt, und das im Nothfalle nur im Vorbeigehen, und ein Tempel und Nachfolger des urgöttlichen Geistes in der ihm gemäßen höchsten Vergöttlichung seyn wird, indem er ähnliches auf ähnliches gründet; so

wird dieser nie von feindlichen Einbildungen oder Furchten bewegt werden, sondern wird ihrer lachen, wird sie, wenn sie sich nahen, von sich treiben und verfolgen, wird mehr thun als leiden, in Hinsicht des Eindrucksloſen seines Zustandes und des Unempfänglichen wird er auch andern als ein Arzt gegen solche Wirkungen erscheinen. Ueberdieß glaube ich, ja ich weiß es gewiß, daß die reine Unterscheidung der Hierarchie weiß, daß viel mehr als sie die unreinste Wirkung diejenigen hervorbringen, welche vom göttlichen Leben sich entfernend gleich denken und gleich leben mit den verderblichen Dämonen, indem sie sich von dem, was unsterblich von dem wirklich Seyenden besessen wird, von dem ewig Angenehmen in äusserster ihnen selbst verderblicher Unvernunft abwenden, und die materielle leidenschaftliche Veränderung, und die verderbten und verderblichen Lüste und die wandelbare Wonne, die in andern Dingen nicht ist, sondern zu seyn scheint, begehren und wirken. Diese sollen nun zuerst und viel mehr als jene durch die absondernde Stimme des Liturgen entfernt werden. Denn es ziemt sich nicht, daß sie an einem andern Heiligen Theil nehmen, als an der zum Bessern hinleitenden Lehre der heiligen Schriften. Denn, wenn die überweltliche heilige Wirkung des Göttlichen, vor den Büßenden und denen, die einen Theil der Busse schon vollendet haben, verborgen wird, und keinen, der nicht durchaus heilig ist, zuläßt; sondern allheilig ausruft: Ich bin denen, welche irgend zu schwach sind, zum Gipfel des Göttlichen aufzusteigen, unsichtbar und unfaßlich (denn diese reine Stimme scheuchet auch diejenigen, welche mit denen, die an dem Göttlichen Theil nehmen, nicht würdig können verbunden werden); so wird mit um so größerm Rechte das unheilige Volk der leidenschaftlich Bewegten jeder Anschauung und Theilnahme am Heiligen fremd bleiben müssen. Ferner stehen ausser dem göttlichen Tempel diejenigen, welche uneingeweiht sind in die über ihnen liegende heilige Wirkung und in die Weihen, und unbekannt mit ihnen; ausser ihnen auch diejenigen,

welche vom heiligen Leben abgefallen sind, und sodann diejenigen, welche die Furchten und Einbildungen des Entgegengesetzten aus Feigheit auf sich wirken lassen, und durch die anhaltende für anderes unempfängliche Hinneigung zum Göttlichen noch nicht zu dem Unbeweglichen und Kräftigen des gottgestaltigen Zustandes gelangt sind. Hiezu kommen noch diejenigen, welche sich zwar vom entgegengesetzten Leben entfernt haben, aber von den Einbildungen desselben sich noch nicht in göttlicher Art und Liebe gereiniget haben; und mit ihnen diejenigen, welche noch nicht gänzlich eingestaltig, und, um nach dem Gesetze zu reden, noch nicht durchaus untadelhaft und unbefleckt sind. Die allheiligen Vollender der allheiligen Feier und die ihre Anschauung lieben, schauen auf heilige Weise die heiligste Weihe, und preisen dann mit allgemeinem Lobgesang den Urgrund, den guteswirkenden und gutesgebenden, der uns die heilbringenden Weihen offenbarte, welche die heilige Vergöttlichung der Eingeweiheten wirken. Diesen Gesang nennen einige die Hymnologie, andre das Symbol des Gottesdienstes, andre aber, wie ich glaube, göttlicher, die hierarchische Eucharistie, als welche die auf uns von Gott herabkommenden heiligen Gaben umfaßt. Denn das Geschäft aller besungenen Gottwirkungen scheint mir in Beziehung auf uns das zu seyn, daß sie unsere Wesenheit und unser Leben gütig im Daseyn halten, und das Göttliche in uns nach urbildlichen Schönheiten gestalten, daß sie uns an göttlicherer Beschaffenheit und Art Theil nehmen lassen, daß sie, indem sie unsere durch eingeborne Sorglosigkeit verursachten Mängel an göttlichen Gaben bemerkt, durch dargebotne Güter uns zum alten Stande zurückrufen und durch vollkommene Annahme dessen, was unser ist, die vollkommenste Theilnahme des uns gemäßen Guten wirken und dadurch uns die Gemeinschaft mit Gott und dem Göttlichen schenken.

§. 8.

Wenn nun so die urgöttliche Menschenliebe auf eine heilige Weise gepriesen ist, wird das bedeckte göttliche Brod

aufgelegt, und der Kelch des Heiles aufgestellt. Dann wird die göttliche Begrüßung mit dem Kusse gegeben und die mystische überweltliche Vorlesung der heiligen Rollen kommt an die Reihe. Denn die in sich selber uneins sind, vermögen nicht, sich zum Einen zu sammeln und an der friedlichen Einigung des Einen Theil zu nehmen. Denn, wenn wir von dem Schauen und der Kenntniß des Einen erleuchtet sind, und geeinet zur eingestaltigen und göttlichen Sammlung, so lassen wir uns nicht zu den getheilten Begierden niederfallen, aus welchen jene materiell entspringenden Feindschaften, die voll Leidenschaften gegen das ihrer Natur Gleichgestaltige zürnen, entstehen. Dieses eingestaltige und ungetheilte Leben macht die heilige Wirkung des Friedens zum Gesetze, indem sie das Aehnliche auf Aehnliches gründet und die göttlichen und einigen Anschauungen von dem Getheilten sondert.

§. 9.

Die nach dem Frieden vorgenommene Vorlesung der heiligen Rollen preiset diejenigen, welche heilig gelebt haben und in unverrückter Festigkeit zur Vollendung eines tugendhaften Lebens gelangt sind; sie kehret und führet uns zu dem seligen Zustande und der göttlichen Ruhe, welche aus der Aehnlichkeit mit ihnen entspringt, indem sie sie als Lebende preiset, und als solche, welche, wie die heilige Schrift sagt, nicht gestorben sind, sondern aus dem Tode in das göttlichste Leben übergegangen. Bemerke ferner, daß sie auch heiligen Erinnerungen übergeben werden, indem das göttliche Gedächtniß nicht auf menschliche Weise sich in der Einbildung der sich Erinnernden kund thut, sondern wie jemand gottgeziemend sagen könnte, nach jener in Gott seyenden köstlichen und unveränderlichen Kenntniß des gottgestaltigen Vollendeten. Denn die Schrift sagt: er kennet die Seinen (2 Timoth. 2.), und: der Tod seiner Heiligen ist köstlich vor dem Herrn (Psalm 116, 15.), in welcher Stelle der Tod der Heiligen anstatt der Vollendung in der

Heiligung gesetzt ist. Verstehe auch das auf eine heilige Weise, daß, wenn die verehrungswürdigen Symbole auf den göttlichen Altar gelegt sind, wodurch Christus angedeutet und an ihm Theil genommen wird, sogleich jene Beschreibung des Heiligen dabei ist, welche die unzertrennliche Verbindung der überweltlichen und heiligen Vereinigung mit ihm anzeigt.

§. 10.

Wenn dieß nun nach dem angegebenen Gesetze auf heilige Weise verrichtet ist, so steht der Hierarche vor den heiligsten Symbolen und wäscht sich zugleich mit der heiligen Ordnung der Priester die Hände. Denn wer, wie die heilige Schrift sagt, gewaschen ist, bedarf nun keines andern Waschens, ausser der äussersten und letzten Theile, durch welche äusserste Reinigung, in heiligem gottgestaltigen Zustande, er frei und los seyn wird, als durchaus eingestaltig, und wieder einig zu dem Einen hingewendet, und so wird er diese Hinwendung unbefleckt und unbesudelt vollziehen, indem er die Fülle und Vollständigkeit des Gottgestaltigen bewahrt. Das heilige Waschgefäß war auch, wie wir gesagt haben, in der Hierarchie nach dem Gesetze. Nun deutet aber die Reinigung der Hände des Hierarchen und der Priester auf jenes hin. Denn diejenigen, welche zum heiligsten Werke gehen, müssen auch von den äussersten Einbildungen der Seele rein seyn, und sich ihr, so viel es möglich ist, ähnlich nahen. Denn so werden hellere Gotterscheinungen sie umstrahlen, indem das überweltliche Leuchten in den Glanz gleichgestaltiger Spiegel den eignen Strahl heller und vollkommner kann eindringen lassen. Das Waschen des Hierarchen und des Priesters aber bis zu den äussersten und letzten Theilen geschieht vor den heiligsten Symbolen, als vor Christus, der alle unsre geheimsten Gedanken beschaut, und so wie jene äusserste Reinigung in jener alles überblickenden Genauigkeit und nach den gerechtesten unbestochensten Urtheilen vollzogen ist, wird der Hierarche mit

dem Göttlichen vereiniget, und indem er das heilige Werk Gottes preiset, wirket er das göttlichste und zeiget den Augen das Gepriesene.

§. 11.

Nun müssen wir nach Kräften angeben, welches die göttlichen Wirkungen sind, die ihren Einfluß auf uns äussern. Denn dem Geschäfte bin ich nicht gewachsen, sie alle zu preisen, ja nicht einmal sie klar einzusehen und andere darin einzuweihen. Was aber von den gotterfüllten Hierarchen, den heiligen Schriften zu Folge gepriesen und heilig gewirkt wird, das wollen wir, nach unserm Vermögen, sagen, indem wir die hierarchische Eingebung als Helferin dazu herbeirufen. Die menschliche Natur, welche vom Anfange an von den göttlichen Gütern unvernünftig abwich, nahm ein von Leidenschaften erfülltes Leben auf; und das Ziel des verderbenden Todes. Denn dem zu Folge übergab der verderbliche Abfall von der wahren Güte, und die Uebertretung des heiligen Gesetzes im Paradiese, den, welchen von eignen Antrieben und verlockenden feindlichem Betruge verführt, das Joch, das zum Leben führt, im Zorne abgeschüttelt hatte, dem Entgegengesetzten, welches gegen die göttlichen Güter streitet, und er erlangte dann, erbarmungswürdig, anstatt des Ewigen das Sterbliche. Und die Natur, welche ihren eigentlichen Ursprung in hinfälliger Erzeugung hatte, führte ihr Ziel dem gemäß zu dem mit ihrem Ursprunge Verwandten hin. Aber sie fiel auch von dem göttlichen aufführenden Leben freiwillig ab und stürzte sich in das entgegenstehende letzte, in eine leidensvolle Veränderung. Da sie auch von dem geraden Wege abirrte, der nach dem wahrhaft seyenden Gotte gerichtet ist, und den verderblichen, böswirkenden Rotten unterthan wurde, sah sie nicht ein, daß sie nicht den Göttern, nicht den Freunden, sondern den Feinden diente. Da diese aber schonungslos nach ihrer ihnen eignen Unbarmherzigkeit mit ihr umgiengen, fiel sie jämmerlich in die Gefahr der Wesenlosigkeit und des

Verderbens. Die unbegränzte Menschenliebe der göttlichen Güte aber sagte sich von der für uns wirkenden Vorsehung nicht los; sondern indem sie wahrhaft an unsrer Natur Theil nahm, durchaus und ohne Sünde und mit unsrer Niedrigkeit sich vereinigte, indeß doch ihr eignes Wesen völlig unvermischt und unbefleckt blieb; gab sie uns als Gleichgebornen Gemeinschaft mit sich, und erklärte uns als Theilnehmer an ihrem Schönen, indem sie die gegen uns gerichtete Macht des abgefallenen Haufens, wie die geheime Ueberlieferung sagt, nicht mit ihrer Gewalt, als die mächtiger ist, vernichtete, sondern, nach dem geheimen uns überlieferten Ausspruch, durch Gericht und Gerechtigkeit. Was uns angieng aber, änderte sie durchaus in gütiger Wirkung. Denn die Lichtlosigkeit unsres Geistes erfüllte sie mit seligem und göttlichem Lichte, und das Ungestaltete schmückte sie mit gottgestaltigen Schönheiten. Sie befreite das Haus der Seele, zu vollkommenem Heile unserer fast ganz gefallenen Wesenheit, von allen schändlichen Leidenschaften und verderbenden Befleckungen und zeigte uns die überweltliche Aufführung und den göttlichen Stand, den wir durch heilige Aehnlichungen nach unsern Kräften erreichen.

§. 12.

Wie sollte uns aber diese Nachahmung Gottes anders möglich werden, als dadurch, daß das Andenken an die heiligsten Gottwirkungen durch die heiligen Reden und Wirkungen der Hierarchen immer erneuert wird. Dieß thun wir also, wie die Schrift sagt, zu seinem Gedächtniß (Luc. 22, 19). Deshalb preiset auch der göttliche Hierarche an dem göttlichen Altare stehend, die erwähnte Vorsorge der heiligen und göttlichen Wirkungen Jesu, welche er zum Heile unseres Geschlechtes nach dem Wohlgefallen des allheiligsten Vaters durch den heiligen Geist, nach der Schrift, vollendet hat. Nachdem er dann die heilige geistige Anschauung derselben, welche er mit geistigen Augen geschaut, besungen hat, geht er weiter zu ihrer symbolischen heiligen

Verrichtung, und das als von Gott eingegeben. Dann entschuldiget er sich ehrfurchtsvoll und als Hierarche, nach den heiligen Gesängen der Gottwirkungen wegen der heiligen über ihn erhabenen Wirkung, die er verrichtet, indem er zuvor in heiliger Weise zu ihm aufruft: Du hast gesagt, thut das zu meinem Gedächtnisse (Luc. 22, 19). Und nachdem er dann gebeten hat, dieser gottnachahmenden heiligen Wirkung würdig zu werden und in der Aehnlichung mit Christo selbst das Göttliche zu vollenden, und es ganz heilig auszutheilen, und daß diejenigen, welche am Heiligen Theil nehmen sollen, dieß auf eine heilige Weise thun mögen, weihet er das Göttliche und bringt das Gepriesene durch heilig vorliegende Symbole vor die Augen. Denn er enthüllt das verhüllt ungetheilte Brod, bricht es in Stücke, theilt auch das Eine des Kelches alles mit und vervielfacht symbolisch die Einheit und theilt sie aus, indem er dadurch die allerheiligste heilige Wirkung vollendet. Denn das Eine, das Einfache und Geheime Jesu des urgöttlichsten Wortes, gieng durch seine Menschwerdung unter uns aus Güte und Menschenliebe in das Zusammengesetzte und Sichtbare unverändert heraus, wirkte dadurch auf gütige Weise unsre einigende Gemeinschaft mit ihm, indem er unser Niedrigstes mit seinem göttlichsten Hohen vereinigte, daß wir als mit seinem Körper verbundene Glieder, nach der Einerleiheit des unbefleckten und göttlichen Lebens, nicht getödtet durch die verderbenden Leidenschaften, unverbunden mit diesen göttlichen gesundesten Gliedern, ihnen nicht anhängend, nicht zugleich mit ihnen lebend erfunden würden. Denn wir müssen, wenn wir nach der Gemeinschaft mit ihm streben, auf sein göttlichstes Leben im Fleische blicken, und durch die Anähnlichung an seine heilige Unsündlichkeit, zu seinem göttlichen unbefleckten Zustande aufstreben. Denn so wird er uns, in Gemäßheit unsers Wesens, die Gemeinschaft mit seiner Aehnlichkeit schenken.

§. 13.

Dieß deutet der Priester durch die heilige Verrichtung an, indem er die verhüllten Gaben aufdeckt, ihr Eines in Vieles theilt und durch die höchste Einigung des Ausgetheilten die Theilnehmenden vollkommen derselben theilhaftig macht. Denn dieß bildet er auf eine sinnlich empfindbare Weise ab, indem er Jesum Christum vor die Augen bringt, der unser geistiges Leben gleichsam im Bilde, aus dem göttlichen Geheimnisse ausgehend, aus Liebe zu dem Menschen, in vollkommner und unvermischter Menschwerdung annahm, und in unser Getheiltes unverändert aus der Einheit seiner Natur heraustrat, und das menschliche Geschlecht durch diese seine gütige Menschenliebe, zur Theilnahme an sich und den ihm eignen Gütern rief, damit wir vereinigt würden mit seinem göttlichsten Leben, indem wir uns nach Vermögen demselben ähnlichten und so in Wahrheit zu Theilnehmern an Gott und dem Göttlichen vollendet würden.

§. 14.

Wenn er dann die göttliche Kommunion genommen und mitgetheilt hat, so endet er mit einer heiligen Danksagung, in welche die ganze heilige Fülle der Kirche mit einstimmt. Denn der eigne Genuß geht der Mittheilung, und der Empfang der Geheimnisse ihrer mystischen Austheilung vor. Denn das ist die allgemeine Ordnung und Einrichtung des Göttlichen, daß zuerst der heilige Führer an dem Theil nehme und von dem erfüllt werde, was von Gott aus durch ihn den andern gegeben wird und daß er es dann erst den andern mittheile. Die also, welche frech des göttlichen Unterweisungs- und Lehreramtes mißbrauchen, die sind nach derselben Einrichtung und Wesen Unheilige und ganz ausser dem heiligen Gesetze. Denn so wie bei den Sonnenstrahlen die dünnern und durchsichtigern Gegenstände von dem zuerst in sie einfließenden Lichte erfüllt werden, und das ganz über sie ausgegossene Licht sonnen-

artig auf die Gegenstände nach ihnen hinletten; so muß keiner wagen, das ganze Göttliche andern zu lehren, welcher nicht seinem ganzen Wesen nach gottgestaltig geworden ist, und durch göttliche Eingebung und Urtheil als dazu passend dargestellt ist.

§. 15.

So nun sammelt sich die ganze Ordnung der Priester auf hierarchische Weise, und wenn sie am Göttlichsten Theil genommen hat, hört sie mit heiligem Danke auf, indem sie, ihren Kräften nach, die Gnaden der Gottwirkungen erkennt und preiset. Die aber am Göttlichen nicht Theil nehmen und nichts davon wissen, kommen nicht zur Danksagung, obgleich ihrer eignen Natur nach jene göttlichsten Gaben alles Dankes werth sind. Aber da sie, wie ich schon gesagt habe, nie auf die göttlichen Gaben, wegen ihrer Neigung zum Schlechten sehen wollen, so bleiben sie undankbar gegen die unendlichen Gnaden der Gottwirkungen. Schmecket, sagt die Schrift, und sehet (Psalm 34, 9). Denn durch die heilige Einweihung im Göttlichen werden die Eingeweihten ihre großen Gnaden einsehen, und indem sie in eigner Theilnahme die göttlichste Höhe und Größe derselben allheilig schauen, werden sie dankbarst die Wirkungen der göttlichen Güte preisen.

Viertes Kapitel.

Von dem, was bei der Salbung vorgeht und vollendet wird.

Inhalt. Im ersten Theile wird gelehrt, daß das Geheimniß der Salbung mit dem Geheimnisse der Eucharistie verwandt sey.

Der zweite Theil beschreibt die Gebräuche, mit welchen das heilige Salböl geweiht wird.

Der dritte Theil enthält die Betrachtung und mystische Erklärung:

Was die Verhüllung des Salböls bedeute.

Das Salböl, obgleich den Ungeweihten verhüllt, ist doch den Geweihten offen.

Es hat die Kraft der Vollendung; Wirksamkeit der geistlichen Lieder.

Was die Zusammensetzung des Salböls bedeute.

Je näher jemand Gott ist, desto süßer wird er von ihm erregt.

Was die Seraphinen bezeichnen, welche dem Hierarchen bei Verfertigung des Salböls zur Seite stehen.

Was ihre vielfachen Gesichter und Flügel anzeigen.

Warum sie Gesicht und Füsse bedecken.

Warum einer den andern zurufe.

Auslegung ihres Namens; wie das Salböl bedeute, daß Christus in sich unverändert, uns heilige, und warum das Salböl fast bei jeder Weihe angewandt wird.

Warum das Salböl bei der Taufe angewandt wird.

Warum der Altar mit Salböl geweiht wird, und warum das Salböl τελετὴ (Weihe) heiße.

Erster Theil.

Solches ist in der heiligsten Kommunion enthalten, und so schön sind die geistigen Anschauungen, welche, wie oft gesagt worden ist, auf eine hierarchische heilige Weise unsre Vereinigung und Verbindung mit dem Einen wirken. Aber auf gleicher Stufe mit dieser heiligen Weihe steht eine andre, welche unsere Lehrer die Weihe der Salbung nennen. Indem wir nun deren einzelne Theile in der Ordnung nach den heiligen Bildern betrachten, werden wir durch die Theile zu ihrem Einen in hierarchischen Betrachtungen aufsteigen.

Zweiter Theil.

Das Geheimniß der Weihe des Salböls.

Auf dieselbe Weise, wie bei der Kommunion, werden hiebei die Ordnungen der Unvollkommnen ausgeschlossen. Es wird der hierarchische Umgang mit den Wohlgerüchen durch den ganzen Tempel zuerst gehalten, der heilige Psalmengesang gesungen, und die göttlichen Schriften vorgelesen.

sen. Dann nimmt der Hierarche das Salböl und stellt es auf den göttlichen Altar, von zwölf heiligen Flügeln verhüllt, indeß alle mit heiligster Stimme den heiligen Gesang der Eingebung der gottbegeisterten Propheten anstimmen. Und wenn das weihende Gebet darüber vollendet ist, so bedient er sich dessen bei allen Einweihungen nach der vorgeschriebenen hierarchischen Weihungsart.

Dritter Theil.

Betrachtung.

§. 1.

Die einführende Aufführung dieses weihenden heiligen Aktes, deutet durch das, was mit dem göttlichen Salböle heilig vorgenommen wird, darauf hin, daß das geistig Heilige und Wohlriechende der heiligen Männer verhüllt werden müsse. Denn es wird den heiligen Männern durch göttlichen Befehl geboten, nicht zu eitlem Ruhme ihre herrlichen und wohlriechenden Aehnlichkeiten, die sie der Tugend nach mit dem verborgenen Gotte haben, scheinen zu lassen. Denn die geheimen über die Vernunft erhabenen wohlriechenden Wohlgestalten Gottes sind unbefleckt, und werden allein den Geistigen geistig offenbar, indem sie wollen, daß die Tugendbilder in den Seelen unverderbt und mit ihnen gleichgestaltig seyen. Denn jenes unbeschreibliche wohl nachgeahmete Bild der gottgestaltigen Tugend blickt auf jene geistige wohlriechende Schönheit, und bildet und gestaltet sich so zur schönsten Nachahmung. Und so wie bei sinnlichen Bildern, wenn der Maler unverrückt auf das Urbild schaut, und auf nichts andres Sichtbares sich ziehen läßt, oder sonst durch etwas zerstreut wird, er (der Maler) jenen Abzubildenden, wer er auch sey (wenn ich so sagen darf) verdoppelt, und das Wahre im ähnlichen Bilde zeigt, das Urbild im Abbild, und jedes im andern, den Unterschied des Stoffes

aufgenommen; so wird den Malern im Geiste, welche das Schöne lieben, die angestrengteste und unverrückte Anschauung der wohlriechenden und geheimen Schönheit das wahre gottgestaltigste Bild geben. Mit Recht also thun die göttlichen Maler, indem sie nach der überwesentlich wohlriechenden und geistigen Wohlgestalt, ihr Geistiges unverwandt gestalten, keine von den in ihnen wohnenden Gott nachahmenden Tugendübungen deshalb, um, nach der Schrift, von den Leuten gesehen zu werden; sondern sie sehen auf heilige Weise im göttlichen Salböle, das heiligste Verhüllte der Kirche. Deshalb verhüllen sie auch selbst auf heilige Weise, ihre heilige und Gottgestaltige Tugend in ihrem Gott nachahmenden von Gott gebildeten Geist und sehen allein auf die urbildliche Intelligenz. Denn sie werden nicht bloß von dem Unähnlichen nicht gesehen, sondern sie werden auch selbst nicht zu ihrem Anschauen niedergezogen. Deshalb lieben sie, in Uebereinstimmung mit sich selbst, nicht das eitel scheinende Schöne und Gerechte, sondern das wahrhaft Seyende. Sie sehen nicht nach dem Ruhme, der ohne Vernunft gepriesen wird; sondern sie urtheilen bei sich in Nachahmung Gottes über das Gute und Schlechte und sind göttliche Bilder des urgöttlichsten Wohlgeruchs, welcher in sich selbst das wahrhaft Wohlriechende hat, nach dem was unähnlich der Menge erscheint, sich nicht hinwendet, und in ihren wahren Bildern die unverstellte Wahrheit darstellt.

§. 2.

Laß uns denn nun weiter, da wir den äußerlichen Schmuck des ganzen schönen heiligen Aktes gesehen haben, auf seine göttliche Schönheit blicken, und sie, indem wir ihre Verhüllungen hinwegnehmen, an sich selbst sehen, wie sie hell ihren seligen Glanz von sich strahlet und uns mit dem Wohlgeruch erfüllet, welcher den Geistigen unverhüllt ist. Denn die sichtbare Weihe des Salböls ist denen, die um den Hierarchen sind, nicht unergreifbar oder un-

sichtbar, sondern sie bringt im Gegentheil bis zu ihnen durch, und macht ihnen die Anschauung welche über die Menge erhaben ist, möglich; wird von ihnen dann auf heilige Weise verhüllt, und auf hierarchische Weise vom Volke entfernt. Denn der Strahl des Allheiligen, der rein und unmittelbar in die göttlichen Männer als dem Geistigen verwandte hineinleuchtet und ihre geistigen Auffassungen unverhüllt mit seinem Wohlgeruche erfüllt, geht nicht auf gleiche Weise auf das Niedrigere; sondern er wird von ihnen, als die das Geheime des Geistigen sehen, ungezeigt, um durch die Unähnlichen nicht befleckt zu werden mit räthselhaften Flügeln verdeckt, durch welche heilige Räthsel die wohlgeordneten Reihen der Niedrigern zu den ihnen gemäßen heiligen Höhen aufgeführt werden.

§. 3.

Die jetzt von uns beschriebene heilige Weihe, gehört, wie ich gesagt habe, zur vollendenden Ordnung und Kraft der hierarchischen Dinge. Deshalb bestimmten sie auch unsre göttlichen Lehrer als eine solche, welche mit der heiligen Weihe der Kommunion auf gleicher Stufe stehe und gleiches wirke, meist mit denselben Bildern, mystischen Anordnungen und heiligen Worten. So sieht man den Hierarchen auf gleiche Weise den schönen Wohlgeruch vom göttlichern Orte auf das nachfolgende Heilige übertragen, und indem er wieder zu demselben Orte zurück geht, dadurch lehren, daß die Theilnahme am Göttlichen in allen heiligen Dingen nach Würdigkeit erfolge, daß es aber selbst unvermindert und durchaus unbewegt sey, und innerhalb in der göttlichen festen Eigenthümlichkeit unwandelbar bestehe. Eben so helfen die Gesänge und Vorlesungen aus den heiligen Schriften den Ungeweiheten zur lebenbringenden Geburt, bewirken eine heilige Umkehr der Energumenen, nehmen das feindliche Beben und den Kitzel derer weg, welche als Feige von den Dämonen gequält werden, indem sie ihnen, ihrer Fassungskraft gemäß, das

Höchste des göttlichen Wesens und der göttlichen Kraft zeigen; wodurch sie dann selbst die feindlichen Mächte schrecken, und der Heilung anderer vorgesetzt werden, indem sie das Gott nachahmende Unbewegte, von ihrem eignen Schönen her, kräftig gegen feindliche Schrecken nicht nur selbst haben, sondern es auch andern geben. Die aber von dem Schlechteren zu einem heiligen Sinne übergegangen sind, denen geben sie eine heilige Fassung, daß sie nicht mehr von der Sünde gefangen werden können. Denjenigen, welchen noch etwas zur vollkommenen Heiligkeit abgeht, geben sie die vollendete Reinigung. Die Heiligen führen sie zu den göttlichen Bildern und Anschauungen und zur Theilnahme daran; und die ganz Heiligen nähren sie, indem sie in seligen und geistigen Anschauungen ihr Eingestaltiges mit dem Einen erfüllen und einen.

§. 4.

Wie aber, entläßt diese heilige Weihe, von welcher jetzt die Rede ist, die nur in heiligen Bildern gesehen wird, und allein von den ganz Heiligen unmittelbar in heiligen Aufführungen geschaut und auf heilige Weise verrichtet, entläßt sie auch die, wie wir schon erwähnt haben, nicht ganz reinen Ordnungen unvermischt, auf dieselbe Weise, wie die heilige Kommunion? Dieß haben wir schon so oft besprochen, daß es meiner Meinung nach überflüssig ist, darauf wieder mit unsern Reden zurückzukommen, und daß wir vielmehr zu dem folgenden fortgehen wollen, wo wir gotterfüllt den Hierarchen sehen, der das göttliche Salböl von zwölf Flügeln verhüllt, hält, und die heiligste Weihe damit verrichtet. Sagen wir also, daß die Zusammensetzung des Salböls, eine Sammlung wohlduftender Materien ist, welche in sich selbst wohlriechende Qualitäten hat, wodurch dann die Theilnehmenden mit Wohlgeruch erfüllt werden; nach Verhältniß der Qualität des Wohlgeruchs, welche ihnen mitgetheilt wird. Denn wir sind überzeugt, daß der urgöttliche Jesus überwesent-

lich wohlriechend ist, und unser Geistiges durch geistige Mittheilungen mit göttlicher Lust erfüllt. Denn wenn der Genuß sinnlicher Wohlgerüche, eine angenehme Empfindung hervorbringt und das Unterscheidende unsrer Geruchkraft mit vieler Lust nähret, wenn diese Kraft nur selbst unverletzt und zum Genuße des Wohlgeruchs vorbereitet ist; so könnte man wohl sagen, daß unsre geistigen Kräfte, wenn sie durch Hinneigung zum Schlechten nicht verdorben sind, in unserer natürlichen unterscheidenden Kraft, nach dem Maaße der göttlichen Wirkung und der gegenseitigen Hinneigung des Geistes zum Göttlichen, den urgöttlichen Wohlgeruch genießen und von heiligem Vergnügen und göttlichster Speise erfüllt werden. So schildert uns die symbolische Zusammensetzung des Salböls, gleichsam in Gestaltung des Ungestalteten, Jesum selbst als die reiche Quelle der Genüße des göttlichen Wohlgeruchs, indem sie durch urgöttliche Aehnlichkeiten den göttlichsten Hauch in das gottgestaltigste Geistige senkt, worüber die Geister in Lust vergnügt, erfüllt von heiligen Genüssen, geistige Speise genießen, indem diese wohlriechenden Austheilungen in ihr Geistiges durch göttliche Mittheilung eindringen.

§. 5.

Es ist aber meiner Meinung nach, offenbar, daß den Wesenheiten über uns, als göttlichern, die Mittheilung des ursprünglichen Wohlgeruchs, auf irgend eine Weise näher seyn müße, und sich ihnen klarer darstellen und mittheilen, da sie so leicht zu durchdringen sind, und die Empfänglichkeit der aufnehmenden geistigen Kraft reichlich erfüllt und vielfach in sie eindringt; eben so, daß dem niedrigeren Geistigen und das nicht eben so empfänglich ist, sich die höchste Anschauung und Theilnahme unberührt verbirgt, und in Verhüllungen welche den Theilnehmenden angemessen sind in dem urgöttlichen Verhältnisse sich mittheilt. Durch die Zwölfzahl der Flügel wird nun von den

heiligen Wesenheiten die so hoch über uns erhabene Ordnung der Seraphine angedeutet, welche um Jesus selbst steht und ihren Ort hat, seiner seligsten Anschauungen so weit es sich gebührt, genießend und auf heilige Weise erfüllt mit den allheiligen Aufnahmen der geistigen Mittheilung und den viel besungenen Preis Gottes, um es sinnlich auszudrücken, mit nicht schweigendem Munde ausrufend. Denn die heilige Erkenntniß der überweltlichen Geister ist unermüdet und hat eine unaufhörliche göttliche Liebe und ist über alle Sünde und alle Vergessenheit erhaben. Deshalb deutet, wie ich glaube, ihr nieschweigendes Rufen ihre ewige, unveränderliche, in unaufhörlicher Kraft dankende Wissenschaft und Kenntniß des Göttlichen an.

§. 6.

So haben wir denn die unkörperlichen Eigenschaften der Seraphin, welche in den heiligen Schriften mit sinnlichen, das Geistige auf eine heilige Weise ausdrückenden, Bildern geschildert sind, in den Ordnungen der himmlischen Hierarchien, wie ich glaube auf eine gute Art geschaut, und deinen geistigen Augen gezeigt. Weil nun aber diejenigen, welche den Hierarchen in heiliger Weise umstehen, uns jene höchste Ordnung selbst im Kleinen abbilden, so wollen wir nun mit unmateriellen Anschauungen ihren gottgestaltigsten Glanz beschauen.

§. 7.

Ihre unendlich vielen Angesichter und ihre vielen Füße deuten, mein' ich, auf ihre Eigenschaft, vermöge welcher sie der göttlichen Erleuchtungen wahrnehmen; und auf ihre ewigbewegliche viel durcheilende Einsicht der göttlichen Güter. Die sechs Flügel aber, welche die Schrift angiebt, zeigen nicht, nach anderer Meinung eine heilige Zahl an, sondern deuten bloß darauf, daß die an Gott befindliche höchste Wesenheit nach oben strebe und durch-

aus von allem Niedern los und überweltlich sey. Deshalb, wenn die heiligste Weisheit der Schrift die Bildung der Flügel beschreibet, hüllet sie in diese Flügel das Erste und Mittlere und die Füße derselben, andeutend, daß sie ganz geflügelt seyen und zugleich auf ihre vollkommne aufführende Kraft zum wirklich Seyenden hinweisend.

§. 8.

Wenn sie Gesicht und Füße verdecken und allein mit den mittlern Flügeln fliegen, so denke dir auf eine heilige Weise, daß die so sehr über die höchsten Wesenheiten erhabene Ordnung voll Verehrung gegen dasjenige ist was höher oder tiefer ist als ihre Einsichten, und im gemessenen Fluge mit den mittlern Flügeln zum Anschauen Gottes auffliegt, ihr eignes Leben dem göttlichen gerechten Maaße unterwirft und von diesem zu seiner Erkenntniß angeleitet wird.

§. 9.

Was aber in der Schrift gesagt ist, das einer dem andern zurief, das offenbaret uns, glaube ich, daß sie sich einander von ihren gottschauenden Erkenntnißen reichlich mittheilen. Und auch das wollen wir einer heiligen Berücksichtigung würdigen, daß die hebräische Sprache der heiligen Schriften mit besonderer Kraft den Namen Seraphin von diesen heiligsten Wesenheiten gebraucht, weil sie nemlich im göttlichen immer bewegten Leben feurig und siedend sind.

§. 10.

Wenn nun, wie die Ausleger des Hebräischen sagen, die göttlichsten Seraphin Brennende und Wärmende genannt werden von der heiligen Schrift, mit einem Na-

men, der ihre wesentliche Beschaffenheit anzeigt, so haben sie nach der symbolischen bildlichen Beschreibung des heiligen Salböls aufregende Kräfte, welche zur Offenbarung desselben und zur Vertheilung seiner kräftigen Dienste antreiben. Denn die über die Vernunft erhabene weihende Wesenheit liebt von den feurigen und reinsten Geistern zu ihrer Kundmachung aufgeregt zu werden; und theilt ihren göttlichsten Hauch in mildesten Austheilungen denen mit, welche sie so auf überweltliche Weise dazu auffordern. Die göttlichste Ordnung der überhimmlischen Wesenheiten wußte wohl, daß der urgöttlichste Jesus zur Heiligung herabgekommen sey. Sie sieht ein, daß er aus göttlicher, unaussprechlicher Güte sich zu unserm Zustande auf heilige Weise herabgelassen und indem sie ihn vom Vater und Geiste auf menschliche Weise geheiligt erblickt, erkennt sie ihren eignen Urgrund, in dem, was er urgöttlich, in unveränderter Wesenheit that. Deshalb stellt die Tradition der heiligen Symbole neben das geheiligte göttliche Salböl die Seraphim indem sie weiß und es sagt, daß Christus unverändert sey in der wahrhaften gänzlichen Annahme unsrer menschlichen Natur. Und hiezu kömmt das Göttlichere, daß sie zu jeder heiligen Weihe sich des Salböls bedient, indem sie dadurch nach der heiligen Schrift deutlich den zeigt, welcher das zu Heiligende heiligt, als den immer Gleichen in aller urgöttlichen guten Wirkung. Deshalb wird auch die weihende Gabe und Gnade der heiligen Gottgeburt in den göttlichsten Weihen des Salböls vollendet. Deshalb, wenn der Hierarche auf den reinigenden Taufstein das Salböl in kreuzförmigen Gefäßen sprengt, zeigt er dadurch wie ich glaube, den schauenden Augen, daß Jesus, der in den Kreuzestod für unsre Vergöttlichung sich senkte durch jenes göttliche und unübertroffene Niedersteigen, diejenigen, welche nach dem geheimen Ausspruche auf seinen Tod getauft sind, aus dem alten Schlunde des verderbenden Todes gütig aufgezogen und zu göttlichem und ewigem Bestehen erneuert habe.

§. 11.

Aber auch demjenigen, welcher in die heiligste Weihe der Gottgeburt (Taufe) eingeweiht ist, giebt die Salbung mit dem heiligen Oele das Eindringen des heiligen Geistes, indem die heilige symbolische Schilderung, wie ich glaube, andeutet, daß derjenige, welcher um unsertwillen, auf menschliche Weise, vom urgöttlichen Geiste sich heiligen ließ, bei unverändertem Bestehen in seinem göttlichen Wesen uns den göttlichsten Geist mittheile.

§. 12.

Aus das betrachte auf hierarchische Weise, daß auch die heilige Weihe des göttlichen Altares, von dem Gesetze der heiligsten Weihen durch die allerheiligsten Ausgießungen des heiligsten Salböls vollendet wird, Diese überhimmlische und überwesentliche Anschauung ist aller unserer gottwirkenden Heiligung Urgrund und Wesenheit und vollendende Kraft. Denn wenn unser göttlichster Altar Jesus, die urgöttliche Heiligung göttlicher Geister ist, durch welchen wir, nach der heiligen Schrift, geheiligt und auf mystische Weise als Brandopfer dargebracht Zutritt haben, so lasset uns mit überweltlichen Augen den göttlichen Altar ansehen, (auf welchem die Weihe vollendet wird, und geheiliget) welcher von dem göttlichsten Salböle selbst geweihet ist. Denn es heiligt sich selbst für uns der allheiligste Jesus, und erfüllt uns mit aller Heiligung indem das von ihm Geweihte auf uns als Gottgeborene vertheilt gütig übergeht. Deshalb nennen, wie ich glaube, nach dem von Gott eingegebenen hierarchischen Sinn, die göttlichen Lehrer unsrer Hierarchie, diese höchstehrwürdige heilige Handlung τελετὴ von der Weihe (τελεῖσθαι) als ob sie einer etwa die Weihe Gottes nennte, indem sie in beiderlei Sinn ihre göttliche weihende Wirkung preisen. Denn seine Weihe ist sowohl unsere Heiligung, wie sie Menschen ziemt, als daß sie alles in göttliche Wirkung weihet und heiliget. Jener heilige Gesang aber der Be-

geisterung der gottergriffenen Propheten bedeutet nach der Aussage der Kenner des Hebräischen das Lobet Gott oder: Lobt den Herrn! — Da nun jegliche heilige Gotterscheinung und Gottwirkung in der verschiednen Zusammensetzung der hierarchischen Symbole heilig beschrieben ist, so ist es nicht unschicklich, des von Gott erregten Gesanges der Propheten zu gedenken. Denn zugleich rein und heilig lehrt er, daß die urgöttlichen Gutes hervorbringenden Wirkungen heiliger Lobgesänge würdig seyen.

Fünftes Kapitel.
Ueber die Weihen der Priester.

Inhalt. Im ersten Theil dieses Kapitels zeigt er, wie wohl eingerichtet unsre Hierarchie sey.

Ueber die Art der Weihung der himmlischen Geister; welchen die gesetzliche Hierarchie gegeben sey, weshalb und wo; unsre Hierarchie liegt in der Mitte zwischen der gesetzlichen und der himmlischen.

Der Hierarchie liegen drei Verrichtungen ob: sühnen, erleuchten, vollenden.

Die untern Ordnungen werden von den obern zu Gott geführt.

Der Hierarche ist der erste in der hierarchischen Ordnung, und von ihm geht alle heilige Gewalt auf die Unteren über.

Das Geschäft der Hierarchen, Priester und Diakonen.

Die Obern können die Fähigkeiten der Untern haben und ihre Geschäfte verrichten, aber nicht umgekehrt.

Im zweiten Theile spricht er von der Art der Weihung des Hierarchen, Priesters und Diakons.

Der dritte Theil enthält die Betrachtung, folgenden Inhalts:

Was jeder Ordnung mit der andern gemein, und was jeder eigenthümlich sey.

Bedeutung des Hingehens zum Altare und des Kniebeugens.

Des Händeauflegens.

Die Bezeichnung mit dem Kreuze.

Die Bekanntmachung der Namen, und daß niemand zu den Heiligthümern zuzulassen sey, der nicht von Gott erwählt ist.
Bedeutung des Grußes am Schluße.
Warum man die heilige Schrift auf das Haupt des Hierarchen legt.
Was die Beugung des einen und beider Kniee bedeutet.

---

§. 1.

Das ist nun die göttlichste Weihe des Salböls. Und nun möchte es Zeit seyn, nach den göttlichen heiligen Geschäften, die Priesterordnungen selbst zu erklären, ihre Anordnung, ihre Kräfte, Wirksamkeiten und Vollendungen und unter ihnen die Dreiheit der unsre Vernunft übersteigenden Ordnungen, damit die Ordnung unsrer Hierarchie gezeigt werde, welche das Ungeordnete, Uneingerichtete, verwirrt Gehäufte ohne sich damit zu vermischen trennt und ausschließt; das Geordnete, Eingerichtete und Wohlbestehende in den Verhältnißen ihrer heiligen Ordnungen zeigt. Die dreiheitliche Theilung jeder Hierarchie haben wir in den schon gepriesenen Hierarchieen, wie ich glaube, gut aus einander gesetzt, indem wir sagten, daß unsre heilige Tradition sagt, jedes hierarchische Geschäft werde in die göttlichsten Weihen getheilt, in die gotterfüllten Mysten und Kenner derselben und in die welche von ihnen auf heilige Weise geweihet werden.

§. 2.

Die Weihe nun der heiligsten Hierarchie der überhimmlischen Wesenheiten, ist ihre nach Kräften eigenthümliche unmaterielle Kenntniß von Gott und dem Göttlichen, und der vollständige und so viel es möglich ist Gott nachahmende Zustand des Gottgestaltigen. Leuchtende Führer zu dieser heiligen Vollendung aber sind die ersten Wesenheiten an Gott. Denn diese theilen den heiligen Ordnungen unter ihnen gütig und ihrem Wesen gemäß die ihnen geschenkten

gottwirkenden Kenntniße mit, welche sie von der unvollkommnen Gottheit der weise machenden göttlichen Geister erhalten haben. Die Ordnungen aber, welche unter den ersten Wesenheiten sind, als welche durch jene auf heilige Weise zu der Gottwirkenden Erleuchtung der Gottheit aufgeführt werden, heißen in Wahrheit und sind geweihte Ordnungen. Nach jener himmlischen und überweltlichen Hierarchie, trug die Gottheit ihre heiligsten Gaben gütig auf uns über, die nach der Schrift, Kinder waren und schenkt uns die gesetzliche Hierarchie, indem sie durch dieselbe in dunklen Bildern des Wahren, in Abbildern welche weit entfernt von den Urbildern sind, in unklaren Räthseln und undeutlichen Vorbildern in denen die Anschauung verhüllt war, das ihnen angemessene Licht, unschädlich für schwache Sehkräfte einstrahlen ließ. Die Weihe dieser Hierarchie nach dem Gesetze, ist die Aufführung zum geistigen Gottesdienste. Und die Führer zu demselben sind diejenigen, welche in jene heilige Stiftshütte von Moses selbst dem ersten Mysten und Lehrer der Hierarchen nach dem Gesetze weihend eingeführt wurden. Indem er dann einführend zu dieser heiligen Stiftshütte die Hierarchie nach dem Gesetze auf eine heilige Weise beschrieb, so nannte er alles heilige Werk nach dem Gesetze ein Bild des Vorbildes, das ihm auf dem Berge Sinai gezeigt worden war. Geweihet aber wurden die, welche von den Gesetzessymbolen, ihrer Kraft angemessen, zu vollkommnern Weihe aufgeführt wurden. Die vollkommnere Weihe aber nennt die heilige Schrift unsre Hierarchie, indem sie sie die Erfüllung von jener nennt und dies heilige Ende. Die himmlische Hierarchie und die nach dem Gesetze aber sind doch noch gleich, indem sie in einer zweiten Mitte gemeinschaftlich an dem Aeussersten Theil nehmen, indem sie einerseits an geistigen Anschauungen Theil nehmen, anderseits aber in sinnlichen Symbolen sich vermannichfaltigen und durch sie auf heilige Weise zum Göttlichen geführt werden. Dann hat sie gleichfalls das dritte der hierarchischen Eintheilung,

indem sie in die heiligsten Wirkungen der Weihen getheilt ist, in die gottgestaltigen Diener des Heiligen, und in diejenigen, welche ihren Kräften gemäß von ihnen zu dem Heiligen geführt werden. Jede aber von diesen drei Theilen der Eintheilung unsrer Hierarchie, wird nach der Hierarchie nach dem Gesetze und derjenigen, welche göttlicher ist als die unsrige, als erste, mittlere und letzte bestimmt, welches die heilige Analogie verlangt, und die wohlgeordnete, harmonische, verbindende Gemeinschaft des Ganzen.

§. 3.

Das heiligste Geschäft der Weihen nun hat als erste gottgestaltige Kraft jene, welche das Unvollkommne reinigt, als mittlere, die, welche das Gereinigte erleuchtend einweiht, als letzte und welche die ersten zusammenfaßt, die Vollendung der Geweihten in der Wissenschaft der ihnen eignen Weihen. Die Ordnung der Diener des Heiligen aber, reiniget durch die erste Kraft durch die Weihen die Ungeweiheten; durch die mittlere führt sie die Gereinigten zum Lichte, durch die letzte und höchste der Kräfte, welche die Diener des Heiligen haben, vollendet sie diejenigen, welche am göttlichen Lichte Theil genommen haben, in den wissenschaftlichen Vollendungen geschauter Erleuchtungen. Die erste Kraft der Geweiheten ist die gereinigte, die mittlere nach der Reinigung ist die erleuchtete, und welche einiges Heilige schaut; die letzte und welche göttlicher ist als die andern, ist die, die der heiligen Erleuchtungen, die sie geschaut hat, überstrahlt von der vollendenden Wissenschaft. Die dreifache Kraft des heiligen Geschäftes der Weihen nun ist gepriesen, da aus der heiligen Schrift die heilige Gottgeburt als Reinigung und lichtgebende Erleuchtung dargestellt wurde; die Kommunion und die Weihe des Salböls als vollendende Kenntniß und Wissenschaft der Gottwirkungen, durch welche auf heilige Weise die reinigende Aufführung und die seligste Gemeinschaft mit

der Gottheit vollendet wird. Nun ist noch die Priesterordnung, in der Reihe der Abhandlungen, zu erklären, welche in die vereinigende, erleuchtende und vollendende Ordnung eingetheilt wird.

§. 4.

Das ist das heilige Gesetz der Gottheit, daß das Zweite durch das Erste zu ihrem göttlichsten Strahle aufgeführt werde. Oder sehen wir nicht auch, daß die sinnlichen Wesenheiten der Elemente zuerst in das ihnen Verwandtere vorzugsweise dringen, und durch sie dann ihre Wirksamkeit auf andre übertragen. Natürlich also läßt der Urgrund und Bestand aller unsichtbaren und sichtbaren Wohlordnung seine Gottwirkenden Strahlen zuerst in die Gottgestaltigeren gehen und durch sie als die durchsichtigeren Geister und die zur Aufnahme und Mittheilung des Lichtes geeigneter sind, leuchtet er und erscheint nach Maßgabe ihrer Kräfte den Niederen. Das Geschäft derjenigen, welche Gott zuerst schauen, ist denn, den Zweiten reichlich und ihnen angemessen, die göttlichen Geschäfte zu zeigen, welche sie selbst auf eine heilige Art geschaut haben. Und einzuweihen ins Hierarchische ist das Geschäft derer, welche selbst mit vollendender Wissenschaft in alles Göttliche ihrer Hierarchie wohl eingeweiht sind; und die vollendende Kraft des Weihens erhalten haben. Und das Heilige nach Würdigkeit mitzutheilen gebührt denjenigen, welche wissend und vollständig die priesterliche Weihe empfangen haben.

§. 5.

Die göttliche Ordnung der Hierarchen ist also die erste unter den Gott schauenden Ordnungen, die höchste und zugleich die letzte, denn in ihr wird jegliche Ordnung unsrer Hierarchie zugleich geendiget und vollendet. Denn, wie wir sehen, daß jede Hierarchie in Jesu endet, so endet auch jede einzelne in ihren gotterfüllten Hierarchen.

Die Kraft der hierarchischen Ordnung geht in alle heilige Einheiten ein, und wirkt in allen heiligen Ordnungen die der Hierarchie eignen Geheimniße. Ihr aber hat das göttliche Gesetz vorzugsweise vor den übrigen Ordnungen zu seinem Dienste göttlichere Geschäfte übertragen. Diese sind die weihenden Bilder der urgöttlichen Kraft, welche alle göttlichsten Symbole vollenden und alle heiligen Ordnungen. Denn wenn auch einige der ehrwürdigen Symbole von den Priestern vollendet werden, so wird doch nie der Priester die heilige Gottgeburt ohne das göttlichste Salböl verrichten, wird nie die Geheimniße der göttlichsten Kommunion vollenden, wenn nicht die mitzutheilende Symbole auf den göttlichsten Altar gelegt sind. Ja er selbst wird kein Priester seyn, wenn er nicht durch hierarchische Weihen dazu ist aufgenommen worden. Deshalb hat das göttliche Gesetz, die Weihe der hierarchischen Ordnungen und des göttlichen Salböls, und die heilige Weihe des Altares, den weihenden Kräften der gotterfüllten Hierarchen einzig übertragen.

§. 6.

Die hierarchische Ordnung, voll der vollendenden Kraft verrichtet vorzugsweise die Weihen der Hierarchie, theilt aussprechend die Wissenschaft des Heiligen mit und belehrt sie über die ihnen angemessenen heiligen Zustände und Kräfte. Die zum Lichte führende Ordnung der Priester aber führt die von der Ordnung der göttlichen Hierarchen vollendeten zu der göttlichen Anschauung der Weihen, indem sie unter der hierarchischen Ordnung steht, und wirkt mit ihr die ihm angemessenen heiligen Wirkungen. Durch dasjenige, was sie thut aber, zeigt sie die göttlichen Wirkungen durch die heiligsten Symbole, und vollendet die Hinzutretenden zu Schauenden und macht sie zu Theilnehmern an den heiligen Weihen, und reihet diejenigen, welche nach der Wissenschaft angeschauter heiliger Wirkungen streben, an den Hierarchen. Die Ordnung der Liturgen

aber, reiniget und scheidet das Unähnliche, vor der Hinführung zu der heiligen Wirkung der Priester. Sie reiniget die Hinzutretenden, indem sie sie von allem Entgegengesetzten unvermischt hinstellt und sie fähig macht zum Schauen der heiligen Wirkungen und zur Theilnahme an denselben. Deshalb entkleiden bei der heiligen Gottgeburt die Liturgen den Hinzutretenden von dem alten Kleide, ziehen ihm die Schuhe aus und stellen ihn, um abzusagen, gegen Abend, führen ihn dann wieder gegen Morgen (denn sie sind von der reinigenden Ordnung und haben reinigende Kraft, ermahnen die Hinzutretenden alle Kleidungen des früheren Lebens abzulegen und indem sie ihnen dieses früheren Lebens Dunkel zeigen belehren sie sie dem Lichtlosen abzusagen, und zum Erleuchteten sich zu kehren.) Reinigend ist also die liturgische Ordnung, indem sie zu den hellen heiligen Wirkungen der Priester die Gereinigten aufführt und die Ungeweihten reinigt und ihre Geburt durch reinigende Erleuchtungen und Lehren der heiligen Schrift befördert, und überdieß die Unheiligen unvermischt von den Priestern getrennt hält. Deshalb stellt das hierarchische Gesetz sie auch an die heiligen Thüren, indem es dadurch andeutet, daß der Eingang der Hinzutretenden ins Heilige durch mannigfaltige Reinigungen geschehe. Sie hat deshalb die Hineinführung zu ihren heiligen Anschauungen und zu der Theilnahme am Heiligen den reinigenden Kräften übergeben, und nimmt die sich Nahenden erst dann auf, wenn sie durch dieselben unbefleckt dargestellt worden sind.

§. 7.

So ist denn die Ordnung der Hierarchen als eine vollendende und weihende nachgewiesen. Die der Priester als eine erleuchtende und zum Lichte führende; die der Liturgen als eine reinigende und sondernde; so aber, daß die hierarchische Ordnung zugleich erleuchten und reinigen kann, und die Ordnung der Priester zugleich mit der erleuch-

leuchtenden auch die reinigende Kraft in sich hat. Denn die Niedrigeren zwar können nicht in das Höhere überspringen, weil es ihnen nicht ziemt, solchen Frevel zu unternehmen. Die göttlicheren Kräfte aber kennen ausser ihren eigenen auch in ihrer heiligen Vollendung die niedrigeren. Weil aber die Priesterordnungen der wohlgeordneten und unvermischten Ordnung der göttlichen Wirksamkeiten Bilder göttlicher Wirksamkeiten sind, welche in sich die geordneten auf die ersten mittlern und letzten ausgehenden heiligen Wirksamkeiten und Ordnungen zeigen, so sind sie in hierarchische Klassen geordnet und geschieden, und zeigen, wie ich sagte, in sich, das Geordnete und Unvermischte der göttlichen Wirksamkeiten. Denn da die Gottheit diejenigen Geister, in welche sie sich senkt, erst reiniget, dann erleuchtet, und die Erleuchteten zur göttlichen Vollendung vollendet, so theilt sich natürlich die hierarchische Ordnung der göttlichen Bilder, in gesonderte Ordnungen und Kräfte, wodurch sie deutlich die göttlichen Wirksamkeiten zeigt, welche in allheiligsten und unvermischten Ordnungen fest und unvermischt stehen. Weil wir nun aber von den Priesterordnungen und Vollendungen von ihren Kräften und Wirksamkeiten gesprochen haben, so gut in unsern Kräften stand, so wollen wir nun auch, nach Vermögen, ihre heiligsten Weihen betrachten.

Zweite Abtheilung.

Das Geheimniß der Priesterweihen.

Der Hierarche, welcher zur hierarchischen Weihe geführt wird, beugt vor dem Altare beide Kniee und hat die von Gott eingegebene Schriften auf dem Haupte, und die Hand des Hierarchen und auf diese Weise wird er von dem Hierarchen welcher ihn weiht mit den allheiligsten Gebeten eingeweihet. Der Priester beugt beide Kniee vor dem göttlichen Altare, hat die rechte Hand des Hierarchen

auf dem Haupte und wird so von dem ihn weihenden Hierarchen mit den heiligen Gebeten geheiliget. Der Liturge beugt nur ein Knie, vor dem göttlichen Altare, hat die rechte Hand des ihn weihenden Hierarchen auf dem Haupte und wird unter den für die Weihung der Liturgen passenden Gebeten geweihet. Jedem von diesen wird von dem weihenden Hierarchen das kreuzförmige Zeichen aufgedrückt, und jedesmal geschieht der heilige Ausruf und der weihende Gruß, indem alle Gegenwärtigen vom Priesterstande und auch der weihende Hierarche den küssen, welcher zu irgend einer der genannten Priesterordnungen geweiht wird.

Dritte Abtheilung.

Betrachtung.

§. 1.

Gemeinschaftlich ist den Hierarchen und Priestern und Liturgen bei ihren Priesterweihen, der Zutritt zu dem göttlichen Altare, das Niederfallen, die Auflegung der Hand des Hierarchen, die kreuzförmige Bezeichnung, der Ausruf, der weihende Kuß. Ausschließlich und besonders ist bei den Hierarchen die Auflegung der heiligen Schrift auf den Kopf, welche die niederen Ordnungen nicht haben. Den Priestern eigen ist das Beugen beider Kniee, welches bei der Weihe der Liturgen nicht statt findet. Denn die Liturgen, wie gesagt worden ist, beugen nur das eine Knie.

§. 2.

Das Hinzutreten zum göttlichen Altare nun und das Niederfallen deutet darauf, daß alle, die als Priester geweihet werden, das eigne Leben ganz dem weihenden Gotte untergeben müssen, und ihr ganzes geistiges Wesen ihm rein und heilig darstellen, ihm gleichgestaltig und so viel möglich würdig des allheiligen göttlichen Tempels und Altares dessen, welcher die gottgestaltigen Geister zu Priestern weiht.

§. 3.

Die Auflegung der Hand des Hierarchen aber deutet zugleich auf den Schutz des Urhebers der Weihe, welcher auf die heiligen Söhne väterlich Bedacht nimmt, indem er ihnen priesterliches Wesen und Kraft giebt, und die entgegengesetzten Kräfte von ihnen wegtreibet; zugleich lehrt es, daß sie alle priesterlichen Geschäfte verrichten, als ob die Geweihten sie unter Gott selbst vollzögen, und daß sie durchaus in ihren eignen Wirksamkeiten ihn zum Führer haben.

§. 4.

Die kreuzförmige Bezeichnung aber deutet auf die Unthätigkeit aller fleischlichen Begierden und das Gott nachahmende Leben, das unverrückt auf das männliche göttlichste Leben Jesu schaut, der mit göttlicher Unsündlichkeit bis zu Kreuz und Tod gieng und welcher die so lebenden als ihm gleichstaltige mit dem kreuzförmigen Bilde seiner eignen Unsündlichkeit bezeichnet.

§. 5.

Den heiligen Ausruf der Weihen und der Geweiheten aber ruft der Hierarche aus, indem das Geheimniß anzeigt, daß der gottgeliebte Weihende die göttliche Wahl verkündet, und daß er nicht nach eigner Gunst die Geweiheten zur Priesterweihe führt, sondern zu allen hierarchischen Heiligungen von Gott erregt wird. So hat Moses, der in den Dienst des Gesetzes einweihte, nicht eher seinen Bruder Aaron zur Priesterweihe geführt, obgleich er ihn für einen Freund Gottes und für priesterlich hielt, bis er von Gott dazu erregt unter dem Urheber der Weihe Gott auf priesterliche Weise die Priesterweihe vollendete. Aber auch unser erster göttlicher Weihende (denn auch dieß ist unsertwegen der menschenfreundlichste Jesus geworden) rühmte sich nicht selbst, wie die Schrift sagt, (Hebr. 5.) sondern der that es, der zu ihm sprach: du bist ein Prie-

ster in Ewigkeit nach der Weise Melchisedek. Deshalb da er die Schüler selbst zur Priesterweihe führte, ob er gleich als Gott Urheber der Weihe war, trug er doch auf hierarchische Weise auf den heiligsten Vater und den urgöttlichsten Geist die vollendende Weihe über, indem er den Jüngern gebot, wie die Schrift sagt (Apostelgesch. 1, 4.) nicht von Jerusalem wegzugehen, sondern zu warten auf die Verheißung des Vaters, die ihr von mir gehört habt, daß ihr werdet getauft werden mit dem heiligen Geiste. Ja auch der oberste der Apostel, mit der auf gleicher Stufe mit ihm stehenden hierarchischen Zehnzahl, da er zur Priesterweihe des zwölften der Schüler kam, überließ die Wahl fromm der Gottheit, indem er sprach (ebendaselbst 24.): Zeig' uns, den du erwählet hast, und so nahm er den vom göttlichen Loose göttlich gezeigten in die hierarchische Zwölfzahl auf. Ueber das göttliche Loos, welches, von Gott bestimmt, auf den Matthias fiel, haben andre verschieden und meiner Meinung nach nicht recht gedacht; so will ich denn meine eigne Meinung darüber aussprechen. Die heilige Schrift scheint mir hier unter dem Loose ein göttliches Geschenk zu verstehen, wodurch sie denjenigen, welcher von der göttlichen Wahl gezeigt war, dem Kreise jener Hierarchen andeutete. Denn der göttliche Hierarche muß nicht aus eignem Antriebe die Priesterweihen verrichten, sondern sie hierarchisch und himmlisch unter der Leitung des ihn bewegenden Gottes vollenden.

§. 6.

Der Kuß am Ende der priesterlichen Weihe hat eine heilige Bedeutung. Denn alle, welche von den priesterlichen Ordnungen anwesend sind, und der weihende Hierarche selbst küßen den Geweiheten. Denn wenn ein heiliger Geist (νοῦς) mit priesterlichen Eigenschaften und Kräften, nach göttlichem Beruf und göttlicher Heiligung, zur Priesterweihe kommt, so ist er von allen den auf gleicher Stufe mit ihm stehenden, heiligsten Ordnungen geliebt, und zur

gottgestaltigsten Schönheit aufgeführt, liebt auch er die gottgestaltigen Geister und wird von ihnen wieder geliebt. Deshalb der gegenseitige heilige Priesterkuß, welcher die heilige Gemeinschaft gleichgestaltiger Geister anzeigt, und die liebevolle gegenseitige Freude, als welche in priesterlicher Gestaltung die gottgestaltigste Schönheit vollkommen erhält.

§. 7.

Das ist nun, wie gesagt, dasjenige was alle Priesterweihen mit einander gemein haben. Der Hierarche hat aber besonders noch die heiligste Auflegung der heiligen Schriften auf das Haupt. Denn weil die vollendende Kraft und Wissenschaft der ganzen Priesterschaft den gotterfüllten Hierarchen von der urgöttlichen und urvollendenden Güte geschenkt wird, so wird mit Recht, die von Gott eingegebne Schrift den Hierarchen auf das Haupt gelegt, als welche alle Kenntniß von Gott enthält, Wissen, Offenbaren, Gottwirkung und Gotterscheinung, heilige Rede und Würkung, mit einem Worte alle göttlichen und heiligen Werke und Reden, welche von der gütigen Gottheit unsrer Hierarchie geschenkt worden sind; daß der gottgestaltige Hierarche, alle hierarchische Kraft vollständig besitzt, mit der wahren von Gott eingegebenen Wissenschaft aller hierarchischen heiligen Reden und Werke nicht nur erleuchtet ist, sondern auch andern nach hierarchischer Analogie sie mittheilt, und in göttlichsten Kenntnißen und höchsten Aufführungen hierarchisch alle Weihen der ganzen Hierarchie vollende! Die Priester haben das Beugen beider Kniee vor der Liturgenordnung voraus, welche nur das eine Knie beugt und in dieser hierarchischen Gestalt geweihet wird.

§. 8.

Das Beugen bezeichnet das unterwürfige Hinzunahen des Hinzutretenden, welches das auf heilige Weise hinzugeführte Gott unterwirft. Weil aber, wie wir oft gesagt

haben, drei Ordnungen der Weihenden sind, welche wegen der drei heiligsten Weihen und Kräfte bei den drei Ordnungen der Geweiheten stehen; und ihre heilsame Hinzuführung unter das göttliche Joch bewerkstelligen, so hat natürlich die liturgische Ordnung, die bloß reinigend ist, allein mit der Hinzuführung der Gereinigten zu thun und stellt diese vor den göttlichen Altar; an welchem die gereinigten Geister überweltlich geheiliget werden. Die Priester aber beugen beide Kniee, weil die von ihnen auf heilige Weise hinzugeführten nicht nur gereiniget, sondern indem ihr Leben durch ihre klarsten heiligen Wirkungen anagogisch gereiniget ist, zum schauenden Wesen und zur schauenden Kraft in heiliger Wirkung vollendet werden. Der Hierarche aber beugt beide Kniee und hat die von Gott eingegebenen Schriften auf dem Haupte, weil er die von der liturgischen Kraft Gereinigten, und von den Priestern Erleuchteten zu der Wissenschaft des von ihnen geschauten Heiligen auf hierarchische Weise führt, und dadurch die hinzugeführten vollendet, zu der ihren Kräften angemessenen vollständigen Heiligung.

Sechstes Kapitel.

Von den Ordnungen welche geweiht werden.

Inhalt. Erster Theil.

Welche Ordnungen geweiht werden.

Welche erleuchtet werden.

Welche vollendet werden. Unter den vollendeten sind die Mönche die ersten.

Zweiter Theil.

Gebräuche bei der Weihung der Mönche.

Dritter Theil. Betrachtung.

Warum die Mönche die Kniee nicht beugen, sondernd stehend geweihet werden.

Was ihre Absagung bedeute.
Bedeutung der Bezeichnung mit dem Kreuze.
Ablegung der vorigen Kleider.
Heilige Kommunion.
Wie die himmlischen Ordnungen gesühnt werden.

§. 1.

Das sind nun die Priesterordnungen und Eintheilungen, ihre Kräfte, Wirksamkeiten und Weihen. Nun müssen wir denn die Dreiheit der geweiheten Orden unter denselben, der Ordnung nach, erklären. Wir sagen also, daß die Ordnungen, welche gereinigt werden, die Haufen sind von den heiligen Wirkungen und den Weihen getrennt sind, deren wir schon gedacht haben. Die eine dieser Ordnungen wird von den Liturgen durch die gleichsam zur Geburt helfenden Worte zur lebendigen Geburt gestaltet und gebildet; die andre wird zu dem heiligen Leben, von welchem sie abfiel, durch die ermahnende Lehre der guten Reden zurückgerufen; wieder eine andere, welche von feindlichen Furchten unmännlich sich abschrecken läßt, durch kräftigende Reden gestärkt; die andre von schlechten Handlungen zu heiliger Thätigkeit geführt; eine andre ist zwar schon hingeführt, aber noch nicht zur ganz heiligen Umkehr gelangt, in göttlichen unerschütterten Wesen. Dieß sind die Ordnungen, welche durch die liturgische Entbindung gereinigt werden, durch ihre reinigende Kraft; diese vollenden die Liturgen durch ihre heiligen Kräfte so, daß sie vollkommen gereinigt zu der erleuchteten Anschauung und Gemeinschaft der lichtesten heiligen Wirkungen geführt werden.

§. 2.

Die mittlere Ordnung aber ist die, welche einiges Heilige ihrer Natur nach in aller Reinheit schaut und daran Theil nimmt, die den Priestern zugetheilt ist, damit sie sie erleuchten. Denn das ist, wie ich glaube, offenbar, daß die

von allen Flecken gereinigte, welche eine allheilige unbewegte Richtung des eignen Geistes hat, zu den schauenden Wesen und der schauenden Kraft durch heilige Wirkung geführt wird, und ihrer Natur gemäß an den göttlichsten Symbolen in ihren Anschauungen und Theilnahmen Theil nimmt, erfüllt mit aller heiligen Wonne, und ihrem Wesen gemäß zu der göttlichen Liebe der Wissenschaft derselben durch aufführende Kräfte auffliegt. Dafür erkläre ich die Ordnung des heiligen Volkes, welche durch alle Reinigung durchgegangen ist, und so viel sich ziemt, der heiligen Anschauung und Theilnahme der leuchtendsten Weihen gewürdigt ist.

§. 3.

Die höchste Ordnung aber unter allen geweiheten Ordnungen ist die heilige Ordnung der Mönche, welche in jeder Reinigung gereinigt ist und in ganzer und vollständiger Reinheit der eignen Kräfte, und jeder heiligen Verrichtung, so viel ihr zu schauen geziemt, in geistiger Anschauung theilhaftig, den weihenden Kräften der Hierarchen übergeben und durch ihre gotterfüllten Erleuchtungen und hierarchischen Ueberlieferungen in den ihr gemäßen heiligen Verrichtungen der Weihen unterrichtet, und von ihrer heiligen Wissenschaft nach Maßgabe ihres Wesens, zu vollkommensten Weihung aufgeführt wird. Deshalb haben sie unsre göttlichen Lehrer heiliger Benennungen gewürdigt, indem einige sie Therapeuten, andre sie Mönche nannten, von dem reinen Dienste oder der Pflege Gottes, und ihrem ungetheilten einigen Leben, welches sie in den heiligen Verbindungen des Getheilten zur gottgestaltigen Monas und zur gottliebenden Vollendung einiget. Deshalb hat ihnen das heilige Gesetz auch die Gnade der Weihe gegeben, und hat sie gewißermassen einer geweiheten Anrufung gewürdiget, nicht einer hierarchischen; denn diese gehört allein den Priesterordnungen, sondern einer

solchen, welche sich auf heilige Verrichtungen bezieht, welche denn von den heiligen Priestern in der hierarchischen Weihe als zweite heilig gebraucht wird.

Zweite Abtheilung.

Das Geheimniß der Mönchsweihe.

Der Priester steht vor dem Altare und spricht die den Mönchen zustehende Anrufung. Der zu Weihende aber steht hinter dem Priester, beugt weder beide Kniee, noch eines, hat auch die von Gott eingegebenen Schriften nicht auf dem Haupte, sondern er steht bloß neben dem Priester, welcher die mystische Anrufung über ihn spricht. Wenn der Priester diese vollendet hat, tritt er zu den Weihenden und fragt ihn zuerst, ob er allem Getheilten entsage, nicht nur allen getheilten Leben, sondern auch den Einbildungen. Dann trägt er ihm das vollkommenste Leben vor, indem er bezeugt, daß er über dem mittlern Leben stehen müße. Wenn der zu Weihende das alles zusammen zugesagt hat, so bezeichnet ihn der Priester mit dem Kreuzesbilde, schiert ihn, ruft die dreifache Substanz der göttlichen Seligkeit an, zieht ihm sein Gewand ganz aus, bekleidet ihn mit einem andern, und mit den andern heiligen Männern, welche gegenwärtig sind, küsset er ihn und macht ihn der urgöttlichen Geheimniße vollständig theilhaftig.

Dritte Abtheilung.

Betrachtung.

§. 1.

Daß er kein Knie beugt, und die von Gott eingegebenen Schriften nicht auf dem Haupte hat, dann daß der Priester bei ihm steht und die heilige Anrufung spricht,

das bedeutet, daß die Ordnung der Mönche andre nicht führe, sondern für sich selbst in einsamer heiliger Stellung stehe, und den Priesterordnungen folge, und daß er von ihnen als ihr sie Nachfolger zu ihrer göttlichen Kenntniß des Heiligen folgsam geführt werden.

§. 2.

Die Entsagung der getheilten Leben nicht nur, sondern auch der getheilten Einbildungen deutet auf die vollkommenste Philosophie der Mönche, welche sich in der Kenntniß der reinigenden Gebote beweiset. Denn sie ist nicht, wie ich schon gesagt habe, von der mittlern Ordnung der Geweiheten, sondern von der Ordnung, welche höher ist als alle. Deshalb wird vieles, was von der mittlern Ordnung ohne Tadel gethan wird, durchaus den einigen Mönchen untersagt, als welche zu dem Einen müssen geeiniget werden, und zur heiligen Monas gebracht, und zum Priesterleben, so viel erlaubt ist, gestaltet, da sie vor den Vielen am meisten Verwandtschaft mit den Priestern haben und vor den übrigen Ordnungen der Geweiheten sich ihnen am meisten nähern.

§. 3.

Die Bezeichnung mit der Kreuzesgestalt, wie schon von uns gesagt ist, deutet auf die gänzliche Unwirksamkeit aller fleischlichen Begierden. Das Abscheeren der Haare zeigt das reine gestaltlose Leben, das nicht die Mißgestalt des Geistes durch künstliche Gestalt und Zuthat verhüllt und schmückt, sondern durch sich selbst, nicht durch menschliche Schönheiten vielmehr durch Einiges und Einigendes zum Gottgestalteten aufgeführt wird.

§. 4.

Die Ablegung des ersten Kleides und die Anlegung eines andern, bezeichnet den Uebergang von einer mittlern Stufe des heiligen Lebens zu der vollkommneren; so wie

bei der heiligen Gottgeburt der Wechsel der Kleider, die Aufführung von dem gereinigten Leben zum schauenden und erleuchteten anzeigte. Und wenn auch hiebey der Priester und alle gegenwärtige Heilige den Geweiheten küssen, so denke an die heilige Gemeinschaft der Gottgestaltigen, die sich liebend in göttlicher Wonne mit einander freuen.

§. 5.

Zuletzt endlich ruft der Priester den Geweiheten zur göttlichen Gemeinschaft, dadurch heilig andeutend, daß der Geweihete, wenn er wahrhaft zur mönchischen und einigen Aufführung gelangt, nicht nur ein Schauender seyn wird des ihn betreffenden Heiligen, und daß er nicht wie die mittlere Ordnung zur Gemeinschaft der heiligsten Symbole kommen wird, sondern daß er mit göttlicher Kenntniß des von ihm empfangenen Heiligen, auf eine andre Weise als das heilige Volk, zum Empfang der urgöttlichen Gemeinschaft gelangt. Deshalb wird auch den Priesterordnungen, bei ihren heiligen Weihen, am Ende ihrer heiligsten Heiligungen die Gemeinschaft der heiligsten Eucharistie mitgetheilt von dem sie weihenden Hierarchen. Nicht nur weil der Empfang der urgöttlichen Mysterien der Gipfel jedes hierarchischen Empfangs ist, sondern damit dieser mitgetheilten göttlichsten Gabe alle heilige Ordnungen, jede ihrem Wesen gemäß, zu ihrer eignen Aufführung und Vollendung zum Göttlichen, theilhaftig werden. Das also schließen wir, daß die heiligen Weihen die Reinigung sind und die Erleuchtung und die Vollendung. Die Liturgen aber sind die reinigende Klasse, die Priester die erleuchtende, die gottgestaltigen Hierarchen aber die vollendende. Die zu reinigende Ordnung ist der heiligen Anschauung und Gemeinschaft noch untheilhaft, weil sie erst gereinigt wird. Die schauende Ordnung ist das heilige Volk. Die vollendete Ordnung ist die der einigen Mönche. Denn so ist unsre Hierarchie nach den von Gott gegebenen Ordnungen heilig geordnet und den himmlischen Hie-

rarchen gleichgestaltig, indem sie ihre Gott nachahmenden und Gottgestaltigen Eigenheiten, so viel bei Menschen möglich ist, erhält.

§. 6.

Aber du wirst sagen, bei den himmlischen Hierarchien, fehlten ganz die zu reinigenden Ordnungen (denn das ziemt sich nicht zu sagen und kann auch mit Wahrheit nicht gesagt werden, daß eine himmlische Ordnung sündig sey). Ich würde es durchaus zugeben, daß sie völlig flekkenlos sind und auf überweltliche Weise das Allheilige haben, wenn ich mich dadurch nicht ganz vom heiligsten Sinne entfernte. Zwar, wenn eine derselben von der Sünde gefangen wird, so fällt sie aus der himmlischen unvermischten Harmonie der göttlichen Geister heraus, und wird in den lichtlosen Fall der abgefallenen Menge hinuntergerissen. Aber das darf man auf heilige Weise von der himmlischen Hierarchie wohl sagen, daß für sie die Erleuchtung in dem, was sie bis jetzt nicht mußten, gewissermassen eine Reinigung sey, da sie sie zur vollkommenern Wissenschaft urgöttlicher Kenntniße führt und von der Unwißenheit dessen, wovon sie bis jetzt keine Kenntniß hatten, sie gleichsam reiniget, indem sie durch die ersten und göttlicheren Wesenheiten aufgeführt werden zu dem höheren und helleren Glanze der Gottschauungen. So giebt es also auch zu erleuchtende und zu vollendende Ordnungen in der himmlischen Hierarchie, und reinigende und erleuchtende und vollendende; indem die höchsten und göttlicheren Wesenheiten die niedrigern heiligen und himmlischen Ordnungen von aller Unwissenheit reinigen (nach den Ordnungen und der den himmlischen Hierarchien angemessenen Art) sie erfüllen mit göttlichsten Erleuchtungen und sie vollenden in der heiligsten Wissenschaft der göttlichen Geister. Das ist schon von uns gesagt, und göttlich von der heiligen Schrift ausgesprochen, daß nicht alle himmlischen Ordnungen dieselben seyen in allen heiligen Wissenschaften der göttlichen

Erleuchtungen. Denn unmittelbar von Gott erleuchtet werden die ersten, durch sie mittelbar von Gott die niedrigeren, ihrem Wesen angemessen mit den hellsten Strahlen des urgöttlichen Lichtes.

Siebentes Kapitel.

Von den Weihen der Todten.

Inhalt. Erster Theil. Die Heiligen gehen aus diesem Leben froh, voll der Hoffnung auf die künftige Seligkeit, und ihre Körper werden bei der Auferstehung glänzend seyn.

Berichtigung einiger Irrthümer über die Todten; warum die Bösen traurig sind, wenn sie sterben. Beim Tode der Heiligen freuen sich auch die Glaubigen.

Der zweite Theil enthält die Beschreibung der Begräbnißceremonien bei Geistlichen und Laien.

Im dritten Theile folget die Betrachtung.

Bedeutung des Begräbnißes der Glaubigen; der Gesänge und Vorlesungen dabei.

Warum die ungereinigten Ordnungen zur Begräbniß zugelassen werden mit Ausnahme der Katechumenen.

Bedeutung des Gebetes des Hierarchen über dem Todten, und weshalb er ihn grüße.

Versprechungen welche den fromm Verschiedenen gemacht sind und Bedeutung des Schooses Abrahams.

Warum man für die Verstorbenen bete und was die Gebete ihnen nützen?

Der Hierarche als ein Dolmetscher Gottes spricht dem Verstorbenen die ihm von Gott versprochene Belohnung zu. Des Hierarchen Kraft zu binden und zu lösen.

Warum der Verstorbene gesalbt wird.

Vom Ort des Begräbnißes. Bedeutung der letzten Aufsiegung des Salböls.

Die Anrufungsformeln bei der Weihe sollen nicht bekannt gemacht werden.

Warum ihres Verstandes noch nicht mächtige Kinder getauft werden.

Erster Theil.

§. 1.

Nachdem dieß nun bestimmt ist, so müßen wir nun auch von dem sprechen was wir mit den Todten auf heilige Weise verrichten. Denn dieß ist bey den Heiligen und Profanen nicht gleich; sondern wie beider Leben eine verschiedne Gestalt hat, so gehen auch diejenigen, welche sich dem Tode nahen, wenn sie ein heiliges Leben geführt haben, auf die wahren Verheißungen der Gottheit blickend deren Wahrheit sie in der Auferstehung gesehen haben, mit starker und wahrer Hoffnung in göttlicher Lust zur Gränze des Todes, als zu einem Ziele heiliger Kämpfe, indem sie wissen, daß ihr Wesen in einem vollkommnen endlosen Leben und Heile durch die ihnen bevorstehende völlige Auferstehung seyn werde. Denn die heiligen Seelen, welche in diesem Leben noch das Umschlagen zum Schlechten hätten erfahren können, werden in dieser Wiedergeburt zum gottgestaltigsten, unveränderlichsten Wesen gelangen. Die reinen Körper aber der heiligen Seelen, welche mit ihnen zugleich wandelten und zugleich mit ihnen eingeschrieben waren, und mit ihnen zugleich kämpften, werden für ihre göttlichen Schweiße in jener unveränderten Lage, welche die Seelen durch göttliches Leben bekommen, eine eigne Auferstehung erhalten. Denn vereinigt mit den heiligen Seelen, mit welchen sie in diesem Leben vereinigt waren, werden sie zu Gliedern Christi werden und eine gottgestaltige, unvergängliche, unsterbliche und selige Ruhe erlangen. So nun ist das Entschlafen der Heiligen in Freude und unerschütterten Hoffnungen, kommend zum Ziele der göttlichen Kämpfe.

§. 2.

Von den Unheiligen aber glauben einige unvernünftig, die Körper giengen ins Nichts über, andre aber meinen die Verbindung der Körper mit ihren Seelen müsse als ihnen (in dem gottgestaltigen Leben und der seligen Ruhe) unpassend einmal getrennt werden, sehen aber nicht ein, weil sie nicht hinlänglich in die göttliche Wissenschaft eingeweiht sind, daß unser gottgestaltigstes Leben in Christo schon angefangen habe. Andre theilen den Seelen die Verbindungen mit andern Körpern zu, mit Unrecht, wie ich glaube, da die Körper zugleich mit den göttlichen Seelen kämpften, und sie so dieselben nicht mit Recht der heiligen Vergeltungen berauben, wenn sie zum Ziele des göttlichsten Laufes gekommen sind. Andere neigen sich gar zu ganz materiellen Gedanken und sagen, die heiligste und seligste Ruhe, welche den Heiligen verkündigt ist, sey diesem Leben hier ähnlich, und werfen Speisen welche dem veränderlichen Leben angemessen sind den Engelgleichen vor. Aber nie wird einer der heiligsten Männer in solche Irrthümer fallen, sondern da sie wissen, daß sie die Christo ähnliche Ruhe erlangen werden, wenn sie an die Gränze des Lebens hienieden gekommen sind, sehen sie den Weg, welcher zu ihrer Unsterblichkeit führt als ihnen näher gerückt, schon deutlicher, preisen die Gaben der Gottheit, werden voll göttlicher Lust, fürchten nicht mehr die Aenderung zum Schlechten, sondern wissen gar wohl, daß sie die erworbenen Güter fest und ewig haben werden. Wenn aber diejenigen, welche voll Befleckung und unheiligen Schmutzes sind, einer heiligen Weihe theilhaftig geworden sind, dieselbe aber aus ihrem Gemüthe zu ihrem Verderben hinausgestoßen haben und aus freiem Antriebe in verderbliche Begierden sich gestürzt haben; wenn diese zum Ziele des hiesigen Lebens gelangen, dann wird ihnen das göttliche Gesetz der heiligen Schriften nicht so leicht verächtlich erscheinen, dann werden sie die verderblichen Vergnügungen ihrer eignen Begierden mit andern Augen ansehen, und

das heilige Leben selig preisen, von dem sie so unvernünftig abgefallen sind, werden erbarmungswerth und ungern aus diesem Leben scheiden, wegen ihres schlechtesten Lebens zu keiner heiligen Hoffnung geleitet.

§. 5.

Von diesem ereignet sich nichts bei dem Entschlafen der heiligen Männer; sondern ein solcher wird, wenn er zum Ziele seiner Kämpfe gelangt, erfüllt mit heiliger Wonne, und mit großer Freude geht er den Weg zu seiner heiligen Wiedergeburt. Die aber dem Entschlafenen verwandt sind, segnen ihn mit Recht, nach ihrer göttlichen Verwandtschaft und der Aehnlichkeit ihres Wandels; als der zu dem siegbringenden Ziele in erwünschter Weise gekommen ist, und senden dem Ursächer des Sieges dankende Gesänge auf, wünschend daß sie auch zu gleicher Ruhe gelangen möchten. Sie nehmen ihn dann und bringen ihn zu dem Hierärchen, damit er die heiligen Kronen empfange. Der nimmt ihn gütig auf und verrichtet an ihm das, was nach dem Gesetze der Heiligen an heilig Entschlafenen verrichtet werden muß.

Zweite Abtheilung.

Geheimniß über die heilig-Gestorbenen.

Der göttliche Hierarche versammelt den heiligen Kreis, und wenn der Entschlafene aus dem Priesterstande war, legt er ihn vor den göttlichen Altar und beginnt mit Gebet und Dank zu Gott. War er aber den heiligen Mönchen oder dem heiligen Volke zugezählt, so legt er ihn vor das ehrwürdige Heiligthum vor dem Priestereingange. Dann spricht der Hierarche das Dankgebet zu Gott. Darauf verlesen die Liturgen die in den heiligen Schriften enthaltenen wahrhaften Verheißungen über unsre

heilige

heilige Auferstehung und singen auf heilige Weise die gleichlautenden und gleichbedeutenden Gesänge der Psalmen. Dann entläßt der erste der Liturgen die Katechumenen und verkündet die schon entschlafenen Heiligen, denen er dann den eben Vollendeten in gleicher Verkündigung hinzuzufügen würdiget, und alle auffordert, um selige Vollendung in Christo zu bitten. Dann tritt der göttliche Hierarche hinzu, verrichtet über ihn das heiligste Gebet, und nach dem Gebete küßet der Hierarche selbst den Entschlafenen, und nach ihm alle Gegenwärtige. Wenn sie ihn alle geküßt haben, gießt der Hierarche das Oel auf den Entschlafenen, verrichtet das heilige Gebet für alle, und setzet in dem ehrwürdigen Hause den Körper bei zu den andern heiligen Körpern aus gleichem Stande.

Dritte Abtheilung.

Betrachtung.

§. 1.

Wenn die Unheiligen dieß von uns Verrichtete hören oder sehen, so werden sie mein' ich aus vollem Halse lachen oder uns wegen unsrer Verblendung bemitleiden. Darüber darf man sich nicht wundern, denn wenn sie nicht glauben, so werden sie auch nicht verstehen, wie die heilige Schrift sagt. Wir aber, die wir den geistigen Sinn dessen, was gethan wird, schauen, sagen, indem uns Jesus erleuchtet, daß der Hierarche gar nicht unvernünftig den Entschlafenen in den Ort seines Standes setzt; denn er deutet dadurch auf eine heilige Weise an, daß alle in der Wiedergeburt dasselbe Loos erlangen werden, nach welchem sie hier ihr Leben bestimmten. Wenn einer also hier ein gottähnliches und heiligstes Leben hatte, so viel es einen Menschen gegeben ist, Gott nachzuahmen; so wird er im künftigen Leben in göttlicher und seliger Ruhe sich befin-

den. Hat er ein niedrigeres Leben, als das höchste, aber doch ein heiliges geführt, so wird auch er heilige Vergeltung empfangen. Für solche göttliche Gerechtigkeit danket der Hierarche und betet das heilige Gebet, und preiset die heilige Gottheit, daß sie die ungerechte und tyrannische Herrschaft, welche auf uns allen lag, vernichtete und uns zu ihren gerechtesten Gerichten führte.

§. 2.

Das Singen und Vorlesen aber der göttlichen Verheißungen, verkündet die seligste Ruhe, zu welcher diejenigen, welche die göttliche Vollendung erhalten haben, ewig werden hingeführt werden, die Ruhe, welche den Entschlafenen schon heilig aufgenommen hat, und welche die noch Lebenden zu gleicher Vollendung auffordert.

§. 3.

Bemerke auch, daß nun nicht, wie gewöhnlich, alle zu reinigenden Klassen entlassen werden, sondern daß nur die Katechumenen aus den heiligen Orten entfernt werden; denn diese Klasse ist durchaus in keine heilige Weihe eingeweiht, und sie darf nichts von den Weihen, weder Großes noch Kleines schauen, weil sie noch nicht die Kraft hat, das Heilige zu schauen, weil die das Licht enthaltende und gebende Gottgeburt ihr fehlt. Die übrigen zu reinigenden Klassen, sind zwar schon in die heilige Ueberlieferung eingeweiht, unverständig aber liefen sie wieder zum Schlechteren, da sie hätten vorwärts zur eignen Aufführung sich vollenden sollen, und werden zwar von den göttlichen Anschauungen und Genüssen, in den heiligen Symbolen mit gutem Grunde entfernt gehalten; denn sie würden Schaden leiden, wenn sie auf unheilige Weise daran Theil nehmen, und würden nur zu größerer Verachtung des Göttlichen und ihrer selbst kommen. Ganz passend aber sind sie bei den Begräbnißfeierlichkeiten gegenwärtig, indem sie durch dieselben kräftig belehrt werden und sehen,

wie wenige Furcht wir vor dem Tode haben, welche Belohnungen den Heiligen von den wahrhaften göttlichen Schriften zugesagt sind, und welche Qualen den Unheiligen und Ungeweiheten in ihnen gedroht werden. Denn das wird ihnen gewiß nützlich seyn, wenn sie sehen die heilige Verkündigung des heilig Verschiedenen durch die Liturgen, als eines wahrhaften Theilnehmers an dem ewigen Heiligen; vielleicht kommen sie dadurch selbst zu gleicher Sehnsucht und werden durch die Lehre der Liturgen unterrichtet, daß das Verscheiden in Christo wahrhaft selig sey.

§. 4.

Dann tritt der göttliche Hierarche hinzu und verrichtet über den Entschlafenen das heilige Gebet. Und nach dem Gebete küßt ihn der Hierarche selber und nach ihm der Reihe nach alle Gegenwärtigen. Das Gebet fleht die göttliche Güte an, dem Entschlafenen alle aus menschlicher Schwachheit begangenen Sünden zu verzeihen; und ihn in das Licht und den Ort der Lebenden zu setzen, in den Schooß Abrahams, Isaacs und Jacobs, an den Ort von welchem Schmerz und Trauer und Seufzer entfernt sind.

§. 5.

Diese seligsten Belohnungen der Heiligen sind nun, wie ich meine, offen und klar. Denn was hielte die Vergleichung mit der durchaus schmerzlosen lichten Unsterblichkeit aus; da überdieß die über jeden Geist erhabenen Verheißungen, auch wenn sie durch die uns gemäßesten Bezeichnungen ausgedrückt werden, doch immer Namen haben, welche weit von ihrem eigentlichen Wesen abstehen; denn jene Schriftstellen muß man für wahr halten. Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet bereitet denen, die ihn lieben (1. Kor. 2, 9.) Der Schooß aber ist, meiner Meinung nach die göttlichste und heiligste Ruhe der Patriarchen und der andern Heiligen aller,

welche alle Gottähnliche in ihre unalternde und seligste Vollendung aufnehmen.

§. 6.

Man könnte vielleicht sagen, das sey ganz richtig von uns gesagt, doch könne man zweifeln, weshalb der Hierarche die göttliche Güte anflehe, indem er um Vergebung für die Sünden des Verstorbenen und um das lichte Loos der Gottähnlichen für ihn bitte. Denn, wenn jeder Vergeltung von der göttlichen Gerechtigkeit empfängt, für das was er in diesem Leben Gutes oder andres gethan hat, der Entschlafene aber seine eignen Thaten in diesem Leben vollendet hat, wie kann ihn das Gebet des Hierarchen zu einer andern Ruhe führen, als zu der welcher er würdig ist und welche die Vergeltung für dieß Leben vertheilt. Ich weiß nun wohl, daß jeder sein Loos der gerechten Vergeltung haben wird, den heiligen Schriften zu folge. Denn Gott, sagen sie, hat bei sich beschlossen, und es wird jeder empfangen an seinem Leibe, was er gethan hat, es sey Gutes oder Böses. Die wahren Ueberlieferungen der heiligen Schriften lehren uns, daß die Gebete der Gerechten in diesem Leben, geschweige nach dem Tode allein für diejenigen wirksam sind welche der heiligen Gebete werth sind. Wurde dem Saul von Samuel genützt? Was nützte dem hebräischen Volke das Gebet der Propheten? Wie wenn einer, da die Sonne unbeschädigten Augen ihr Licht giebt, an diesem Sonnenlichte Theil zu nehmen begehrte, nachdem er seine Augen der Sehkraft beraubt hat, so hängt er an unmöglichen und leeren Hoffnungen, der um die Gebete der Heiligen bittet indem er doch die ihnen verwandten heiligen Thaten von sich weiset, in Unachtsamkeit auf die göttlichen Gaben und in Entfernung von den deutlichen und gutesgebenden Geboten. Das aber behaupte ich, den heiligen Schriften zu folge, daß allerdings in diesem Leben die Gebete der Heiligen nützlich sind, so nämlich, wenn jemand, in Sehnsucht

nach den heiligen Gaben, und zu ihrer Aufnahme geeignet, seiner eignen Winzigkeit sich bewußt, zu einem der heiligen Männer geht und ihn bittet, sein Beistand zu werden und sein Mitbitter, woraus er gewiß den größten und überschwenglichen Nutzen ziehen wird. Denn er wird die göttlichsten Gaben, um die er bittet, erhalten, indem die göttliche Güte ihn aufnimmt, wegen seines eignen schüchternen Bewußtseyns, seiner Scheu vor dem Heiligen, und der preiswürdigen Sehnsucht nach dem Heiligen, um das er bittet, und seiner demselben angemessenen, gottähnlichen Stimmung. Denn auch das ist durch die göttlichen Gerichte festgesetzt, daß die göttlichen Gaben denen, welche würdig sind, sie zu erhalten, in gottgeziemendster Ordnung von denen ertheilt werden, welche würdig sind, sie auszutheilen. Wenn nun jemand diese heilige Wohlordnung nicht ehrte, und auf die unglückliche Meinung geriethe, er sey tauglich für den Umgang mit Gott, und die Heiligen verachtete, dieser, wenn er Gottes unwürdige und unheilige Bitten vorbrächte, und kein anhaltendes ihm selbst gemäßes Streben nach dem Göttlichen hätte, wird durch sich selbst sein unverständiges Begehren vereitelt und unerfüllt sehen. Was aber das erwähnte Gebet betrifft, welches der Hierarche über den Entschlafenen verrichtet, so müssen wir darüber die Ueberlieferung vorbringen, welche von unsern gotterfüllten Lehren zu uns gekommen ist.

§. 7.

Der göttliche Hierarche ist, wie die heilige Schrift sagt, der Ausleger der göttlichen Gerichte. Denn er ist ein Engel des Herrn, des allmächtigen Gottes. Er hat aus den von Gott eingegebenen Schriften gelernt, daß denen, die heilig gelebt haben, das hellste und göttliche Leben, nach ihrer Würdigkeit von dem gerechtesten Gerichte als Vergeltung gegeben wird, indem die göttliche Liebe zu den Menschen aus Güte die Flecken übersieht, welche die menschliche Schwachheit ihm verursachte; weil

niemand, wie die Schrift sagt, rein vom Schmutze ist! Der Hierarche nun weiß, daß die wahrhaften Schriften dieß verheißen haben. So bittet er nun, daß dieß geschehe, daß denen welche heilig gelebt haben die heiligen Verheißungen zu Theil werden möchten, und indem er sich selbst gütig zur Nachahmung Gottes gestaltet, bittet er die Gaben für andre zugleich als Gnaden für sich. Und da er weiß, daß die göttlichen Verheißungen gewiß in Erfüllung gehen werden, so zeigt er den Gegenwärtigen klar an, daß dasjenige, was er dem heiligen Gesetze gemäß, gebeten hat vollständig denen zufallen werde, welche in einem heiligen Leben vollendet sind. Denn nie würde der Hierarche, der Herold der göttlichen Gerechtigkeit, was Gott nicht angenehm ist von ihm bitten, oder was er nicht zu geben göttlich verheißen hat. Darum betet er nicht so über die entschlafenen Unheiligen, nicht nur weil er dadurch sein Heroldenamt verkehren würde, und sich aus eigner Macht ein hierarchisches Recht anmassen, da er nicht von dem Urheber der Weihe dazu bewegt ist, sondern auch deshalb, weil solch eine frevelhafte Bitte ihm nicht würde gewährt werden, indem er aus den gerechten heiligen Schriften, nicht unverdient, hören würde: Ihr bittet und nehmet nicht, weil ihr unrecht bittet. Deshalb bittet der Hierarche bloß, was von Gott verheißen ist und was Gott angenehm ist, und was von ihm gewiß gegeben werden soll, und indem er sein eignes gütiges Gefühl dem Freunde des Guten Gott zeigt, verkündet er zugleich allen Gegenwärtigen ganz deutlich die Geschenke, welche den Heiligen werden sollen. So haben die Hierarchen auch trennende Kräfte, als Ausleger der göttlichen Gerichte, nicht als ob ihren unverständigen Antrieben die allweise Gottheit (um es mild zu sagen) knechtisch folgte, sondern weil sie selber auf Anregung des weihenden Geistes, der sie zum Verkünden auffordert, die von Gott Gerichteten nach ihrem Verdienste absondern. Denn er sagt: Nehmt den heiligen Geist; welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind

ſie erlaſſen, und welchen ihr ſie behaltet, denen ſind ſie behalten. (Joh. 20, 22.) Und dem, der die göttlichen Offenbarungen vom allheiligſten Vater erhalten hatte, ſagt die heilige Schrift: Was du binden wirſt auf Erden, ſoll auch im Himmel gebunden ſeyn, und was du löſen wirſt auf der Erde, ſoll auch im Himmel los ſeyn (Matth. 16, 19.) ſo daß jener Hierarche und jeder Hierarche auf ſeiner Stufe, nach der Offenbarung der väterlichen Gerichte, die er erhalten hat, als Dolmetſcher und Pförtner, die Freunde Gottes zuläßt und die Gottloſen abweiſet. Denn er hat jene heilige Lehre, nicht aus eignem Antrieb, nicht daß Fleiſch und Blut ſie ihm geoffenbart hätten, wie die heilige Schrift ſagt, verkündigt; ſondern indem Gott ſelbſt ihn geiſtiger Weiſe in das Göttliche einweihte. Darum ſollen die gotterfüllten Hierarchen der Gewalt der Ausſchließung, wie aller andern hierarchiſchen Gewalten, ſich ſo bedienen, wie der Urgrund aller Weihe die Gottheit ſie dazu erregt. Die andern aber müſſen die Hierarchen, in dem was ſie als Hierarchen thun, ſo anſehen, als ob ſie von Gott ſelbſt bewegt wären. Denn die Schrift ſagt: Wer euch verachtet, der verachtet mich. — (Luc. 10, 16.)

§. 8.

Gehen wir nun weiter zu dem, was auf das erwähnte Gebet folgt. Wenn der Hierarche es verrichtet hat, ſo küßt er den Entſchlafenen, und nach ihm alle Gegenwärtigen. Denn angenehm und ehrwürdig iſt allen Gottähnlichen jeder, der das göttliche Leben vollendet hat. Nach dem Kuße gießt der Hierarche das Oel auf den Entſchlafenen. Erinnere dich nun, daß bei der heiligen Gottgeburt, vor der göttlichſten Taufe, dem Einzuweihenden der erſte Antheil an dem heiligen Symbol gegeben wird, nach der völligen Ablegung des erſten Kleides, das Oel der Salbung nämlich. Und nun wird am Ende von allen auf den Entſchlafenen das Oel gegoſſen. Bei jenem erſten rief die Salbung mit Oel den Einzuweihen den zu den heiligen

Kämpfen; nun zeigt das aufgegossene Oel an, daß eben diese heiligen Kämpfe der Entschlafene durchgekämpft und vollendet habe.

§. 9.

Nach diesem allen legt der Hierarche den Körper zu den andern Körpern der Heiligen, die mit dem Verstorbenen auf gleicher Stufe standen, an einen heiligen Ort. Denn wenn der Entschlafene sein Gottgefälliges Leben in Seele und Körper gelebt hat, so wird zugleich mit der heiligen Seele auch den Körper, welcher mit ihr den heiligen Schweiß bestanden hat, der Ehre werth seyn. Dadurch giebt die göttliche Gerechtigkeit ihr mit ihrem Körper zugleich den Lohn der Vergeltung, als der zugleich mit ihr wandelte und am heiligen oder unheiligen Leben zugleich mit ihr Theil nahm. Deshalb giebt denn auch das göttliche Gesetz der Heiligen beiden die göttliche Gemeinschaft der Seele in reiner Anschauung und Wissenschaft der Vollkommnen, dem Körper aber auch das heilige Salböl, und durch die heiligsten Symbole der göttlichen Gemeinschaft, indem sie den ganzen Menschen heiliget, seine gänzliche Erlösung auf heilige Weise wirkt, und durch die allgemeinen Heiligungen anzeigt, daß seine vollständige Auferstehung erfolgen werde.

§. 10.

Die weihenden Anrufungen ziemt nicht schriftlich darzulegen, und ihr Geheimes, oder die in ihnen von Gott gewirkten Kräfte, aus den Geheimen ins Oeffentliche zu bringen. Aber, wie unsre heilige Ueberlieferung enthält, wenn man sie in verborgnen Weihen gelernt hat, und zu göttlicheren Wesen und Aufstreben durch die göttliche Liebe und heilige Wirkungen vollendet ist, von der weihenden Erleuchtung wirst du zu ihrer höchsten Wissenschaft aufgeführt werden.

§. 11.

Daß auch Kinder, welche das Göttliche noch nicht einsehen können, der heiligen Gottgeburt theilhaftig werden

und der heiligsten Symbole der göttlichen Gemeinschaft scheint, wie du sagst, den Unheiligen eines wohlangewandten Gelächters würdig, wenn die Hierarchen diejenigen, welche nicht hören können, in göttlichen Dingen unterrichten, und denen, die nicht verstehen, vergeblich die heiligen Ueberlieferungen mittheilen; und noch lächerlicher scheint ihnen, daß andere für sie die Entsagungen sprechen und die heiligen Bekenntnisse. Nun muß deine hierarchische Einsicht sich über die Irrenden nicht erzürnen, sondern bedächtig und für ihre Erleuchtung liebend besorgt, auf die von ihnen vorgebrachten Einwürfen antworten, und auch das nach dem heiligen Gesetze hinzufügen, daß nicht alle göttlichen Dinge in unsrer Kenntniß zusammenzufassen sind, sondern, daß vieles von dem, was wir nicht verstehen, Gottgeziemende Ursachen habe, die wir zwar nicht wissen, die aber den über uns stehenden Klassen wohl bekannt sind. Vieles ist selbst den höchsten Wesenheiten verborgen, und wird allein von der allweisen und Weisheitgebenden Gottheit richtig erkannt. Doch wollen wir auch hievon das sagen, was die heiligen Lehrer, welche uns einweihten, uns mitgetheilt haben, was ihnen selbst die alte Ueberlieferung lehrte. Sie sagen aber, was auch wahr ist, daß die nach dem heiligen Gesetze aufgeführten Kinder, zu heiligem Wesen gelangen, durch ihre Vollendung los von allen Irrthum, und unversucht vom unheiligen Leben. Da dieß unsern göttlichen Lehrern in den Sinn kam, schien es ihnen gut, die Kinder nach heiliger Weise aufzunehmen, so daß die natürlichen Aeltern des aufzunehmenden Kindes dasselbe einem der Eingeweiheten übergeben, der es in göttlichen Dingen wohl unterweise, unter welchem dann der Knabe sich bilde, als unter einem göttlichen Vater und Aufnehmer des heiligen Heiles. Diesen nun, der verspricht, das Kind zum heiligen Leben aufzuführen, heißt der Hierarche die Entsagungen sprechen und die heiligen Bekenntniße, nicht wie jene Lacher sagen möchten, daß er einen für den andern in die göttlichen Dinge einweihe. Denn nicht das sagt der Aufnehmer: Ich

spreche die Entsagungen für das Kind und die Bekenntniße für das Kind, sondern das Kind entsagt und bekennt; das heißt: Ich verspreche, daß ich den Knaben wenn er zu heiligen Verstande gekommen ist, durch meine gotterfüllten Aufführungen bewegen werde, dem Entgegengesetzten gänzlich zu entsagen, und die göttlichen Versprechungen zu thun und zu erfüllen. Das ist nun, wie ich meine, nicht unpassend, daß das Kind in göttlicher Aufführung aufgeführt wird, indem er einen heiligen Führer und Aufnehmer hat, der göttliches Wesen in ihn hineinbildet und ihn fern von dem Entgegengesetzten hält. Auch die heiligen Symbole theilt der Hierarche dem Kinde mit, damit es durch sie auferzogen werde, kein anderes Leben habe, als dasjenige, welches immer nach dem Göttlichen schaut, und dieses Göttlichen in heiligen Fortgange theilhaftig wird, dadurch aber ein heiliges Wesen erhält, wozu es auf eine Weise, die dem Heiligen geziemt, von dem Aufnehmer aufgeführt wird.

So schienen mir, o Sohn, und so schön scheinen mir die eingestaltigen Anschauungen unserer Hierarchie, von andern schärfer sehenden Geistern ist vielleicht nicht nur dieß, sondern noch viel helleres und gottähnlicheres gesehen worden. Und auch dir werden durchaus hellere und göttlichere Schönheiten leuchten, wenn du auf den erwähnten Stufen zum höhern Strahle dich erhebst. Theile nun auch mir, o Geliebter, vollkommnere Erleuchtung mit, und zeige meinen Augen, was du für wohlgestaltere Schönheit und für eingestaltigere schon kennst; denn ich glaube fest, daß ich durch das Gesagte, die in dir verborgen liegenden Funken des göttlichen Feuers aufregen werde.

Der
theologische Unterricht des Proclus.

Aud: Initia philosophiae ac theologiae ex platonicis fontibus ducta siue Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Commentarii.

Ex. codd. mss. nunc primum edidit itemque quidem Procli Institutionem theologicam integriorem emendatioremque adjecit Fridericus Creuzer.

Pars tertia. Francofurti ad Moenum 1820. 8.

1.

Jede Vielheit hat auf irgend eine Weise am Einen Theil. Denn wenn sie auf keine Weise an demselben Theil hätte, so würde das Ganze selbst kein Eines seyn, auch nicht das Einzelne von den vielen, aus welchen die Vielheit besteht, und jedes einzelne würde dann eine Vielheit aus einigen seyn, und so ins unendliche fort, und jedes einzelne dieser unendlichen würde dann wieder eine unendliche Vielheit seyn. Denn wenn diese Vielheit keines Einen auf keine Weise theilhaftig wäre, weder hinsichtlich ihres Ganzen, noch ihrer einzelnen Theile, so würde sie durchaus und ganz unendlich seyn. Denn jedes Einzelne aus den Vielen, welches du nun nehmen magst, wird entweder ein Eines seyn, oder kein Eines, oder vieles oder nichts. Aber wenn jedes einzelne nichts ist, so ist auch das aus den einzelnen bestehende nichts. Ist aber jedes einzelne vieles, so besteht jedes aus unendlichemal unendlichem. Das aber ist unmöglich. Denn kein Seyendes besteht aus unendlichemal unendlichem. Denn nichts ist mehr als das unendliche. Was aus allen ist, ist mehr als jedes einzelne. Aus nichts aber etwas zusammenzusetzen ist unmöglich. Jede Vielheit also hat auf irgend eine Weise am Einen Theil.

2. Alles was am Einen Theil nimmt, ist Eines und Nichteines. Denn wenn es das Ureine nicht ist (denn es hat am Einen Theil, ein anderes seyend, ausser dem Einen) so leidet es das Eine durch die Theilnahme und duldet, daß es Eines werde. Wenn also nichts ist ausser dem Einen, so ist das Eine allein und wird nicht am Einen Theil nehmen sondern wird das Ureine seyn. Wenn aber etwas ausser demselben ist, was nicht Eines ist, was am

Einen Theil nimmt, das ist dann ein Nichteines und ein Eines, nicht als ein Eines, sondern als am Einen theilnehmend. Dieß also ist kein Eines und auch nicht was das Eine ist. Ein-Eines seyend und zugleich am Einen Theil habend, und deshalb nicht ein Eines an sich seyend, ist es ein Eines und ein Nichteines, indem es ausser dem Einen ein andres ist. Insofern es erfüllt ist, ist es kein Eines, insofern es litt, ist es ein Eines. Alles also was am Einen Theil nimmt, ist ein Eines und kein Eines.

3. Alles was Eines wird, wird es durch die Theilnahme am Einen. Insofern es die Theilnahme am Einen leidet, ist es Eines. Denn wenn das, was nicht Eines ist, Eines wird, in dem in sich zusammengehen und sich einander mittheilen, so wird es ein Eines, und duldet die Gegenwart des Einen, obgleich es nicht ist, was das Eine ist. Es nimmt also insofern am Einen Theil, als es leidet, daß es Eines wird. Denn wenn es schon Eines ist, so wird es nicht Eines. Denn das Seyende wird nicht, was es schon ist. Wenn es aber aus dem ein Eines wird, was vorher kein Eines war, so wird es das Eine haben, indem ein Eines ihm eingeboren ist.

4. Alles Geeinte ist ein andres, als das Ureine. Denn wenn es ein Geeintes ist, so wird es am Einen auf irgend eine Weise in sofern Theil haben, als es ein Geeintes heißt. Was aber am Einen Theil nimmt, ist zugleich ein Eines und ein Nichteines. Das Ureine ist aber nicht zugleich Eines und Nichteines. Denn wäre auch dieses ein Eines und ein Nichteines, und das in ihm seyend wieder ein Eines, so würde es beides haben, und das ins Unendliche fort, wenn kein Ureines wäre, in welchem (das Eine) stehen könnte. Aber wenn alles Eines und Nichteines ist, so ist also das Geeinte ein anderes als das Eine. Denn wäre das Eine dasselbe wie das Geeinte, so würde es eine unendliche Menge seyn, und eben so würde jedes einzelne von jenem, aus welchem das Geeinte besteht, (eine solche Vielheit seyn.)

5. Jede Vielheit folgt auf das Eine als Zweites. Denn wenn die Vielheit von dem Einen ist, so würde das Eine an der Vielheit Theil haben, und die Vielheit, die vor dem Einen wäre, würde nicht am Einen Theil haben, wenn nämlich vor Entstehung des Einen jene Vielheit existirt. Denn am Nichtseyenden hat sie nicht Theil. Deshalb ist das am Einen Theilhabende zugleich ein Eines und ein Nichteines. Das Eine besteht noch nicht, wenn die Vielheit zuerst besteht. Aber es ist unmöglich, daß eine Vielheit sey, welche durchaus nicht am Einen Theil nähme. Denn die Vielheit ist nicht vor dem Einen. Ist sie aber zugleich mit dem Einen, so sind sie ihrer Natur nach mit einander verwandt. Denn die Zeit verhindert nicht, daß nicht das Eine an sich vieles sey, oder die Vielheit Eines; weil was in der Theilung einander entgegengesetzt ist, doch zugleich ist, seiner Natur nach, wenn nämlich keines früher oder später als das andere ist. Die Vielheit an sich wird also nicht Eines seyn, und jedes einzelne in ihr auch nicht Eines, und dieß ins Unendliche fort, was unmöglich ist.

Alles einzelne also hat seiner Natur nach am Einen Theil, und es kann kein Einzelnes genommen werden, was nicht Eines wäre. Denn wäre es kein Eines, so würde es aus Unendlichen bestehen, wie gezeigt ist.

Durchaus also nimmt (die Vielheit) am Einen Theil. Wenn nun das Eine, das an sich Eins ist, durchaus nicht an der Vielheit Theil nimmt, so wird die Vielheit durchaus später seyn, als das Eine, Theil nehmend am Einen, indeß das Eine nicht an ihr Theil nimmt. Wenn aber das Eine an der Vielheit Theil nimmt, seiner Substanz nach, als Eines bestehend, der Theilnehmung nach aber als Nichteines, so wird das Eine vervielfältigt seyn, wie die Vielheit durch das Eine geeinigt ist. So hat sich dann das eine der Vielheit und die Vielheit dem Einen mitgetheilt. Was aber in sich zusammengeht und sich auf irgend eine Weise einander mittheilt, wenn es von einem

andern zusammengebracht wird, so ist dieß andre vor dem Zusammengebrachten, bringen sie sich aber selbst zusammen, so sind sie einander nicht entgegengesetzt.

Denn das Entgegengesetzte strebet sich nicht gegenseitig zu. Wenn also das Eine und die Vielheit in ihrer Theilung einander entgegengesetzt sind, und die Vielheit als Vielheit nicht Eines ist, und das Eine als Eines nicht Vielheit, auch keines von beiden im andern, so werden sie zugleich Eines und Zwey seyn. Ist aber etwas vor ihnen, was sie zusammenbringt, so ist dieß entweder Eines oder Nichteines.

Ist es aber nicht Eines, so ist es entweder Vieles oder Nichts. Aber es ist nicht Vieles; damit die Vielheit vor dem Einen sey, noch auch Nichts. Denn wie sollte das Nichts Etwas zusammenbringen können? Es ist also bloß Eines. Denn auch dieß Eine ist nicht Vieles, daß es nicht ins Unendliche fortgehe. Es ist also ein Ureines und alle Vielheit ist vom Ureinen.

6. Von der Einheit. — Jede Vielheit besteht entweder aus Geeinten oder Einheiten. Denn offenbar ist, das nicht jedes Einzelne des Vielen wieder selbst für sich eine Vielheit sey, und wieder jedes einzelne von dieser Vielheit wieder eine Vielheit. Wenn es aber nicht bloß eine Vielheit ist, so ist es entweder ein Geeintes oder Einheiten. Nimmt es am Einen Theil, so ist es ein Geeintes. Besteht es aber aus den was zuerst geeint ist, so ist es Einheiten. Denn ist es das Ureine, so ist es das zuerst an ihm Theilnehmende und das zuerst Geeinte.

Dieß aber besteht aus Einheiten. Denn bestünde es aus Geeinten, so würden die Geeinten wieder aus gewissen (andern) bestehen, und so ins Unendliche fort. Das zuerst Geeinte muß aber aus Einheiten bestehen. Und so haben wir das vom Anfang (ἀρχῆς) an gefunden. — — —

7. Ueber das ins Daseyn führende und das ins Daseyn geführte. Alles ins Daseyn führende steht höher (κρεῖττον) als die ins Daseyn geführte Natur.

Natur. Denn es ist entweder höher als sie, oder niedriger, oder gleich.

Was nun von diesen ins Daseyn geführt wird, hat entweder auch selbst eine Kraft, ein anderes ins Daseyn zu führen, oder es ist durchaus zeugungslos. Ist es aber zeugungslos, so ist es eben deshalb geringer als das ins Daseyn Führende, und jenem ungleich, das zeugend ist und Kraft zu schaffen hat, da es selber unvermögend ist. Kann es aber selbst ein anderes ins Daseyn führen, so führt es entweder ein sich selbst Gleiches ins Daseyn, und das ist dann bei allen der Fall; und alles Seyende wird einander gleich seyn, und keines höher als das andre, weil das ins Daseyn Führende immer ein anderes ihm selbst Gleiches nach sich zum Bestehen bringt; oder es führt ein Ungleiches ins Daseyn, so würde dieß nicht mehr dem es ins Daseyn Führenden gleich seyn.

Denn das ist die Eigenschaft gleicher Kräfte, Gleiches zu schaffen. Was aber aus diesen (ungleichen) hervorgeht, ist einander ungleich, da das ins Daseyn Führende dem vor ihm seyenden gleich ist. Ihm selbst aber ist das, was nach ihm folgt, ungleich. Das ins Daseyn geführte muß also dem ins Daseyn Führenden nicht gleich seyn. Aber nie wird das ins Daseyn Führende geringer seyn. Denn, wenn es dem ins Daseyn Geführten die Wesenheit giebt; so giebt es ihm auch, der Wesenheit gemäß, die Kraft.

Wenn es aber für dasjenige, welches nach ihm ist, jede Kraft ins Daseyn führt, so wird es auch sich selbst zu einem solchen machen können, als jenes ist; wenn aber dieß, so wird es auch sich selbst vermögender machen können. Denn weder das Nichtkönnen verhindert dieß, weil die schaffende Kraft da ist, noch das Nichtwollen.

Denn alles strebt seiner Natur nach nach dem Guten. Kann also das ins Daseyn Führende ein andres vollkommner machen, so kann es wohl auch sich selbst vor dem, das nach ihm ist, vollenden. Also ist das ins Daseyn

Geführte dem ins Daseyn Führenden nicht gleich; und nicht höher als dasselbe. Durchaus also ist das ins Daseyn Führende höher als die Natur des ins Daseyn Geführten.

8. Vom ersten Guten, welche auch das Gute heißt. Vor allem dem, was irgend am Guten Theil hat, geht das voraus, was zuerst gut ist, und was nichts anderes ist, als das Gute. Denn wenn alles Seyende nach dem Guten strebt, so ist offenbar, daß das zuerst Gute über dem Seyenden hinaus ist. Denn wenn es dasselbe wäre mit einem der Seyenden, so ist entweder dieses Seyende auch das Gute, und ist es dieß, so wird es nicht mehr nach dem Guten streben, da es das Gute selbst ist. Denn was nach irgend etwas strebt, bedarf dessen, nach dem es strebt, und ist ein anderes als das Angestrebte. Dieß ist ein anderes, jenes ein anderes. Das eine ist ein Seyendes durch Theilnahme, am andern aber am Guten selbst wird dadurch Theil genommen.

Ein Gutes ist also ein Seyendes in irgend einem der an ihm Theilnehmenden und nach welchem das an ihm Theilnehmende allein strebt, aber nicht das schlechthin Gute, nach welchem alles Seyende strebt.

Denn dieß ist das gemeinsame Strebeziel alles Seyenden. Was aber in einem gewissen ist, ist bloß dessen (Eigenthum) das an ihm Theil hat. Das zuerst Gute ist also nichts anderes als Gutes. Denn setzest du etwas hinzu, durch das Hinzusetzen das Gute schmälernd, so machtest du ein Gutes daraus anstatt des schlechthin Guten. Denn das Hinzugesetzte, da es nicht das Gute ist, sondern geringer als dasselbe, schmälerte durch seine Wesenheit das Gute.

9. Vom Selbstgenügsamen. Alles Selbstgenügsame ist entweder seiner Wesenheit oder seiner Wirksamkeit nach höher als das nicht Selbstgenügsame, das hinsichtlich der Ursache seiner Vollkommenheit von einer andern Ursache abhängt. Denn wenn alles Seyende sei-

ner Natur nach nach dem Guten strebt, eines aber sich selbst das Wohl (seyende) darreichet; das andere aber dazu eines andern bedarf, so hat das eine die Ursache des Guten gegenwärtig in sich, das andere aber hat sie getrennt vor sich. Je näher nun dieß demjenigen ist, was das Erstrebte verschaffet, um so höher wird es seyn, als das andere, welches einer gesonderten Ursache bedarf, und anderswoher die Vollkommenheit seines Seyns (ὑπάρξεως) oder seiner Wirksamkeit aufnimmt. Deshalb ist das Selbstgenügsame ähnlich dem Guten selbst und ähnlicher demselben als das Niedrigere und Bedürftige.

Das Niedrige ist niedriger dadurch, daß es am Guten Theil nimmt, und das nicht selbst das zuerst Gute ist, und ist insofern mit jenem (Guten) verwandt, als es von sich selbst das Gute haben kann. Das Theilhaben und durch ein anderes Theilhaben ist im höhern Grade vom zuerst Guten und von dem, was nichts ist als Gutes entfernt.

10. Alles Selbstgenügsame ist geringer als das schlechthin Gute. Denn was ist das Selbstgenügsame anders als dasjenige, was von sich selbst und in sich selbst das Gute besitzt; das nun ist wohl voll des Guten und Theilhabend an ihm, aber noch nicht das schlechthin Gute.

Denn jenes ist höher als das Theilhaben und als das Vollseyn, wie gezeigt ist. Wenn nun das Selbstgenügsame sich selbst mit dem Guten erfüllt hat, so wird dasjenige, von welchem es sich erfüllt hat, höher seyn als das Selbstgenügsame, und über der Selbstgenügsamkeit erhaben. Und das schlechthin Gute wird gar nichts bedürftig seyn.

Denn es strebt nach keinem andern; es würde ja sonst Mangel am Guten haben, eben wegen des Strebens und würde nicht selbstgenügsam seyn. Denn es würde des Guten voll, und nicht das zuerst Gute seyn.

11. Vom Ursächlichen. Alles Seyende geht von einer, der ersten Ursache aus. Denn entweder hat

kein Seyendes eine Ursache; oder die Ursachen alles Begränzten bewegen sich im Kreise, oder das Aufwärtsgehen geht ins Unendliche, und eines ist des andern Ursächliches; und so würde nirgends die Präexistenz (προϋπόστασις) der Ursache bestehen (feststehen.)

Wenn aber keines der Seyenden eine Ursache hätte, so wäre auch keine Ordnung von ersten und zweiten, von vollendenden und zu vollendenden, von ordnenden und zu ordnenden, von zeugenden und zu zeugenden, von thuenden und leidenden, auch keine Wissenschaft (ἐπιστήμη) von irgend einem der Seyenden.

Denn die Kenntniß des Ursächlichen ist Sache der Wissenschaft; und dann sagen wir, wir wissen, wenn wir das Ursächliche des Seyenden erkennen. Gienge aber das Ursächliche im Kreise herum, so wäre dasselbe das erste und letzte, das Vermögendere und das Schwächere. Denn alles ins Daseyn Führende ist höher als die Natur des ins Daseyn Geführten. Das macht keinen Unterschied, ob wir durch mehrere oder wenigere Mittelglieder das Ursächliche mit dem dadurch bewirkten (dem Verursachten) verbinden, und das von jenem entstehen lassen. Denn (das Ursächliche) wird auch höher seyn als alles Dazwischenliegende, wovon es Ursache ist. Je mehr Mittelglieder da sind, in um so höhern Grade wird es Ursächliches seyn. Wenn aber das Hinzuthun der Ursachen ins Unendliche fortgeht, und immer eines wieder vor dem andern ist, so wird von Nichts eine Wissenschaft möglich seyn. Denn von keinem der Unendlichen giebt es eine Kenntniß. Und wenn die Ursache nicht bekannt ist, so wird auch von dem auf sie folgenden keine Kenntniß möglich seyn. Wenn nun eine Ursache des Seyenden seyn muß, und das Ursächliche von dem Verursachten geschieden ist, und das Aufwärtsgehen nicht ins Unendliche fortgeht, so giebt es eine erste Ursache des Seyenden, aus der wie aus einer Wurzel alles Einzelne hervorgeht. Einiges ist dann näher an ihr, anderes ferner von ihr. Denn daß ein Ur-

grund seyn muß, ist gezeigt; weil jede Vielheit als zweites nach dem Einen besteht.

12. Alles Seyenden Urgrund und erste Ursache ist das Gute. Denn wenn alles aus einer einzigen Ursache hervorgeht, so muß man entweder das Gute als diese Ursache annehmen, oder etwas, das höher ist, als das Gute. Aber wenn jene (Ursache) höher ist, als das Gute, kommt auch von ihr etwas in die Seyenden und in die Natur der Seyenden, oder nichts? Soll nichts kommen, so ist das abgeschmackt. Denn so ließen wir jene nicht mehr in der Ordnung einer Ursache bleiben. Allenthalben aber muß den Verursachten etwas von der Ursache beiwohnen, und vorzüglich von der ersten, von welcher alles abhängt und durch welche alles (jedes einzelne) Seyende ist.

Wenn jene Seyenden eine Gemeinschaft haben, wie am Guten, so muß etwas Höheres als die Güte in den Seyenden seyn; das von der ersten Ursache herkommt. Denn sie kann auf keine Weise, da sie höher ist und über dem Guten den auf sie folgenden ein Geringeres geben, als dasjenige ist, was das nach ihr seyende (Gute) giebt.

Was sollte aber höher seyn als die Güte, da wir gerade das für das Höhere erklären, was im reicheren Maaße am Guten Theil nimmt. Wenn nun das Nichtgute nicht höher genannt wird, so wird es durchaus nach dem Guten kommen. Und wenn alles Seyende nach dem Guten strebt, wie ist es möglich, daß vor dieser Ursache etwas sey? Denn entweder strebt (das Seyende) auch nach jenem, und wie strebt es dann vorzüglich nach dem Guten; oder es strebt nicht darnach; wie soll es dann nicht nach der Ursache von allem streben, da es doch von ihr ausgegangen ist. Wenn das Gute dasjenige ist, von welchem alles Seyende abhängt, so ist das Gute Urgrund und erste Ursache von allem.

13. Alles Gute ist ein Einigendes dessen, was an ihm Theil nimmt; und alle Einigung ist ein Gutes, und das Gute ist ein' und dasselbe mit dem Einen. Denn

wenn das Gute das Erhaltende (σωστικὸν) alles Seyenden ist (deswegen geht auch das Streben von allem nach ihm) so ist das Eine das Erhaltende und Zusammenhaltende der Wesenheit (jedes) Einzelnen. Denn durch das Eine wird alles erhalten, und die Zerstreuung setzt jedes Einzelne aus seiner Wesenheit heraus. Welchen das Gute beiwohnt, die macht es zu Einem, und hält sie durch die Einigung zusammen. Und wenn das Eine das Versammelnde und Zusammenhaltende des Seyenden ist, so vollendet es jedes derselben durch seine Gegenwart. Und so ist also das Gute für alle das, daß sie geeinet sind. Und wenn auch die Einigung ein Gutes ist, und das Gute an sich ein einigendes, so ist das schlechthin Eine und das schlechthin Gute dasselbe, das das Seyende zugleich einiget und gut macht. Was also auf gewisse Art vom Guten selbst abgefallen ist, das ist zugleich der Theilnahme am Einen beraubt. Und was keinen Theil mehr am Einen hat, und voll Trennung ist, das ist auf dieselbe Weise auch des Guten beraubt. So ist also auch die Güte Einigung und die Einigung Güte, und das Gute Eines, und das Eine das zuerst Gute.

14. Von dem unbeweglichen und an sich beweglichen Urgrund oder Ursache. Alles Seyende ist entweder unbeweglich oder beweglich; und wenn beweglich, entweder von sich oder von einem andern. Wird es von sich bewegt, so ist es an sich beweglich; wird es von einem andern bewegt, so ist es von einem andern beweglich (ἑτεροκίνητον). Alles also ist entweder unbeweglich, oder an sich beweglich oder von einem andern beweglich.

Denn wenn von andern bewegliches ist, so muß auch das Unbewegliche und zwischen beiden das an sich bewegliche seyn. Denn wenn alles von einem andern bewegliche, nur von einem andern bewegt, sich bewegt, so sind die Bewegungen entweder im Kreise oder sie gehen ins Unendliche fort. Aber sie gehen weder im Kreise noch

ins Unendliche fort, da durch den Urgrund alles Seyende begränzt ist, und das Bewegende höher ist als das Bewegte.

Es wird also ein erstes Unbewegliches seyn, das bewegt. Ist aber dieß, so muß auch ein an sich bewegliches seyn. Denn stünde alles, was sollte denn das seyn, was zuerst bewegt wird?

Dieß kann nicht das Unbewegte seyn (denn dazu ist es nicht von Natur geworden) auch nicht das von andern bewegte, denn es wird von einem andern (ἄλλου) bewegt. So bleibt also nur übrig, daß das an sich bewegliche das zuerst bewegliche sey. Denn dieses ists, welches die von andern bewegten mit dem Unbewegten verbindet; indem es auf gewisse Weise ein mittleres ist, bewegend zugleich und bewegt. Denn von jenen bewegt das eine bloß, daß andre wird bloß bewegt.

Alles Seyende also ist entweder unbeweglich oder an sich beweglich oder von andern beweglich. Und hieraus ist auch jenes klar, das unter den Beweglichen das an sich bewegliche das erste ist; von den bewegenden aber das Unbewegliche.

15. Von der unkörperlichen Wesenheit, und was ihr Eigenes sey. Alles was sich auf sich selbst zurückwendet ist unkörperlich. Denn kein Körper kann sich von Natur auf sich selbst zurückwenden. Denn wenn das nach etwas sich zurückwendende, mit dem wornach es sich wendet, verbunden wird, so ist offenbar, daß auch alle Theile des Körpers mit allen Theilen desjenigen verbunden werden, was zu sich selbst zurückgewendet wird.

Denn das heißt zu sich selbst sich wenden, wenn beide Eins werden, das Gewendete und das wornach es gewendet wird. Das aber ist beim Körper und bei allem Getheilten unmöglich.

Denn es kann das Ganze Getheilte nicht mit dem Ganzen sich verbinden, wegen der Trennung der Theile, von denen einige da, die andern dort liegen. Kein Kör-

per also kann sich von Natur auf sich selbst wenden, so daß er als Ganzes sich zum Ganzen wendete.

Hat aber etwas die Kraft sich auf sich selbst zu wenden, so ist es unkörperlich und theillos.

16. Alles was die Kraft hat sich zu sich selbst zu wenden, hat eine von jedem Körper getrennte Wesenheit. Denn wäre es ungetrennt von irgend einem Körper, so würde es gar keine vom Körper getrennte Wirksamkeit haben. Denn unmöglich ist, daß wenn die Wesenheit der Körper ungetrennt ist, die von der Wesenheit ausgehende Wirksamkeit getrennt seyn sollte. Denn auf diese Weise wäre die Wirksamkeit höher als die Wesenheit. Denn diese ist der Körper bedürftig, jene aber ist selbstgenügsam und bedarf der Körper nicht. Ist also etwas der Wesenheit nach ungetrennt, so wird es ebenso auch der Wirksamkeit nach auf gleiche Weise ungetrennt seyn. Wenn dieß also sich nicht zu sich selbst zurückwendet (da das sich zurückwendende ein anderes ist als der Körper, eine vom Körper getrennte Wirksamkeit hat, und nicht durch den Körper und nicht mit dem Körper ist, weil die Wirksamkeit und das worauf die Wirksamkeit geht, des Körpers nicht bedarf) so ist das zu sich selbst sich zurückwendende durchaus von den Körpern getrennt.

17. Alles, was sich selbst zuerst bewegt, hat das Vermögen sich auf sich selbst zurückzuwenden. Denn wenn es sich selbst bewegt und jene bewegende Wirksamkeit die Bewegung auf sich selbst veranlaßt, so ist das Bewegte und das Bewegende eins. Denn entweder bewegt sichs theilweise, und theilweise wirds bewegt [oder es bewegt ganz und wird so bewegt] oder es findet das Gegentheil statt. Aber wenn nun ein Theil ein bewegender, ein andrer Theil ein bewegter ist, so wird es nicht ein an sich bewegliches seyn, da es aus nicht an sich beweglichen Theilen besteht, sondern es wird nur ein scheinbar an sich Bewegliches seyn, seiner Wesenheit nach aber kein dergleichen.

Wenn es ganz bewegt, theilweise aber bewegt wird, oder umgekehrt, so wird ein Theil in beiden seyn, der in einem zugleich bewegt und bewegt wird. Und das ist jenes zuerst an sich bewegliche. Wenn ein und dasselbe zugleich bewegt und bewegt wird, so wird es die Wirksamkeit sich auf sich selbst zuzubewegen haben, indem es das Vermögen hat sich selbst zu bewegen. Auf was es aber wirkt, nach dem wendet es sich. Alles also, was sich selbst zuerst bewegt, hat das Vermögen sich auf sich selbst zurückzuwenden.

18. Alles das, was den andern das Seyn verleiht, ist selbst zuerst das, wovon es denen mittheilt, welche es verliehen erhalten. Denn wenn es das Seyn selbst giebt, so macht es diese Mittheilung von seiner eignen Wesenheit; was es giebt, ist geringer als seine eigne Wesenheit, was es ist, das ist es in höherem und vollkommnerm Grade. Denn alles was etwas zum Daseyn bringt (zur Substanz macht) ist höher als die Natur des zum Daseyn gebrachten. Das was in demjenigen, welches gegeben hat ist, ist in höherem Grade als das Gegebene. Es ist wohl was jenes ist, aber es ist nicht dasselbe mit ihm. Denn es ist zuerst; das andere aber nach ihm (δευτέρως) Denn nothwendig muß entweder beides eins seyn und dasselbe, und ein Begriff (λόγον) beider; oder nichts muß gemeinschaftlich seyn und nichts dasselbe in beiden, oder das eine muß zuerst seyn und das andre nach ihm. Wäre aber derselbe Begriff (λόγος) (in beiden) so wäre das eine nicht mehr das Ursächliche, das andere nicht mehr das Vollbrachte, es wäre nicht das Eine an und für sich, das andre im Theilnehmenden; nicht das Eine das Schaffende, das andre das Werdende. Hätte es aber gar nichts was (in beiden) ein und dasselbe wäre, so würde auch das übrige durch das, daß es das andre ist, seine Substanz nicht haben, weil es ausser dem Seyn nichts mit ihm gemeinschaftliches hätte. Es bleibt also nur übrig, daß das zuerst ist, was giebt, das andre aber nach ihm, was das Gegebene ist;

wodurch eben durch das Seyn dem andern vom andern (die Substanz) verliehen wird.

19. Alles was irgend einer Natur der Seyenden zuerst beiwohnt (ἐνυπάρχον) ist an allen die in der Ordnung derselben Natur eingereiht sind, auf eine Weise (λόγον) und ganz gleich. Denn wäre es nicht an allen ganz gleich; sondern wäre bei den einen, bei den andern nicht; so wäre es offenbar in jener Natur nicht zuerst, sondern in den einen zuerst, in den andern nachher (δευτέρως) die irgend einmal an ihr Theil nahmen. Denn was einmal ist, einmal nicht ist, das ist nicht zuerst und nicht an sich; sondern bei denen, bei welchen es so ist, ist (das Seyn) ein hineingetragenes, ein anders woher hineinkommendes.

20. Ueber alle Körper erhaben ist die Wesenheit der Seele; und über alle Seelen erhaben ist die geistige Natur, und über alle geistige Substanzen erhaben ist das Eine. Denn jeder Körper ist beweglich durch einen andern; und kann von Natur sich nicht selbst bewegen, sondern wird durch die Gegenwart der Seele aus sich bewegt, und lebt durch die Seele, und weil die Seele bei ihm ist, so ist er gewissermassen an sich beweglich, ist sie von ihm weg so ist er von einer andern beweglich; da er, ihr gemäß (und wenn sie da ist) dieselbe Natur (mit ihr) hat, da die Seele eine an sich bewegliche Wesenheit erlangt hat. Denn zu wem sie sich gesellt, dem theilt sie von ihrer an sich Beweglichkeit mit. Was sie ihm aber durch das Seyn selbst mittheilt, das ist sie selbst viel früher. Ueber den Körpern erhaben also ist sie, als ihrer Wesenheit nach an sich beweglich; die erst durch Theilnahme an sich beweglich werden. Die Seele hinwiederum, die von sich selbst bewegt wird, hat die zweite Ordnung der unbewegten Natur, der unbeweglichen und ihrer Wirksamkeit nach unbeweglich bestehenden Natur.

Allen Bewegten geht das an sich Bewegliche, allen Bewegenden das Unbewegliche voran. Wenn nun die

Seele, von sich selbst bewegt, das andre bewegt, so muß das unbeweglich bewegende vor ihr seyn. Der Geist aber bewegt, als unbeweglich, und wirkt immer gleich (κατὰ τὰ αὐτὰ). Denn auch die Seele hat durch den Geist, das immerwährend geistig Denken (νοεῖν) wie der Körper durch die Seele das sich selbst Bewegen hat.

Denn wenn das immerwährend geistig Denken zuerst in der Seele wäre, so würde es in allen Seelen seyn, wie das sich selbst Bewegen. Das nun ist die Seele nicht zuerst, es muß also vor ihr das seyn was zuerst dies Vermögen des geistigen Denkens hat. Vor den Seelen also ist der Geist.

Vor dem Geiste aber ist das Eine. Denn wenn der Geist auch unbeweglich ist, so ist er doch nicht das Eine. Denn er denkt geistig sich selbst, und wirkt um (περὶ) sich selbst, am Einen aber hat alles irgend Seyende Theil. Bei welchen nun der Geist mit seiner Gegenwart ist, die müssen nothwendig an der Erkenntniß (γνώσεως) Theil haben. Denn die geistige Erkenntniß ist Urgrund und erste Ursache des Erkennens. Das Eine also ist über dem Geiste. Ueber dem Einen aber steht nichts weiter. Denn das Eine und das Gute sind ein und dasselbe. Das Gute aber ist der Urgrund von allen, wie gezeigt ist.

21. Darüber, daß der Geist nicht das erste Ursächliche ist. Jede Ordnung beginnt von der Monas und geht in die Vielheit, die der Monas verwandt ist, heraus; und die Vielheit jeder Ordnung wird zu einer Monas hingeführt. Denn die Monas hat den Logos des Urgrunds, und zeugt die ihr angemessene Vielheit. Deshalb hat eine Kette und eine ganze Ordnung von der Monas an ihr sich Verbreiten in die Menge. Denn es ist keine Ordnung und keine Menge, wenn die Monas unzeugend in sich selbst bleibt. Die Vielheit aber wird wieder zu einer gemeinschaftlichen Ursache der auf gleicher Stufe stehenden hingeführt.

Denn was in aller Vielheit ein und dasselbe ist, das hat nicht von einem in der Vielheit befindlichen den Ausgang. Denn was von einem einzigen der Vielen ausgeht, ist nicht allen gemeinschaftlich, sondern jener einzelnen Eigenthümlichkeit besonders ausgewählt. Da nun in jeder Ordnung eine gewisse Gemeinschaft, und Verbindung und Einerleiheit ist, durch welche das eine als in gleicher Ordnung seyend, angeführt wird, das andre als in verschiedner Ordnung, so ist offenbar, daß jeder Ordnung das Ein und Dasselbe von einem Urgrunde komme. Es ist also eine Monas vor der Vielheit, welche in jeder Ordnung den einen Logos und das Band denen giebt die in diese Ordnung eingereihet sind, und das zwar in ihrem Verhältniß zu einander und zum Ganzen.

Denn von dem, was unter derselben Kette ist sey eines des andern Ursächliches. Jenes aber, als das Ursächliche der einen Kette, muß nothwendig vor allen seyn, und von ihm muß alles, als auf der gleichen Stufe stehende gezeugt werden, nicht als solch ein einzelnes gerade, sondern als dieser Ordnung angehörend.

Hieraus ist klar, daß auch in der Natur des Körpers das Eine und die Vielheit ist, und daß die eine Natur viele von sich abhängende hat, und daß die vielen Naturen aus der einen Natur des Ganzen sind, und daß der Ordnung der Seelen das eigen ist (πάρεσιν) daß sie von einer, der ersten Seele beginnt, und in die Vielheit der Seelen heruntersteigt, und die Vielheit zu der einen anführt; und daß in der geistigen Wesenheit die geistige Monas und die Vielheit der Geister ist, die aus einem Geiste hervorgeht, und zu jener hinwendet, und daß in dem Einen, das vor allen ist, die Vielheit der Einheiten (ἑνάδων) ist und daß die Einheiten zum Einen hinstreben. Nach dem ersten Einen aber, sind nun die Einheiten, und nach dem ersten Geist die Geister, und nach der ersten Seele die Seelen, und nach der ganzen Natur die Naturen.

22. Alles, was in jeder Ordnung zuerst und ursprünglich ist, ist Eines und nicht Zwei und nicht mehr als Zwei, sondern ganz eingeboren (μονογενές). Denn es sey (wenn es möglich wäre) Zwei. Es ist dieselbe Unmöglichkeit, als wenn es mehrere seyn sollten. Jedes nun von denen, von welchem gesagt wird daß es zuerst ist, besteht nun entweder aus beiden; aber wenn es aus beiden bestünde, so würde das erste wieder eins seyn und nicht zwei. Wenn aber jedes von beiden besteht, oder das andre des einen von beiden (und nicht zuerst beides ist) so sind sie wohl beide.

Aber wenn sie gleich beide sind, so wird keines von beiden zuerst seyn. Denn wenn das andre zuerst ist, und dieß nicht dasselbe mit dem andern ist, was wird von jener Ordnung seyn. Denn was nichts anders ist, als was man sagt, daß es ist, das ist zuerst; bei diesen aber, da jedes von beiden ein andres ist, ist es zugleich und ist zugleich nicht, was man sagt, daß es ist.

Wenn nun dieß sich von einander unterscheidet, so unterscheiden sie sich nicht, insofern zuerst, als sie sind, was man von ihnen sagt, daß sie sind. Denn dieß hat eben erfahren, daß es zuerst ein und dasselbe ist. Nicht beides wird es also zuerst seyn, sondern das, woran man sagt, daß beide zuerst Theil nahmen. Hieraus aber ist klar, daß das zuerst Seyende nur Eines ist, und daß die zuerst Seyenden nicht zwei oder mehrere sind.

Und der erste Geist ist ein alleiniger, und die ersten Geister sind nicht zwei. Und die erste Seele ist eine, und so bei jeder der Gestalten (εἰδῶν), wie beim zuerst Schönen, beim zuerst Gleichen. Und bei allen verhält sich das auf ähnliche Weise. So ist auch die Gestalt des lebendigen Wesens (ζῴου εἶδος) eine als erste, und so auch die des Menschen. Denn derselbe Beweis (gilt für alle).

23. Von den Untheilnehmbaren. Alles Untheilnehmbare bringt aus sich alles woran Theil genommen wird, zum Daseyn. Und alle Substanzen, an

denen Theil genommen wird, ſtreben nach untheilnehmbaren Weſenheiten (ὑπάρξεις) auf.

Denn das Untheilnehmbare hat dies Weſen (λόγον) der Monas, iſt ſein ſelbſt und keines andern, und den Theilnehmenden entnommen, und bringt das, an dem Theil genommen werden kann, hervor. Wäre es zeugungslos, ſo würde es für ſich ſtehen, und nichts der Ehre werthes haben, oder es würde etwas von ſich hergeben, und dasjenige, welches empfangen hätte, würde an ihm Theil nehmen, und das Gegebene würde als etwas woran Theil genommen worden iſt, ſubſiſtiren. Alles aber, woran ein Theil genommen worden iſt, irgend eines von dem Theil an ihm genommen iſt, das kommt nach dem der Allen auf gleiche Weiſe gegenwärtig iſt, und alles aus ſich ſelbſt erfüllt. Denn das, was in dem Einen iſt, iſt nicht in den andern.

Was aber allen auf gleiche Weiſe gegenwärtig iſt, daß es allen leuchte, iſt nicht in dem Einen, ſondern vor allen. Denn entweder iſt es in allen, oder in einem von allen, oder vor allen. Was aber in allen iſt, das iſt in alle getheilt, und bedürfte wieder eines andern, welches das Getheilte einte. Dann würde nicht mehr alles an demſelben Theil haben, ſondern eines an dieſen, eines an jenen, wenn das Eine getheilt wäre.

Wäre es aber in dem Einen von allen, ſo würde es nicht mehr des allen ſeyn, ſondern des Einen. Wenn es nun gemein iſt denen die Theil nehmen können, und allen daſſelbe iſt, ſo wird es vor allen ſeyn. Und das iſt das Untheilnehmbare.

24. Alles Theilnehmende iſt geringer als das, an dem es Theil nimmt; und das an welchem Theil genommen wird, geringer, als das Untheilnehmbare. Denn das Theilnehmende, da es vor der Theilnahme unvollkommen war, und durch die Theilnahme vollkommen geworden iſt, iſt durchaus nach dem, an welchem Theil genommen wird, inſofern das Theilnehmende (durch die Theilnahme) voll-

kommen ist. Denn daß es unvollkommen war, das eben macht es geringer, als das an dem es Theil nahm, welches es eben vollkommen machte.

Woran nur von irgend einem Theil genommen wird und nicht von allen, das hat eine niedrigere Wesenheit als das, woran von allen und nicht bloß von irgend einem Theil genommen wird. Denn dieß ist dem Ursächer von allen verwandter, jenes ist ihm weniger verwandt.

Das Untheilnehmbare geht also dem woran Theil genommen wird, voraus; und dieß dem Theilnehmenden. Um es kurz zu sagen, jenes ist Eines von den Vielen, dieß dasjenige an welchen in den Vielen Theil genommen wird, zugleich Eines und nicht Eines. Alles Theilnehmende ist nicht Eines und zugleich Eines.

25. Vom Vollkommnen. Alles Vollkommene emanirt (προέισι) in Zeugungen desjenigen, was es ins Daseyn führen kann; nachahmend den einen Urgrund des Ganzen. Denn wie jene, ihrer Güte wegen, alles Seyende einig (ἑνιαίως) ins Daseyn führt, denn dasselbe ist das Gute und das Eine; so daß auch das Gutgestaltige (ἀγαθοειδές) ein und dasselbe ist mit dem einigen (ἑνιαίως) so werden auch die nach ihr folgenden durch ihre Vollkommenheit angetrieben anderes zu zeugen, was niedriger ist als ihre eigne Wesenheit. Denn die Vollkommenheit ist ein Theil des Guten; und das Vollkommne als Vollkommnes ahmt das Gute nach. Jenes aber hat alles ins Daseyn geführt.

Deshalb führt auch das Vollkommne, seiner Natur nach alles, was es vermag, ins Daseyn. Und das Vollkommnere ist um so mehrerer Ursächer, je vollkommner es ist. Denn das Vollkommnere hat in reicherm Maaße am Guten Theil. Dieß ist näher dem Guten, dieß verwandter dem Ursächer von allen, dieß mehrerer Ursächer. Das Unvollkommnere aber, je unvollkommner es ist, desto weniger Ursächer ist es. Denn da es ferner von dem

ist, welches das All ins Daseyn führt, so giebt es wenigeren ihre Substanz.

Denn jenem, welches allem Substanz giebt, alles ordnet, vollendet, zusammenhält, belebt, schafft, ist jenes verwandt, welches dieß alles an mehreren thut; das aber ist entfernter von demselben, welches dieß an wenigeren thut. Hieraus ist denn klar, daß das was am fernsten von dem Urgrunde von allen ist, zeugungslos ist und von Nichts Ursächer. Denn wenn es etwas zeugt, und etwas nach sich hat, so ist offenbar, daß es noch nicht das fernste ist, sondern das von ihm ins Daseyn Geführte ist ferner, und es selbst ist dem ins Daseyn Führen näher. Und so giebt es also ein anderes, welches die alles Seyende ins Daseyn führende Ursache nachahmt. —

26. Alles was als Ursächliches andres ins Daseyn führt, in (ἐΦ') sich selbst bleibend, führt das nach ihm und das auf dieß folgende ins Daseyn. Denn wenn es das Eine nachahmt, das Eine aber unbeweglich, das nach ihm (dem Einen) zur Substanz macht, so hat auch alles, was irgend etwas ins Daseyn führt, die Ursache des ins Daseyn Führens. Das Eine aber macht unbeweglich (das was Substanz ist) zur Substanz. Denn wenn die Bewegung in ihm durch Bewegung wäre, so würde das Bewegte nicht mehr Eins seyn, weil es aus dem Einen sich (in ein andres) verändert hätte. Ist aber die Bewegung nach ihm, so wird sie aus dem Einen seyn, und wird entweder ins Unendliche fortgehen; oder das Eine wird unbeweglich ins Daseyn führen und alles ins Daseyn Führende wird das Eine und die ins Daseyn führende Ursache des Ganzen nachahmen.

Denn allenthalben (kommt) aus dem zuerst (Seyenden) das nicht zuerst (Seyende); deshalb auch aus dem alles ins Daseyn Führenden das einiges ins Daseyn Führende. Und alles ins Daseyn geführte nun, führt aus (ἐΦ') sich das auf es folgende. Indem also die ins Daseyn Führenden unvermindert bleiben, wird das (zweite)

auf

auf sie folgende von ihnen ins Daseyn geführt. Denn was irgend verringert wird, kann nicht seine Qualität behalten (οἷόν ἐστιν).

27. Alles ins Daseyn führende führt das was nach ihm kommt wegen seiner Vollkommenheit und seines Ueberflußes an Kraft ins Daseyn. Denn führte es nicht wegen des Vollkommnen, sondern wegen Mangels an Kraft ins Daseyn, so würde es seine eigne Ordnung nicht unbewegt bewahren können.

Denn was wegen Mangels und Schwäche einem andern das Seyn verleiht, das verleiht diesem andern durch seinen eignen Wandel und seine eigne Veränderung die Substanz. Alles ins Daseyn führende aber bleibt in seiner Qualität; und indem es bleibt, geht das mit ihm Seyende hervor. Voll also und vollkommen seyend giebt es unbewegt und unverringert dem ihm folgenden die Substanz; selbst seyend, was es ist, sich nicht in jenes verändernd, auch nicht verringert.

Denn das ins Daseyn Geführte ist nicht ein Theil des ins Daseyn Führenden. Denn dies schickte sich nicht zur Zeugung (γενέσει) und nicht zu den zeugenden Ursächlichen; auch ist es kein Uebergang (des einen in das andre); denn es wird nicht die Materie des Hervortretenden; sondern bleibt in seiner Qualität. Und das ins Daseyn Geführte ist ein andres als es selbst. Unverändert also bleibt das Zeugende und unverringert und durch die zeugende Kraft vervielfältigt es sich selber, und verleiht von sich (ausgehende) zweite Substanzen.

28. Alles, was sich selber Aehnliches ins Daseyn führt, schafft die Substanz vor dem Unähnlichen. Denn weil nothwendig das ins Daseyn führende höher ist, als das ins Daseyn Geführte; so werden beide nie dieselben und einander nie durchaus gleich und an Kraft gleich seyn können. Sind sie aber nicht dieselben und gleich, sondern verschieden (ἕτερα) und ungleich; so sind sie entweder durchaus getrennt von einander, oder sie sind geeint und getrennt.

Sind sie aber ganz getrennt, so sind sie nicht zu vereinigen, und nie wird dem Ursächlichen das von ihm kommende gleichgestimmt seyn. Also wird auch keines am andern Theil haben, da sie durchaus verschieden sind. Denn dasjenige, an welchem Theil genommen wird; giebt demjenigen, welches Theil nimmt, Gemeinschaft an dem woran es selbst Theil nimmt. Nun ist es aber nothwendig, daß das Verursachte am Ursächlichen Theil nehme, da es von dorther seine Wesenheit hat.

Ist aber das ins Daseyn Geführte von dem ins Daseyn führenden theils getrennt, theils mit ihm vereint, so wird es in dem Falle, daß es beides (das Getrennt seyn und das Theil haben) in gleicher Art empfindet (πόνδεν), gleich an ihm Theil haben und nicht Theil haben. Es wird die Wesenheit von ihm haben, aber nicht auf dieselbe Weise. Ist es in höherm Grade getrennt, so wird es in höherm Grade fern von dem Zeugenden seyn als das genau mit ihm verwandte Gezeugte; und unzusammenstimmender mit sich selber, als das Zusammenstimmende, und des Miteindrucks unempfänglicher als das desselben Empfängliche.

Wenn nun das von dem Ursächlichen ausgehende verwandt mit ihm ist durch das Seyn selbst, und gleichen Eindrucks mit ihm empfänglich (συμπαθῆ) und seiner Natur nach mit ihm zusammenhängend, und nach der Verbindung mit ihm strebt, als nach dem Guten strebend, so ist ja offenbar, daß das ins Daseyn Geführte im höhern Grade mit dem ins Daseyn Führenden vereint als von ihm getrennt ist.

Das im höhern Grade vereinte ist aber auch in höherm Grade ähnlich, als unähnlich dem womit es in höherm Grade vereint ist. Jedes ins Daseyn führende Ursächliche giebt also dem Aehnlichen vor dem Unähnlichen Substanz.

29. Jeder Ausgang (πρόοδος) wird bewirkt durch die Aehnlichkeit des Zweiten mit dem ersten. Denn wenn das ins Daseyn führende dem Aehnlichen vor dem Unähnlichen Substanz giebt, so giebt die von dem ins Daseyn

führenden ausgehende Aehnlichkeit dem ins Daseyn Geführten die Substanz. Denn das Aehnliche wird durch die Aehnlichkeit zu Aehnlichem gemacht (ἀποτελεῖται) nicht durch die Unähnlichkeit. Wenn nun der Ausgang in seinem Herabsteigen (ὑφέσει) bewirkt, daß die Einerleiheit des Gezeugten mit dem Zeugenden erhalten wird, und wie dieses zuerst ist, eben so jenes, das nach ihm ist offenbaret, so hat dieß (zweite) durch die Aehnlichkeit seine Substanz.

30. Alles, was von irgend einem unmittelbar ins Daseyn geführt wird, bleibt in dem ins Daseyn führenden und geht von ihm aus. Denn wenn jeder Ausgang erfolgt, indeß das erste bleibt, und durch die Aehnlichkeit bewirkt wird, indem das Aehnliche von dem Unähnlichen seine Substanz erhält, so bleibt gewissermassen auch das ins Daseyn Geführte in dem ins Daseyn führenden. Denn das ganz und gar herausgehende, würde keine Einerleiheit mehr mit dem Bleibenden haben, sondern ist durchaus unterschieden. Hat es aber etwas Gemeinschaftliches und Geeintes mit ihm, so wird es auch in ihm bleiben, wie auch jenes in sich selbst blieb. Wenn das Bleibende allein (bleibt) und nicht aus sich herausgeht, so wird es sich nicht von der Ursache unterscheiden, und wenn jene bleibt, wird kein anderes Gewordnes seyn. Denn ist ein anderes (von ihr) unterschieden, so ist es auch gesondert (ausser ihr). Ist es aber ausser ihr, und sie bleibt, so gieng dieß aus ihr heraus, daß es von der Bleibenden gesondert werde. Insofern also das ins Daseyn Geführte etwas hat, was mit dem ins Daseyn Führenden einerlei ist, bleibt es in diesem (ins Daseyn Führenden). Insofern es aber etwas von ihm Verschiednes hat, geht es von ihm aus. Indem es (ihm) ähnlich ist, ist es gewissermassen ein und dasselbe mit ihm und ein verschiednes. Es bleibt also zugleich und geht zugleich heraus, und keines von beiden ist ausser dem andern.

31. Alles was seiner Wesenheit nach von einem ausgeht, wendet sich zu dem, von welchem es ausgeht. Denn gienge es von ihm aus, wendete sich aber nicht zu dem Ursächlichen dieses Ausgangs, so strebte es nicht nach der Ursache. Denn alles Strebende ist nach dem Erstrebten hingewandt. Alles aber sehnt sich nach dem Guten, und die Erlangung desselben wird den Einzelnen durch die ihnen am nächsten stehende Ursache zu Theil.

Jedes Einzelne strebt also auch nach seiner eignen Ursache. Denn durch dasselbe, durch welches eines das Seyn hat, hat es auch das Wohl (seyn); und nach demjenigen, wodurch es das Wohl (seyn) hat, geht zuerst sein Streben; und nach welchem zuerst sein Streben geht, nach dem geht auch seine Richtung (Hinwendung ἐπιστροφή).

32. Jede Hinwendung also wird bewirkt durch die Aehnlichkeit der Hingewandten, mit dem wornach sie hingewendet sind. Denn das ganze Hingewandte eilt, sich mit jenem Ganzen zu verbinden, und strebt nach der Gemeinschaft und Verbindung mit ihm. Alles aber bindet die Aehnlichkeit zusammen, wie die Unähnlichkeit alles sondert und aus einander hält. Ist nun die Hinwendung eine Gemeinschaft und Verknüpfung, und erfolgt alle Gemeinschaft und Verknüpfung durch die Aehnlichkeit, so wird also jede Hinwendung durch die Aehnlichkeit bewirkt.

33. Alles von einem ausgehende und sich hinwendende hat eine kreisartige Wirksamkeit. Denn wenn es nach dem sich wieder wendet, von welchem es ausgieng, so knüpft es Anfang und Ende zusammen, und die Bewegung ist eine und fortdauernd. Die eine (Bewegung) geht vom Bleibenden aus, die andere geht nach dem Gebliebenen hin. Deshalb geht alles im Kreise von den Ursachen zu dem Ursächlichen; indem größere und kleinere Kreise der Hinwendungen nach dem höher liegenden (ὑπερκείμενα) fortwährend sich bilden (γινομένων) und andere zu dem noch

Höheren, bis zum Urgrunde von allem hinauf. Denn von diesem und zu diesem ist alles.

34. Alles was seiner Natur nach sich hinwendet, macht seine Hinwendung nach dem hin, von welchem es den Ausgang der eignen Substanz hatte. Denn wenn es seiner Natur gemäß sich hinwendet, so hat es seiner Wesenheit nach das Streben nach jenem erhalten, zu welchem es sich hinwendet. Ist aber das, so hängt auch sein ganzes Seyn von jenem ab, nach welchem es die wesenhafte Hinwendung richtet, und es ist jenem seiner Wesenheit nach ähnlich. Deshalb ist es auch gleichen Eindrucks mit ihm fähig, als der Wesenheit desselben verwandt. Ist aber dieß, so ist entweder das Seyn beider ein und dasselbe, oder eines ist aus dem andern, oder beide haben aus einem andern (dritten) das Aehnliche erhalten. Aber wenn das Seyn beider ein und dasselbe ist, wie ist der Natur nach das eine zum andern hingewandt? Wenn aber beides aus einem ist, so wird es dieses (einen) Sache seyn beide, nach ihrer Natur, hinzuwenden (nach etwas).

Es bleibt also nur übrig, daß eines aus dem andern das Seyn habe. Ist dieß, so ist auch der Ausgang von jenem, von welchem die naturgemäße Hinwendung. Hieraus ist klar, daß der Geist allen ein Ersehntes ist, und daß alles vom Geiste ausgeht; und daß die ganze Welt vom Geiste die Wesenheit habe, obgleich sie ewig ist. Deshalb geht sie nicht vom Geiste aus, weil sie unendlich ist; denn nicht deshalb wird die Welt nicht hingewandt, weil sie ewig geordnet ist, sondern sie geht auch ewig heraus und ist ewig ihrer Wesenheit nach, ist immer hingewandt, und unzerstörbar ihrer Ordnung nach.

35. Alles Verursachte bleibt in seiner Ursache und geht von ihr aus, und wendet sich zu ihr. Denn bliebe es, so unterschiede es sich in nichts von der Ursache, indem es ein Ungeschiedenes wäre. Denn zugleich mit der Scheidung geschieht der Ausgang. Geht es aber bloß aus, so wäre es nicht mit ihr verknüpft, nicht gleichen Ein-

drucks mit ihr fähig, durchaus ohne Gemeinschaft mit der Ursache.

Wendete es sich bloß hin, wie kann das, was nicht die Wesenheit von ihr hat, seiner Wesenheit nach die Hinwendung zu einem fremdartigen machen? Bliebe es aber und gienge heraus, wendete sich aber nicht, wie hätte dann jedes einzelne das Streben nach dem Wohl(seyn) und dem Guten, und den Zug nach demjenigen, von welchem es gezeugt ist. Gienge es aber heraus und wendete sich, bliebe aber nicht, wie eilt es mit der Ursache sich zu verbinden, von der es entfernt ist.

Denn unverbunden war es vor der Entfernung. Denn war es verbunden, so blieb es ganz in jenem. Bliebe es aber und wendete sich und gienge nicht heraus, wie könnte das Gesonderte sich hinwenden? Denn alles hinwendende gleicht einem, das etwas in das auflöset, von welchem es seiner Wesenheit nach getrennt ist. Nothwendig muß es also entweder bloß bleiben, oder sich bloß hinwenden, oder bloß herausgehen, oder die äussersten (τὰ ἄκρα) mit einander verbinden, oder das in der Mitte liegende mit beiden äussersten, oder alles (dieß) zugleich (thun). Nun bleibt also nur übrig, daß alles in dem Ursächlichen bleibe, und von ihm ausgehe und zu ihm sich hinwende.

36. Von allen, welche durch Ausgang (Emanation) vervielfältigt werden ist immer das erste vollkommner als das Zweite, und das Zweite als das nach ihm folgende, und so fort. Denn wenn die Ausgänge das ins Daseyn Geführte von den Ursächlichen scheiden und ein Nachgeben der Zweiten gegen die Ersten statt findet, so ist das zuerst Herausgetretene näher mit dem Ursächlichen verbunden, aus welchem selbst es hervorsproßt.

Das Zweite ist entfernter von dem Ursächlichen, und so auf ähnliche Weise fort. Was dem Ursächlichen näher und verwandter ist, ist vollkommner. Denn das Ur-

sächliche ist vollkommner als das Verursachte. Was aber ferner ist, ist unvollkommner, dem Ursächlichen unähnlicher.

37. Von allem, was durch Hinwendung besteht, ist das Erste unvollkommner als das Zweite, und das Zweite als das Folgende. Das Letzte ist das Vollendetste. Denn wenn die Hinwendungen im Kreise geschehen, und die Hinwendung nach dem hingeht, von welchem der Ausgang ausgeht, so ist wenn vom Vollkommensten der Ausgang geschieht auch die Hinwendung zum Vollkommensten. Wenn aber von dem die erste Hinwendung erfolgt, zu welchem der Ausgang zuletzt gelangte, der Ausgang aber aufs letzte unvollendetste gieng, so erfolgt auch die Hinwendung vom Unvollkommensten aus. Die Ersten sind also in den sich hinwendenden die Unvollkommensten, die Letzten die Vollkommensten.

38. Alles, was von mehreren Ursachen ausgeht, wendet durch eben so viele Ursachen sich wieder hin, als durch welche es ausgieng. Und jede Hinwendung geschieht durch dasselbe, durch welches auch der Ausgang geschah. Denn weil beides (Ausgang und Hinwendung) durch die Aehnlichkeit erfolgt, so wendet sich das, was unmittelbar von einem ausgieng auch unmittelbar wieder zu demselben hin. Denn die Aehnlichkeit war unmittelbar.

Was aber der Mitte (μεσότητος) im Herausgehen bedurfte, bedarf derselben auch im Hinwenden. Denn beides (Ausgang und Hinwendung) muß zu demselben hin geschehen; so daß das Erste sich zu den Mittleren hinwendet und dann zu dem, was höher ist, als das Mittlere. Durch so viele (Ursachen) also das Seyn ist, durch eben so viele wird dem Einzelnen auch das Wohlseyn, und umgekehrt.

39. Alles Seyende wendet sich entweder bloß wesenhaft hin, oder auch seinem Leben nach (ζωτικῶς) oder seiner Kenntniß nach. Denn entweder hat es von der Ursache bloß das Seyn erhalten, oder das Leben mit dem Seyn, oder es empfing von dorther auch das erkennende

Vermögen. Insofern es nun blos ist, macht es seine Hinwendung wesenhaft; insofern es auch lebt, als Leben; insofern es auch erkennt, seiner Kenntniß nach.

Denn wie es ausgieng, so wendet es sich hin, und die Maaße des Hinwenden sind bestimmt durch die Maaße im Ausgang. So haben einige das Streben bloß dem Seyn nach, als eine Angemessenheit zur Aufnahme des Ursächlichen; andere haben dieß Streben dem Leben nach, als eine Bewegung zum Höhern; andere der Kenntniß nach, als Bewußtseyn der Güte des Ursächlichen.

40. Vor allem dem, was von einer andern Ursache ausgeht, geht das voraus, was von sich selbst besteht und eine selbstständige (αὐθυπόστατον) Wesenheit besitzt. Denn alles Selbstgenügsame, entweder seiner Wesenheit oder seiner Wirksamkeit nach, ist höher als das, was von einer andern Ursache abhängt; was aber sich selbst ins Daseyn führt, und sich selber das Seyn verleiht, ist seiner Wesenheit nach selbstgenügsam. Was aber bloß von einem andern ins Daseyn geführt wird, ist nicht selbstgenügsam. Das Selbstgenügsame ist verwandter mit dem Guten. Was aber den Ursachen verwandter und ihnen ähnlicher ist, das hat sein Bestehen vor dem Unähnlichen aus der Ursache erhalten.

Was also von sich selbst ins Daseyn geführt und selbstständig ist, ist älter als das, was bloß von einem andern ins Seyn kam. Denn entweder ist gar kein Selbstständiges, oder das Gute ist ein solches, oder das Erste, was aus dem Guten sein Bestehen hat. Aber giebt es kein Selbstständiges, so wird auch in keinem wahrhaft das Selbstgenügsame seyn. Denn es wird nicht im Guten jenes seyn, welches höher ist, als die Selbstgenügsamkeit, da es selbst ein Eines ist. Das Gute selbst (ist selbstgenügsam) aber nicht das, was das Gute hat, auch ist (die Selbstgenügsamkeit) nicht in dem nach dem Guten. Denn alles dieß wird eines andern bedürftig seyn, bloß des vor ihm nämlich. Ist aber das Gute selbstständig,

sich selbst ins Daseyn führend, so wird es nicht Eines seyn. Denn was vom Einen ausgeht, ist nicht Eines. Aus sich selbst geht es aus, wenn es selbstständig ist. So wäre das Eine zugleich Eines und nicht Eines. Nothwendig muß also das Selbstständige nach dem Ersten seyn und offenbar ist, daß (dieß Erste) vor dem bloß aus einer andern Ursache hervorgegangenen seyn muß. Denn es ist eigentlicher (κυριώτερον) als jene und dem Guten verwandter, wie gezeigt ist.

41. Alles, was in einem andern ist, wird bloß von einem andern ins Daseyn geführt. Alles aber, was in sich selbst ist, ist selbstständig. Denn was in einem andern ist und eines Subjektes (ὑποκειμένου) bedarf, kann nicht sein selbst Erzeuger seyn. Denn was von Natur sich selbst zeugen kann, bedarf keines andern Sitzes (ἕδρας) da es von sich selbst zusammengehalten, in sich selbst erhalten wird, ohne das Subjekt. Was in sich selbst bleiben und stehen kann, kann sich selbst ins Daseyn führen, geht selbst in sich selbst heraus, hält sich selbst zusammen, und ist so in sich selbst, wie im Ursächlichen das Verursachte; nicht als ob es an einem Orte oder in einem Subjekte wäre. Denn der Ort ist von dem im Orte Seyenden verschieden, und das Subjekt von dem im Subjekte Seyenden. Dieß aber ist in sich dasselbe (das in dem es ist und das was ist sind bei diesem dasselbe.) Selbstständig also ist es und wie das von der Ursache ausgehende in der Ursache ist, so ist dieß in sich selbst.

42. Alles Selbstständige kann sich zu sich selbst hinwenden. Denn wenn es von sich selbst ausgeht, so wird es auch seine Hinwendung zu sich selbst machen. Denn von wem das Einzelne den Ausgang hat, nach dem hin macht es auch seine Hinwendung, die dem Ausgange verwandt ist (σύστοιχος) ist. Denn wenn es bloß von sich selbst ausgeht, ausgegangen aber sich nicht zu sich hinwendete, so würde es nicht nach dem ihm gemäßen Guten streben. Und was es sich selbst verleihen kann, das kann

jedes Urſächliche dem geben, was von ihm ausgeht, mit der Weſenheit, welche es giebt; auch das Wohl (εὖ) iſt mit der Weſenheit, welche es giebt genau verbunden (συζυγές). So kann es alſo daſſelbe ſich ſelbſt (geben). Das aber iſt das Eigenthümliche des ſelbſtſtändigen Guten. Nach dieſem ſtrebt dasjenige, was zu ſich ſelbſt ſich hinwendet, nicht.

Strebt es aber nicht darnach, ſo wird es daſſelbe auch nicht erlangen, und erlangt es daſſelbe nicht, ſo wird es unvollkommen ſeyn und nicht ſelbſtgenügſam. Ziemt aber irgend einem ſo ziemt dem Selbſtſtändigen Selbſtgenügſamkeit und Vollkommenſeyn. Es wird alſo das ihm Gemäße erlangen und nach demſelben ſtreben, und wird ſich nach ſich ſelbſt hinwenden.

43. Alles, was das Vermögen hat, ſich nach ſich ſelbſt hinzuwenden, iſt ſelbſtſtändig. Denn iſt es ſeiner Natur nach nach ſich ſelbſt hingewandt, und in dieſer Hinwendung zu ſich ſelbſt vollkommen, ſo wird es auch die Weſenheit von ſich ſelbſt haben. Denn jedes Einzelne hat ſeiner Weſenheit nach ſeinen Ausgang von demjenigen, nach welchem es ſeine Hinwendung hat. Denn verleiht es ſich ſelbſt das Wohl(ſeyn), ſo wird es ſich ſelbſt auch das Seyn verleihen und wird ſeiner eignen Subſtanz Herr ſeyn. Was ſich alſo zu ſich ſelbſt hinwenden kann, iſt ſelbſtſtändig.

44. Alles was ſeiner Wirkſamkeit nach das Vermögen hat, ſich zu ſich ſelbſt hinzuwenden, iſt auch ſeiner Weſenheit nach zu ſich ſelbſt hingewandt. Denn wenn es ſeiner Wirkſamkeit nach ſich zu ſich ſelbſt hinwenden könnte, mit der Weſenheit aber nicht, ſo würde es der Wirkſamkeit nach höher ſtehen, als der Weſenheit nach, indem die eine das Vermögen hätte, ſich hinzuwenden, die andere aber dieß Vermögen nicht hätte.

Denn was ſein ſelbſt iſt ſteht höher, als was bloß eines andern iſt, und was ſich ſelbſt erhält, iſt vollkommner, als was bloß von einem andern erhalten wird. Denn

wenn etwas der Wirksamkeit nach ist, die von der Wesenheit ausgeht, so hat es das Vermögen, sich nach sich selbst hinzuwenden und die Wesenheit erhalten, welche das Vermögen hat, sich nach sich selbst hinzuwenden; so daß es nicht nur nach sich selbst hinwirkt, sondern auch sein selbst ist und von sich selbst zusammengehalten und vollendet wird.

45. Alles Selbstständige ist ungezeugt. Denn wäre es gezeugt, so würde es, weil es gezeugt ist, an sich unvollkommen seyn, und der Vollendung von einem andern bedürftig.

Weil es sich aber selbst ins Daseyn führt, so ist es vollkommen und selbstgenügsam. Denn alles Gezeugte wird von einem andern vollendet, das ihm das Werden (γένεσιν) verleiht, da es noch nicht ist. Denn das Werden ist der Weg aus dem Unvollkommnen zu dem Entgegengesetzten, Vollkommnen.

Wenn etwas sich selbst ins Daseyn führt, so ist es immer vollkommen; weil es immer bei seiner Ursache ist und noch mehr weil es die Kraft zur Vollendung der Wesenheit in sich hat.

46. Alles Selbstständige ist unvergänglich. Denn vergienge es, so würde es sich selbst verlassen und würde ausser (ohne) sich selbst seyn. Das aber ist unmöglich. Denn da es Eines ist, ist es zugleich Ursächliches und Verursachtes.

Alles Vergängliche vergeht, wenn es sich von seiner Ursache entfernt. Denn nur in sofern es von dem abhängt, was es zusammenhält und das Einzelne erhält, wird es zusammengehalten und erhalten.

Das Selbstständige verläßt nie die Ursache, weil es sich selbst nicht verläßt. Denn es ist sein selbst Ursächliches. Alles Selbstständige ist also unvergänglich.

47. Alles Selbstständige ist theillos und einfach. Denn wäre es getheilt, als Selbstständiges, so würde es sich selbst als Getheiltes darstellen (ὑποστήσει) und würde ganz sich zu sich selber wenden und würde ganz in seinen

eignen Grenzen seyn. Das aber ist unmöglich; also ist das Selbstständige theillos; aber auch einfach; denn wäre es zusammengesetzt, so würde eines schlechter, eines besser in ihm seyn, und das Bessere würde aus dem Schlechtern und das Schlechtere aus dem Bessern seyn, da es ganz aus seinem eignen Ganzen hervorgeht. Ueberdieß würde es nicht selbstgenügsam seyn, da es seiner eignen Elemente bedürftig wäre, aus welchen es als Substanz besteht. Alles also was selbstständig ist, wird einfach seyn.

48. Ueber das Ewige, um zu beweisen, daß die Welt ewig sey. Alles nicht Ewige ist entweder zusammengesetzt oder besteht als Substanz in einem andern. Denn entweder ist es auflösbar in das, aus dem es besteht, und ist ganz aus demselben zusammengesetzt, in welches es aufgelöset wird, oder es bedarf eines Substrates (ὑπόκειμένου) und wenn es das Substrat verläßt, geht es ins Nichtseyende. Ist es aber einfach und in sich selbst, so wird es unauflösbar und unzerstreubar seyn.

49. Alles Selbstständige ist ewig. Denn es giebt zwei Arten, auf welche etwas nothwendig nicht ewig ist. Die eine Art geht von der Zusammensetzung aus; die andere von dem das in einem andern ist. Das Selbstständige ist aber nicht zusammengesetzt, sondern einfach, nicht in einem andern, sondern in sich selbst; also ist es ewig.

Alles was durch die Zeit gemessen wird, entweder seiner Wesenheit oder seiner Wirksamkeit nach, ist in sofern ein Werden (γένεσις) als es nach der Zeit gemessen wird. Denn wird es von der Zeit gemessen, so kommt ihm das in der Zeit Seyn oder Wirken zu, und das „war" und das „wird seyn" die von einander verschieden sind. Denn wäre der Zahl nach das war und wird seyn ein und dasselbe, so würde nichts von der fortgehenden Zeit leiden, da es immer ein anderes Vor ein anderes Nach hätte.

Ist nun das war ein anderes und das wird seyn ein anderes, so ist (jenes) ein Werdendes und niemals ein Seyendes, sondern geht mit der Zeit fort, von welcher es

als ein im Werden Seyendes gemessen wird, nicht als ein Stehendes im Seyn selbst, sondern immer ein anderes und anderes Seyn aufnehmend, wie auch das Jetzt in der Zeit immer ein anderes und anderes durch den Fortgang der Zeit ist. In dem Zerstreuten der zeitlichen Ausdehnung ist also nicht zugleich das Ganze und Ausgedehnte. Denn dieß hieße das Seyn im Nichtseyn haben. Denn das Werdende ist noch nicht das, was es wird. Das so Seyende ist also ein Werden.

51. Alles Selbstständige ist seiner Wesenheit nach über das von der Zeit gemessene erhaben und ihm entnommen. Denn wenn das Selbstständige ungezeugt ist, so wird es nicht von der Zeit dem Seyn nach gemessen werden können. Denn das Werden findet sich nur bei der von der Zeit gemessenen Natur. Nichts also von den Selbstständigen besteht in der Zeit.

52. Alles Ewige (ἀιώνιον) ist zugleich ein Ganzes, es mag nun bloß die Wesenheit ewig haben, so daß es dieselbe ganz zugleich bei ihr seyend hat, und nicht einen Theil derselben bestehend, einen andern erst späterhin zum Bestehen zu bringen, der noch nicht ist, sondern so viel es seyn kann, ein bestimmtes Ganzes schon besitzt, unverringert und ungedehnt; oder (es mag) zu der Wesenheit auch die Wirksamkeit haben, und diese gesammt in demselben Maaße der Vollkommenheit stehend, und gleichsam in einer und derselben Gränze unbeweglich und ohne in anderes überzugehen, festgestellt (παγεῖσαν). Denn wenn ein Ewiges (ἀιώνιον) ist (wie auch der Name zeigt als ἀεὶ ὄν) so ist das Seyn und Werden ein Verschiedenes von dem ewig Seyenden (ἀεὶ ὄντος) und es muß nicht das eine vor das andre nach seyn.

Es wäre sonst ein Werden, nicht ein Seyendes. Wo aber weder ein vor noch ein nach ist, weder ein vor noch ein wird seyn; sondern bloß das Seyn, da ist das Ganze zugleich jedes Einzelne, was es ist. Dasselbe gilt vom Wirken. Hieraus aber ist klar, daß für die Ganzen die Ewig-

Zeit das Ursächliche ist, weil alles Ewige, entweder der Wesenheit oder der Wirksamkeit nach, zugleich die ganze Wesenheit oder Wirksamkeit bei sich hat.

53. Von der Ewigkeit und dem Ewigen. Vor allem Ewigen ist die Ewigkeit; und vor allem in der Zeit befindlichen besteht die Zeit. Denn wenn überall das, woran Theil genommen wird vor dem ist, was Theil nimmt; und vor dem, woran Theil genommen wird, das Untheilnehmbare, so ist offenbar, daß ein andres ist das Ewige, ein andres die Ewigkeit im Ewigen, ein andres die Ewigkeit an sich. Das eine als theilnehmend, das andre als das, woran Theil genommen wird, das dritte als untheilnehmbar.

Auch das in der Zeit ist ein andres. Denn es ist ein Theilnehmendes. Und die Zeit in diesem (Theilnehmenden) ist ein andres. Denn sie ist's, an der Theil genommen wird. Und die Zeit vor dieser ist untheilnehmbar. Und jede von diesen ist überall von den Untheilnehmbaren und in allen dieselbe. Die Zeit aber, an der Theil genommen wird, ist bloß in denen, von welchen an ihr Theil genommen wird.

Denn viel ist Ewiges und Zeitliches, in welchen allen die Ewigkeit durch Theilnahme ist, und die Zeit als geschieden, die andre aber ungeschieden. Vor diesen ist die eine Zeit, und die Ewigkeit der Ewigkeiten und die Zeit der Zeiten geben dem an welchem Theil genommen wird sein Bestehen.

54. Die ganze Ewigkeit ist ein Maaß des Ewigen; und die ganze Zeit dessen, das in der Zeit ist. Und nur diese zwei Maaße sind im Seyenden, des Lebens und der Bewegung. Denn jedes Messende mißt entweder den Theilen nach, oder es ist zugleich ganz dem Gemessenen angepaßt. Was ganz und durchaus mißt, ist Ewigkeit, was aber den Theilen nach, Zeit. Also giebt es nur zwei Maaße, eines des Ewigen, das andre des Zeitlichen.

55. Alles, was in der Zeit besteht, ist entweder in der immerdauernden (ἀεί) Zeit oder hat seine Substanz irgend einmal in einem Theile der Zeit. Denn, wenn alle Ausgänge (πρόοδοι) durch die Aehnlichkeit geschehen, und da vor dem durchaus unähnlichen näher mit dem Ersten zusammenhängend das ihnen mehr Aehnliche besteht, als das Unähnliche, es aber unmöglich ist, das in einem Theile der Zeit Werdende mit dem Ewigen zusammenzufügen (denn es unterscheidet sich von ihm schon als Werdendes, da dieses ist, und als nur irgend einmal Bestehendes von dem ewig Bestehenden; zwischen diesem und jenen aber sind mittlere, die in irgend etwas jenen ähnlich in irgend etwas unähnlich sind); zwischen den irgend einmal Werdenden und dem immer Seyenden steht also in der Mitte entweder das immer Werdende, oder das irgend einmal Seyende, oder das nicht wahrhaft Seyende oder das irgend einmal wahrhaft Seyende. Aber das irgend einmal wahrhaft Seyende kann's nicht seyn. Das irgend einmal nicht wahrhaft Seyende ist dasselbe, mit dem Werdenden. Das irgend einmal Seyende ist also kein Mittleres. Es bleibt also nur übrig, daß das immer Werdende das Mittlere zwischen beiden sey; das durch das Werden sich mit den Niedrigern verbindet; durch das immer aber die ewige Natur nachahmt. Hieraus ist klar, daß die Ewigkeit (ἀϊδιότης) eine doppelte ist, die eine eine ewige (ἀιώνιος) die andre in der Zeit. Die eine ist eine stehende Ewigkeit, die andre eine werdende. Die eine hat das Seyn gesammt, und zugleich ganz; die andre ist ausgegossen und entwickelt nach der zeitlichen Ausdehnung; die eine ist ganz in sich; die andre besteht aus Theilen, von denen jeder nach dem vor und nach gesondert ist.

56. Alles, was von den Zweiten ins Daseyn geführt wird, wird auch im höhern Grade von den ersteren und Ursächlichen ins Daseyn geführt; von welchem das Zweite selbst ins Daseyn geführt wurde. Denn wenn das

Zweite seine ganze Wesenheit von dem vor ihm Seyenden hat, und ihm die Kraft des ins Daseyn Führens von dorther kömmt (denn die ins Daseyn führenden Kräfte sind ihrer Wesenheit nach in dem ins Daseyn führenden und erfüllen ihre Wesenheit) wenn es die Kraft, ins Daseyn zu führen von der höher erhabenen (ὑπερκειμένης) Ursache erhalten hat, so hat es von jener auch, daß es ein Ursächliches sey, dessen, von welchem es ein Ursächliches ist, von dorther gemessen (sein Maaß erhaltend) nach seiner der Substanz verleihenden Kraft.

Ist aber dieß, so ist auch das von ihm ausgehende ein Verursachtes durch das, was vor ihm ist. Denn was das eine Ursächliche vollendet, vollendet auch das andre Verursachte. Ist aber dieß, so wird auch das Verursachte als ein solches von dorther vollendet. Ja es ist offenbar, daß es dieß noch in einem höhern Grade von dorther wird.

Denn wenn es die Ursache des ins Daseyn Führens dem Zweiten gegeben hat, so hatte es also zuerst diese Ursache, und zeugte eben deshalb das Zweite, indem es die Kraft das Zweite zu zeugen von dorther nahm.

Wenn das eine durch Theilnahme ein ins Daseyn Führendes wurde, das andre aber durch Mittheilung, so ist diese zuerst in höherem Grade ein Ursächliches, da es dem andern das nach ihm folgt die zeugende Kraft mittheilt.

57. Alles Ursächliche wirkt vor dem Verursachten, und bringt nach demselben mehreres zur Substanz. Denn insofern es ein Ursächliches ist, ist es vollkommner und kräftiger als das nach ihm, und wenn es dieß ist, ein Ursächliches von mehreren.

Denn das steht der größeren Kraft zu, mehreres ins Daseyn zu führen; der gleichen Gleiches, der geringeren Geringeres. Und diejenige Kraft, welche in dem Aehnlichen das Größere vermag, vermag auch das Geringere; die aber das Geringere vermag, wird nicht nothwendig das Größere vermögen.

Ist nun das Ursächliche mächtiger (als das Verursachte) so führt es mehreres ins Daseyn. Was aber das Verursachte vermag, das vermag im höherem Grade jenes. Denn alles, was von dem Zweiten ins Daseyn geführt wird, wird von den ersteren und ursächlicheren in höherem Grade ins Daseyn geführt.

Es bringt also (das Ursächliche mit dem Verursachten) alles zur Substanz, was es seiner Natur nach ins Daseyn führen kann. Wenn es nun zuerst ins Daseyn führt, so ist sicherlich klar, daß es vor (dem Verursachten) wirkt, nach seiner ins Daseyn führenden Wirksamkeit. Alles Ursächliche also wirkt vor dem Verursachten, und bringt mit ihm und nach ihm anderes zur Substanz. Hieraus ist klar, daß von so vielen die Seele Ursache ist, von so vielen auch der Geist.

Aber nicht von so vielen der Geist Ursache ist, von so vielen auch die Seele. Denn er wirkt ja vor der Seele. Und was die Seele den Zweiten giebt, das giebt der Geist in höherm Grade. Und wenn die Seele nicht mehr wirkt, so erleuchtet der Geist seine Gaben, für die welchen die Seele sich nicht gab. Denn auch das Seelenlose, insofern es an der Gestalt (εἶδος) Theil hat, hat am Geiste Theil und am Schaffen (ποιήσεως) des Geistes.

Und von so vielen der Geist Urfächer ist, von so vielen auch das Gute; aber nicht umgekehrt. Denn auch die Beraubungen der Gestalten (εἰδῶν) kommen von dorther. Denn alles ist von dorther. Der Geist aber schafft (ὑποστάτης ἐκ ἐστι) keine Beraubungen, da er eine Gestalt (εἶδος) ist.

58. Alles, was von mehreren Ursächlichen ins Daseyn geführt ist, ist zusammengesetzter, als was von wenigern ins Daseyn geführt ist. Denn wenn jedes Ursächliche dem von ihm ausgehenden giebt, so wird das mehrere Ursächliche mehrere Gaben geben, das wenigere weniger. Auch von den Theilnehmenden wird einiges aus mehreren bestehen, anderes aus wenigerem, als woran eben jedes

Theil hat, das eine wegen seines Ausgangs aus mehreren Ursächlichen, das andre wegen seines Ausgangs aus wenigeren.

Das aus mehreren bestehende ist zusammengesetzter, das aus demselben aber wenigeren, einfacher. Alles also, was von mehreren Ursächlichen ins Daseyn geführt wird, ist zusammengesetzter; was von wenigern, einfacher. Denn woran das eine Theil hat, daran hat auch das andre Theil; aber nicht umgekehrt.

59. Alles was seiner Wesenheit nach einfach ist, ist entweder höher oder niedriger als das Zusammengesetzte. Denn wenn das Höchste des Seyenden von den geringeren und einfacheren ins Daseyn geführt wird, das Mittlere aber von mehreren, so wird dieß zusammengesetzt seyn; das andere (Höchste) aber wird einfacher seyn, theils seinem Höhern, theils seinem Niedrigen nach.

Daß aber das Höchste (τὰ ἄκρα) von den wenigeren ins Daseyn geführt wird, ist klar; weil das Höhere (τὰ ἀνωτέρα) vor den niedrigern (καταδεεστέρων) anfängt, und über sie hinaus sich erstreckt auf dasjenige, auf welches jenes, des Nachlasses seiner Kraft wegen, nicht herausgeht.

Deshalb ist auch das Letzte des Seyenden einfach, wie das erste, weil es von dem alleinigen Ersten ausgeht. Aber die eine Einfachheit findet sich bei jeder Zusammensetzung hinsichtlich des Höheren, die andre hinsichtlich des Niedrigern. Bei allen aber ist dasselbe Verhältniß (λόγος).

60. Alles was ein Ursächliches von mehreren ist, ist höher, als das, was für die Hervorbringung von wenigern Kraft erhalten hat, und Theile ins Daseyn führt. Das eine von beiden hat das Vermögen Ganzes zur Substanz zu bringen. Denn wenn das eine ein Ursächliches von wenigeren, das andre von mehreren, die einen aber Theile vom andern sind, so wird das, was das eine macht, auch das übrige machen; das, was mehreren Substanz zu geben das Vermögen hat. Was aber dieß ins Daseyn führt, das hat das Vermögen dieß, nicht aber alles, zur Substanz zu brin-

gen. Es ist also vermögender und umfassender. Denn wie sich das Ausgegangene zu den Ausgegangenen verhält, so das, was ins Daseyn geführt hat, zu dem, was ins Daseyn geführt hat; wenn man sie in wechselseitigen Beziehungen betrachtet. Das mehreres Vermögende hat eine größere und vollständigere Kraft. Dieß steht näher an der Ursache von allen. Was aber näher an dieser steht das ist in höherm Grade gut, weil sie selbst (diese Ursache) das Gute ist. Was also das Ursächliche von mehreren ist, das ist, seiner Wesenheit nach höher, als das, was wenigeres ins Daseyn führt.

61. Jede ungetheilte Kraft ist größer, die getheilte geringer. Denn wenn sie getheilt wird, geht sie in die Vielheit heraus. Geschieht aber dieß, so entfernt sie sich vom Einen und in diesem Falle wird sie wenigeres vermögen als das Eine, da es von dem, was sie zusammenhält, sich entfernt und unvollkommen ist, weil eines jeglichen Gutes nur in der Einigung ist.

62. Jede Vielheit, die näher am Einen ist, ist der Quantität nach geringer, als diejenigen, welche weiter von demselben entfernt sind, der Kraft nach aber größer. Denn das nähere ist dem Einen ähnlicher. Das Eine aber hat allen ohne (eigne) Vervielfältigung Substanz gegeben. Was ihm also ähnlicher ist, ein Ursächliches von mehreren seyend, da jenes das Ursächliche von allen ist; wird eingestaltiger und theilloser seyn, da jenes Eines ist. Da nun dem Einen das weniger Vielfache mehr verwandt ist, und dem Ursächlichen von Allem, das was mehreres ins Daseyn führt, und dieß letzte vermögender ist; so ist hieraus klar, daß der körperlichen Naturen mehr sind, als der Seelen, und dieser mehr als der Geister; der Geister aber mehr als der göttlichen Einheiten. Und bei allem (andern) ist dasselbe Verhältniß.

63. Alles Untheilnehmbare bringt zwei Ordnungen dessen, an dem Theil genommen wird, zur Substanz, die eine in denen, welche irgend einmal Theil nehmen, die an-

dere in denen, welche immer und von Natur (συμφυῶς) Theil nehmen. Denn dem Untheilnehmbaren ist das, an welchem immer Theil genommen wird, ähnlicher, als das an dem nur irgend einmal Theil genommen wird, ehe es zur Substanz kommt. Das irgend einmal Theilnehmbare wird das immer Theilnehmbare zur Substanz bringen; welches durch das Theil genommen werden von den nach ihm folgenden sich unterscheidet, durch das immer aber dem Untheilnehmbaren verwandter und ähnlicher ist. Und nicht die, an denen irgend einmal Theil genommen wird, sind allein (denn vor denselben sind die an denen immer Theil genommen wird, durch welche auch diese durch einen wohlgeordneten Ausgang mit den Untheilnehmbaren verbunden werden) und auch diejenigen, an denen immer Theil genommen wird, sind nicht allein.

Denn diese haben eine unvertilgbare Kraft, da sie immer sind, und bringen die andern ins Daseyn (οὐσιικὰ) an denen irgend einmal Theil genommen wird, und bis zu diesen wird der Nachlaß der Kraft (ὕφεσις) ausgedehnt. Hieraus ist klar, daß auch an jenen von dem Einen der Seyenden eingestrahlten Einigungen, theils immer Theil genommen wird, theils nur irgend einmal (zuweilen.)

Eben so sind die geistigen Theilnahmen doppelt; und gleicherweise verhalten sich die Seelungen (ψυχώσεις das was die Seelen zu Seelen macht) der Seelen, und die der andern Gestalten (εἰδῶν). Denn auch die Schönheit, die Aehnlichkeit, der Stand (στάσις) und die Einerleiheit sind untheilnehmbar und an ihnen wird von den immer Theilnehmenden Theil genommen, und auch von denen, welche zuweilen Theil nehmen, auf zweiter Stufe, in derselben Ordnung.

64. Jede uranfängliche Monas bringt eine doppelte Zahl zur Substanz, eine von urvollkommnen Hypostasen, die andre von Erleuchtungen, welche im andern ihre Hypostase haben. Denn wenn, dem Nachlasse der Kraft gemäß, der Ausgang durch das den Substanz gebenden Ur-

sächlichen gemäße geschieht, und von dem Allvollkommnen das Vollkommne, und durch diese als Mittlere das Unvollkommne wohlgeordnet ausgeht (emanirt); so werden einige Hypostasen urvollkommen seyn, andre unvollkommen. Und diese gehören (werden) dann schon zu den Theilnehmenden. Denn da sie unvollkommen sind, bedürfen sie der Substrate zu ihrer Subsistenz, die andern aber machen das, was an ihnen Theil nimmt, zu dem ihrigen.

Denn da sie vollkommen sind, erfüllen sie jene mit sich und geben ihnen durch sich eine feste Stellung (ἑδράζουσιν). Sie bedürfen zu ihrer Hypostase der niedrigern nicht. Die urvollkommnen Hypostasen sind also durch ihre Scheidung in die Vielheit hinsichtlich ihrer uranfänglichen Monas verringert. Durch ihre urvollkommne Subsistenz aber sind sie immer gewissermassen jener geähnlichet.

Die unvollkommnen aber entfernen sich dadurch, daß sie in andern sind, von der in sich selbst bestehenden und durch ihr Unvollkommenseyn von der alles vollendenden (Monas) die Ausgänge aber (gehen) durch das Aehnliche bis zu dem durchaus Unähnlichen.

Eine doppelte Zahl bringt also jede einzelne der uranfänglichen Monaden zur Substanz. Hieraus ist klar, daß auch einige urvollkommene Einheiten (ἑναδες) vom Einen ausgiengen, andere aber Einstrahlungen der Einigungen und des Geistes sind. Die Einen sind urvollkommne Wesenheiten, die andern bloß Bilder der geseelten (ψυχωμένων) Seelen. Und so ist nicht jede Einigung Gott, sondern nur die urvollkommene Einheit (ἕνας) und nicht jede geistige Eigenthümlichkeit (ἰδιότης) Geist, sondern allein die wesenhafte, und nicht jede Einstrahlung der Seele, Seele; sondern es giebt auch Schattenbilder der Seele.

65. Alles irgend bestehende ist entweder seiner Ursache nach urgestaltlich (ἀρχοειδῶς), oder seiner Subsistenz nach, oder durch Theilnahme und bildlich. Denn entweder wird in dem ins Daseyn Führenden das ins Daseyn Geführte gesehen, als im Ursächlichen voraus bestehend, weil

jedes Ursächliche das Verursachte in sich voraus genommen hat, als erst Seyendes, was jenes als zweites ist; oder in dem ins Daseyn Geführten das ins Daseyn Führende.

Denn auch dieß, das Theil nimmt an dem ins Daseyn führenden, zeigt in sich in zweiter Stufe, was das ins Daseyn Führende in erster ist; oder jedes Einzelne wird in seiner Ordnung gesehen, und weder im Ursächlichen, noch im Produkte. Denn das eine ist in höherm Grade, insofern es ist; das andre im niedrigern Grade, insofern es ist. Es muß aber doch seyn, was es ist. Jedes Einzelne aber ist seiner Subsistenz nach in seiner eignen Ordnung.

66. Alles Seyende ist in Bezug auf einander entweder Ganzes oder Theile, oder ein und dasselbe, oder verschiednes. Denn entweder umfaßt eines das andere, und das übrige wird umfaßt, oder es umfaßt nicht und wird nicht umfaßt. Oder es leidet ein und dasselbige als am Einen Theil nehmend, oder es ist von einander verschieden. Umfaßt es nun, so wird es Ganzes seyn; wird es umfaßt, Theile. Nimmt das Viele am Einen Theil, so ist es durch das Eine ein und dasselbe; ist es bloß mehreres, so ist es eben dadurch, daß es vieles ist, von einander verschieden.

67. Jedes Ganzheit ist entweder vor den Theilen, oder aus den Theilen oder in dem Theile. Denn entweder sehen wir die Gestalt (εἶδος) des Einzelnen in der Ursache, und sagen dann, jenes Ganze sey vor den Theilen, im Ursächlichen bestehend, oder in den am Ursächlichen Theil nehmenden Theilen. Und das auf doppelte Weise. Denn entweder ist es in allen Theilen zugleich, und es ist dieß das Ganze aus den Theilen, so daß jeder abwesende Theil das Ganze vermindert, oder es ist in jedem einzelnen der Theile, so daß auch der Theil durch Theilnahme das Ganze geworden ist, was dann macht, daß der Theil theilweise das Ganze ist. Der Subsistenz nach ist also das Ganze aus den Theilen (ein Ganzes). Das Ganze aber von den Theilen ist es der Ursache nach; und das im Theile durch die Theilnahme. Denn auch dieß ist durch den letzten Nach-

laß der Kraft ein Ganzes, insofern es das Ganze aus den Theilen nachahmt, wenn es nicht ein zufälliger Theil ist, sondern dem Ganzen geähnlicht werden kann, dessen Theile auch Ganze sind.

68. Alles Ganze im Theile, ist ein Theil des Ganzen aus Theilen. Denn, wenn es ein Theil ist, so ist es ein Theil eines Ganzen, und zwar entweder des Ganzen in (an) sich, insofern es ein Ganzes im Theile genannt wird, aber so würde es sein selbst Theil seyn, und dem Ganzen würde der Theil gleich seyn, und beides (Theil und Ganzes) würde ein und dasselbe seyn; oder irgend eines anderen Ganzen. Und ist eines andern (Theil) so ist es entweder bloß jenes andern Theil und so würde sichs wieder nichts vom Ganzen unterscheiden, da es ein Theil des einen Seyenden wäre, oder es ist mit einem verschiedenen (Ganzen).

Denn jedes Ganzen Theile sind mehr als Eines, und jenes (Eine) wird aus mehreren bestehen; indem es ein Ganzes ist aus den Theilen, aus welchen es ist. Und so ist das Ganze im Theile ein Theil des aus Theilen bestehenden.

69. Jedes aus den Theilen bestehende Ganze hat an der Ganzheit, die vor den Theilen ist, Theil. Denn wenn es aus Theilen ist, so leidet das Ganze (etwas). Denn die Theile, die Eines geworden sind, haben durch die Einigung das Ganze gelitten, und es ist ein Ganzes in den nicht ganzen Theilen. Vor allem dem aber an welchem Theil genommen wird, besteht das Untheilnehmbare. Die untheilnehmbare Ganzheit also besteht vor derjenigen, an welcher Theil genommen wird.

Es ist also eine gewisse Gestalt (εἶδος) der Ganzheit vor dem Ganzen aus den Theilen, welche das Ganze nicht gelitten hat, sondern welche Urganzheit ist, von welcher die Ganzheit aus den Theilen kömmt. Denn das Ganze aus den Theilen ist vielfach (πολλαχῶς) und in vielen, in diesem und jenem, was aus Theilen ist, in diesem das aus

solchen, in jenem das aus andern besteht. Es muß aber die Monas an sich allen Ganzheiten angehören.

Denn keines dieser Ganzen ist durchaus rein ganz (εἰλικρινές) da es der Theile bedürftig ist, aus welchen es besteht und die keine Ganze sind, denn wenn es (das Ganze) in irgend einem andern ist, so kann es nicht den andern allen Ursächliches dessen seyn, daß sie Ganze sind.

Das also, was allen Ganzen Ursächliches ist, daß sie Ganze sind, ist vor den Theilen. Denn wenn auch dieß aus den Theilen wäre, was sollte ganz seyn und nicht schlechthin ganz? Und dieß würde wieder aus einem andern seyn, und dieß würde entweder ins Unendliche fortgehen, oder durch das zuerst (seyende) Ganze wird ein Ganzes nicht aus Theilen seyn, sondern das seyend, was es ist, Ganzheit.

70. Alles in höherem Grade Ganze gehört unter die ursprünglichen (ἀρχηγικοῖς) (Ursachen) und strahlt vor den getheilten in das, was an ihm Theil nimmt. Und die auf jene folgende verläßt das Theilnehmende. Denn es beginnt vor dem, was nach ihm kommt, mit der Wirksamkeit auf das Folgende und ist gegenwärtig mit der Gegenwart von jenem. Und wenn jenes nicht mehr wirkt, so ist noch da und wird das in höherm Grade Ursächliche; und nicht bloß in den verschiedenen Subjekten, sondern auch in einem jeglichen von dem, was irgend einmal Theil nimmt. Denn es muß (wenn sich's so fügt) erst ein Seyendes werden, dann ein Thier (ζῶον), dann ein Mensch.

Und ein Mensch ist er nicht weiter, wenn die vernünftige (λογικῆς) Kraft fehlt. Es ist dann nur ein athmendes empfindendes Thier. Und wenn das Leben wieder mangelt, bleibt das Seyende. Denn wenn es auch nicht mehr lebt, ist doch das Seyn da. Und das verhält sich bei allen so.

Ursächliches aber ist es, weil das in höherem Grade Ursächliche wirksamer ist, und früher auf das Theilnehmende wirkt. Denn dasselbe leidet von dem kräftigeren früheren; und wenn nun das Zweite wieder wirkt, so wirkt auch jenes mit. Denn alles was immer das Zweite

schaffen mag, das zeuget das in höherem Grade Ursächliche mit. Und wenn jenes mangelt, so ist dieß noch da. Denn die Mittheilung des Mächtigern, die stärker (μειζόνως) wirkt, verlässt das an ihr Theilnehmende später. Denn durch die Mittheilung des zweiten kräftigt es seine eigne Einstrahlung.

71. Alles was in den ursprünglichen Ursächlichen ist, hat eine in höherm Grade ganze und höhere Ordnung in seinen Hervorbringungen und wird durch die von ihm ausgehenden Einstrahlungen gewissermaßen das Subjekt für die Mittheilungen des Getheilten. Und die von den Höheren ausgehenden Einstrahlungen nahmen die Ausgänge aus den Zweiten auf. —

Jene aber erhalten in diesen feste Stellung (ἑδράζονται). Und so gehen vor den einen Theilnahmen andre her, und Einstrahlungen auf Einstrahlungen gehen von oben her in dasselbe Subjekt, indem die im höhern Grade Ganzen vorangehen, die Getheilten aber in Folge (ἐπί) der Wirkungen jener ihre eignen Mittheilungen denen verleihen, die an ihnen Theil nehmen.

Denn wenn das Ursächlichere vor dem Zweiten wirkt, so ist es durch die Ueberfülle der Kraft auch bei denen, welche die unvollkommnere Fähigkeit (ἐπιτηδειότητα) haben und erleuchtet auch sie. Das der Ordnung nach Niedrigere aber wird als zweites von demselben verliehen. Dieß ist klar, weil die Einstrahlungen der Höheren, indem sie das an beiden Theilnehmenden vorausnehmen darauf die Theilnahme der Niedrigeren stützen. Diese (Mittheilungen) aber bedienen sich der Einstrahlungen von jenen als Stütze (ὑποβάθροις) und wirken auf das an ihnen Theilnehmende, indeß jene zuerst wirken.

72. Alles was in den Theilnehmenden einen zu Grunde liegenden Logos hat, geht aus vollkommenern und in höherm Grade ganzen Ursächlichen hervor. Denn was Ursächliches von mehreren ist, das ist kräftiger und in höherm Grade ganz und dem Einen näher, als das, was

von wenigern Ursächliches ist. Was aber dem Substanz giebt, was vor den andern Subjekt ist, ist Ursächliches von mehreren, weil es die Eigenschaften (ἰδιοτήτας) vor der Gegenwart der Gestalt zur Substanz bringt. Dieß ist also in höherem Grade ganz und vollkommner in dem Ursächlichen. Hieraus aber ist klar, daß die Materie aus dem Einen ihre Substanz habend an sich der Gestalt untheilhaft ist.

Der Körper an sich, auch wenn er am Seyenden Theil hat, ist der Seele untheilhaft. Denn die Materie, als die das Subjekt von allem ist, ist aus dem Ursächlichen von allem hervorgegangen. Der Körper aber, das Subjekt der Seelung (ψυχώσεως) hat seine Substanz aus dem in höherem Grade Ganzen der Seele, des Seyenden auf sonst eine Weise theilhaft.

73. Alles Ganze ist zugleich ein Seyendes, und hat am Seyenden Theil; nicht jedes Seyende ist aber deshalb ein Ganzes. Denn entweder ist Seyendes und Ganzes ein und dasselbe, oder das eine ist früher, das andre später. Wenn aber der Theil als Theil, ein Seyendes ist (denn aus seyenden Theilen besteht das Ganze) so ist auch das Ganze nicht an sich. So ist also Seyendes und Ganzes nicht ein und dasselbe. Denn dann würde der Theil kein Seyendes seyn. Ist aber der Theil kein Seyendes, so ist es auch das Ganze nicht. Denn jedes Ganze ist ein Ganzes der Theile, entweder als vor ihnen seyend oder als in ihnen.

Ist nun der Theil nicht, so wird auch das Ganze nicht seyn können. Ist aber das Ganze vor dem Seyenden, so wird jedes Seyende sofort ein Ganzes seyn. So wird also wieder der Theil nicht seyn, sondern dieß sein Seyn wird ungewöhnlich seyn. Denn wenn das Ganze Ganzes ist, ein Ganzes des Theils seyend, so wird auch der Theil, Theil seyend, ein Theil des Ganzen seyn. Es bleibt also nur übrig, daß jedes Ganze ein Seyendes sey, nicht aber jedes Seyende ein Ganzes.

Hieraus ist klar, daß das zuerst Seyende über der Ganzheit steht. Denn das Seyende ist bei mehreren. Denn auch die Theile haben als Theile das Seyn. Ein Seyn haben wenigere, denn was mehrerer Ursächliches ist, ist höher. Was aber Ursache von wenigern ist, ist bedürftiger, wie gezeigt ist.

74. Jede Gestalt (εἶδος) ist ein Ganzes. Denn sie besteht aus mehreren, deren jedes die Gestalt vollenden hilft. Nicht aber jedes Ganze ist eine Gestalt.

Denn auch das Etwas und das Atom (ἄτομον) ist ein Ganzes, als Atom; eine Gestalt aber ist es nicht. Denn alles Ganze ist aus Theilen bestehendes; Gestalt aber ist was in mehrere einzelne Gestalten (εἴδη) getheilt ist. Ein andres also ist das Ganze, ein andres die Gestalt. Diese ist bei mehreren, jenes bei wenigern. Ueber den Gestalten also des Seyenden ist das Ganze. Hieraus also ist klar, was das Ganze ist. Es ist daraus klar, daß das Ganze die mittlere Ordnung zwischen den Seyenden und den Gestalten einnimmt. Hieraus folgt, daß das Seyende auch vor den Gestalten bestehe, und das die Gestalten Seyende seyen, nicht aber jedes Seyende eine Gestalt. So sind in den Hervorbringungen die Beraubungen (στερήσεις) wohl gewissermassen Seyende, Gestalten aber sind sie nicht mehr, und wegen der einigen Kraft des Seyenden, haben auch diese Beraubungen eine Art dunklen Scheines empfangen.

75. Alles eigentlich (κυρίως) Ursächliche ist ausser seinem Produkte. Denn wäre es in ihm, so würde es dasselbe entweder erfüllen, oder bedürfte selbst seiner, um zu seyn und würde insofern unvollkommner als das Verursachte seyn. Was im Produkte selbst ist, ist mehr ein Miturſächliches als ein Ursächliches das entweder ein Theil des Werdenden wäre oder ein Werkzeug des machenden. Denn der Theil im Werdenden ist unvollkommner als das Ganze und das Werkzeug giebt dem Machenden zum Werden die Maaße des Machens, indem sich

daſſelbe ſie nicht ſelbſt beſtimmen kann. Alles eigentlich Urſächliche alſo, wenn es auch vollkommner iſt als das was von ihm ausgeht, verleiht das Maaß dem Werden, ſteht auſſer den Werkzeugen und Elementen und überhaupt auſſer allen ſogenannten Miturſächlichen.

76. Alles was von einer unbeweglichen Urſache ausgeht, hat eine unveränderliche Subſtanz (ὕπαρξιν); alles aber was von einer beweglichen ausgeht, eine veränderliche. Denn wenn das Machende durchaus unbeweglich iſt, ſo führt es nicht durch Bewegung, ſondern durch ſein bloßes Seyn (αὐτῷ τῷ εἶναι) das von ihm ausgehende Zweite ins Daſeyn. Iſt aber dieß, ſo ſtimmt das von ihm ausgehende mit ſeinem Seyn zuſammen. Und iſt dieß, ſo führt es ins Daſeyn, ſo lange es iſt. Immer aber iſt es, und ſo giebt es immer dem nach ihm kommenden Subſtanz; ſo daß auch dieß immer von dorther wird, und mit dem Immer von jenem, deſſen Wirkſamkeit nach, ſein eignes durch den Ausgang (πρόοδον) immer verbindet. Iſt aber das Urſächliche bewegt, ſo wird auch das von ihm ausgehende ſeiner Weſenheit nach veränderlich ſeyn. Denn was ſein Seyn durch Bewegung hat, verändert das Seyn, wenn das Bewegte ſich verändert. Denn, bliebe das aus Bewegung ins Daſeyn geführte unveränderlich, ſo würde es höher ſeyn als die ihm Subſtanz gebende Urſache. Dieß aber iſt unmöglich. Alſo wird es nicht unveränderlich ſeyn.

Es wird alſo ſich verändernd ſeyn und ſeiner Weſenheit nach bewegt werden, indem es die Bewegung nachahmt, welche ihm die Subſtanz verliehen hat.

77. Alles was der Kraft (δύναμει) nach iſt, iſt aus dem der Wirkſamkeit (ἐνέργειαν) nach Seyenden. Was der Kraft nach iſt, geht in das in Wirkſamkeit ſeyende heraus. Was aber theils der Kraft nach iſt, geht aus dem theils der Wirkſamkeit nach Seyenden hervor, inſofern es ſelbſt der Kraft nach iſt.

Was aber durchaus der Kraft nach ist, geht aus dem durchaus der Wirksamkeit nach Seyenden hervor. Denn es kann seiner Natur nach durch die Kraft sich nicht in die Wirksamkeit herausführen, weil es unvollkommen ist. Denn wenn das unvollkommne Ursächliche sich selbst (Ursache) des Zieles und des in Wirksamkeit Seyns wäre, so wäre das Ursächliche unvollkommner als das von ihm ausgehende geworden. Es ist also durch die Kraft, insofern es durch die Kraft ist, sich selbst nicht Ursächliches des in Wirksamkeit Seyns. Denn es wäre ja als Unvollkommnes des Ziels (τέλους) Ursächliches, da das der Kraft nach Seyende als der Kraft nach seyend unvollkommen ist, das in Wirksamkeit Seyende aber vollkommen. Ist also das der Kraft nach Seyende auch der Wirksamkeit nach, so wird es sein Ziel von einem andern haben; und dieß selbst wird der Kraft nach seyn.

Aber auch so wieder wäre das Unvollkommne das Erzeugende des Vollkommnen. Entweder wird es in Wirksamkeit seyn, und entweder ein andres oder das, was der Kraft nach das war, was es in Wirksamkeit geworden ist. Wenn aber das in Wirksamkeit Seyende ein andres macht, so wird es dasselbe, indem es dasselbe seiner Eigenheit (ἰδιότητα) nach macht, nicht der Kraft nach machen, was im anderen der Wirksamkeit nach ist, und auch dieß wird nicht der Wirksamkeit nach seyn, als insofern es der Kraft nach ist, und deshalb wird. Es bleibt also nur übrig, daß aus dem der Wirksamkeit nach Seyenden, das was der Kraft nach etwas ist, sich in das in Wirksamkeit Seyende verwandle.

78. Jede Kraft ist entweder vollkommen oder unvollkommen. Denn die Kraft welche die Wirksamkeit hervorbringt (ὁτικὴ) ist vollkommen. Denn sie macht andres durch ihre Wirksamkeiten vollkommen. Was aber das Vermögen hat, anderes vollkommen zu machen, das ist als Unvollkommenes in höherem Grade vollkommen. Die Kraft aber, die eines andern bedarf, was in Wirksam-

keit vor ihr subsistirt, durch welche etwas der Kraft nach ist, ist unvollkommen. Denn sie bedarf des Ziels, das in einem andern ist, um an demselben Theil habend, vollkommen zu werden. An sich also ist eine solche Kraft unvollkommen. Also ist die Kraft dessen das in Wirksamkeit ist, vollkommen, als eine Erzeugerin der Wirksamkeit, unvollkommen aber ist die Kraft dessen, was der Kraft nach von jenem das Vollkommene erhält.

79. Alles Werdende wird aus einer doppelten Kraft. Denn es muß selbst empfänglich seyn, und eine unvollkommne Kraft haben. Und was, der Wirksamkeit nach, das schafft, (ποιεῖν) was immer der Kraft nach ist, muß eine vollkommne Kraft vorausgenommen haben. Denn alle Wirksamkeit geht von der einwohnenden Kraft aus. Denn entweder hat das Machende keine Kraft, wie sollte es dann auf ein andres wirken und machen? oder das Werdende hat keine Kraft zur Empfänglichkeit; wie sollte es werden; denn das Machende macht alles nur an dem was Eindrücke aufnehmen (παθεῖν) kann; nicht in jedes Vorkommende (τυχὸν) und was seiner Natur nach keine Eindrücke von ihm erhalten kann.

80. Jeder Körper ist von Natur so eingerichtet, daß er Eindrücke aufnehmen kann; alles unkörperliche aber ist zum Schaffen (ποιεῖν) eingerichtet. Das eine ist wirksam (ἐνδρανὲς) an sich, das andere für Eindrücke empfänglich. Auch das Unkörperliche leidet durch seine Gemeinschaft mit dem Körper. Und auch die Körper schaffen, so viel sie vermögen durch ihre Theilnahme am Unkörperlichen.

Denn der Körper als Körper ist bloß theilbar und deshalb für Eindrücke empfänglich; da er durchaus theilbar ist und durchaus ins Unendliche (theilbar). Das Unkörperliche aber als einfach ist eindrucklos (für Eindrücke nicht empfänglich). Denn das Theillose kann nicht getrennt werden, und das nicht Zusammengesetzte nicht verändert. Also wird nichts ein Schaffendes seyn, oder das

Unkörperliche wird es seyn; da der Körper als Körper nicht schafft, als der bloß zum Getrenntwerden und Eindrücke empfangen geeignet ist.

Da alles Schaffende schaffende Kraft hat, so wird der Körper nicht als Körper schaffen, sondern nach der Kraft zu schaffen, die in ihm ist. An sich ist der Körper ohne Qualität und ohne Kraft. Durch Theilnahme an der Kraft schafft er, wenn er schafft; und auch das Unkörperliche hat Theil am Leiden der Eindrücke, wenn es in den Körpern ist, mit dem Körper zugleich zertheilt, und Theilnehmend (ἀπολαύοντα) an der getheilten Natur derselben, da sie doch ihrer Wesenheit nach theillos sind.

81. Alles, an welchem getrennter Weise Theil genommen wird, ist durch eine ungetrennte Kraft, welche es einflößt (ἐνδίδως), bei dem Theilnehmenden. Denn wenn es selbst trennbar ist von den Theilnehmenden und nicht in ihm ist, als das seine Substanz in sich selbst besitzt, so bedürfen sie eines Mittleren (μεσοτήτος) das beide gegenseitig zusammenhält und das dem, an welchem Theil genommen wird, ähnlicher ist und im Theilnehmenden selbst ist.

Denn wenn jenes trennbar ist, wie nimmt dieses Theil, da es jenes nicht selbst hat, und auch kein andres, das von ihm ausgeht? Eine Kraft und Einstrahlung also, welche von jenem aus in das Theilnehmende geht, wird beide verbinden, und das eine wird denn das seyn, wodurch die Theilnahme erfolgt, das andre das an welchem Theil genommen wird, und das Dritte das Theilnehmende.

82. An allen Unkörperlichen, als welches das Vermögen hat, sich zu sich selbst zu wenden, wird getrennt Theil genommen, wenn von anderen an ihm Theil genommen wird. Denn würde ungetrennt Theil genommen, so wäre seine Wirksamkeit nicht getrennt von dem Theilnehmenden, wie auch seine Wesenheit nicht. Wäre aber dieß so würde es sich nicht zu sich selbst wenden.

Denn wenn es sich wendet, so wird es ausserhalb (χωρὶς) des Theilnehmenden seyn, indem dieß ein anderes ist und es selbst ein andres. Kann es sich aber zu sich selbst wenden, so wird getrennt an ihm Theil genommen, wenn von andern an ihm Theil genommen wird.

83. Alles, was das Vermögen hat, sich selbst zu erkennen, hat auch das Vermögen sich durchaus zu sich selbst zu wenden. Denn es ist offenbar, daß es sich in Wirksamkeit zu sich selbst wendet, sich selbst erkennend. Denn das Erkennende und das Erkannte ist eins. Und die Erkenntniß seiner selbst wendet sich als Erkanntes zu sich selbst, als eine Wirksamkeit des Erkennenden. Die Kenntniß seiner selbst wendet sich zu sich selbst, weil es das Vermögen hat, sich selbst zu erkennen. Es ist aber gezeigt, daß dieß auch der Wesenheit nach geschehe, wenn es der Wirksamkeit nach geschieht. Denn alles was das Vermögen hat durch Wirken zu sich selbst sich zu wenden, hat auch eine Wesenheit, welche sich nach sich selbst hinneigt, und in sich selbst ist.

84. Alles ewig Seyende hat eine unbegränzte Kraft. Denn wenn seine Substanz und seine Kraft unaufhörlich (ἀνέκλειπτος) ist, durch welche es ist, was es ist und seyn kann, so ist es unbegränzt. Denn wäre jene Kraft, die sich aufs Seyn bezieht, begränzt, so würde sie irgend einmal nachlassen. Ließe sie aber nach, so würde auch das Seyn dessen, das sie hat, nachlassen und nicht mehr ewig seyend seyn. Also muß die zusammenhaltende Kraft des ewig Seyenden seiner Wesenheit nach unbegränzt seyn.

85. Alles, was ewig (ἀεί) wird, hat eine unbegränzte Kraft zum Werden. Denn wenn es ewig wird, so ist die Kraft des Werdens (γενέσεως) in ihm unerschöpflich. Denn wäre sie begränzt, so würde sie in unbegränzter Zeit aufhören. Hörte aber die Kraft zu werden auf, so würde auch das Werdende selbst aufhören, das durch sie wird, und es würde kein ewig Werdendes mehr seyn.

Aber

Aber es wird ein ewig Werdendes gesetzt (ὑπόκειται); also hat es eine unbegränzte Kraft zu werden.

86. Alles wirklich (ὄντως) Seyende ist wahrhaft (τῷ ὄντι) unbegränzt; nicht der Vielheit nach, auch nicht der Größe nach, sondern allein der Kraft nach.

Denn alles Unbegränzte wird entweder in einem Quantitativen (ποσῷ) seyn, oder in einem Großen (μεγάλῳ) oder in Kraft. Das ewig Seyende ist unbegränzt, weil es ein unerschöpfliches (ἄσβεστον) Leben hat, und eine unaufhörliche Substanz (ὕπαρξιν) und eine unverminderbare Wirksamkeit. Auch der Größe wegen ist es nicht unbegränzt, denn alles wirklich Seyende ist als ein Ursubstantielles größelos. Denn alles Ursubstantielle ist als solches theillos und einfach.

Auch der Vielheit wegen nicht. Denn eingestaltigst ist, was dem Einen zunächst geordnet ist und dem Einen verwandtest. Aber der Kraft wegen ist es unbegränzt. Eben derselben wegen ist es daher theillos und unbegränzt. Und in je höherem Grade es Eines und in je höherem es theillos ist, in um so höheren ist es auch unbegränzt. Denn die getheilte Kraft ist schon schwach und begränzt und die durchaus getheilten Kräfte sind durchaus begränzt. Denn die Letzten und vom Einen entferntesten, sind durch die Theilung gewissermassen begränzt.

Die ersten aber sind wegen der Theillosigkeit unbegränzt. Denn die Theilung sondert und löset die Kraft jedes Einzelnen. Die Theillosigkeit aber zieht und windet zusammen und hält sie (die Kraft) in sich unaufhörlich und unverminderbar zusammen. Die Unbegränztheit aber der Größe nach und die der Vielheit nach, ist eine vollkommne (πάντη) Beraubung der Theillosigkeit und ein Abfall von ihr. Denn das Begränzte steht am nächsten am Theillosen, das Gränzenlose aber am fernsten, weil es durchaus aus dem Einen herausgegangen ist.

Das Unbegränzte der Kraft nach ist also nicht im Unbegränzten der Vielheit oder Größe nach; weil die als-

begränzte Kraft bei der Theillosigkeit ist. Das der Vielheit oder Größe nach unbegränzte ist am fernsten vom Theillosen. Wäre nun das Seyende der Größe oder Vielheit nach unbegränzt, so hätte es keine unbegränzte Kraft, da es nun aber unbegränzte Kraft hat, so ist es nicht der Kraft oder Vielheit nach (unbegränzt.)

87. Alles Ewige (ἀιώνιον) ist ein Seyendes, nicht aber alles Seyende ist ewig. Denn auch die Gezeugten haben eine Theilnahme des Seyenden, in so fern sie nicht das keinesweges Seyende sind. Ist das Werdende nicht ein durchaus nicht Seyendes, so ist es ein gewissermassen Seyendes. Das Ewige aber ist durchaus nicht bei den Gezeugten, besonders nicht bei denen, welche nicht jene Ewigkeit (ἀϊδιότητος) erlangt haben, die in der ganzen Zeit besteht. Aber alles Ewige ist immer.

Denn es hat Theil an der Ewigkeit (ἀιῶνος) welche das immer Etwas seyn allen giebt, von welchen an ihm Theil genommen wird. Am Seyenden also wird von mehreren Theil genommen, als an der Ewigkeit. Also ist das Seyende über der Ewigkeit. Denn bei welchen Ewigkeit sich findet, bei denen findet sich auch das Seyende; bei welchen aber das Seyende, nicht immer die Ewigkeit.

88. Alles wirklich Seyende ist entweder vor der Ewigkeit, oder in der Ewigkeit, oder hat an der Ewigkeit Theil. Daß es vor der Ewigkeit ist, ist gezeigt. Aber es ist auch in der Ewigkeit. Denn die Ewigkeit ἀιών hat das ἀεὶ (immer) und das ὄν (Seyende) und auch das, was an der Ewigkeit Theil nimmt. Denn alles Ewige wird Theil haben am Immer und am Seyenden. Dieß aber hat beides durch Theilnahme, das Immer und das Seyende. Die Ewigkeit aber hat das Immer zuerst und das Seyende durch Theilnahme. Das Seyende aber ist zuerst Seyendes.

89. Alles wirklich Seyende ist aus Gränze und Unbegränzten. Denn, wenn es unbegränzte Kraft hat, so

ist es offenbar, daß es unbegränzt ist, und deshalb aus Unbegränztem besteht. Ist es aber theillos und eingestaltig so hat es dadurch Gränze erhalten. Denn das am Einen Theilhabende ist begränzt. Also ist es zugleich theillos und von unbegränzter Kraft. Alles wirklich Seyende ist also aus Gränze und Unbegränzten.

90. Vor allem aus Gränze und Gränzenlosigkeit bestehenden ist an sich die erste Gränze und die erste Gränzenlosigkeit. Denn wenn vor dem, was irgend eines (τινος) ist, das für sich selbst Seyende besteht; als gemeinsame und ursprüngliche Ursache von allen, nicht von einigen sondern von allen schlechthin, so muß vor dem aus beiden (bestehenden) die erste Gränze und das erste Unbegränzte seyn. Denn die Gränze im Gemischten hat Theil an der Gränzenlosigkeit, und das Unbegränzte an der Gränze. Eines jeden Erstes aber ist nicht ein andres als was es ist. Das zuerst Gränzenlose muß also nicht gränzegestaltig seyn, und die erste Gränze Gränzenlosgestaltig (ἀπειροειδὲς). Diese sind zuerst vor dem Gemischten.

91. Jede Kraft ist entweder begränzt oder gränzenlos. Aber jede begränzte hat ihr Bestehen aus der gränzenlosen. Die gränzenlose Kraft ist aber aus der ersten Gränzenlosigkeit. Denn die irgend einmal seyenden Kräfte sind begränzt, als die herausgefallen sind aus der Gränzenlosigkeit des Immerseyns. Die Kräfte des Ewigseyenden aber sind gränzenlos, weil sie nie sich ihrer Substanz (ὕπαρξιν) entäußert haben.

92. Alle Vielheit der gränzenlosen Kräfte hängt an der einen ersten Gränzenlosigkeit, die nicht eine Kraft ist, an welcher Theil genommen wird, die auch nicht in den etwas vermögenden ihr Bestehen hat, sondern für sich besteht, nicht eines gewissen Theilnehmenden Kraft seyend, sondern alles Seyenden Ursache. Denn wenn das erste Seyende auch Kraft hat, so ist es doch nicht die Urkraft, denn es hat auch eine Gränze. Die erste Kraft aber ist

Gränzenlosigkeit. Denn die gränzenlosen Kräfte sind durch die Gemeinschaft mit der Gränzenlosigkeit gränzenlos.

Die Urgränzenlosigkeit also ist vor allen Kräften. Durch sie ist auch das Seyende von unbegränzter Kraft und alles nimmt Theil durch sie an der Gränzenlosigkeit. Denn das Erste ist nicht die Gränzenlosigkeit, jenes ist ja das Maaß von allen, das Gute seyend und das Eine, nur nicht das Seyende. Denn dieß ist unbegränzt, aber nicht die Gränzenlosigkeit. Zwischen dem Ersten also und dem Seyenden ist die Gränzenlosigkeit die Ursache von allem, was unbegränzte Kraft hat; da die Ursache aller Gränzenlosigkeit im Seyenden ist.

93. Alles Gränzenlose in den Seyenden ist weder für die Höheren gränzenlos, noch für sich selbst. Denn wodurch jedes Einzelne gränzenlos ist, dadurch ist es auch unbeschränkt (ἀπερίγραφον). Alles in jenen ist sich selbst und allen vor ihm begränzt.

Es bleibt also nur übrig, daß den Niedrigern das in jenen Gränzenlose gränzenlos sey; über welche es der Kraft nach so hoch geeinfacht ist, daß es ihnen allen unumfaßbar ist. Denn so sehr es sich auch nach ihm streckt und nach ihm aufstrebt, so hat es doch immer etwas durchaus ihnen entnommenes und entrücktes. Und obgleich alles in dasselbe hineingeht, so hat es doch für das auf sie folgende etwas Geheimes und Unbegreifliches.

Und wenn es auch die Kräfte die in ihm sind, entwickelt, so hat es doch der Einigung wegen, etwas, worüber nicht hinauszukommen ist, ein zusammengewundenes, das über die Entfaltung von jenen hinausgeht. Indem es sich selbst zusammenhält und begränzt, ist es wohl sich selbst nicht gränzenlos, und noch weniger den Höheren, weil es einen Theil der in diesen befindlichen Gränzenlosigkeit hat. Denn die Kräfte der in höherem Grade Ganzen sind gränzenloser; weil sie in höherm Grade ganz und der ersten Gränzenlosigkeit näher gestellt sind.

94. Jede Ewigkeit ist eine Gränzenlosigkeit; nicht aber jede Gränzenlosigkeit ist Ewigkeit. Denn vieles Gränzenlose hat seine Gränzenlosigkeit nicht durch das Immer, wie auch die Gränzenlosigkeit der Quantität, und die der Größe und die der Materie und was noch anderes dergleichen ist, oder was gränzenlos ist, weil es nicht durchgangen werden kann (ἀδιεξίτητον) oder wegen der Unbegränztheit der Materie. Daß aber die Ewigkeit Gränzenlosigkeit ist, ist klar. Denn was nie aufhört und nachläßt (ἐκλειπτον) ist gränzenlos. Denn das ist's, was eine nie nachlassende Substanz hat. Die Gränzenlosigkeit ist also vor der Ewigkeit. Denn was das Vermögen hat, mehreren Substanz zu geben, und was im höheren Grade ganz ist, ist auch ursächlicher. Ueber der Ewigkeit (ἀιῶνος) also steht die erste Gränzenlosigkeit, die Urgränzenlosigkeit ist vor der Ewigkeit.

95. Jede Kraft, die einiger ist, ist gränzenloser als die vielfachere. Denn wenn die erste Gränzenlosigkeit am nächsten am Einen ist, so ist auch diejenige unter den Kräften, welche dem Einen verwandter ist in höherm Grade gränzenlos als die von demselben entfernte. Denn indem sie vervielfacht wird, verliert sie das Eingestaltige, in welchem bleibend sie die andern Kräfte überwog zusammengehalten durch die Theillosigkeit. Denn auch in den Getheilten vervielfältigen sich die versammelten Kräfte, die getheilten Kräfte aber werden schwach.

96. Die Kraft jedes begränzten Körpers, welche gränzenlos ist, ist unkörperlich. Denn wäre sie körperlich, wäre dieser Körper gränzenlos, so wäre das Gränzenlose im Begränzten. Ist er aber begränzt, so ist er nicht insofern Körper, insofern auch Kraft. Denn, wenn er als Körper begränzt ist, als Kraft aber unbegränzt, so wird er nicht, insofern er Körper ist auch Kraft seyn. Unkörperlich ist also die Kraft, welche in dem begränzten Körper ist, weil sie als gränzenlose darin ist.

97. Jedes ursprüngliche Ursächliche in einer einzelnen Reihe theilt der ganzen Reihe seine Eigenthümlichkeit mit. Und was jenes zuerst ist, das ist diese Reihe im herabsteigenden Nachlaß (κατ' ὕφεσιν). Denn wenn jenes die ganze Reihe regieret, und alles verwandte ihm zugeordnet ist, so ist offenbar, daß es allen die eine Idee, durch welche es in dieselbe Reihe eingeordnet ist, giebt. Denn entweder hat alles unursächlich an der Aehnlichkeit mit jenem Theil, oder von jenem ist die Einerleiheit (τὸ ταὐτὸν) in allen. Aber das unursächlich ist unmöglich. Denn das unursächlich, ist von sich selbst bestimmt (ἀνόμαστον). Das von sich selbst bestimmte aber, ward nie in denen in welchen Ordnung ist, und wechselseitiger Zusammenhang und das immer auf dieselbe Weise.

Von jenen also erhält jede Reihe die Eigenthümlichkeit der Substanz von jenem. Nimmt sie sie aber von jenem, so ist offenbar, daß sie es mit einem gewissen Nachlaß thut, und mit einem den zweiten geziemenden Niedersteigen.

Denn entweder ist die Eigenthümlichkeit auf ähnliche Weise im regierenden und in den Zweiten, und auf gewisse Weise regiert dieß und jene erhalten nach ihm die Substanz; oder es geschieht dieß auf unähnliche Weise. Ist aber dieß, so ist klar daß der Vielheit vom Einen das Ein und dasselbe (die Einerleiheit) komme, aber nicht umgekehrt. Und im zweiten Grade ist in der Vielheit das zuerst im Einen vorbestehende Eigenthümliche (ἰδίωμα) das der Reihe entnommen (entrückt) ist.

98. Jedes getrennte Ursächliche ist zugleich allenthalben und nirgends. Denn durch die Mittheilung seiner eignen Kraft ist es allenthalben. Denn das ist das Ursächliche, welches das Vermögen hat alles zu erfüllen, was seiner Natur nach an ihm Theil nehmen kann; das Ursprüngliche (ἀρχικὸν) alles Zweiten, und bei allen zeugenden (γονίμοις) Ausgängen der Einstrahlungen gegenwärtig. Nirgends aber ist es wegen seiner mit dem an einem Orte Seyenden ungemischten Wesenheit, und seiner

(allein) entrückten Reinheit. Denn, wenn es getrennt ist, ist es über alles erhaben.

Eben so ist es auch in keinem von denen, die niedriger sind als es selbst. Denn wenn es bloß allenthalben wäre, so würde es wohl nicht verhindert seyn, ein Ursächliches zu seyn, und in allen Theilhabenden zu seyn. Vor allen würde es aber nicht auf getrennte Weise seyn. Wäre es nirgends, ohne das allenthalben, so würde es nicht verhindert seyn, vor allen zu seyn, und keinem derer anzugehören, welche niedriger sind.

In allen aber würde es nicht seyn, wie das Ursächliche seiner Natur nach in dem Verursachten seyn muß durch seine reichen Mittheilungen. Damit es nun als Ursächliches in allen seyn könne, was an ihm Theil nehmen kann, und als Getrenntes in sich vor allem sey, was von ihm erfüllt wird, so ist allenthalben zugleich und nirgends; und nicht theils (μέρει) allenthalben und theils nirgends.

Denn so würde es von sich selbst gerissen und ausser sich selbst seyn, wenn ein Theil von ihm allenthalben und in allem wäre, ein andrer aber nirgends und vor allen; sondern ganz ist es allenthalben und auf dieselbe Weise nirgends. Denn was an ihm Theil nehmen kann, das trifft aufs Ganze und findet das Ganze bei sich (παρόν) und jenes Ganze ist entrückt. Denn das Theilhabende ordnet nicht auch jenes in sich, sondern nimmt von ihm Theil so viel es fassen kann.

Und sein Mittheilen wird nicht verringert (κενοχωρεῖται) durch die Theilnahme der vielen, weil es ausser ihnen ist. Auch das Theilnehmende nimmt nicht mangelhaft Theil, weil das Mittheilende allenthalben ist.

99. Alles Untheilnehmbare, insofern es untheilnehmbar ist, hat deshalb seine Subsistanz nicht von einer andern Ursache; sondern es selbst ist Ursprung und Ursache alles dessen, an welchem Theil genommen wird, und so ist jeder Ursprung in jeder Reihe ungezeugt.

Denn wenn es untheilnehmbar ist in seiner eignen Reihe, so hat es den ersten Rang (πρωτεῖον) erhalten; und geht nicht von andern aus. Denn es wäre nicht mehr das erste, wenn es die Eigenthümlichkeit (nach welcher es untheilnehmbar ist) von irgend einem andern in sich aufgenommen hätte. Ist es niedriger als andre, so geht es von diesen andern aus; nicht insofern es untheilnehmbar ist, geht es aus, sondern insofern es theilnehmend ist. Denn von welchen es ausgegangen ist (ἄμμητοι) an denen hat es Theil, und an welchen es Theil hat, die sind nicht zuerst. Was aber untheilnehmbar ist, das ist zuerst. Nicht also insofern es untheilnehmbar ist, ist es von einer Ursache. Denn insofern es von einer Ursache ist, ist es theilnehmend und nicht untheilnehmbar. Insofern es aber untheilnehmbar ist, ist es das Ursächliche dessen, an welchem Theil genommen wird und nicht selbst ein an andern Theilnehmendes.

100. Jede Reihe der Ganzen strebt nach der untheilnehmbaren Ursache und Urgrund; alles Untheilnehmbare über hängt an dem einzigen Urgrund von allen. Denn wenn jede Reihe ein und dasselbe leidet, so ist in jeder ein Regierendes, welches der Einerleiheit Ursächliches ist. Denn wie alles Seyende von einem, so ist auch jede Reihe von einem. Alle untheilnehmbaren Monaden aber werden zum Einen aufgeführt, deshalb auch alle dem Einen analog sind.

Insofern nun auch diese ein Gleiches leiden, die Angemessenheit (ἀναλογίαν) zum Einen, insofern geschieht ihre Aufführung zum Einen. Und insofern alle vom Einen sind, ist keine von ihnen ein Urgrund, sondern als von jenem Urgrunde (ausgehend). Insofern aber jede untheilnehmbar ist, insofern ist jede ein Urgrund. Die Urgründe von einigen sind, hängen von dem Urgrunde aller ab. Denn das ist der Urgrund aller, an welchem alles Theil nimmt.

Alles aber nimmt bloß am Ersten Theil. An den andern nimmt nicht alles Theil, sondern bloß einiges. Darum

ist jenes das schlechthin Erste, die andern aber sind in Bezug auf eine gewisse Ordnung Erste, aber nicht schlechthin Erste.

101. Vor allem was am Geiste Theil nimmt geht der untheilnehmbare Geist vorher; und vor allem, was am Leben, das Leben, und am Seyenden, das Seyende. Von diesen selbst aber ist das Seyende vor dem Leben und das Leben vor dem Geiste. Weil in jeder Ordnung des Seyenden vor dem, an welchem Theil genommen wird, das Untheilnehmbare ist, so muß vor dem Geistigen (νοερῶν) der Geist seyn; vor dem Lebenden das Leben, und vor dem Seyenden, das Seyende. Und weil das, was mehrerer Ursächliches ist, dem was Ursächliches von wenigern ist, vorhergeht, so wird in jenen das allerste (πρωτιστον) Seyende seyn. Denn dieß ist bei allen, in welchen Leben und Geist ist. Denn alles Lebende muß nothwendig auch am geistigen Denken (νοησεως) Theil haben; nicht aber umgekehrt. Denn nicht alles Seyende lebt, und denkt geistig. Das Leben ist das Zweite. Denn bei allen, bei welchen Geist ist, ist auch Leben; aber nicht umgekehrt. Denn vieles lebt, bleibt aber untheilhaft der Kenntniß. Das Dritte ist der Geist.

Denn alles, was das Vermögen zu erkennen hat, lebt und ist. Ist nun das Seyende Ursächliches von mehreren, das Leben von wenigeren und der Geist von noch wenigeren; so ist das Seyende das Erste, dann das Leben, dann der Geist.

102. Alles, was irgend ist, ist aus Gränze und Gränzenlosen durch das zuerst Seyende. Alles Lebende aber hat das Vermögen sich selbst zu bewegen, durch das erste Leben. Und alles, was das Vermögen hat, zu erkennen, hat es durch den ersten Geist. Denn, wenn das in jeder Reihe (befindliche) Untheilnehmbare allen unter derselben Reihe seyenden von seiner eignen Eigenthümlichkeit mittheilt, so ist klar, daß auch das erste Seyende allen Gränze zugleich und Gränzenlosigkeit mittheilt, da

es aus diesen beiden gemischt zuerst ist. Das Leben theilt von der bei ihm seyenden Bewegung mit. Denn das erste Leben ist ein Ausgang und eine Bewegung von der bleibenden Substanz des Seyenden, und der Geist (theilt) die Erkenntniß (mit). Denn aller Erkenntniß Gipfel ist im Geiste und der Geist ist das erste Erkennende.

103. Alles ist in allen; eigenthümlich und angemessen aber in jedem Einzelnen. Denn in dem Seyenden ist auch Leben und Geist, und im Leben das Seyn und das geistig Denken (νοεῖν) und im Geiste das Seyn und das Leben. Aber zuweilen sind alle Seyenden auf geistige Weise, zuweilen auf lebende Weise, zuweilen auf seyende Weise (νοερῶς, ζωτικῶς, ὄντως,). Denn weil jedes Einzelne entweder der Ursache nach ist, oder der Substanz nach, oder durch Theilnahme, im ersten aber das Uebrige der Ursache nach ist und im Mittleren, das erste durch Theilnahme, das Dritte der Ursache nach und im Dritten das vor ihm (seyende) durch Theilnahme, so ist also im Seyenden das Leben und der Geist vorausgenommen. Da aber jedes Einzelne durch die Substanz sein (wesentliches) Merkmal erhält, und nicht durch die Ursache, (denn das Ursächliche ists von andern) auch nicht durch Theilnahme, (denn es hat von anderswoher das an dem es Theil hat) so ist in der That (ὄντως) dort das Leben und das geistig Denken, wesenhaftes Leben und wesenhafter Geist. Und im Leben ist durch Theilnahme das Seyn, und der Ursache nach das geistig Denken; beides aber auf lebende Weise (ζωτικῶς). Denn in ihm ist die Substanz, und im Geiste ist auch das Leben und die Wesenheit; beides durch Theilnahme und geistig. Denn auch das Seyn des Geistes hat das Vermögen zu erkennen, und das Leben ist Erkenntniß.

104. Alles zuerst Ewige hat ewige Wesenheit und Wirksamkeit. Denn wenn es zuerst Theil nimmt an der beständigen Dauer (ἀϊδιότητος) der Ewigkeit, so hat es an ihr nicht theils Theil, theils nicht, sondern durchaus

hat es an ihr Theil. Denn entweder nimmt es der Wirksamkeit nach theilnehmend, nicht der Wesenheit nach Theil. Das aber ist unmöglich. Denn entweder wäre die Wirksamkeit höher als die Wesenheit, oder es nimmt der Wesenheit nach theilhabend der Wirksamkeit nach nicht Theil.

Und das zuerst Ewige wird auch das zuerst an der Zeit Theilhabende seyn; und die Zeit wird die Wesenheit von einigen messen, die Ewigkeit aber von keinem, als die höher ist, als alle Zeit; denn das zuerst Ewige wird seiner Wesenheit nach nicht von der Ewigkeit zusammengehalten. Alles erste Ewige also hat ewige Wesenheit und Wirksamkeit.

105. Alles Unsterbliche ist immerwährend (ἀΐδιον). Aber nicht alles Immerwährende ist unsterblich. Denn wenn das unsterblich ist, was immer am Leben Theil hat, das immer am Leben Theil habende aber auch am Seyn Theil hat; und das immer Lebende immer ist, so ist also alles Unsterbliche immerwährend. Das Unsterbliche aber ist, was den Tod nicht aufnimmt und immer lebt. Das Immerwährende aber, was das Nichtseyn nicht aufnimmt und immer ist.

Wenn aber vieles von den Seyenden höher und niedriger ist, als das Leben, das Unsterbliche nicht aufnehmend, immer seyend, so ist also nicht alles Immerwährende unsterblich; sondern es ist klar, daß vieles Immerseyende nicht unsterblich ist. Denn einiges unter den Seyenden hat keinen Theil am Leben, ist aber immerseyend und unvergänglich.

Denn wie sich das Seyende zum Leben verhält, so das Immerwährende zum Unsterblichen. Denn das nicht wegzunehmende Leben ist das Unsterbliche, und unhinwegnehmbar seyend ist es immerwährend. Das Seyende aber umfaßt mehr als das Leben, und also das Immerwährende mehr als das Unsterbliche.

106. Zwischen allen dem, was durchaus ewig ist der Ursache und Wirksamkeit nach, und dem was seine Wesenheit in der Zeit hat, steht das in der Mitte, was theils ewig ist, theils durch die Zeit gemessen. Denn was eine von der Zeit umfaßte Wesenheit hat, ist durchaus zeitlich. Denn dieß hat viel früher die zeitliche Wirksamkeit empfangen.

Das durchaus Zeitliche ist dem durchaus Ewigen durchaus unähnlich. Alle Ausgänge aber geschehen durch das Aehnliche.

Es ist also etwas zwischen diesen. Denn entweder ist das der Wesenheit nach Ewige der Wirksamkeit nach Zeitliche dieß Mittlere, oder umgekehrt. Aber dieß ist unmöglich. Denn da wäre die Wirksamkeit höher als die Wesenheit. Es bleibt also nur übrig, daß eines von beiden dieß Mittlere sey.

107. Alles was theils ewig, theils zeitlich ist, ist zugleich Seyendes und Werden. Denn alles Ewige ist Seyendes; und was von der Zeit gemessen wird ist Werden; so daß wenn ein und dasselbe an der Zeit Theil hat und an der Ewigkeit, nicht aber auf dieselbe Weise, so wird Seyendes und Werden dasselbe seyn, nicht beides nach Einem (Eines).

Hieraus ist offenbar, daß das Werden, da es zeitliche Wesenheit hat, von dem theils Seyenden, theils am Werden Theilhabende abhängt, indem es zugleich an Ewigkeit und Zeit Theil hat.

Dieß aber hängt vom durchaus Ewigen ab, das durchaus Ewige aber vom Seyenden, dem Vorewigen.

108. Alles Getheilte in jeder einzelnen Ordnung (τάξει) kann auf zweierlei Art an der Monas Theil haben, in der zunächst über ihr stehenden Ordnung (διακοσμήσει) entweder durch ihre eigne Ganzheit, oder durch das Getheilte und mit ihm Verwandte in jener, nach der Angemessenheit zur ganzen Reihe.

Denn wenn alle die Hinwendung durch die Aehnlichkeit haben, so ist dem in der höhern Ordnung befindlichen Monadischen und Ganzen das Getheilte in der niedrigern unähnlich; wie dem Ganzen das Getheilte und wie eine Ordnung der andern.

Hiezu kommt, daß das aus derselben Reihe Seyende durch die Gemeinschaft der Eigenthümlichkeit ähnlich ist; und überdieß jenes der höhern Ordnung zunächst geordnete durch die analoge Substanz.

Klar also ist, daß durch dieß Mittlere die Hinwendung zu jenem von Natur geschieht; daß durch Aehnliches Unähnliches (werde).

Denn das Eine ist ähnlich, wie das Getheilte dem Getheilten ähnlich ist, das andre als das was seiner eignen Reihe angemessen (οἰκεῖον) ist; jenes Ganze aber der erhabenen Ordnung, ist dieses beiden wegen unähnlich.

109. Jeder getheilte Geist nimmt Theil an der Einheit die über dem Geiste und die erste ist, durch das Ganze und durch die mit ihm auf gleicher Stufe stehende getheilte Einheit. Und jede getheilte Seele nimmt am Ganzen Theil durch die ganze Seele und den getheilten Geist. Und jede getheilte Natur des Körpers nimmt durch die ganze Natur und durch die getheilte Seele an der ganzen Seele Theil.

Denn jedes Getheilte nimmt an der Monas in der höhern Ordnung, entweder durch die eigne Ganzheit Theil, oder durch das in jener seyende Getheilte und mit ihm (den Getheilten) auf gleicher Stufe stehende.

110. Von allem, was in jeder einzelnen Reihe gestellt ist, kann das erste und mit seiner eignen Monas verbundene, an dem in der höhern Reihe ihm zunächst gestellten durch Analogie Theil nehmen.

Die unvollkommneren und aus vielen bestehenden können von ihrem eigenthümlichen Urgrunde ausgehend von Natur an jenen nicht Theil haben. Denn da einiges mit jenen verwandt ist, weil es in seiner Ordnung eine hö-

here und göttlichere Natur erhalten hat, anderes aber weiter hinausgegangen ist (προελήλυθε) und einen zweiten dienenden, nicht aber einen erstwirkenden regierenden Ausgang in der ganzen Reihe erlangt hat, so wird nothwendig das von gleicher Natur mit dem von der höhern Ordnung verbunden, das andere aber kann nicht mit ihr verbunden werden. Denn nicht alles ist von gleicher Würde, wenn es auch aus derselben Ordnung (διακοσμήσεως) ist. Denn die Art (des Seyns) (λόγος) ist nicht eine, sondern als vom Einen und zum Einen geht alles aus seiner eigenthümlichen Monas heraus.

Also auch nicht dieselbe Kraft haben sie erhalten; sondern das eine kann die nächststehenden höhern Theilnahmen aufnehmen, das andre unähnlich durch die von den Ursprüngen weitest (ἐπὶ πλεῖστον) ausgehende Ausgänge, ist dieser Kraft beraubt.

111. In jeder geistigen Reihe sind einige göttliche Geister, welche die Theilnahme der Götter aufgenommen haben, andre bloß Geister; und in jeder seelischen (ψυχικῆς) Reihe sind einige geistige Seelen von den eignen Geistern abhängig, andre bloß Seelen.

Und von jeder körperlichen Natur haben einige (Naturen) von obenher ihnen vorstehende Seelen, andre sind bloß Naturen untheilhaft der Gegenwart der Seelen. Denn in jeder Reihe ist nicht nur das ganze Geschlecht von dem vor ihm seyenden von Natur abhängig, sondern das Vollkommnere in ihr ist fähig mit den höherem genau verbunden zu werden (συμφύεσθαι).

Nicht also jeder Geist hängt mit Gott zusammen, sondern nur die höchsten und einigsten der Geister. Denn diese sind den göttlichen Einheiten verwandt. Und nicht alle Seelen nehmen Theil an dem theilnehmbaren Geist, sondern nur die die geistigsten sind, und nicht alle körperliche Naturen genießen der gegenwärtigen und theilgenommenen Seele, sondern nur die vollkommnern und so

gosartigeren. Und dieß ist in allen überhaupt die Art des Beweises.

112. Die ersten jeder Ordnung haben die Form (μορφὴν) der vor ihnen seyenden. Denn die Geschlechter, die auf jedem Gipfel sind werden durch die Aehnlichkeit mit den höheren verbunden und durch den Zusammenhang des Ausganges des Ganzen (τῶν ὅλων). Daher haben diese dieselbe Form erlangt, wie jene zuerst sind, verwandt mit der Natur von jenen; und es scheinen diese solche nach der Eigenthümlichkeit ihrer Substanz zu seyn, wie die vor ihnen sind.

113. Jede göttliche Zahl ist einig, denn wenn die göttliche Zahl eine vor ihr hergehende Ursache hat, das Eine, wie die geistige den Geist, und die seelische die Seele, und überall die Vielheit der Ursache analog ist, so ist klar, daß auch die göttliche Zahl einig ist, da das Eine Gott ist. Dieß aber ist so, weil das Gute und das Eine dasselbe ist, und auch das Gute, und Gott ist dasselbe. Denn das über das Nichts hinaus, und nach dem alles strebt, das ist Gott.

Und das, von welchem alles ausgeht und zu welchem alles geht, das ist das Gute. Wenn also eine Vielheit von Göttern ist, so ist die Vielheit einig. Daß aber eine ist, ist klar. Denn jedes ursprüngliche Ursächliche geht seiner eigenen Vielheit und dem ihm ähnlichen, und verwandten vor.

114. Jeder Gott ist eine urvollkommene Einheit, und jede urvollkommene Einheit ist Gott. Denn wenn eine doppelte Zahl der Einheiten ist, wie früher gezeigt worden ist, und einige urvollkommen sind, andre Einstrahlungen von jenen, die göttliche Zahl aber mit dem Einen und dem Guten verwandt, und von gleicher Natur mit ihm ist, so sind die Götter urvollkommene Einheiten. Und hinwiederum, wenn die Einheit urvollkommen ist, so ist sie Gott.

Denn da die Einheit mit dem Einen und die urvollkommene Einheit mit dem Guten auf ganz besondere Weise

nahe verwandt ist, und in zweierlei Hinsicht an der göttlichen Eigenthümlichkeit Theil nimmt, so ist sie auch Gott. Ist sie aber Einheit, nicht aber urvollkommen, und ist ihre Substanz urvollkommen, sie selbst aber nicht Einheit, so würde sie wegen Veränderung ihrer Eigenthümlichkeit in eine andere Ordnung gestellt werden.

115. Jeder Gott ist überwesentlich, über dem Leben, über dem Geist, denn wenn jeder (Gott) eine urvollkommene Einheit ist, jedes Einzelne von diesen aber nicht eine Einheit ist, sondern ein Geeintes, so ist klar, daß über alles Erwähnte hinaus jeder Gott ist, über Wesenheit, Leben und Geist. Denn wenn diese von einander verschieden sind, alle aber in allen sind, und jedes einzelne alles ist, so wird es nicht bloß Eines seyn können.

Wenn ferner das Erste überwesentlich ist, jeder Gott aber von der ersten Reihe ist, in sofern er Gott ist, so wird jeder (Gott) überwesentlich seyn. Daß aber das Erste überwesentlich ist, ist offenbar. Denn es ist nicht ein und dasselbe, Eines zu seyn und Wesenheit zu seyn. Und nicht dasselbe ist das Ist und das ist geeint.

Wenn dieß aber nicht ein und dasselbe ist, so wird entweder beides das Erste seyn, und es wird nicht bloß Eines seyn, sondern noch ein andres ausser dem Einen, und was schon sonst am Einen Theil hat, aber nicht das Ureine ist; oder es wird eins von den andern beiden seyn. Ist es aber Wesenheit, so bedarf es des Einen, was unmöglich ist; daß nemlich das Gute und das Böse etwas bedürfen sollen.

Jenes ist also bloß Eines. Also ist es überwesentlich. Und wenn ein jegliches dessen, was es zuerst ist, Eigenthümlichkeit der ganzen Reihe giebt, so ist auch jede göttliche Zahl überwesentlich. Denn jedes der ursprünglichen Ursächlichen führt das Aehnliche vor dem Unähnlichen ins Daseyn. Ist also der allerste Gott überwesentlich, so sind auch alle Götter überwesentlich; denn sie werden durchaus ähnlich seyn. Da sie aber Wesenheiten sind,

so

so werden sie von der ersten Wesenheit ins Daseyn geführt werden, als Monaden der Wesenheiten.

116. Jeder Gott, ausser dem Einen, ist theilnehmbar. Denn, daß jenes untheilnehmbar ist, ist klar; denn würde an ihm Theil genommen, und würde etwas durch dasselbe, so würde es nicht mehr gleicherweise aller, der Vorseyenden und der Seyenden Ursächliches seyn.

Daß aber an den andern Einheiten schon Theil genommen wird, werden wir so zeigen. Wenn eine andre untheilbare Einheit nach dem Ersten ist, worin wird sie sich vom Einen unterscheiden? Denn sie ist entweder auf gleiche Weise Eines, wie jenes. Wie ist dann aber dieß das zweite, jenes das erste? Oder sie ist es nicht auf gleiche Weise; und jenes ist das Ureine, dieß aber Eines und auch nicht Eines. Aber dieß nicht Eine, wenn es keine Substanz ist, wird bloß Eines seyn. Ist es aber eine andere Substanz, ausser dem Einen, so wird am Einen von einem Nichteinen Theil genommen werden. Und das Eine ist dann urvollkommen, das Eine nemlich, was mit dem Ureinen sich verbindet.

So wird auch dieß wieder ein Gott seyn, als Gott. Das Nichteine aber, das Substanz hat, besteht als solche in der Theilnahme des Einen. Theilnehmbar also ist jede Einheit, welche nach dem Einen subsistirt, und jeder Gott ist theilnehmbar.

117. Jeder Gott ist das Maaß der Seyenden. Denn wenn jeder Gott einig ist, so begränzt und mißt er alle Vielheiten der Seyenden. Denn alle Vielheiten sind ihrer Natur nach unbegränzt, und werden durch das Eine begränzt. Das messende und zielgebende Einige aber will das, bei welchem es ist, und das seiner Natur nach nicht ein solches ist, zur Begränzung führen durch seine Kraft.

Denn auch jenes wird eingestaltig durch die Theilnahme. Dieß aber entfernt sich von Unbegränztheit und Zielloſigkeit, und je mehr es eingestaltig ist, je weniger unbegränzt und

maaßlos ist es. Jede Vielheit der Seyenden also wird von den göttlichen Einheiten gemessen.

118. Alles, was immer in den Göttern ist, besteht ihrer Eigenthümlichkeit nach früher in ihnen, und ist ihre einige und überwesentliche Eigenthümlichkeit. Alles also ist auf einige und überwesentliche Weise in ihnen. Denn, wenn jedes Einzelne dreifach besteht, entweder der Ursache nach, oder der Substanz nach, oder der Theilnahme nach, die erste Zahl von allen aber die göttliche Zahl ist, so wird in ihnen nichts der Theilnahme nach seyn, sondern alles der Substanz und der Ursache nach. Aber auch, was sie als Ursächliche von allen vorausgenommen haben, das haben sie ihrer Einigung gemäß vorausgenommen. Denn alles was als Ursache den zweiten vorsteht (ἡγεμονοῦν), hat die Ursache der Niedrigern so, wie es selbst von Natur ist. Alles also ist in den Göttern einig und überwesentlich.

119. Jeder Gott subsistirt durch die überwesentliche Güte, und ist gut, nicht durch Theilnahme, nicht durch seine Wesenheit. Denn auch die Eigenschaften (ἕξεις), und Wesenheiten haben eine zweite und vielgetheilte Ordnung von den Göttern erlangt, aber auf überwesentliche Weise.

Denn wenn das erste Eine und das Gute, als Eines Gutes und als Gutes Eines ist, so ist jede Reihe der Götter eingestaltig und gutgestaltig nach einer Eigenthümlichkeit, und nicht eines andern wegen, ist jede einzelne Einheit Güte.

Sondern als Einheit insofern auch Güte, und als Güte Einheit, und als von den Ersten ausgegangen, sind die nach dem Ersten gutgestaltig und eingestaltig, weil jenes das Eine und das Gute ist. Als Götter aber sind alle Einheiten und Güten. Wie nun das Eine das Ueberwesentliche der Götter ist, so ist auch das Gute ihr Ueberwesentliches, nicht ein anderes seyend ausser dem Einen. Denn nicht jeder einzelne ist ein andres; und deshalb ein

Gutes, sondern bloß Gutes; wie keiner ein andres ist und deshalb Eines, sondern bloß Eines.

120. Jeder Gott besitzt in seiner Substanz das Vorsorgen für alles Ganze (ὅλων). Das zuerst Vorsorgen ist in den Göttern. Denn alles andre, was nach den Göttern ist, ist vorsorgend nur durch die Gemeinschaft mit jenen. Den Göttern aber ist die Vorsorge angeboren.

Denn wenn das Mittheilen des Guten (τῶν ἀγαθῶν) an diejenigen für welche Vorsorge getragen wird, ausschließlich der vorsorgenden Eigenthümlichkeit zusteht, alle Götter aber Güten sind, so werden sie entweder keinem von sich mittheilen, und nichts wird in den zweiten gut seyn; denn woher sollte das durch Theilnahme kommen, als von den zuerst die Eigenthümlichkeiten habenden; oder indem sie (sich) mittheilen, werden sie vom Guten mittheilen, und dadurch für alles Vorsorge tragen.

In den Göttern also ist die Vorsorge zuerst. Denn wo sollte die Wirksamkeit vor dem Geiste seyn, wenn nicht in den Ueberwesentlichen? Die Vorsorge (πρόνοια) aber (wie der Name zeigt) ist eine Wirksamkeit vor dem Geiste. Dadurch also, daß sie sind, und dadurch, daß sie Güten sind, tragen die Götter Vorsorge für alles, alles erfüllend mit der Güte vor dem Geiste.

121. Alles Göttliche hat als Substanz die Güte, eine einige Kraft und eine geheime Kenntniß, unfaßlich für alle zweite insgesammt. Denn, wenn es das Vermögen hat, für das Ganze Vorsorge zu tragen, so ist in ihm eine Kraft, welche das, für welches Vorsorge getragen wird, hält. Durch diese, welche von keinem gehalten wird, und unumfaßt von allem ist (ἀπερίγραφον) haben sie (die Götter) alles mit sich erfüllt, und sich alles unterworfen.

Denn alles Ursprüngliche (herrschende ἀρχικὸν) und Ursächliche des andern, und durch die Fülle von Kraft dieß andre haltend, beherrscht seiner Natur nach und gewältigt dasselbe. Es ist also die allererste Kraft in den Göttern, welche nicht diese beherrscht, jene nicht. Alle Kraft

der Seyenden hat sie gleichmäßig in sich vorausgenommen, nicht eine wesenhafte Kraft seyend, und noch weit weniger eine unwesentliche, sondern verwandt (συμφυὴς) mit der Substanz der Götter und überwesentlich. Auch die Gränzen aller Erkenntnisse bestehen eingestaltig in den Göttern voraus. Denn durch die göttliche Erkenntniß, welche dem Ganzen entrückt ist, bestehen auch alle andere Erkenntnisse (durch sie), welche nicht geistig ist, noch viel weniger eine von den Erkenntnissen, welche nach dem Geiste sind, sondern welche ihrer göttlichen Eigenthümlichkeit nach über den Geist gestellt ist.

Ist nun eine Erkeuntniß göttlich, so ist diese Kenntniß eingestaltig und geheim, ist sie eine von allen unumfaßte Kraft, so wird sie eben so alles zu umfassen vermögen; ist sie Güte so bestimmt sie ihre (der Götter) Substanz. Denn, wenn alles in den Göttern ist, Erkenntniß, Kraft, Güte, die Güte aber durch das Beste bezeichnet wird, so ist auch die Substanz durch das Beste (zu bezeichnen). Dieß aber ist (eben) die Güte.

122. Alles Göttliche trägt Vorsorge für das Zweite, und ist dem für welches Vorsorge getragen wird, entrückt, indem die Vorsorge des Göttlichen ungemischte und einige Ueberschwenglichkeit (ὑπεροχὴν) nicht aufgiebt (χαλώσης) und die getrennte Einigung die Vorsorge nicht vernichtet. Denn bleibend in ihrem einigen (Wesen) und in ihrer Substanz haben die Götter alles mit ihrer eigenen Kraft erfüllt. Und alles, was an ihnen Theil nehmen kann, genießt des Guten, welches es nach den Maaßen seiner eigenen Substanz aufnehmen kann, indeß jene durch das Seyn selbst und noch mehr durch das Vorseyn das Gute in die Seyenden einstrahlen.

Denn da sie nichts anders sind als Güte, so verleihen sie durch das Seyn selbst allen reichlich das Gute; und diese Vertheilung machen sie nicht nach einer Berechnung (λογισμὸν) sondern diese nehmen sie je nach ihrer Würdigkeit auf, jene die Götter geben sie nach ihrer Sub-

stanz (gemäß desselben). Die Vorsorgenden nehmen also dadurch kein Verhältniß zu denen (in sich) auf, für welche sie Vorsorge tragen.

Denn dadurch, daß sie sind, was sie sind, machen sie alles gut. Alles aber, was durch sein bloßes Seyn etwas thut, thut es ohne daß es ein Verhältniß (dabei in sich) aufnähme. Denn das Verhältniß ist ein Zusatz zum Seyn, und deshalb wider die Natur (der Götter).

Dadurch aber daß sie (so) getrennt sind, heben sie die Vorsorge nicht auf, denn in diesem Falle würden sie (was zu sagen nicht gebührt) ihre eigene Substanz aufheben; deren Eigenthümlichkeit Güte ist. Denn die Mittheilung des Guten erstreckt sich auf alles, was Theil nehmen kann. Und das Größeste ist nicht das Gutgestaltige, sondern das Gutschaffende. Dieß (letzte) nun wird entweder nichts von den Seyenden haben, oder die Götter werden dasselbe von den Seyenden haben. Denn nie werden die durch Theilnahme Guten das größere Gute haben und die ersten Guten das geringere.

123. Alles Göttliche selbst ist seiner überwesentlichen Einigung wegen unaussprechlich und unerkennbar für alles Zweite. Von denen aber, die daran Theil nehmen, kann es gefaßt und erkannt werden.

Daher ist allein das Erste vollständig unerkennbar, als Untheilnehmbares. Denn alle Erkenntniß des Seyenden geschieht durch die Vernunft (λόγου) und hat in den Seyenden das Erfassungsvermögen der Wahrheit. Denn in Gedanken (νοήματα) hielt es sich (ἐφάπτεται) und im Denken (νοήσει) besteht es. Die Götter aber sind über alles Seyende hinaus.

Nicht also ein Gegenstand der Vorstellung (δοξαζὸν) ist das Göttliche, nicht des Denkens (διανοητὸν) nicht des geistigen Denkens. Denn alles Seyende ist entweder ein sinnlich Wahrnehmbares, und dadurch in der Vorstellung erkennbar, oder ein wirklich (ὄντως) Seyendes, und dadurch geistig erkennbar, oder zwischen beiden, zugleich

seyend und gezeugt, und dadurch durchs Denken erkennbar. Wenn die Götter nun überwesentlich sind, und vor dem Seyenden bestehen, so giebt es vor ihnen keine Vorstellung, keine Wissenschaft (ἐπιστήμη) kein Denken und kein geistiges Denken; sondern von den von ihnen abhängenden, werden sie erkannt, welcher Art ihre Eigenthümlichkeiten sind, und das nothwendig. Denn nach den Eigenthümlichkeiten derer, an welchen Theil genommen wird, werden auch die Unterschiede der Theilnehmenden getheilt.

Nicht alles nimmt an Allem Theil (denn ganz unähnliches kann nicht zusammengeordnet werden, und nicht jedes Zufällige nimmt aufs Gerathewohl am Zufälligen Theil, sondern jedes Verwandte wird mit dem ihm Verwandten verbunden, und von jedem (Verwandten) geht (das Verwandte) aus.

124. Jeder Gott erkennt das Getheilte ungetheilt, zeitlos das Zeitliche, das nicht Nothwendige nothwendig, das Wandelbare unwandelbar; und überhaupt alles in höherer Art als nach eines jeden Ordnung. Denn wenn alles, was immer bei den Göttern seyn mag, nach ihrer Eigenthümlichkeit (bei ihnen) ist, so ist demnach klar, daß die Kenntniß des Niedrigern nicht nach der Natur desselben in den Göttern seyn kann, sondern nach ihrer (der Götter) eigenen allem entrückten Ueberschwenglichkeit. Eingestaltig und eindruckslos (ἀπαθὴς) wird also (bei ihnen), die Kenntniß des Vielfachen und des Eindruckempfänglichen (παθητῶν) seyn. Wenn auch das Erkennbare getheilt ist, die göttliche Kenntniß wird ungetheilt seyn. Und die Kenntniß des Getheilten und Wandelbaren unwandelbar, die des Zufälligen nothwendig und des Unbegränzten begränzt.

Denn nicht von den Niedrigern nimmt das Göttliche die Kenntniß auf, daß die Kenntniß dieselbe Natur habe, wie das Erkennbare; sondern das Niedrige ist unbestimmt am Bestimmten der Götter, es wandelt sich an ihrem Unwandelbaren, es nimmt das Eindruckloſe mit Eindruck auf.

und das Zeitlose zeitlich. Denn die Niedrigern können wohl von den Höheren abweichen, aber es ziemt sich nicht, daß die Götter etwas von den Niedrigern aufnehmen.

125. Jeder Gott geht von der Ordnung, von welcher an er angefangen hat, sich selbst zu offenbaren (ἐκφαίνειν) durch alle zweiten aus, immer seine Mittheilungen vervielfältigend und theilend, die Eigenthümlichkeit der eignen Substanz aber bewahrend. Denn da die Ausgänge durch Nachlaß geschehen, so vervielfältigen die ersten gewissermassen immer in die Verminderung der zweiten hinein.

Das Ausgehende aber nimmt seine Ordnung auf nach der Aehnlichkeit mit demjenigen von welchem es ins Daseyn geführt wird; so daß das Ganze gewissermassen ein und dasselbe ist, und das Ausgehende ein anders als das Bleibende; indem es durch den Nachlaß als ein verschiedenes (ἄλλοθεν) erscheint, durch den Zusammenhang mit jenen aber nicht aus der Einerleiheit heraus tritt.

Und welcher Art nun jenes in den ersten ist, als ein eben solches besteht es in den zweiten, und bewahrt die unlösbare Gemeinschaft der Reihe. Es offenbart sich also jeder einzelne der Götter gemäß den Ordnungen, in welchen er sich offenbart. Von dort aus geht er dann bis zu den Letzten, durch die zeugende Kraft der Ersten. Immer aber vervielfältigt er den Ausgang der vom Einen in die Vielheit geht. Er bewahrt aber das Ein und dasselbe in dem Ausgange, durch die Aehnlichkeit der Ausgehenden mit dem leitenden und erstwirkenden Ursächlichen jeder einzelnen Reihe.

126. Jeder Gott ist in höherem Grade ganz, der näher am Einen ist, getheilter aber, wenn er ferner davon ist. Denn das Ursächliche von mehreren ist dem alles ins Daseyn führenden näher; das von wenigeren ferner. Der Ursächliche von mehreren ist in höherm Grade ganz, der von wenigeren getheilter. Jeder von diesen beiden ist eine Einheit. Aber der eine ist an Kraft größer, der andere der Kraft nach geringer; und die Ge-

theilteren werden aus den im höhern Grade Ganzen gezeugt, nicht dadurch daß diese getheilt werden, denn sie sind Einheiten, auch nicht dadurch, daß sie verändert werden, denn sie sind unbeweglich, auch nicht dadurch, daß sie durch Verhältniß vervielfacht werden, denn sie sind ungemischt, sondern daß sie von sich durch die Fülle der Kraft, die zweiten Ausgänge zeugen, welche den vor ihnen (Seyenden) unterworfen sind.

127. Alles Göttliche ist, als Einfaches, in höchstem Grade zuerst, und dadurch selbstgenügsamst. Daß es einfach ist, ist aus der Einigung offenbar. Denn es ist ganz einigst. Ein solches aber ist in ungemeinem Grade einfach.

Daß es aber selbstgenügsamst ist, mag einer daraus lernen, wenn er bedenkt, daß das Zusammengesetzte bedürftig ist; wenn auch nicht des andern, ausserhalb welchen es ist, sondern jener, aus welchen es zusammengesetzt ist.

Das Einfachste aber und Einige und das im Guten Ein und Dasselbe, steht zuerst und ist selbstgenügsamst. Ein solches aber ist alles Göttliche. Es bedarf also des andren nicht, da es Urgüte ist, nicht auch dessen aus dem es bestünde, denn es ist einig.

128. An jedem Gotte wird von denen die näher an ihm Theil nehmen, unmittelbar Theil genommen, von denen die ferner Theil nehmen, durch wenigere oder mehrere Mittlere. Denn das Eine, welches durch Verwandtschaft eingestaltig ist und ursetzend, kann sofort an den göttlichen Einheiten Theil nehmen; das andre aber, was erst durch Nachlaß ist und durch die Ausdehnung in die Vielheit bedarf anderer in höherem Grade Geeinter, damit es Theil nehme an den Ureinheiten, die sind, aber nicht geeint sind.

Denn zwischen der Ureinheit und der gesonderten Vielheit steht die geeinte Vielheit in der Mitte, welche sich mit der Einheit durch die Einigung innig vereinigen kann (συμφύεσθαι); zugleich aber gewissermassen der ge-

sonderten Vielheit verwandt ist, durch den Schein (ἐμφασιν) der Vielheit.

129. Jeder göttliche Körper ist göttlich durch die vergöttlichte Seele. Jede göttliche Seele ist göttlich durch den göttlichen Geist; jeder göttliche Geist ist es durch die Theilnahme an der göttlichen Einheit.

Die Einheit aber ist sofort Gott. Der Geist ist göttlichst; die Seele göttlich; der Körper gottgestaltig. Denn wenn jegliche Zahl der Götter über dem Geiste ist, so geschehen doch die Theilnahmen durch das Verwandte und Aehnliche; so rührt die ungetheilte Wesenheit durch Theilnahme zuerst an die überwesentlichen Einheiten.

Auf zweiter Stufe steht die dem Werden nahe stehende Wesenheit; auf der dritten das Werden. Jegliches aber durch das zunächst über ihm Stehende. Die göttliche Eigenthümlichkeit aber geht bis zu dem Letzten in den Theilnehmenden; durch jene Mittleren, welche ihr verwandt sind.

Denn die Einheit giebt dem ersten Geiste ihre ungemeine Kraft im Göttlichen; und vollendet auch jenen Geist zu einem solchen, wie sie selbst der einigen Vielheit nach ist. Gegenwärtig ist sie durch den Geist und die Seele; indem sie dieselbe mit dem Geiste entzündet, und entflammt, wenn der Geist so theilnehmbar ist.

Durch die Seele giebt sie einen Nachhall ihrer eignen Eigenthümlichkeit auch dem Körper, wenn ein Körper irgend an der Seele Theil nimmt. Und so wird der Körper nicht nur beseelt und geistig, sondern auch göttlich, Leben und Bewegung nehmend von der Seele, unlösbares Beharren aber vom Geiste, göttliche Einigung aber von der Einheit, an der Theil genommen wird. Denn jegliches theilt von seiner Substanz der auf es folgenden mit.

130. In jeder göttlichen Ordnung ist das Erste in höherem Grade dem zunächst unter ihm geordneten entrückt, als dieß dem darauf folgenden, und in höherem Grade hängt das Zweite von dem zunächst über ihm Ste-

henden ab, als von diesem (Zweiten) das nach ihm Kommende. Denn in je höherm Grade etwas einig und ganz ist, in um so höherm Grade hat es dann auch die Erhabenheit über das, was nach ihm folgt, erhalten.

Je niedriger (ὑφειμένον) es der Kraft nach ist, deste verwandter ist es auch denen, die ihm folgen, und das Höhere wird seinen Ursächlichern in viel höherem Grade geeint; das Niedrigere aber in geringerem.

Denn das ist die Eigenschaft der höhern Kraft, in höherm Grade den niedriger stehenden entrückt zu seyn, und in höherem Grade den Höheren geeint zu seyn; wie es im Gegentheil eine Verminderung der Kraft ist, von jenen (den Höheren) ferner abzustehen und mit diesen (den Niederen) gleiche Eindrücke zu empfangen (συμπάσχειν). Dieß widerfährt den zweiten in jeder Ordnung, nicht aber den ersten.

131. Jeder Gott fängt die ihm gemäße Wirksamkeit von sich an, denn die Eigenthümlichkeit der Gegenwart, mit der er auf die Zweiten wirkt, zeigt er zuerst in sich. Deshalb theilt er auch den andern von sich mit, nach seiner Ueberfülle. Denn nicht das Mangelhafte ist den Göttern gemäß, auch nicht bloß die Fülle. Denn alles Mangelhafte ist unvollkommen und es ist ursächlich, daß es ein andres vollkommen mache, da es selbst nicht vollkommen ist. Das Volle aber ist selbst genügsam zwar, noch aber nicht zur Mittheilung bereit.

132. Uebervoll also muß dasjenige seyn, was die Kraft haben soll, andre zu erfüllen und was auf andre seine verleihenden Mittheilungen (χορηγίας) erstreckt. Wenn nun das Göttliche mit den Gütern (ἀγαθῶν), die in ihm sind, alles erfüllt, so ist jedes Göttliche übervoll. Wenn dieß nun zuerst in sich die Eigenthümlichkeit gesetzt hat (ἱδρυσάμενον), wodurch es den andern mittheilt, so giebt sie ihnen auch die Mittheilungen der übervollen Güte.

132. Alle Ordnungen der Götter werden durch eine Mitte (μεσότητι) verbunden. Denn alle Ausgänge der Seyenden geschehen durch Aehnliches, und in noch viel hö-

herm Grade besitzen die Ordnungen (διακοσμήσεις) der Götter einen unlösbaren Zusammenhang, als eingestaltig bestehend, und durch das Eine als ihr ursprüngliches (ἀρχηγικὸν) Ursächliche bestimmt. In geeinter Weise also geschehen die Nachlässe und in höherer Art als nach der Aehnlichkeit der Zweiten unter den Seyenden zu den Ersten; um so höher nemlich die Substanz der Götter im Geeintseyn in höherer Art als das Seyende besteht.

Alles Göttliche nun ist verbunden durch ihm eigne Mitten, und die Ersten gehen nicht unmittelbar zu den durchaus unterschiednen Ausgängen, sondern durch beider gemeinschaftliche Geschlechter (γενῆ) von welchen sie ausgehen und deren Ursächliche sie unmittelbar sind. Denn diese (Ursächlichen) vereinen das Aeusserste in einer Einigung zusammen, da sie den einen naturverwandt (συμφυῶς) unterworfen sind, den andern aber die zunächst auf sie folgen, entrückt, und bewahren so die wohlgeordnete Erzeugung des Göttlichen.

133. Jeder Gott ist eine gutwirkende Einheit, oder eine einigende Güte, und hat diese Substanz, in der jeder ein Gott ist. Aber der Erste ist schlechthin das Gute und schlechthin Eines. Von denen aber, die nach dem Ersten kommen ist jeder eine Güte und eine Einheit. Denn die göttliche Eigenthümlichkeit sondert die Einheiten und Güten der Götter, so daß jeder Einzelne nach einer Eigenschaft (ἰδίωμα) der Güte alles gut macht, vollendet nemlich, oder zusammenhält, oder bewahrt.

Denn jedes von diesen ist ein Gutes, aber nicht das ganze Gute. Das Erste setzte die einige Ursache vor dem andern voraus. Daher ist es auch (das Erste) das Gute als das, was jeder Güte Substanz giebt. Denn nicht alle Substanzen der Götter werden zugleich dem Einen gleichgemacht; eine so große Erhabenheit hat jenes über die Vielheit der Götter erhalten.

134. Jeder göttliche Geist denkt geistig (νοεῖ) als Geist und denkt geistig vor, (προνοεῖ trägt Vorsorge) als

Gott. Denn das ausschließliche Geschäft des Geistes ist es, die Seyenden zu erkennen, und das Vollkommne in geistigen Gedanken (νοήσεσιν) zu haben. Dem Gotte aber gebührt das Vordenken (προνοεῖν) und alles mit Guten zu erfüllen.

Diese Mittheilung aber und die Erfüllung geschieht durch die Einigung derer, welche erfüllen mit denen, welche vor ihnen sind, welche (Erfüllung) auch der Geist nachahmend dieselbe Natur mit dem Geistigen annimmt. (εἰς ταὐτὸν ἔρχεται τοῖς νοητοῖς.)

Insofern er nun vorsorgt, ist er Gott, da die Vorsorge in der Wirksamkeit vor dem Geiste besteht. Daher theilt er allen von sich mit als Gott, ist aber nicht bei allen, als Geist.

Und auf welche die geistige Eigenschaft (ἰδίωμα) nicht herausgeht, zu denen gelangt (φθάνει) das Göttliche. Denn auch das nicht geistig Denkende will an der Vorsorge Theil haben, und irgend eines Gutes theilhaftig werden; und dieß deshalb, weil nicht alles nach dem Geiste strebt, nicht einmal die denen es möglich ist, an ihm Theil zu nehmen. Nach dem Guten aber strebt alles, und eilt es zu erlangen.

135. An jeder göttlichen Einheit wird von irgend einem der Seyenden unmittelbar Theil genommen und alles Vergöttlichtwerdende strebt nach einer göttlichen Einheit. Und so viel Einheiten sind, an denen Theil genommen wird, so viel sind auch theilnehmende Geschlechter (γένη) der Seyenden. Denn es wird nicht von einem an zwei oder mehr Einheiten Theil genommen.

Denn wie sollte, wenn die Eigenthümlichkeiten in ihnen geändert werden, nicht auch zugleich das jeder einzelnen (Einheit) angeborene geändert seyn, da die Verbindung durch die Aehnlichkeit geschieht.

Auch an einer Einheit wird nicht von mehreren gesondert Theil genommen. Denn die Vielen Seyenden können nicht mit der Einheit verbunden werden, als Seyende

mit der (Einheit) die vor den Seyenden ist, und als Viele mit der Einheit.

Das Theilnehmende muß theils dem ähnlich seyn, an welchem Theil genommen wird, theils verschieden von ihm und ihm unähnlich. Da nun das Theilnehmende eines der Seyenden ist, die Einheit aber überwesentlich, so sind sie schon deshalb einander unähnlich. Das Theilnehmende muß also Eines seyn, daß es auch in dieser Hinsicht dem Einen ähnlich sey, an dem Theil genommen wird; obgleich das Eine deshalb Eines ist, weil es eine Einheit ist, das andre deshalb, weil es den Eindruck des Einen und Geeinten in sich aufgenommen hat, durch die Theilnahme an jener (Einheit).

136. An jedem Gotte, der im höheren Grade ganz ist und näher ans Erste gestellt, wird auch von dem im höheren Grade ganzen Geschlechte (γένος) der Seyenden Theil genommen, an dem Getheiltern und Fernern vom Getheilterm; und wie das Seyende sich zum Seyenden, so verhält sich die Einheit zur göttlichen Einheit.

Denn wenn so viel Einheiten sind als Seyende und umgekehrt, da an einer Einheit von einem (Seyenden) Theil genommen wird, so ist offenbar, daß, der Ordnung der Einheiten gemäß, die Ordnung der Seyenden ausgeht, (πρόεισι) der Ordnung von ihr geähnlichet.

Den in höherem Grade ganzen (Einheiten) sind also die im höherem Grade ganzen (Seyenden) verwandt, und den getheilteren Einheiten die getheilteren Seyenden. Wäre dieß nicht der Fall, so würde sich wieder Unähnliches mit Unähnlichem verbinden, und es würde keine Vertheilung noch Würdigkeit Statt finden. Dieß aber ist unmöglich; denn auf die andern alle wird das Eine und das eigne Maaß von dorther eingestrahlt und kommt von jenen in sie. Um so vielmehr wird also in ihnen eine Ordnung der Theilnahme seyn, welche das Aehnliche von der Kraft des Aehnlichen abhängig macht.

137. Jede Einheit bringt zugleich mit dem Einen das an ihr theilnehmende Seyende zur Subſtanz. Denn wie das Eine das iſt, was alles zur Subſtanz bringt, ſo iſt es auch das Urſächliche der Einheiten, an welchen Theil genommen wird und der Seyenden die an die Einheiten geknüpft ſind. Was aber von jeder einzelnen (Einheit) abhängt, dem ſchafft die Einheit die in daſſelbe einſtrahlt, daß es überhaupt das ſey, welches das Eine macht; daß es aber verwandt ſey, wirkt die Einheit, welche ſelbſt verwandt iſt. Dieſe nun iſt es die durch ſich ſelbſt das, was an ihr Theil nimmt beſtimmt, und die überweſentliche Eigenthümlichkeit in ſich weſenhaft zeigt. Denn aus dem allenthalben zuerſt (Seyenden) iſt das zweite Seyende als ſolches, als welches es iſt. Welches nun die überweſentliche Eigenthümlichkeit der Gottheit iſt, dieſelbe iſt es auch des Seyenden, das weſenhaft an ihr Theil nimmt.

138. Von allen den Vergöttlichten, welche an der göttlichen Eigenthümlichkeit Theil nehmen, iſt das Seyende das Erſte und Höchſte.

Denn wenn das Seyende über dem Geiſte und dem Leben ſteht, wie gezeigt iſt, weil es nach dem Einen des meiſten Urſächliches iſt, ſo muß wohl das Seyende das Höchſte ſeyn. Denn es iſt einiger als jene und alſo auch erhabener (σεμνότερον). Und es iſt kein andres vor ihm, als das Eine. Denn was iſt vor der einigen Vielheit andres als das Eine? Die einige Vielheit aber iſt das Seyende, als das aus Gränze beſteht und Gränzenloſigkeit; und vor der Weſenheit überhaupt iſt das überweſentlich Seyende, da auch in den Einſtrahlungen in das Zweite allein das Eine vor dem Seyenden kömmt, und das Seyende ſofort nach dem Einen. Denn das der Kraft nach Seyende, aber noch nicht (wirklich) Seyende iſt ſeiner Natur nach Eines, und das nach dieſen iſt ſchon in Wirkſamkeit Seyendes. Alſo iſt auch in den Uranfängen (ἀρχαῖς) ſofort über dem Seyenden das Nichtſeyende, als höher als das Seyende und als Eines.

139. Alles was an den göttlichen Einheiten Theilnimmt, fängt vom Seyenden an und endiget in der körperlichen Natur. Denn das Erste unter den Theilnehmenden ist das Seyende, das Letzte der Körper. Denn auch Körper heißen wir göttliche. Denn die höchsten von allen Geschlechtern (γενῶν) beziehen sich immer (ἀνατεῖναι) auf die Götter, von den Körpern, den Seelen und den Geistern, so daß in jeder Ordnung das den Göttern Gemäße das Zweite zusammenhalte und erhalte, und jede einzelne Zahl ganz sey, durch das Ganze in Theile, alles in sich habend und vor dem andern die göttliche Eigenthümlichkeit.

Das göttliche Geschlecht ist also sowohl körperlich als seelisch als geistig. Klar ist, daß alles dieß Göttliche es durch Theilnahme sey. Denn das zuerst Göttliche besteht in den Einheiten. Das an den göttlichen Einheiten Theilnehmende fängt also von den Seyenden an und endet (λήγει) in der körperlichen Natur.

140. Alle Kräfte des Göttlichen beginnen von oben, und gehen heraus durch die ihnen angemessenen Mitten und kommen bis zu den Letzten und bis zu den Orten um die Erde. Denn es hemmt und hindert sie nichts an ihrer Allgegenwart. Denn sie bedürfen keiner Orte und Zwischenräume, wegen ihrer unwiderstehlichen Uebermacht (ἄσχετον ὑπεροχὴν unfaßlichen Erhabenheit) über alles, und ihrer ungemischten Allgegenwart. Auch das, was fähig ist, an ihnen Theil zu nehmen wird an dieser Theilnahme nicht gehindert.

Denn sobald irgend etwas bereit wird zur Theilnahme an ihnen, sind auch sie da, nicht als ob sie nun erst da wären und früher abwesend gewesen wären, sondern als solche, die sich immer gleich verhalten. Wenn nun etwas von dem um die Erde Seyenden fähig ist zur Theilnahme an ihnen, so sind sie bei diesem und erfüllen alles mit sich und sind bei den Höheren im höheren Grade, bei den Mittleren nach ihrer Ordnung, bei den Letzten nach

Art der Letzten (ἐσχάτως). Von oben an also bis zu den zuletzt aufhörenden (τελευταίων) erstrecken sie sich. Daher sind sie auch in diesen die Erscheinungen (ἐμφάσεις) der ersten und überall mit allen gleicher Eindrücke fähig.

Denn in der Ersten bestehen die Zweiten voraus, und in den Zweiten erscheinen die Ersten. Und jedes Einzelne ist auf dreifache Weise, entweder der Ursache nach oder der Substanz nach, oder der Theilnahme nach.

141. Jede Vorsorge der Götter ist entweder dem wofür Vorsorge getragen wird, entrückt, oder auf gleicher Ordnung mit ihm (συντεταγμένη). Denn was der Substanz nach ist und der Eigenthümlichkeit der Ordnung nach, das ist über die Erleuchteten erhaben vollkommen übergeeinfacht.

Was von derselben Ordnung (διακοσμήσεως) ist sorgt für die Niedrigern derselben Stufe, dadurch nachahmend die vorsorgende Wirksamkeit der allen entrückten Götter, und strebend die Zweiten mit so viel Guten (ἀγαθῶν) als sie können zu erfüllen.

142. Bei allen sind die Götter auf eine und dieselbe Weise; aber nicht alles ist auf eine und dieselbe Weise bei den Göttern; sondern jedes Einzelne nimmt nach seiner eignen Ordnung und Kraft an der Gegenwart von jenen Theil; einiges eingestaltig, anderes vielfach (πολυειδυσμένως); einiges ewig, anderes zeitlich; einiges unkörperlich, anderes körperlich. Nothwendig muß nun die verschiedne Theilnahme derselben entweder des Theilnehmenden wegen verschieden werden oder dessen wegen, an welchem Theil genommen wird. Das Göttliche aber hat immer eine und dieselbe Ordnung, ist ohne Verhältniß zu allen (ἄσχετον) und ungemischt.

So bleibt also nur übrig, daß die Veränderung vom Theilnehmenden herkomme, und daß das nicht auf eine und dieselbe Art in den Seyenden sey, und daß diese nun so, nun anders (sich verhalten) und nun diese, nun jene so und anders bei den Göttern sind; so daß in-

deß

deß jene (die Götter) auf eine und dieselbe Weise bei (den Seyenden) sind, alles nicht auf eine und dieselbe Weise bei ihnen ist, sondern daß jedes bei ihnen ist, wie es eben kann, und so ihrer genießt, wie es eben bei ihnen ist. Denn nach dem Maaße dieses bei ihnen Seyns richtet sich die Theilnahme (an den Göttern.)

143. Alles Niedrigere steht ausser der Gegenwart der Götter, wenn auch das Theilnehmende (der Theilnahme) fähig ist. Alles Fremde aber ist außer dem göttlichen Lichte. Alles wird insgesammt (ἀθρόως) von den Göttern beleuchtet. Denn immer ist das Göttliche umfassender und mächtiger als das von ihnen Ausgegangene. Die Unfähigkeit der Theilnehmenden aber ist Ursache an der Nichterleuchtung vom Göttlichen.

Denn diese (Unfähigkeit) macht die Erleuchtung dunkel durch ihre eigene Schwäche. Wenn jene aber dunkel geworden ist, so scheint ein andres die Herrschaft zu erhalten, indem nicht dieß andre durch seine Kraft, sondern durch die Unkraft des Theilnehmenden gegen die göttliche Gestalt (εἶδος) der Erleuchtung aufzutreten scheint.

144. Alle Seyenden und alle Ordnungen (διακ.) der Seyenden gehen so weit heraus, als auch die göttlichen Ordnungen (ταξ.) herausgehen. Denn zugleich mit sich selbst haben die Götter das Seyende ins Daseyn geführt, und nichts konnte bestehen und Maaß und Ordnung erlangen ausserhalb der Götter. Denn alles wird vollendet nach seiner eignen Kraft, und geordnet und gemessen von den Göttern. Und vor den letzten Geschlechtern nun in den Seyenden sind die auch diese wohlordnenden (κοσμήτορες) Götter, die auch diesen Leben geben, und Gestaltschaffung (εἰδοποιΐαν) und Vollkommenheit und auch diese zu dem Guten hinwenden, eben so ist vor den Mittleren und vor den Ersten alles durch die Götter (und in ihnen) verbunden und in ihnen gewurzelt, und wird durch diese Ursache erhalten. Wenn etwas von den Göttern abfällt und verlassen (ἔρημον) wird, so geht es ganz in das Nicht-

seyende hinaus, und verschwindet (ἀφανίζεται) weil es durchaus dessen beraubt ist, was es zusammenhält.

145. Die Eigenthümlichkeit jeder göttlichen Ordnung geht durch alle Zweite durch, und giebt sich selbst allen niedrigern Geschlechtern. Denn wenn die Seyenden so weit herausgehen, als die Ordnungen der Götter selbst herausgegangen sind, so ist in jedem einzelnen Geschlechte die Eigenthümlichkeit der göttlichen Kräfte; von oben (in sie) eingestrahlt. Denn jedes Einzelne erhält von der zunächst über ihm stehenden ihm gemäße Ursache die Eigenthümlichkeit; durch welche jene ihre Substanz erhalten hat.

Ich sage, wenn etwa eine reinigende Gottheit ist, so ist auch in den Seelen eine Reinigung, und in den lebenden (Thieren) und in den Pflanzen und in den Steinen. Und wenn eine erhaltende (Gottheit) ist, so verhält es sich eben so; und wenn eine hinwendende, und eine vollendende und wenn eine lebenschaffende, auf gleiche Weise. Und der Stein hat Theil an der reinigenden Kraft, aber nur leiblich; und die Pflanze in hellerer Weise durch das Leben; das Thier (ζῶον) hat diese Gestalt (εἶδος) durch sein Streben, die vernünftige Seele, vernünftig (λογικῶς) der Geist, geistig, die Götter überwesentlich und einig. Und jede Reihe hat dieselbe Kraft von einer, der göttlichen Ursache. Und bei den übrigen ist es dasselbe Verhältniß (λόγος). Denn alles hängt von den Göttern ab. Und das Eine wird von diesen, das Andere von jenen erleuchtet.

Die Reihen aber gehen herunter bis zu den Letzten; einige sind unmittelbar, andre durch mehrere oder wenigere Mittlere mit jenen verbunden. Alles aber ist voll Götter und was jedes Einzelne seiner Natur nach hat, hat es von dorther.

146. Die Enden (τέλη) aller göttlichen Ausgänge werden ihren Anfängen geähnlichet, und bewahren einen anfangslosen, endlosen Kreis; durch ihre Hinwendung zu den Anfängen. Denn wenn jedes Einzelne von den Her-

ausgegangenen, ſich zu dem ihm gemäßen Anfang hinwendet, von welchem es ausgegangen iſt, ſo wenden ſich noch vielmehr die ganzen Ordnungen, die von ihrer eignen Höhe ausgegangen ſind wieder zu ihr zurück.

Die Hinwendung aber des Endes zum Anfang macht jede Hinwendung zu einer, beſtimmten, nach ſich ſelbſt hingeneigten, und durch dieſe Hinneigung das Eingeſtaltige in der Vielheit zeigenden.

147. Das Höchſte aller göttlichen Ordnungen wird den Enden der über ihnen ſtehenden geähnlichet. Wenn alſo ein Zuſammenhang des göttlichen Ausganges ſeyn muß und jede Ordnung durch die ihr gemäßen Mittleren verbunden ſeyn muß, ſo müſſen nothwendig die Höhen der Zweiten mit den Enden der Erſten ſich verbinden. Die Verbindung aber geſchieht durch Aehnlichkeit. Es wird alſo eine Aehnlichkeit der Anfänge der niedrigeren Ordnungen mit den Enden der Höherſtehenden (ὑπεριδρυμένης) ſeyn.

148. Jede göttliche Ordnung iſt mit ſich ſelbſt dreifach vereint; von (ἀπὸ) ihrer Höhe, von ihrer Mitte und ihrem Ende. Denn da ſie die einigſte Kraft hat, ſo ſendet ſie die Einigung in ſie ganz, und vereint die ganze von oben her, in ſich ſelbſt bleibend.

Die Mitte, die ſich nach beiden Aeuſſerſten erſtreckt, verbindet die ganze um (in) ſich, indem ſie die Gaben der Erſten weiter befördert, und die Kraft der Letzten ausdehnt, und allen gegenſeitige Gemeinſchaft und Verbindung giebt.

Denn ſo wird eine Ordnung aus den Erfüllenden und den Erfüllten, da ſie wie auf einen Mittelpunkt auf die Mitte ſich hinneigen. Das Ende (ἀποπεράτωσις) aber wendet ſich wieder zum Urſprung hin, führet die ausgegangenen Kräfte wieder zurück und verleiht der ganzen Ordnung Aehnlichkeit und Hinneigung (σύννευσιν). Und ſo iſt die ganze Ordnung (διάκοσμος) eine, durch die einigende Kraft der Erſten (πρώτων), durch den Zuſammen-

hang in der Mitte, durch die Hinwendung des Endes zum Ursprung der Ausgänge.

149. Jede Vielheit der göttlichen Einheiten ist begränzt durch die Zahl. Denn wenn sie dem Einen zunächst ist, so ist sie nicht gränzenlos Denn das Gränzenlose ist dem Einen nicht verwandt, sondern ihm fremd. Denn wenn auch die Vielheit an sich vom Einen entfernt ist, so ist klar, daß die gränzenlose Vielheit durchaus desselben beraubt ist. Deshalb ist sie auch unmächtig und kraftlos. Die Vielheit der Götter ist also nicht gränzenlos, eingestaltig also ist sie und begränzt und in höherem Grade begränzt, als jede andre Vielheit. Denn sie ist dem Einen mehr verwandt, als jede andre Vielheit. Wäre nun der Ursprung Vielheit, so müßte das, was dem Ursprunge näher ist, in höherem Grade Vielheit seyn, als was ferner von ihm ist.

Denn das Nähere ist ähnlicher. Weil aber das Erste Eines ist, so ist die mit ihm verbundne Vielheit weniger Vielheit, als die welche ferner ist. Das Gränzenlose aber ist nicht in geringerem Grade Vielheit, sondern im höchsten Grade Vielheit.

150. Alles was in den göttlichen Ordnungen ausgegangen ist, kann seiner Natur nach alle Kräfte des ins Daseyn führenden nicht aufnehmen; eben so wenig das Zweite überhaupt alle Kräfte derer, die vor ihm sind, sondern jene (Ersten) haben einige Kräfte, welche den niedrigern entrückt sind, und unfaßbar für diejenigen, welche nach ihnen sind. Denn wenn die Eigenthümlichkeiten der Götter verschieden sind, so sind die (Kräfte) der Niedrigern in den Höhern voraus, die der Höhern aber, als die im höhern Grade ganz sind, sind nicht in den niedrigern; sondern diese giebt das Höhere den von ihm ins Daseyn Geführten, hat aber die andre in sich selbst, als den andern entrückte, (ἐξηρημένους) vorausgenommen. Denn es ist schon bewiesen, daß die im höhern Grade ganzen näher am Einen sind, daß die aber, die ferner sind, getheil-

ter sind. Wenn aber die im höhern Grade ganzen umfassendere Kräfte haben, als die getheilteren, so werden diejenigen, welche die zweite und getheiltere Ordnung haben, die Kraft von jenen nicht umfassen. Es ist also in den Höheren etwas Unfaßbares, und Unzuumschließendes für die Niedrigen. Denn jedes Einzelne des Göttlichen ist gränzenlos.

So ist es also weder sich selbst (ein Unendliches) noch denen die über ihm viel früher sind, sondern allen nach ihm. Die Gränzenlosigkeit ist in jenen der Kraft nach. Das Gränzenlose aber ist unumfaßbar für diejenigen, für welche es ein Gränzenloses ist. Das Niedrige nimmt also nicht an allen Kräften derjenigen Theil, welche in sich das Höhere vorausgenommen haben. Denn jene sind unfaßbar für die zweiten, wie ihnen selbst die zweiten.

Es hat also nicht alle Kräfte von jenen, wegen seines getheilten (Wesens), und die es hat, hat es nicht auf dieselbe Weise wie jene, wegen der Gränzenlosigkeit in jenen, welche macht, daß sie über die Niedrigern sich erheben.

151. Alles Väterliche in den Göttern ist erstwirkend und in der Ordnung des Guten vorstehend, in allen göttlichen Ordnungen. Denn die Substanzen der Zweiten und die gesammten Kräfte und die Wesenheiten führt es ins Daseyn nach einer unaussprechlichen Ueberschwenglichkeit. Deshalb wird es auch Väterliches genannt, die geeinte gutgestaltige Kraft des Einen andeutend und die den Zweiten Substanzgebende Ursache.

In jeder Ordnung der Götter geht das väterliche Geschlecht voran, von sich selbst aus alles ins Daseyn führend und ordnend, weil es dem Guten selbst gemäß geordnet ist. Einige der Väter sind im höherm Grade ganz, andre sind getheilter, wie auch die Ordnungen der Götter selbst, durch das im höhern Grade Ganze und durch das Getheiltere sich unterscheiden, aus dem Logos der Ursache (κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον).

So viel nun ganze Ausgänge der Götter sind, so viel sind auch Verschiedenheiten der Väter. Denn wenn in jeder Ordnung etwas dem Guten Gemäßes ist, so muß das Väterliche in allen seyn, und jede Ordnung muß von der väterlichen Einigung ausgehen.

152. Alles Zeugende der Götter geht nach der Gränzenlosigkeit der göttlichen Kraft aus, sich selbst vervielfältigend, und durch alles durchgehend, und die nienachlässende Kraft in den Ausgängen der Zweiten deutlichst zeigend. Denn das Ausgehende erfüllen, und aus der geheimen Umschließung in den Ursachen herausführen in die Zeugungen; wessen besonders Werk sollte dieß seyn, als der gränzenlosen Kraft der Götter, durch welche alles Göttliche mit fruchtbarem Guten erfüllt ist; indem alles Volle anderes von sich ins Daseyn führt; nach seiner übervollen Kraft. Der zeugenden Gottheit Eignes ist also die Beherrschung der Kraft, welche die Kräfte der Gezeugten vervielfältigt, und sie fruchtbar macht, und anderes erregt zum Zeugen und ihm Substanz giebt. Denn wenn jedes Einzelne von der ihm gemäßen Eigenthümlichkeit, welche es zuerst hat, den andern mittheilt, so giebt also jedes Fruchtbare denen, die nach ihm sind, den fruchtbaren Ausgang, und giebt im Bilde die Gränzenlosigkeit die erste Urheberin der Ganzen (τῶν ὅλων) von welcher jede zeugende Kraft ausgegangen ist, und welche die ewigfließenden Ausgänge des Göttlichen, indeß sie selbst entrückt ist, ausgießt.

153. Alles Vollkommene in den Göttlichen ist Ursächliches der göttlichen Vollkommenheit. Denn wie die Substanzen theils Substanzen der Seyenden sind, theils der Ueberwesentlichen, so sind auch die Vollkommenheiten theils Vollkommenheiten der Götter selbst, ihrer Substanz nach, theils zweite Vollkommenheiten der Seyenden nach jenen; und einige sind unvollkommen und erstwirkend, weil auch das Gute zuerst in ihnen ist, andre haben durch Theil-

nahme das Vollkommne. Eine andre ist deshalb die Vollkommenheit der Götter, eine andre die der Vergöttlichten.

Das in den Göttern Befindliche zuerst Vollkommne aber ist nicht allein den Vergöttlichten Ursächliches der Vollkommenheit, sondern auch den Göttern selbst. Denn wenn jedes einzelne in sofern es vollkommen ist, sich seinem eignen Ursprung zuwendet, so ist das Ursächliche aller göttlichen Hinwendung, das Geschlecht der Götter ein vollendendes.

154. Alles Bewahrende (Φρουρητικὸν) in den Göttern erhält jedes Einzelne in der ihm gemäßen Ordnung, eingestaltig den Zweiten entrückt, und in den Ersten gegründet. Denn wenn die Bewahrung (Φρουρὰ) das Maaß jeder Ordnung unverändert erhält, und alle Bewahrten in der ihnen eignen Vollkommenheit zusammenhält, so giebt sie ihnen allen die Erhebung über das Niedrigere, und stellt jedes Einzelne fest und bleibend und unvermischt in sich, indem sie für die Bewahrten Ursächliches unbefleckter Reinheit ist und sie in dem Höheren gründet. Denn vollkommen ist alles, was an den Ersten hält, in sich selbst allein, und übergeeint über die Niedrigern (erhaben).

155. Alles Lebenzeugende in den göttlichen Geschlechtern ist ein zeugendes Ursächliche. Nicht jede fruchtbare Ordnung aber ist lebenzeugend. Denn die zeugende (Kraft) ist im höhern Grade ganz als die Lebenzeugende und näher dem Ursprung. Denn die Zeugung offenbart die Ursache, welche das Seyende in die Vielheit herausführt.

Die Lebenzeugung stellt die Verleiherin jedes Lebens, die Gottheit dar. Wenn nun die eine (Kraft) die Substanzen der Seyenden vervielfältigt, die andre aber die Ausgänge des Lebens zur Substanz bringt, so wird, wie sich das Seyende zum Leben verhält, so sich die zeugende Ordnung zur Lebenzeugenden Reihe verhalten. Sie wird in höherm Grade ganz seyn, und Ursache von mehreren, und deshalb näher dem Ursprung.

156. Alles Urſächliche der Reinheit wird in der bewahrenden Ordnung befaßt. Aber umgekehrt iſt nicht jedes bewahrende Geſchlecht ein und daſſelbe mit dem reinigenden. Denn die Reinheit giebt durch die Götter den Niedrigern das Ungemiſchte und das Unbefleckte durch die Vorſorge für die Zweiten. Die Bewahrung aber wirkt auch dieß, und hält alles in ſich zuſammen, und giebt es beſtändig den Höheren. Das Bewahrende iſt alſo in höherem Grade ganz als das Reinigende.

Denn das iſt überhaupt der Bewahrung eigen, jedes Einzelnen Ordnung als dieſelbe zu bewahren in ſich, auch in dem vor ihm und dem nach ihm. Das Eigne der Reinigung aber iſt, das Höhere den Niedrigern zu entrücken. Das Höhere aber iſt zuerſt in den Göttern.

Denn dem im allen ſeyenden muß eine einzige Urſache vorgehen, und vor allen Guten überhaupt ſind die eingeſtaltigen Maaße bei ihnen (den Göttern) vorausgenommen. Und es iſt kein Gutes in den Zweiten, was nicht in den Göttern vorausbeſtünde. Denn woher ſollte dieß (Gute) ſeyn, und welche Urſache ſollte es haben? In jenen (den Göttern) alſo iſt die Reinheit als zuerſt Gutes und die Bewahrung und alles dergleichen.

157. Alles Väterliche verleiht das Urſächliche des Seyns allen, und bringt die Subſtanzen der Seyenden hervor. Alles aber, was die Geſtaltſchöpfung bewirkt, (τῶν δὲ τὸ δημιουργικὸν τῆς εἰδοποιίας) beſteht vor dem Zuſammengeſetzten und vor der Ordnung und vor ihrer Trennung durch die Zahl, und iſt von derſelben Linie (συστοιχίας) mit dem Väterlichen in den getheilten Geſchlechtern. Denn jedes von beiden iſt von der Ordnung der Gränze, weil auch die Subſtanz und die Zahl und die Geſtalt alle gränzengeſtaltig ſind; hierin alſo ſind ſie auf gleicher Linie. Das Schaffende aber (δημιουργικὸν) führt die Schöpfung (ποίησιν) in die Vielheit. Das Eingeſtaltige verleiht die Ausgänge der Seyenden. Das eine alſo iſt Geſtaltſchaffend, das andere Weſenheit ſchaffend.

So weit also dieß auseinandersteht, Gestalt und Seyendes, so weit steht auch das Väterliche vom Schaffenden. Die Gestalt ist ein Ursächliches, das Väterliche aber ist in höherem Grade ganz und ursächlicher über dem schaffenden Geschlechte, wie das Seyende über der Gestalt.

158. Jedes aufführende Ursächliche in den Göttern ist von den reinigenden und von den hinwendenden Geschlechtern verschieden.

Denn daß dieß auch in jenen (den Göttern) zuerst seyn müsse, ist klar; weil eben bei ihnen dort alles Ursächliche des gesammten Guten vorbesteht. Es besteht vor dem reinigenden, deswegen befreit dieß von den Niedrigern, jenes aber verbindet mit dem Höhern. Es hat aber eine getheiltere Ordnung als das Hinwendende. Denn alles Hinwendende wendet entweder zu sich selbst hin, oder zu dem Höheren. Alles Aufführenden Wirksamkeit aber ist dadurch bezeichnet, daß es zum Höhern hinwendet, da es das, welches hingeführt wird zum Oben und zum Göttlicheren führet.

159. Jede Ordnung der Götter ist aus den ersten Ursprüngen, aus Gränze und Gränzenlosigkeit. Die eine aber hängt mehr von der Ursache der Gränze ab, die andre von der Gränzenlosigkeit. Denn alle zwar gehen aus beiden aus, weil die Mittheilungen der ersten Ursachen durch alle Zweiten durchgehen, aber bei dem einen herrscht die Gränze durch die Mischung, bei dem andern das Gränzenlose. Und so wird das gränzengestaltige Geschlecht vollendet; in welchem das Gränzenhafte herrscht, und das Gränzenlosgestaltige, in welchem das der Gränzenlosigkeit Eigne (herrscht).

160. (Vom Geiste.) Jeder göttliche Geist ist eingestaltig und vollkommen; und der erste Geist ist aus sich selbst und führt andre Geister ins Daseyn. Denn wenn er ein Gott ist, so ist er erfüllt mit göttlichen Einheiten und ist eingestaltig. Ist aber dieß, so ist er auch vollkommen, da er der göttlichen Güte voll ist. Und wenn dieß ist, so ist

er auch zuerst Geist als der den Göttern geeint ist. Denn höher als jeder Geist ist der vergöttlichte Geist. Der Geist aber als zuerst seyend giebt auch den andern die Subsanz. Denn von den zuerst Seyenden erhalten alle zweiten Seyenden die Subsanz.

161. Alles wahrhaft Seyende, was mit den Göttern zusammenhängt, ist göttlich und untheilnehmbar. Denn da das wahrhaft Seyende, wie gezeigt ist, das erste unter denen ist, welche an der göttlichen Einigung Theil nehmen, so erfüllet es aus sich auch den Geist. Denn auch der Geist ist Seyendes, als vom Seyenden erfüllt. Göttliches ist also das Geistige; als vergöttlicht ist es göttlich, als den Geist erfüllend und als das an welchem vom Geiste Theil genommen wird, ist es geistig. Und der Geist ist ein Seyendes durch das zuerst Seyende.

Das zuerst Seyende aber selbst ist getrennt vom Geiste, weil der Geist nach den Seyenden ist. Das Untheilnehmbare aber besteht vor dem an welchem Theil genommen wird; deshalb besteht vor dem mit dem Geiste verbundnen das an sich und untheilnehmbar Seyende.

Denn Geistiges ist es, nicht weil es mit dem Geiste auf gleicher Stufe steht, sondern weil es, indeß es selbst entrückt ist, den Geist vollendet, weil es ihm das Seyn mittheilt und ihn mit der wahrhaft seyenden Wesenheit erfüllt.

162. Jede Vielheit von Einheiten, welche das wahrhaft Seyende beleuchtet, ist geheim und geistig; geheim, weil sie mit dem Einen verbunden ist, geistig weil von den Seyenden an ihr Theil genommen wird.

Denn von dem Verbundenen (ἐξημμένων) werden alle Götter genannt. Denn auch ihre sich unterscheidenden Subsanzen ob sie gleich unerkennbar sind, können aus diesen erkannt werden. Denn an sich ist alles Göttliche und Unerkennbare unaussprechlich, weil es mit dem unaussprechlichen Einen verwandt ist. Aber es begiebt sich, daß aus der Veränderung der Theilnehmenden auch die Eigenthümlichkeiten jener erkannt werden. Geistig also

sind die das wahrhaft Seyende beleuchtenden (Götter); deshalb ist das wahrhaft Seyende geistig, göttlich und untheilnehmbar, als vor dem Geiste bestehend.

Denn dieß würde nicht mit den ersten Göttern zusammenhängen, wenn diese nicht eine erstwirkende Substanz hätten, und eine die andern Götter vollendende Kraft, wenn die Substanzen dessen an dem Theil genommen wird, sich so zu einander verhalten wie die Theilnehmenden.

163. Jede Vielheit von Einheiten, an welchen Theil genommen wird vom untheilnehmbaren Geiste, ist geistig. Denn wie sich der Geist zu den wahrhaft Seyenden verhält, so verhalten sich diese Einheiten zu den geistigen Einheiten.

Wenn nun jene die den Geist beleuchten, geistig (νοητοί) sind, so sind eben deshalb auch diese die den göttlichen und untheilnehmbaren Geist beleuchten geistig (νοεροί) aber nicht so geistig, als ob sie im Geiste ihre Substanz hätten, sondern als der Ursache nach vor dem Geiste seyend und die den Geist gezeugt haben.

164. Jede Vielheit von Einheiten, an welcher von jeder untheilnehmbaren Seele Theil genommen wird, ist überweltlich.

Denn da die untheilnehmbare Seele zuerst über der Welt ist, so sind auch die Götter, an denen von ihr Theil genommen wird, überweltlich, dasselbe Verhältniß zu den geistigen (νοερὰς) und geistigen (νοητοὺς) (Göttern) habend, welches die Seele zum Geiste hat, und der Geist zum wahrhaft Seyenden. Wie nun jede Seele mit dem Geiste zusammenhängt, und jeder Geist nach dem Geistigen hingewandt ist, so hängen auch die überweltlichen Götter mit den geistigen (νοερῶν) zusammen, wie diese mit den geistigen (νοητῶν).

165. Jede Vielheit von Einheiten, an welchen von irgend einem sinnlichen Körper Theil genommen wird, ist weltlich. Denn sie beleuchtet die Theile der Welt ver-

mittelst des Geistes und der Seele. Denn der Geist ist nie ohne die Seele bei einem der weltlichen Körper, und die Gottheit ist nie unmittelbar mit der Seele verbunden. Denn die Theilnehmungen geschehen durchs Aehnliche. Der Geist selbst nimmt an der Einheit durch sein Geistiges (νοητὸν) und sein höchstes Theil. Weltlich sind also die Einheiten als solche, die die ganze Welt erfüllen, und als solche, die etwas aus den Göttern sind und (etwas aus) den sichtbaren Körpern. Denn auch jeder einzelne dieser (Körper) ist göttlich, nicht durch die Seele. Denn auch diese ist nicht zuerst Gott; auch nicht durch den Geist, denn auch dieser ist nicht ein und dasselbe mit dem Einen; sondern der Körper ist beseelt und hat eigne Bewegung wegen der Seele, er verhält sich aber immer auf gleiche Weise, und bewegt sich in bester Ordnung wegen des Geistes. Göttlich aber ist er wegen der Einigung. Und wenn er eine vorsorgende Kraft hat, so ist er ein solcher dieser Ursache (der Einigung) wegen.

166. Jeder Geist ist entweder untheilnehmbar oder theilnehmbar, und es wird entweder von den überweltlichen Seelen an ihm Theil genommen oder von den weltlichen. Denn vor aller Vielheit der Geister geht der untheilnehmbare (Geist) her, der die allerste Substanz hat. Von denen aber, an welchen Theil genommen wird, beleuchten einige die überweltliche und untheilnehmbare Seele, andere die weltliche. Denn die weltliche Vielheit kommt nicht sofort vom Untheilnehmbaren. Die Ausgänge geschehen ja durch das Aehnliche. Dem Untheilnehmbaren ist aber das von der Welt Getrennte in höherm Grade ähnlich, als das was in ihr getheilt ist. Es besteht aber nicht bloß die überweltliche Vielheit, sondern es sind auch weltliche Vielheiten. Denn es giebt auch eine weltliche Vielheit von Göttern und die Welt selbst ist beseelt und begeistet (ἔννους). Und die Theilnahme der weltlichen Seelen an den überweltlichen Göttern geschieht vermittelst der weltlichen Geister.

167. Jeder Geist denkt (νοεῖ) sich selbst; aber der allerste sich allein. Und in diesem (ersten Geist) ist Geist und Geistiges (νοητὸν) der Zahl nach eins. Jeder folgende Geist aber denkt zugleich sich und das vor ihm. Und das Geistige (νοητὸν) dieser Geister ist dann theils das, was sie sind; theils das, von dem sie sind. Denn jeder Geist denkt entweder sich, oder das über ihm oder das nach ihm.

Aber wenn er das nach ihm denkt, so wird er sich zum Niedrigern kehren, da er doch ein Geist ist. Und auch so wird er dasselbe nicht erkennen, zu dem er sich gewandt hat, da es nicht in ihm ist, sondern ausser ihm. Er wird bloß die Form (τύπον) erkennen, die von ihm ausgieng; wie sie in ihm selbst von jenem (ersten Geiste) her geworden ist. Denn was er hat, weiß er und was er leidet, nicht was er nicht hat und von dem er nicht leidet.

Erkennt er das über ihm, so wird er, wenn er es durch seine eigne Kenntniß erkennt, sich zugleich mit jenem erkennen, wenn er aber bloß jenes erkennt, so wird er sich selbst, als Geist, nicht erkennen.

Wenn er überhaupt das, was vor ihm ist, erkennt, so weiß er also, daß jenes ein Ursächliches ist, und von was es ein Ursächliches ist. Denn wüßte er dieß nicht; so würde er auch jenes nicht kennen, welches durch sein (bloßes) Seyn ins Daseyn führt, was es ins Daseyn führt, und nicht kennend, was es ins Daseyn führt. Wer aber das kennt was Substanz giebt, und von was das vor ihm Ursächliches ist, der wird auch das erkennen, daß er selbst von dorther seine Substanz hat. In jedem Falle also wird der, welcher das vor ihm kennt, auch sich selbst kennen.

Wenn nun ein geistiger (νοητὸς) Geist ist, der kennt, indem er sich selbst kennt, auch den geistigen Geist, da er selbst ein geistiger ist, was dieser (auch) ist.

Jeder Geist von denen die nach jenem (Geiste) sind, denkt das Geistige in sich, und zugleich auch das vor ihm. So ist also auch im Geist Geistiges und im Geistigen Geist. Aber der eine Geist ist ein und dasselbe mit dem Geistigen (νοητῷ) der andre mit dem Denkenden (νοοῦντι) das in ihm ist; mit dem vor ihm ist er aber nicht ein und dasselbe. Denn ein andres ist das schlechthin (ἁπλῶς νοητὸν) Geistige, ein andres das Geistige im Denkenden.

168. Jeder Geist weiß der Wirksamkeit nach (κατ' ἐνέργειαν) daß er denkt, und es ist nicht einem andern eigenthümlich zu denken und einem andern, zu denken, daß er denkt. Denn wenn der Geist der Wirksamkeit nach ist, so denkt er sich selbst als keinen andern ausser dem Gedachten, er weiß sich selbst und sieht sich selbst.

Den Denkenden sehend und den Sehenden kennend weiß er, daß der Geist der Wirksamkeit nach ist. Dieß wißend, weiß er daß er denkt, und weiß nicht nur das was er im Geiste denkt (ἐννοεῖ). Zugleich beides also weiß er; das Geistige und daß jenes denkt, und daß er von sich selbst als Denkender gedacht wird.

169. Jeder Geist hat in der Ewigkeit Wesenheit und Kraft und Wirksamkeit. Denn wenn er sich selbst denkt, und Geist und Geistiges dasselbe ist, so ist auch das geistige Denken (νόησις) dasselbe mit dem Geiste und dem Geistigen. Denn da das geistige Denken in der Mitte steht zwischen dem Denkenden und dem Gedachten, so wird, wenn diese beide dasselbe sind, auch das geistige Denken bei beiden (für beide) dasselbe seyn. Aber die Wesenheit des Geistes ist (offenbar) ewig. Denn sie ist ganz zugleich, und das geistige Denken eben so, wenn es dasselbe ist mit der Wesenheit.

Denn wenn der Geist unbewegt ist, so wird er nicht von der Zeit gemessen, auch nicht dem Seyn nach und nicht der Wirksamkeit nach. Da aber diese sich gleich verhalten, so ist auch die Kraft (des Geistes) ewig.

179. Jeder Geist denkt alles zugleich; der untheilnehmbare aber alles einfach (ἁπλῶς) von denen nach jenem aber denkt jeder einzelne dem Einen nach (καθ' ἕν). Denn wenn jeder Geist seine Wesenheit in der Ewigkeit gestellt hat, und zugleich mit der Wesenheit die Wirksamkeit, so wird er alles zugleich denken.

Denn bey allen im Theile seyenden, ist nun dieses nun jenes von den folgenden, die nicht in der Ewigkeit sind. Denn alles folgende ist in der Zeit. Denn das folgende ist früher und später, aber nicht zugleich alles.

Wenn nun gleicherweise alle (Geister) alles denken, so werden sie nicht von einander verschieden seyn. Denn wenn alle auf gleiche Weise alles denken, so sind sie alles das, was sie denken, indem sie sind. Und wenn sie gleicherweise alles sind, so ist nicht der eine untheilnehmbar, der andre nicht.

Denn welche dasselbe geistige Denken haben, die haben auch dieselben Wesenheiten. Denn das geistige Denken jedes einzelnen ist dasselbe mit dem Seyn jedes einzelnen, und jeder einzelne ist beides; das geistige Denken und das Seyn. Es bleibt also nur übrig, daß nicht jeder einzelne alles auf gleiche Weise denken, sondern (nur) eines, oder mehrere, aber nicht alles zugleich, oder alles in Einem (καθ' ἕν).

Aber wenn man sagt, daß jeder einzelne Geist nicht alles denke, so macht man den Geist zu einem, der etwas von den Seyenden nicht weiß. Denn wenn der Geist sich bewegt (μεταβήσεται) und denkt, nicht alles zugleich, sondern früher und später, da er doch unbewegt ist, so wird er niedriger seyn als die Seele; die im Bewegtseyn alles denkt, da der Geist wegen seines Bleibens nur eines denkt. Alles also wird er in einem denken. Denn entweder wird er alles denken, oder eines, oder alles in Einem, da das geistige Denken immer und in allen sich auf alles erstreckt; und alles durch das Eine des Allen begränzt. Es ist daher ein Herrschendes im geistigen Den-

ten und in den Gedachten, indem alles zugleich als Eines in Einem gedacht wird, und das Eine dem Geiste alles bezeichnet (χαρακτηρίζοντος).

171. Jeder Geist ist eine ungetheilte Wesenheit. Denn wenn er größelos und körperlos und bewegungslos ist, so ist er ein Ungetheiltes. Denn alles irgend Getheilte ist entweder der Größe nach, oder der Vielheit nach oder durch die in der Zeit befindliche Wirksamkeit getheilt. Der Geist aber ist durchaus ewig, und über die Körper hinaus, und die Vielheit in ihm ist geeint. Also ist er ungetheilt.

Daß der Geist ungetheilt ist, zeigt seine Hinwendung zu sich selbst. Denn von den Körpern wendet sich keiner zu sich selbst hin. Daß er ewig sey zeigt die Einerleiheit seiner Wirksamkeit in die Wesenheit. Denn daß es so sey ist früher gezeigt worden. Daß aber die Vielheit geeint ist, zeigt der Zusammenhang der geistigen (νοερῶ) Vielheit mit den göttlichen Einheiten.

Denn diese sind die erste Vielheit; die Geister sind nach ihnen. Wenn nun auch jeder Geist eine Vielheit ist, so ist er doch eine geeinte Vielheit; denn vor dem Gesonderten ist das Zusammengefaltete (συνεπτυγμένον) und das dem Einen näher ist.

172. Jeder Geist ist der zunächst (an ihm seyenden) Ewigen und der ihren Wesenheiten nach Unveränderlichen Hervorbringer. Denn alles von einer unbeweglichen Ursache ins Daseyn Geführte ist seiner Wesenheit nach unveränderlich. Der unbewegliche Geist aber ist ewig, weil er alles ist und in Ewigkeit bleibt, und durch sein Seyn ins Daseyn führt, was er ins Daseyn führt. Wenn er aber immer ist und auf dieselbe Weise ist, so führt er auch immer und auf dieselbe Weise ins Daseyn. Er ist also nicht der Ursacher der nun Seyenden dann Nichtseyenden, sondern der immer Seyenden.

173. Jeder Geist ist geistig (νοερός), und zugleich was vor ihm und nach ihm ist (ist geistig). Denn was

nach

nach ihm ist, ist der Ursache nach; was vor ihm ist aber, der Theilnahme nach. Der Geist aber ist derselbe und hat eine geistige (νοερὰν) Wesenheit erhalten. Durch seine eigne Substanz also begränzt er alles, sowohl das, was der Ursache nach ist, als das, was der Theilnahme nach ist. Denn jedes hat, seiner Natur gemäß (ὡς πέφυκεν) Theil am Höheren, aber jenes ist nicht wie jenes.

Denn entweder wird (an jedem) von allen Theil genommen. Aber dies nimmt so, daß andre anders Theil. Die Theilnahmen geschehen also nach der Eigenthümlichkeit und Kraft der Theilnehmenden. Geistig (νοερῶς) also ist im Geiste, was vor ihm ist; aber auch das nach ihm ist auf geistige Weise. Denn es ist dieß nicht von den Produkten, noch hat der Geist jenes in sich, sondern nur die Ursachen desselben. Er selbst ist durch sein Seyn Urs sächer von allen.

Sein Seyn ist aber ein geistiges (νοερὸν) und er hat das Ursächliche von allen geistig (νοερῶς). Deshalb hat jeder Geist alles geistig, sowohl das vor ihm, als das nach ihm; und wie nun jeder Geist das Geistige (νοητὰ) geistig (νοερῶς) hat; so auch das Sinnliche geistig (νοερῶς).

174. Jeder Geist giebt durch Denken dem nach ihm Substanz, und das Schaffen ist im Denken und das Denken im Schaffen.

Denn wenn Geistiges (νοητόν) und Geist ein und dasselbe sind, so ist auch jedes Geistes Seyn mit dem Denken das er in sich hat ein und dasselbe.

Er schafft also, was er schafft, durch sein Seyn, und führt durch das Seyn, was ist ins Daseyn; so wird er auch durch das Denken das ins Daseyn Geführte ins Daseyn führen. Denn Seyn und Denken sind beide eins. Denn Geist und alles Seyn sind durch das, was in ihm ist ein und dasselbe. Schafft er nun durch das Seyn, und ist das Seyn Denken, so schafft er durch das Denken. Und das Denken (νόησις) der Wirksamkeit nach ist im Denken (νοεῖν). Dieß ist aber ein und dasselbe mit

dem Seyn. Das Seyn aber ist im Schaffen. Denn das unbeweglich Schaffende hat immer das Seyn im Denken. So ist also auch das geistige Denken (νόησις) im Schaffen.

175. An jedem Geiste wird von den der Wesenheit zugleich und Wirksamkeit nach Geistigen (νοερῶν) zuerst Theil genommen. Denn entweder muß nothwendig von diesen an ihm Theil genommen werden, oder von andern, die zwar geistige (νοεράν) Wesenheit haben, aber nicht immer denken. Aber daß von diesen an ihm Theil genommen werde, ist unmöglich. Denn auch die Wirksamkeit des Geistes ist unbeweglich. Und von welchem also an ihm Theil genommen wird, das nimmt immer an der geistigen (νοερᾶς) Wirksamkeit Theil, welche die Theilnehmenden immer geistig (νοερά) macht. Denn dem Ewigen der Wirksamkeit kann das, was in einem Theile der Zeit seine Wirksamkeit hat, nicht verbunden werden.

Aber wie in den Wesenheiten, so auch in den Wechselungen der Wirksamkeiten, ist in der Mitte zwischen jeder ewigen Wirksamkeit, und der in einer gewissen Zeit vollkommenen, diejenige Wirksamkeit, welche in jeder Zeit das Vollkommne hat. Denn nirgends gehen die Ausgänge unmittelbar vor sich, sondern durch Verwandtes und Aehnliches, den Substanzen gemäß und den Vollkommenheiten der Wirksamkeiten.

Gleicherweise wird von jedem Geiste von denen zuerst Theil genommen, die in jeder Zeit denken können und immer denken, wenn auch das Denken (νόησις) in der Zeit, aber nicht ewig ist. Hieraus ist offenbar, daß es unmöglich ist, daß eine nun denkende dann nichtdenkende Seele zunächst am Geiste Theil nehme.

176. Alle geistige Gestalten (νοερὰ εἴδη) sind gegenseitig in einander und jede einzelne auch in sich. Denn wenn jeder Geist ungetheilt ist, so ist auch die Vielheit in ihm durch die geistige (νοεράν) Theillosigkeit geeint; in Einem ist alles, auch das Theillose gegenseitig geeint, und es geht alles durch alles hindurch.

Wenn aber alle geistigen Gestalten immateriell sind und unkörperlich, so sind sie nicht in einander vermischt (ἀσύγχυτα), und sind getrennt (χωρίς). Jedes, seine eigne Reinheit bewahrend bleibt, was es ist.

Das Ungemischte der geistigen Gestalten zeigt aber die gesonderte Theilnahme, wodurch die Theilnehmenden an jedem Einzelnen geschieden Theil nehmen. Denn wäre dasjenige, an welchem Theil genommen wird, nicht geschieden, und gesondert von einander; so würde das an ihm Theilnehmende nicht an jedem Einzelnen geschieden Theil nehmen, sondern es würde noch viel mehr in den niedrigern eine ungeschiedne Vermischung seyn, da sie der Ordnung nach niedriger sind.

Denn woher sollte eine Sonderung der Bestehenden und sich Vollendenden kommen, wenn sie ungeschieden und zusammengemischt wären? Aber offenbar zeigt die theillose Substanz des Umfassenden und die eingestaltige Wesenheit das Geeinte der Gestalten.

Denn die im Theillosen und Eingestaltigen ihre Subsanz haben, sind in denselben ungetheilt. Denn wie wolltest du das Theillose und das Eine theilen? Zugleich ist es, und durchdringet wechselseitig einander ganz ohne Zwischenräume (ἀδιαστάτως).

Denn das Umfassende ist ohne Zwischenräume, und in ihm ist nicht wie in dem was Zwischenräume hat, das eine hier, das andre anderswo, sondern zugleich alles im Ungetheilten und Einen. So sind also alle geistigen Gestalten zugleich wechselseitig in einander, und sind wechselseitig in einander, geeint und getrennt, und geschieden. Bedürfte einer ausser diesen Beweisen auch noch Beispiele, so denke er an die Theoreme in einer Seele. Diese sind alle in derselben, von größeloser Wesenheit und sind wechselseitig geeinet. Denn das Größelose hat das, was es in sich hat, nicht örtlich in sich, sondern theillos und ohne Zwischenräume, und ist geeint und geschieden. Denn die Seele führt alles rein und klar hervor und je-

des einzelne gesondert, nichts von den andern herbeiziehend, welches (wenn es nicht immer seiner Eigenschaft [ἕξιν] nach geschieden wäre) die Wirksamkeit der Seele selbst nicht scheiden würde.

177. Jeder Geist, als eine Fülle von Gestalten umfaßt der eine in höherm Grade ganze, der andre getheiltere Gestalten. Die höher stehenden Geister haben sie in höherem Grade ganz, da sie die Geister nach ihnen getheilter haben, die niedrigern getheilter, in dem Grade in welchem die vor ihnen sie im höhern Grade ganz haben. Denn die Höheren bedienen sich größerer Kräfte, weil sie eingestaltiger, als die zweiten sind. Die niedrigern sind mehr erfüllt, und mindern dadurch die Kräfte, die sie haben. Denn diejenigen, welche mit dem Einen der Quantität nach verwandter sind, gedrängter in der Kraft, stehen über dem, was nach ihnen ist. Und so gilt das Gegentheil von dem, was ferner vom Einen ist.

Da nun die Höhern größere Kraft in sich gesetzt haben, und geringere Vielheit, so führen sie durch wenigere Gestalten nach der Quantität, mehrere durch die Kraft ins Daseyn; die nach ihnen aber durch mehrere wenigere nach der Erleuchtung (ihrer) Kraft. Wenn nun jene durch wenigere mehrere ins Daseyn führen, so sind die Gestalten in ihnen in höherm Grade ganz, und wenn diese durch mehrere wenigere ins Daseyn führen, so sind die Gestalten in diesem getheilter. Deshalb begiebt es sich denn, daß das in einer Gestalt von den Höheren Gezeugte in mehreren Ideen von den zweiten, getheilten ins Daseyn geführt wird; und daß hinwiederum das in vielen und gesonderten Gestalten von den niedrigern ins Daseyn Geführte, in wenigeren und in höhern Graden Ganzen von den Höhern ins Daseyn geführt werde; und daß das Ganze und Gemeinsame allen Theilnehmenden von oben komme; das Getheilte und Sonderheitliche (ἴδιον) aber von den Zweiten.

Deshalb gliedern und schmälern die zweiten Geister durch ihre getheilten Sonderungen gewissermassen die Gestaltungen (εἰδοποιίας) der ersten.

178. Jede geistige (νοερόν) Gestalt bringt Ewiges zur Subsanz. Denn wenn jede (solche Gestalt) ewig und unbeweglich ist, so ist sie, ihrer Wesenheit nach, Ursächliches unveränderlicher nnd ewiger Subsanzen, nicht gewordener und vergänglicher. Alles, was also durch geistige Gestalt seine Subsanz hat ist ein geistiges (νοερόν) Ewiges.

Wenn nun alle Gestalten durch ihr Seyn das nach ihnen ins Daseyn führen, das Seyn selbst aber, sich immer gleich verhält, so wird auch das von ihnen ins Daseyn Geführte sich immer gleich verhalten und ewig seyn. Die Geschlechter also, die nur auf gewisse Zeit sind, bestehen durch keine gestaltige Ursache, auch das Vergängliche als Vergängliches hat keine vorbestehende (προϋπάρχον) geistige Gestalt. Denn sie würden unvergänglich und ungezeugt seyn, wenn sie von jenen (Gestalten) ihre Subsanz hätten.

179. Jede geistige (νοερός) Zahl ist begränzt. Denn wenn nach ihr eine andre ihrer Wesenheit nach niedrigere ist, und also ferner vom Einen, jene aber näher, was aber dem Einen näher ist, weniger ist, der Quantität nach und das fernere mehr, so wird die geistige Zahl weniger seyn als alle Vielheit nach ihr. Sie ist also nicht unendlich (ἄπειρος). Die Vielheit der Geister ist also begränzt. Denn was weniger ist als irgend etwas anderes, ist nicht unendlich. Denn das Unendliche als Unendliches hat in Wenigkeit nichts unter sich (ἀδενὸς ἔλασσον).

180. Jeder Geist ist ganz, da jeder einzelne (Geist) aus Theilen besteht, und mit den andern vereint und vor denselben geschieden ist. Aber der untheilnehmbare Geist ist schlechthin ganz, als der alle Theile ganz (ὁλικῶς) in sich hat, da hingegen jeder getheilte Geist das Ganze als im Theile hat.

Und so ist alles getheilterweise. Denn wenn alles im Einen (καθ' ἕν) ist, und das was im Einen ist nicht anders ist, als getheilterweise, so ist also das Ganze in jedem Einzelnen von diesen getheilterweise, wegen eines etwas der Getheilten selbst, was in allen herrscht, geschieden.

181. Jeder Geist, an dem Theil genommen wird, ist entweder göttlich, als mit den Göttern zusammenhängend oder bloß geistig (νοερός). Denn wenn der göttliche und untheilnehmbare Geist zuerst ist, so ist diesem gewiß der nicht verwandt, der in zwei Rücksichten von ihm verschieden ist, einmal dadurch, daß er nicht göttlich ist, dann dadurch, daß er nicht untheilnehmbar ist. Denn was in diesen beiden Rücksichten einander unähnlich ist, kann nicht mit einander verbunden werden. Es ist also klar, daß das Mittlere theils dem zuerst Seyenden ähnlich ist, theils unähnlich.

Entweder also ist es untheilnehmbar und nicht göttlich, oder theilnehmbar und göttlich. Aber alles Untheilnehmbare ist göttlich, als welches eine dem Einen entsprechende Ordnung in der Vielheit erhalten hat. Es kann also ein Geist göttlich und zugleich theilnehmbar seyn. Aber doch muß ein Geist seyn, der nicht an den göttlichen Einheiten Theil nimmt, sondern bloß denkt. Denn in jeder Reihe kann das Erste mit seiner eignen Monas verbundene an dem Theil nehmen, was in der höhern Ordnung zunächst über ihm ist; das Vielgetheilte aber, (ferner) von der ursprünglichen Monas, kann nicht mit jenen zusammenhängen. Es ist also ein göttlicher Geist und ein bloß geistiger (νοερός) Geist, der eine bestehend in geistiger (νοερὰν) Eigenthümlichkeit, welche er von seiner eignen Monas hat, und vom Untheilnehmbaren, der andere in der Einigung, welche er von der Monas, an welcher Theil genommen wird, aufgenommen hat.

182. An jedem Geiste, an welchem Theil genommen wird, wird von göttlichen Seelen Theil genommen.

Denn wenn die Theilnahme das Theilnehmende dem ähnlichet, an welchem Theil genommen wird, und es diesem verwandt macht, so ist klar, daß die am göttlichen Geiste theilnehmende Seele eine Göttliche seyn müße und mit dem göttlichen Geiste zusammenhängend, und daß sie vermittelst des Geistes an der Gottheit in ihm Theil habe. Denn die Gottheit verbindet mit dem Geiste die an ihm Theil habende Seele, und verknüpft das Göttliche mit dem Göttlichen.

183. An jedem Geiste an dem zwar Theil genommen wird, der aber bloß geistig (νοερός) ist, wird von Seelen Theil genommen, welche weder göttlich, noch Geist sind, sondern die in ihrer Wandelung geistberaubt sind. Denn dieß sind keine göttlichen Seelen, auch keine, die am Geiste Theil nehmen. Denn an den Göttern nehmen die Seelen durch den Geist Theil, wie früher gezeigt ist, nicht die welche des Wechsels empfänglich sind. Denn an jedem Geiste wird von immer in Wesenheit und in Wirksamkeit Geistigen (νοερῶν) Theil genommen. Dieß ist aus dem Vorigen klar.

184. Jede Seele ist entweder göttlich oder sie verändert sich vom Geiste in die Geistlosigkeit (ἄνοιαν) oder sie bleibt immer zwischen diesen und ist niedriger als die göttlichen Seelen. Denn wenn an dem göttlichen Geist von göttlichen Seelen Theil genommen wird, am geistigen (νοερός) Geiste aber bloß von den weder göttlichen noch des Wechsels empfänglichen Seelen, (des Wechsels nemlich) vom geistigen Denken (νοήσεως) in die Geistlosigkeit — denn es giebt auch Seelen welche dieß leiden und zuweilen denken, zuweilen nicht, so ist klar, daß drei Geschlechter der Seelen sind. Die ersten sind die göttlichen; die zweiten sind von den nicht göttlichen, die immer am Geiste Theil nehmen, die dritten welche zuweilen n Geist zuweilen in Geistlosigkeit sich verändern.

185. Alle göttlichen Seelen sind seelischer Weise ψυχικῶς) Götter; alle am geistigen (νοερῷ) Geiste Theil-

nehmende sind immer Diener der Götter (ὀπαδοὶ) alle der Veränderung empfängliche sind zuweilen Diener der Götter. Denn wenn die einen das göttliche Licht von oben sie bestrahlend haben, die andern immer denken, die dritten zuweilen dieser Vollkommenheit theilhaftig werden, so stehen diese in der Vielheit der Seelen gemäß (ἀνάλογον) den Göttern, die andern folgen immer den Göttern, immer dem Geiste gemäß wirkend, und hängen mit den göttlichen Seelen zusammen, indem sie in demselben Verhältniß (λόγον) zu ihnen stehen, wie das Geistige (νοερὸν) zum Göttlichen; die dritten denken zuweilen und folgen den Göttern, können aber weder immer auf gleiche Weise am Geiste Theil nehmen, noch immer mit den göttlichen Seelen zugleich sich hinwenden. Denn was nur zuweilen des Geistes theilhaftig ist, kann unmöglich immer mit den Göttern verbunden seyn.

186. Jede Seele ist eine unkörperliche Wesenheit und getrennt vom Körper. Denn wenn sie sich selbst erkennt, alles sich selbst Erkennende aber sich zu sich selbst hinwendet, das sich zu sich selbst Hinwendende aber kein Körper ist, (denn kein Körper kann sich zu sich selbst hinwenden) und nicht unzertrennlich vom Körper; denn auch das vom Körper unzertrennliche kann sich seiner Natur nach nicht auf sich selbst hinwenden, es würde sich ja dadurch vom Körper trennen; so ist also keine Seele eine körperliche Wesenheit, und nicht unzertrennlich vom Körper; sondern es ist offenbar, daß sie (die Seele) sich selbst erkennt. Denn wenn sie das erkennt, was über ihr ist, so muß sie ihrer Natur nach auch sich selbst erkennen, ja in noch höherm Grade erkennt sie aus den vor ihr seyenden Ursächlichen sich selbst.

187. Jede Seele ist unsterblich (ἀνώλεθρος) und unvergänglich. Denn alles was irgend aufgelöset werden und vergehen kann, ist entweder körperlich und zusammengesetzt, oder hat seine Substanz in einem Substrate (ὑποκειμένῳ), und das Aufgelöste vergeht als aus vielen

bestehend. Was von Natur aber in einem andern seyn muß, verschwindet ins Nichtseyende, wenn es vom Substrate getrennt ist. Die Seele aber ist sowohl unkörperlich, als ausserhalb jeglichen Substrates, ist in sich selbst und wendet sich zu sich selbst hin. Sie ist also unsterblich und unvergänglich.

188. Jede Seele ist Leben und Lebendes. Denn bei welchem die Seele ist, das lebt nothwendigerweise; und was der Seele beraubt ist, das wird sofort des Lebens untheilhaft. Es lebt also entweder wegen der Seele, oder eines andern wegen und nicht der Seele wegen. Aber es ist unmöglich, daß es bloß wegen eines andern lebe. Denn alles, an welchem Theil genommen wird giebt entweder sich selbst oder etwas von sich dem Theilnehmenden. Leidet es keines von diesen beiden, so wird auch gar nicht an ihm Theil genommen. An der Seele wird aber von dem, bei welchem sie ist, Theil genommen. Und was an der Seele Theil nimmt, wird beseelt genannt. Entweder nun bringt sie den Beseelten Leben, oder sie ist Leben, oder bloß Lebendes, oder beides zugleich, Leben und Lebendes. Wenn sie aber bloß Lebendes ist, so wird sie nicht mehr Leben seyn, sondern aus dem Leben und nicht des Lebens (Urheberin).

So würde sie sich nicht erkennen und nicht zu sich sich hinwenden. Denn die Erkenntniß ist Leben, und das Erkennende, als solches, ist Lebendes. Wenn nun etwas in ihr leblos ist, so hat dieß die Kraft zu erkennen nicht in sich. Ist sie aber bloß Leben, so wird sie nicht mehr am geistigen (νοερᾶς) Leben Theil haben. Denn was am Leben Theil hat ist Lebendes, und nicht bloß das erste untheilnehmbare Leben. Was nach jenem (Leben) ist, ist zugleich Lebendes und Leben. Die Seele aber ist nicht jenes untheilnehmbare Leben. Zugleich also Leben und Lebendes ist die Seele.

189. Jede Seele ist lebend an sich. Denn wenn sie die Kraft hat, sich zu sich selbst hinzuwenden, alles

aber, was die Kraft hat, sich zu sich selbst hinzuwenden, für sich bestehend ist, so ist also auch die Seele für sich bestehend und giebt sich selbst ihre Substanz. Aber sie ist auch Leben und Lebendes und ihre Substanz ist im Leben schaffenden (κατὰ τὸ ζωτικόν). Denn bei welchem sie ist, dem giebt sie Leben, durch ihr Seyn selbst. Wenn das Theilnehmende empfänglich (δεκτικόδιον) ist, so wird es sofort beseelt und lebend; nicht dadurch, daß die Seele schlösse oder vorher bedächte, oder durch Schluß und Urtheil Leben schaffte, sondern sie verleiht dadurch, daß sie ist, was sie ist, demjenigen das Theil nehmen kann, Leben. Ihr Seyn ist also ein und dasselbe mit dem Leben (ζῆν). Hat sie nun das Seyn von sich selbst, und ist dieß ein und dasselbe mit dem Leben, so wird sie auch das Leben sich selbst verleihen und es von sich selbst haben. Ist aber dieß, so ist die Seele lebend an sich (αὐτόζως).

190. Jede Seele steht in der Mitte zwischen dem Ungetheilten und dem um die Körper herum (seyenden) Getheilten. Denn ist sie lebend an sich und sich selbst die Substanz gebend, und hat sie eine von den Körpern getrennte Substanz, so ist sie, höher seyend, als alles um die Körper herum befindliche Getheilte, denselben entrückt. Denn jene (Körper) sind ganz unzertrennlich von ihren Substraten, zugleich getheilt mit den getheilten Massen, aus sich selbst heraus gegangen, und aus ihrer Untheilbarkeit, Entfernung und Zwischenraum zugleich mit den Körpern habend (συνδιαστάντα) wenn sie auch in den Leben (ζωαῖς) bestehen, nicht ihre eignen Leben seyend, sondern der Theilnehmenden, und wenn sie in Wesenheit und Gestalten existiren, nicht ihre eignen Gestalten, sondern (die Gestalten) derer seyend, welche Gestalten schaffen. Sind sie aber nicht bloß dieß, so ist die Seele eine sich selbst Substanz gebende Wesenheit, ein an sich lebendes Leben, eine sich selbst erkennende Kenntniß, und in allen diesen von den Körpern getrennt; doch aber ist ein Theilnehmendes am Leben. Ist aber dieß, so ist auch ein Theilneh-

mendes an der Wesenheit, und es hat auch an der Kenntniß aus anderen Ursachen Theil. Klar ist also, daß sie niedriger ist als das Ungetheilte. Klar ist, daß sie anders woher mit Leben und Wesenheit erfüllt wird, wenn sie (von dorther) mit Leben (erfüllt wird). Denn vor dem Leben und der Seele ist dies untheilnehmbare Leben und die untheilnehmbare Wesenheit. Offenbar ist auch, daß sie das zuerst Erkennende nicht ist, denn insofern sie Seele ist, ist sie ganz Leben, aber nicht insofern sie Seele ist, hat sie ganz Kenntniß. Denn eine Seele, die Seele bleibt, kennt den Seyenden nicht. Also ist sie nicht zuerst erkennend, und ist nicht durch ihr bloßes Seyn Kenntniß. Sie hat also die zweite Wesenheit nach denen, die zuerst und durch ihr bloßes Seyn das Vermögen zu erkennen haben. Weil die Seele aber von dieser Kenntniß durch das bloße Seyn geschieden ist, so ist sie also nicht von den Ungetheilten. Es ist aber gezeigt, daß sie auch nicht von den um die Körper befindlichen Getheilten ist; also steht sie in der Mitte zwischen beiden.

191. Jede theilnehmbare Seele hat ewige Wesenheit und zeitliche Wirksamkeit. Denn entweder wird sie beides ewig haben, oder beides zeitlich, oder das eine ewig, das andre zeitlich. Aber beides kann sie nicht ewig haben. Die Natur der Seele würde in diesem Falle eine ungetheilte Wesenheit seyn und sich nicht von der geistigen (νοερᾶς) Substanz unterscheiden, nicht von der unbeweglichen die bewegte. Auch nicht beides zeitlich; denn dann wäre sie bloß gezeugt, nicht an sich lebend, noch für sich selbst bestehend. Denn nichts von der Zeit Gemessenes besteht seiner Wesenheit nach für sich selbst, die Seele aber besteht für sich selbst. Denn was sich der Wirksamkeit nach zu sich selbst hinwendet, kann sich auch der Wesenheit nach zu sich selbst hinwenden und ist von sich selbst ausgehend. Es bleibt also nur übrig, daß jede Seele theils ewig sey, theils an der Zeit Theil habe. Entweder nun ist sie der Wesenheit nach ewig und der Wirksamkeit nach an der Zeit theilnehmend, oder

umgekehrt. Dieß letzte aber ist unmöglich. Jede theilnehmbare Seele also hat eine ewige Wesenheit erhalten, aber eine zeitliche Wirksamkeit.

192. Jede theilnehmbare Seele ist von den immer und wahrhaft Seyenden und die erste der Gezeugten. Denn wenn sie der Wesenheit nach ewig ist, so ist sie ein Seyendes der wahrhaft Seyenden der Substanz nach und ein immer Seyendes. Denn was an der Ewigkeit Theil hat, nimmt auch am immer Seyn Theil. Ist sie aber der Wirksamkeit nach in der Zeit, so ist sie gezeugt. Denn alles, was an der Zeit Theil hat, werdend immer, nach dem früher und später der Zeit, und nicht zugleich ganz seyend, was es ist, ist gezeugt. Ist aber jede Seele theils gezeugt der Wirksamkeit nach, so muß sie die erste der Gezeugten seyn. Denn das durchaus und gänzlich Gezeugte ist ferner von den Ewigen.

193. Jede Seele besteht zunächst vom Geiste aus. Denn wenn sie nur unveränderliche und ewige Wesenheit hat, so geht sie von einer unbeweglichen Wesenheit aus. Denn das von einer bewegten Ursache Ausgehende verändert sich durchaus seiner Wesenheit nach. Jeder Seele Ursächliches ist also unbeweglich. Ist sie aber zunächst am Geiste, so wird sie vom Geiste vollendet und wendet sich zum Geiste hin und wenn sie an der Kenntniß Theil hat, welche der Geist denen giebt, welche Theil haben können, (denn jede Kenntniß kommt allen vom Geiste, welche sie haben, und nach was alles, seiner Natur nach, sich hinwendet, von dem hat es auch den Ausgang und die Wesenheit) so geht jede Seele also vom Geiste aus.

194. Jede Seele hat alle Gestalten, welche der Geist zuerst hat. Denn wenn sie vom Geiste ausgeht und der Geist der Seele die Substanz giebt, und der Geist durch sein bloßes Seyn, unbeweglich seyend, alles ins Daseyn führt, so wird er auch der bestehenden (ὑφισαμένῃ) Seele die wesenhaften λόγους von allem, was in ihm ist, geben. Denn alles, was durch das bloße Seyn schafft, was es selbst zu-

erſt iſt, theilt es dem Werdenden auf zweyter Stufe mit (δευτέρως). Die Seele hat alſo auf zweiter Stufe die Einſtrahlungen der geiſtigen Geſtalten.

195. Jede Seele iſt alle Dinge. Als Vorbild die ſinnlichen; als Nachbild die geiſtigen (νοητά); denn da ſie in der Mitte ſteht zwiſchen den Ungetheilten, und den um die Körper befindlichen Getheilten; ſo führt es die einen ins Daſeyn und giebt ihnen Subſtanz, ihr Urſächliches hat ſie ſich aber ſelbſt vorgeſetzt (προεστήσατο) von welchem ſie ausgegangen iſt. Von was ſie nun als Urſache vorbeſteht (προϋπάρχει), das hat ſie als Vorbild vorausgenommen; von welchem ſie aber ihre Subſtanz hat, das hat ſie durch Theilnahme, und als Erzeugniſſe der Erſten. Alles Sinnliche alſo hat ſie der Urſache nach vorausgenommen, und die λόγους der Materiellen hat ſie immateriell, und der Körperlichen unkörperlich und der Geſonderten ungeſondert. Die Geiſtigen aber hat ſie nachbildlich aufgenommen, und die ungetheilten Geſtalten jener, getheilt, vervielfacht die der Ewigen, ſelbſtbeweglich (αὐτοκινήτως) die der Unbeweglichen. Sie iſt alſo alles Seyende; einiges durch Theilnahme, nemlich das Erſte, andres vorbildlich, nämlich das nach ihr.

196. Jede theilnehmbare Seele bedient ſich zuerſt eines ewigen (ἀϊδιῳ) Körpers, der eine ungezeugte, unvergängliche Subſtanz hat. Denn wenn jede Seele ihrer Weſenheit nach ewig iſt, und durch ihr bloßes Seyn etwas von den Körpern beſeelt, ſo beſeelt ſie es immer. Denn das Seyn jeder Seele iſt unveränderlich. Wenn dieß Beſeelte nun immer beſeelt wird, ſo hat es auch immer am Leben Theil. Das ewig Lebende aber iſt noch viel früher immer: Das immer Seyende aber iſt ewig. Alſo iſt der beſeelte Körper der zuerſt mit jeder Seele verbunden iſt, ewig. Aber an jeder theilnehmbaren Seele wird von einem Körper zuerſt Theil genommen, weil ſie theilnehmbar iſt, nicht aber untheilnehmbar, und durch ihr bloßes Seyn das (an ihr) Theilnehmende beſeelt. Jede Seele alſo, an welcher Theil ge-

nommen wird bedient sich zuerst eines ewigen Körpers und eines ungezeugten und seiner Wesenheit nach unvergänglichen.

197. Jede Seele ist eine belebende (ζωτική) und erkennende Wesenheit, und ein wesenhaftes und erkennendes Leben, und als Erkenntniß, Wesenheit und Leben, und in ihr ist zugleich alles, das Wesenhafte, das Belebende, das Erkennende und alles in allen und jedes einzelne gesondert. Denn wenn sie in der Mitte steht zwischen den Ungetheilten und den um die Körper befindlichen getheilten Gestalten, so ist sie nicht so ungetheilt wie alles Geistige (νοερά), und auch nicht so getheilt, wie das körpergestaltige. Wenn in den Körperlichen die Wesenheiten und die Leben und die Erkenntniße gesondert sind, so sind dieselben in den Seelen ungetheilt und geeint und unkörperlich, alle zugleich wegen der Materielosigkeit und der Theillosigkeit. Und wenn in den Geistigen (νοεροῖς) alles der Einigung nach ist, so wird dieß in den Seelen gesondert und getheilt. Alles also ist zugleich und gesondert. Wenn aber alle Ungetheilte zugleich und in einem sind, so haben sie einander durchdrungen (δι' ἀλλήλων περιόντα) und wenn sie gesondert sind, so sind sie doch wieder unvermischt geschieden, so daß jedes Einzelne in sich ist und doch alle in allen. Denn in der Wesenheit ist Leben und Erkenntniß. Denn es würde nicht jede Seele sich selbst erkennen, wenn die Wesenheit an sich des Lebens und der Erkenntniß beraubt wäre, und in (ihrem) Leben ist Wesenheit und Erkenntniß. Denn das wesenlose (ἀνούσιος) Leben und das ohne Kenntniß ist gehört für die materiellen Leben, die weder sich selbst zu erkennen vermögen, noch reine (εἰλικρινεῖς) Wesenheiten sind. Die wesenlose und lebenlose Erkenntniß ist ohne Substanz. Denn jede Kenntniß ist nur bei dem Lebenden und bei dem der die Wesenheit an sich (καθ' αὐτό) erhalten hat.

198. Alles, was an der Zeit Theil hat und immer bewegt wird, wird durch Umläufe (περιόδοις) gemessen. Denn weil die Bewegung an der Zeit Theil hat, so hat sie

auch Maaß und Gränze der Zeit erhalten; und geht (προϊόνται) der Zahl nach. Weil es aber immer bewegt wird, auch dieß immer ist nicht ewig (ἀϊδίως) sondern zeitlich, so muß es sich der Umläufe bedienen. Denn die Bewegung ist eine Veränderung von einem ins andre. Die Seyenden aber sind begränzt durch Vielheiten und Größen. Da diese aber begränzt sind, so ist das Uebergehen (die Veränderung μεταβάσις) nicht in gerade Linie und ins Unendliche, und es ist nicht möglich, daß dasjenige, was immer bewegt wird, begränzt übergehe (μεταβαίνειν). Das immer Bewegte wird also von denselben zu denselben immer wieder kommen, so daß es einen Umlauf macht.

199. Jede weltliche Seele bedient sich der Umläufe des ihr eignen Lebens und der Wiederherstellungen (ἀποκαταστάσεων). Denn wenn sie von der Zeit gemessen wird, und übergehend wirkt, und eine eigenthümliche Bewegung hat, alles Bewegte und an der Zeit Theilnehmende aber, das ewig ist, sich der Umläufe bedient, und umlaufweise sich im Kreise dreht, so ist klar, daß es von denselben zu denselben wieder hergestellt wird. Und jede weltliche Seele die Bewegung hat und in der Zeit wirkt, wird Umläufe der Bewegungen haben und Wiederherstellungen. Denn jeder Umlauf hat die Kraft das Ewige wieder herzustellen.

200. Jeder Umlauf der Seele wird von der Zeit gemessen, aber der Umlauf der andern Seelen wird durch eine gewisse Zeit gemessen, der (Umlauf) der ersten von der Zeit gemessenen Seele durch die gesammte (σύμπαντι) Zeit. Denn wenn alle Bewegungen das früher und später haben, so sind deshalb auch die Umläufe der Zeit theilhaftig. Und das, was alle Umläufe der Seelen mißt, ist die Zeit. Hätten aber alle Seelen dieselben Umläufe, und um dasselbe, so hätten auch alle dieselbe Zeit. Wenn aber die einen Seelen diese, die andern jene Wiederherstellungen haben, so ist auch die Umlaufszeit, welche die

Wiederherstellung bewirkt, bei der einen diese, bei der andern eine andre.

Das nun ist klar, daß die zuerst von der Zeit gemessene Seele durch die gesammte Zeit gemessen wird. Denn wenn die Zeit das Maaß jeder Bewegung ist, so wird das zuerst Bewegte an der ganzen (παντός) Zeit Theil haben, und von der Ganzen gemessen seyn. Denn wenn nicht die gesammte Zeit das zuerst Theilnehmende mäße, so würde sie überhaupt nichts Ganzes in sich messen. Hieraus ist denn auch offenbar, daß alle andern Seelen durch solche Maaße gemessen werden, welche getheilter sind als die gesammte Zeit, denn wenn (diese Seelen) getheilter sind, als diejenige, welche zuerst an der Zeit Theil hat, so werden sie ihre Umläufe nicht nach der gesammten Zeit einrichten (ἐφαρμόσουσι); sondern ihre vielen Wiederherstellungen werden Theile seyn eines Umlaufs und der Wiederherstellung, welche die zuerst an der Zeit Theilhabende vollendet (ἀποκαθίσαται). Denn die getheiltere Theilnahme gehört für die geringere Kraft, für die höhere aber die im höhern Grade ganze. Das ganze zeitliche Maaß können die andern Seelen in einem Leben von Natur nicht aufnehmen; da sie eine niedrigere Ordnung erhalten haben als diejenige ist, die zuerst von der Zeit gemessen wird.

201. Alle göttlichen Seelen haben dreifache Wirksamkeiten, die einen als Seele, die andern als solche, welche den göttlichen Geist aufgenommen haben, die dritten als zusammenhängend mit den Göttern. Als Götter tragen sie Vorsorge für das Ganze, sie erkennen alles durch das geistige Leben, sie bewegen die Körper durch ihre an sich bewegliche Substanz. Weil sie nun nach Seelenart am höheren Theil haben, und nicht schlechthin Seelen sind, sondern göttliche Seelen, indem sie die den Göttern angemessene, Ordnung in der Breite der Seelen aufstellen (προσηκόμασαι) so wirken sie nicht allein nach Seelenart (ψυχικῶς) sondern auch göttlich, da sie einen göttlichen

lichen (ἕνθεον) Gipfel ihrer Wesenheit erhalten haben, und weil sie eine geistige (νοερὰν) Substanz haben durch welche sie auch den geistigen (νοεραῖς) Wesenheiten als Substrat dienen. Sie wirken nun nicht nur göttlich, sondern auch geistig (νοερῶς), indem sie die eine Wirksamkeit nach dem Einen aufstellen (ἱδρύσασαι) das in ihnen ist, die andre nach dem Einen. Die dritte Wirksamkeit aber ist bei ihnen, nach ihrer eigenthümlichen Substanz, welche das Vermögen hat Körper, die ihrer Natur nach von andern bewegt werden, zu bewegen, und diejenigen zu beleben, welche das Leben von auffenher (ἐπεισακτον) haben. Denn dieß ist die eigenthümliche Wirkung jeder Seele, das andre hat sie durch Theilnahme wie Denken und Vorsorgen (νοεῖν καὶ προνοεῖν).

202. Alle Seelen, welche der Götter Begleiterinnen (ὁπαδοὶ) sind und immer den Göttern nachfolgen, sind niedriger als das Göttliche. Sie sind aber in höherm Grade geeint als die getheilten Seelen. Denn die göttlichen und am Geiste Theil nehmenden Seelen und an der Gottheit, regieren über die andern Seelen, weil sie zugleich geistig (νοεραὶ) sind und göttlich, wie auch die Götter über alles Seyende (herrschen). Die getheilten Seelen aber sind aus dem Zusammenhang mit dem Geiste weggenommen, da sie nicht zunächst an der geistigen (νοερᾶς) Wesenheit Theil nehmen können. Denn sie wären nicht aus der geistigen Wirksamkeit gefallen, wenn sie ihrer Wesenheit nach am Geiste Theil hätten, wie früher gezeigt ist. In der Mitte stehen also die Seelen, welche den Göttern immer folgen, indem sie den vollkommnen Geist aufgenommen haben, und dadurch über die getheilten erhaben sind, noch aber nicht in Zusammenhang mit den göttlichen Einheiten. Denn der Geist an dem sie Theil nahmen, war kein göttlicher.

203. Die göttlichen Seelen, welche an Kraft größer sind als die andern, sind an Zahl geringer (συνῄρηνται) als jede Vielheit der Seelen. Die aber diesen immer fol-

gen, haben unter allen (Seelen) an Kraft und Quantität, die mittlere Ordnung. Die Getheilten sind an Kraft geringer als die andern, sind aber in eine größere Zahl herausgegangen.

Denn einige sind verwandter mit dem Einen durch ihre göttlich seyende Substanz, andere stehen in der Mitte durch ihre Theilnahme am Geiste, andre sind der Ordnung nach die letzten, unähnlich der Wesenheit nach den mittleren und den ersten. Was unter den Ewigen dem Einen näher steht, das ist der Zahl nach einiger als das Fernere, und der Vielheit nach geringer. Das Fernere ist mehr vervielfacht. Die Kräfte der Höheren nun sind größer, und haben dasselbe Verhältniß zu den zweiten, wie das Göttliche zu dem Geistigen (νοερόν) und dieß zum Seelischen (ψυχικόν) und die Quantitäten der Niedrigen sind mehrere. Denn was ferner vom Einen ist, ist mehr Vielheit, und das, was näher an demselben ist, weniger.

204. Jede göttliche Seele herrscht (ἡγεῖται) über viele Seelen, welche immer den Göttern folgen, und über noch mehrere von denen, welche nur zuweilen diese Ordnung erhalten haben. Denn da sie göttlich ist, so muß sie die alles beherrschende Ordnung erhalten haben und die erstwirkende in den Seelen. Denn in allen Seyenden herrscht das Göttliche über das Gesammte (τῶν ὅλων). Jede göttliche Seele muß nicht bloß über die immer folgenden herrschen, auch nicht bloß über die nur zuweilen (folgenden). Denn wenn eine (Seele) bloß über die zuweilen folgenden herrschte, wie sollte sich eine Verbindung mit der göttlichen Seele für die ergeben, welche durchaus verschieden wären, und weder zunächst am Geiste Theil hätten, noch viel weniger an den Göttern?

Herrschte sie aber über die immer folgenden, wie ist die Reihe der Seelen bis zu jenen ausgegangen? Denn so würde das Geistige (νοερά) das letzte seyn, unzeugend, und von Natur weder vermögend zu vollenden,

noch aufzuführen. Es ist also nothwendig, daß die folgenden Seelen zuerst mit jeder göttlichen Seele zusammenhängen; so auch die Seelen, welche dem Geiste nach wirken und welche aufgeführt werden zu Geistern, welche getheilter sind als die göttlichen Geister; die zweiten aber die getheilten, müssen vermittelst dieser am Geiste und am göttlichen Leben Theil nehmen können. Denn durch dasjenige, was immer am höhern Theile (μοίρας) Theil nimmt, wird das nur zuweilen Theil nehmende vollendet. Wiederum müssen um jede göttliche Seele, mehr zuweilen folgende als immer folgende Seelen seyn. Denn die Kraft der Monas geht durch Nachlaß immer in die Vielheit heraus, die an Kraft geringer ist (λειπόμενον) an Zahl aber mehr; weil auch jede Seele von denen, die immer den Göttern folgen, über mehrere getheilte Seelen herrscht, und mehrere Seelen zu der erstwirkenden Monas der ganzen Reihe aufzieht. Jede göttliche Seele herrscht also über viele Seelen, die immer den Göttern folgen und über noch mehrere, die nur zuweilen diese Ordnung annehmen.

205. Jede getheilte Seele steht in dem Verhältniß zu der Seele, unter welche sie ihrer Wesenheit nach geordnet ist, wie ihr Träger zu dem Träger von jener. Denn wenn diese Träger den einzelnen Seelen nach ihrer Natur vertheilt sind, so muß nothwendig jeder getheilten Seele Träger dasselbe Verhältniß zu dem Träger der ganzen Seele haben, welches sie selbst zu jener hat. Aber diese Vertheilung geschieht nach der Natur. Denn was zuerst Theil nimmt ist seiner Natur nach mit dem an welchem Theil genommen wird, verbunden. Wenn nun wie die göttliche Seele sich zu dem göttlichen Körper verhält, so die getheilte (Seele) zu dem getheilten (Körper) da an jeder von beiden Seelen durch ihr bloßes Seyn Theil genommen wird, so ist auch das am Anfange gesagte wahr, daß auch die Träger der Seelen dasselbe Verhältniß zu einander haben.

206. Jede getheilte Seele kann niedergehen zum Werden ins Unendliche und aufsteigen von dem Werden zum Seyenden. Denn wenn sie zuweilen den Göttern folgt, zuweilen von dem Hinstreben zu dem Göttlichen abfällt, und sowohl an Geist als Geistlosigkeit Theil hat, so ist klar, daß sie abwechselnd im Werden wird, und in den Göttern ist. Denn wenn sie die gränzenlose Zeit in den Göttern ist, wird sie nicht hinwiederum die ganze folgende Zeit in den Körpern seyn; denn was keinen zeitlichen Ursprung hat, wird auch kein Ende je haben, und was kein Ende hat, hat nothwendig auch keinen Anfang. So bleibt also nur übrig, daß jede einzelne Seele Umläufe mache der Aufgänge aus dem Werden, und der Niedergänge ins Werden, und daß dieß unaufhörlich sey wegen der gränzenlosen Zeit. Jede einzelne getheilte Seele also kann ins Unendliche niedersteigen und aufsteigen. Und dieß Leiden (πάθημα) wird nie aufhören, bei allen Seelen zu werden.

207. Jeder getheilten Seele Träger ist von einer unbeweglichen Ursache geschaffen (δεδημιούργηται). Denn wenn er ewig (ἀϊδίως) mit der sich seiner bedienenden Seele zusammenhängt, und naturverwandt (συμφυῶς) unveränderlich ist seiner Wesenheit nach, so hat er seine Substanz von einer unbeweglichen Ursache erhalten. Denn was aus beweglichen Ursachen geworden ist, verändert sich ganz seiner Wesenheit nach. Jede Seele hat nun aber einen ewigen (ἀΐδιον) Körper, der zuerst an ihr Theil hat, so daß sowohl die getheilte Seele, als das Ursächliche ihres Trägers unbeweglich ist und deshalb überweltlich.

208. Jeder getheilten Seele Träger ist immateriell, und untheilbar seiner Wesenheit nach, und eindruckslos (ἀπαθές). Denn wenn er aus einer unbeweglichen Schöpfung (δημιουργίας) hervorgegangen und ewig ist, so hat er eine immaterielle und eindruckslose Substanz. Denn was seiner Natur nach gemacht ist Eindrücke zu erhalten (πάσχειν) und sich zu verändern ist alles materiell, und

hängt bald so, bald anders sich verhaltend von beweglichen Ursachen ab. Deshalb nimmt es auch eine manchfache Veränderung auf, da es mit seinen ursprünglichen Ursachen zugleich bewegt wird. Aber auch, daß er untheilbar ist (jeder getheilten Seele Träger) ist klar. Denn alles Getheilte ist dadurch vergänglich, daß es theilbar ist (διαιρεῖται) sich entfernend vom Ganzen und vom Zusammenhang. Ist er nun unveränderlich seiner Wesenheit nach und eindruckslos, so muß er auch untheilbar seyn.

209. Jeder getheilten Seele Träger steigt zwar nieder durch das Hinzuthun von materiellen Gewanden, wird aber mit der Seele verbunden durch die Hinwegnahme alles Materiellen, und die Wiederkehr (ἀναδρομῆς) der ihm eigenthümlichen Gestalt, gemäß der sich seiner bedienenden Seele. Denn auch jene steigt vernunftlos (ἀλόγως) nieder, und nimmt vernunftlose Leben an sich, sie steigt aber auf, indem sie alle erzeugenden (γενεσιεργὰς) Kräfte von sich thut, die sie im Niedersteigen um sich genommen hatte und — — — geworden ahmt sie die Leben der Seelen nach, die sich (der Träger) bedienen, und wird mit ihnen, den Bewegten, allenthalben bewegt. Das geistige Denken der einen bilden sie dann durch ihre Umschwünge (περιφορᾶς) ab; den Abfall der andern aber durch ihr Streben nach dem Werden, und der dritten Reinigungen durch ihre Hinführungen zum Immateriellen.

Denn weil durch das Seyn selbst die Seelen durch die Reinigungen belebt, und er selbst den Seelen naturverwandt ist, so trägt er manchfaltig zu deren Wirkungen bei, und folgt ihnen allenthalben hin; leidet mit den Leidenden, wird wiederhergestellt mit den gereinigten, wird erhoben mit den aufgeführten, und strebt mit nach ihrer Vollkommenheit. Denn alles wird dadurch vollendet, daß es seiner ihm gemäßen Ganzheit theilhaftig wird.

210. Jeder Träger der Seele, der mit ihr naturverwandt ist (συμφυὲς) hat immer dieselbe Gestalt (σχῆμα) und dieselbige Größe; größer und kleiner wird er gesehen

und unähnlich gestaltet (ἀνομοιόσχημον), wegen der Hinzufügung und Wegnahme andrer Körper. Denn wenn er seine Wesenheit aus einer unbeweglichen Ursache hat, so ist klar, daß ihm auch Gestalt und Größe von dieser Ursache bestimmt ist, und daß beide unveränderlich und unwandelbar sind. Und doch erscheint er wandelbar bald so, bald so; größer und kleiner. Also erscheint er als ein solcher und als ein so oder so großer durch anderes, das von den materiellen Elementen zu ihm hinzugethan und wieder hinweggenommen wird.

211. Jede getheilte Seele, welche ins Werden herabsteigt, steigt ganz hinab, und es bleibt nicht ein Theil von ihr oben und ein Theil steigt hinab. Denn bliebe etwas von der Seele im Geistigen, so übte dieß etwas das geistige Denken entweder ohne auf anderes überzugehen, oder indem es auf andres übergienge (ἢ ἀμεταβάτως ἢ μεταβατικῶς). Thäte es dieß, ohne überzugehen, so wäre es Geist und nicht ein Theil der Seele, und die Seele nähme zunächst am Geiste Theil. Dieß aber ist unmöglich. Thut es dasselbe aber, indem es übergeht, so entstünde aus dem immer Denkenden und dem zuweilen Denkenden eine Wesenheit. Aber auch dieß ist unmöglich. Denn diese beiden sind immer von einander unterschieden, wie gezeigt ist. Sodann ist es auch abgeschmackt zu denken, daß das Höchste der Seele, das immer vollkommen ist, nicht über die andern Kräfte herrschen und dieselben vollkommen machen sollte. Also steigt jede getheilte Seele ganz nieder.

Einzelne Sätze

aus

dem Kommentare des Proclus

über

den ersten Alcibiades des Plato zur Erläuterung des Dionysius.

Das Hauptziel aller Philosophie ist die Erkenntniß unsrer eigenen Wesenheit. Daraus folgt dann die Kenntniß dessen, was für uns gut oder böse ist. Alles Seyende ist verschieden; so ist auch die Vollkommenheit jedes Seyenden nach der Wesenheit verschieden.

Die Vollkommenheit fließt aus dem Grund und der Urquelle nach Aristoteles; also muß jedes Einzelne nach dem Maaße der Wesenheit die Vollkommenheit haben und nach dem Geistigen. Alles nimmt am Seyenden je nach seinem Wesen dunkler oder heller Theil. Das zuerst Seyende nimmt am Guten vollkommen und auf der ersten Stufe, das auf der mittlern Stufe stehende im zweiten Grade und das Letzte im letzten Grade Theil.

Da Gott und eine Vorsehung ist, so müssen die Seyenden nach ihrer Würdigkeit Theil am Guten haben. Nicht der Geist (νοῦς) ordnet die Seyenden, sondern das Gute, das älter ist, als der Geist, theilt seine Mittheilungen den Seyenden in Ordnung (οὐκ ἀτάκτους) mit. Wesentlich verschiedenes wie etwa Ursache und Verursachtes, erhält nicht dieselbe Güte; Ursprüngliches und Folgendes nicht dieselbe Vollkommenheit. Der Beste (ἄριστος) muß nach dem Timäus bloß das Schönste (κάλλιστον) thun, das ihm Angemessenste. Das ist dann aber für die auf der ersten und zweiten Stufe Seyende das Urgute.

Auch der athenische Gast sagt in dem Buch des Plato von den Gesetzen (VI. 5. S. 757.). Die Gleichheit theilt dem Ungleichen das Ungleiche, den Grösseren das Grössere, den Geringeren das Geringere mit, und diese Gleichheit heißt er die harmonischste und beste (μουσικωτάτη καὶ ἀρίστη) von allen. So ist denn auch das Gute in jedem anderen ein anderes, und der Natur jedes ein-

zelnen immer angemessen (σύστοιχον). Doch bleibt das Gute immer in sich.

Der Geist hat sein Vollkommnes in der Ewigkeit (ἀιῶνι), die Seele in der Zeit. Das Gute der Seele ist im Geiste, das Gute des Körpers ist in der Natur. Anders ist die Vollkommenheit der Götter, anders die der Engel, anders die der Dämonen, anders die der getheilten Seele. Denn weil sie verschiedene Wesenheiten haben, haben sie auch verschiedene Vollkommenheit.

Man muß also in jeder Ordnung der Seyenden die Wesenheit vor der Vollkommenheit erkennen, denn die Vollkommenheit gehört nicht ihr selbst an, sondern der Wesenheit. Die Wesenheiten selbst sind verschieden. Sie sind theils ungetheilte, theils getheilte an den Körpern, theils in der Mitte stehende ewige, theils in der ganzen Zeit existirende, theils in einem Theile der Zeit werdende, theils einfache, theils zusammengesetzte, theils ewig einfache, theils unauflösbare. Die ungetheilten Wesenheiten haben ein ewiges Gute; die getheilten ein zeitliches, und das in Bewegung ist. Die zwischen beiden seyenden Wesenheiten haben ein ihrer Substanz angemessenes Gute.

Unsere Selbstkenntniß muß rein und fest seyn, umschrieben von den Gränzen der Wissenschaft, und von richtigen Schlüssen ausgehend. Das πρόγραμμα in Eleusis, die Aufschrift in Delphi deuten auf die Art unsrer Aufführung zum Göttlichen, und auf den Weg zur Reinigung. Der sich selbst Kennende fängt vom Grunde (ἑστίας) an, und kann sich mit Gott verbinden, durch den die ganze Wahrheit offenbarenden und zum reinigenden Leben leitenden Führer. Der sich selbst nicht Kennende ist unvollendet und ungeweiht (ἀτέλεστος καὶ ἀμύητος). Wer mit dem Apoll umgeht, muß von der Vollendung der Unvollkommenen anfangen.

Wir kennen uns selbst nicht, weil wir von der aus dem Werden entspringenden Vergessenheit gefesselt sind, und verwirrt von dem Sturme der vernunftlosen Gestal-

ten des Lebens, und wir glauben viel zu können, was wir nicht können, wegen der λόγοι, die uns unsrer Wesenheit nach beiwohnen. Selbst die Hülfe fehlt uns, von diesem überflüssigen Glauben uns los zu machen und gebührend für uns selbst zu sorgen.

Man muß sich nach dem wahrhaft Guten wenden und von dem wahrhaft Bösen wegwenden. Wie bei den geheimen Weihen Reinigungen vorgehen, so muß auch die philosophische Weihe ihre Schüler reinigen und vorbereiten zu ihrer eigenen Erkenntniß und zur selbsteigenen Anschauung ihrer Wesenheit. Die Sorge für uns selbst, und die Kenntniß dieser Sorge geht als Folge aus der Kenntniß unsrer selbst hervor. In jeder Lehre muß etwas seyn, was sich aufs Gute, auf den Geist, auf die Seele, auf die Gestalt und auf die zu Grunde liegende Natur bezieht. Auf das Gute bezieht sich unsre Aehnlichung mit dem Göttlichen durch die Sorge für uns selbst; auf den Geist die Kenntniß unsrer selbst, auf die Seele die gesammten Beweise, welche zum Ziele der Lehre führen. Wir sollen uns zu uns selbst wenden von der Leidenschaft ab, die nach dem Aeussern blickt, und von der Beschäftigung mit Fremden. Das geschieht, indem wir unsre λόγοι von dem zu ihnen Hinzugesetzten reinigen, welches ihre Hinwendung zu sich selbst hindert, indem wir das Vernunftlose in der Zucht halten, und es zu der Vollkommenheit, dem λογος gemäß, zurückrufen.

Zuerst muß man die Unwissenheit des λογος sammt den Hindernissen der Wissenschaft hinwegnehmen; dann ohne von dem Ueberflusse natürlicher Dinge befriedigt zu seyn, sich die Fähigkeiten, die zur Vollendung in der Tugend führen, erwerben; endlich sich an sein eigentliches Wesen erinnern, und dafür sorgen, daß man dieß auf richtigem Wege finde.

Alles erfüllende kann nicht verringert werden und ist immer auf ein und dieselbe Weise, ist bei dem Einen und bei den Vielen, ist nicht getheilt an denen, die an

ihm Theil haben, wird auch nicht von denselben verändert, sondern bleibt ein und dasselbe in sich, und vollendet von sich aus das andere. — Alles Selbstbewegliche vollendet sich selbst, indem es sich zu sich selbst wendet. Alles, was sich zu irgend etwas hinwendet, geht entweder im Abfalle von seiner eigenen Vollkommenheit zum Schlechtern, oder durch sein Leben und die Wirksamkeit seiner Natur zum Bessern, oder es kehrt sich zu sich selbst, nach der ihm angemessenen Kenntniß, und nach der mittlern Gestalt der Bewegung. Geht die Seele zum Schlechten, so ist dieß ein Leiden (πάθος) für sie wodurch sie ihre Flügel verliert, und ihrer selbst, und dessen, was vor ihr ist, vergißt. Die Bewegung nach sich selbst hin und nach dem Höhern ist nicht blos bei den Seelen, sondern auch bei den Göttlichen (θείοις). Es sind zweierlei Arten dieser Hinwendung (ἐπιστροφή); die eine nämlich, wenn sich das Göttliche nach sich selbst hinkehrt, und in sich selbst ist; die andere, wenn es sich auf das, was von ihm ist, hinwendet, wodurch es umschlossen und mit der höhern Natur vereinigt wird. Sokrates selbst sagt am Ende des Gespräches, daß derjenige, der in sich selbst zurückgehe, auch das Göttliche sehe.

Der Tugendhafte (σπουδαῖος) verbindet überall mit dem zu Grunde liegenden (ὑποκειμένοις) Erkannten die demselben gemässen Erkenntnisse, und hat seine feststehende bestimmte und unveränderliche Kenntniß nicht von zufälligen und hin und her bewegten Dingen. Er hat auch über das Ewige, Nothwendige und immer sich gleich verhaltende keine zweideutige und unbestimmte Kenntniß, sondern er schaut durch seine einfache, eingestaltige und geistige Kenntniß alles Geistige.

Die Seele erkennt die mittleren λόγοι der Seyenden durch die wissenschaftliche und verständige (ἐπιστημονικὴ καὶ διανοητικὴ) Entwicklung und Zusammensetzung der Gestalten; das sinnliche Empfindbare aber als das dritte von der Wahrheit ab, erkennt sie durch die Organe. Die Erkenntnisse überhaupt sind immer den Seyenden gemäß. Die

Seyenden erkennt man durch das geistige Denken und der λόγος, die Nichtseyenden, das heißt, die Werdenden und vergänglichen durch Vorstellung (δόξη) und sinnliche Empfindung. Von den wahrhaft Seyenden sind die Begriffe fest und unabänderlich, von denen, die nicht wahrhaft seyend sind, sind sie nur wahrscheinlich (εἰκαστικοί) und zufällig. Denn allenthalben sind die λόγοι nur Nachahmer der Dinge, deren Erklärer sie sind.

Die ganze liebende Ordnung (ἐρωτικὴ τάξις) geht von dem Vater des Geistigen aus, denn alle hat der Vater mit dem gewaltigen Bande der Liebe gebunden, damit alles durch die unlösbaren Fesseln der Freundschaft zusammen hänge. Denn den Geliebten zu sich selbst hinzuwenden, ihn heimzurufen und zu sammeln ist göttlichen Liebenden eigen. Denn diese bilden die mittlere Ordnung zwischen der göttlichen Schönheit und den vergöttlichten, als welche die göttliche Liebe nachbildend das Leben der Geliebten in sich selbst sammeln, und mit sich verbinden. Sie führen sie dann mit sich zur geistigen Schönheit.

Der Gedanke des Geliebten erweckt ihn zur Erfassung der wahren Schönheit, regt die in ihm seyende Bewunderung des philosophischen Lebens auf, und bringt ihn zur Vollendung des wahren Lebens der Liebe. Alles Göttliche ist schön, weise und gut. Nach diesem also geht die Aufführung, und durch diese gelangen die Seelen zu ihrem Heile.

Die verschiedenen Götter haben verschiedene Eigenschaften, einige schaffen das Ganze und bringen die Gestalten der Seyenden zur Substanz und die in denselben befindliche Ordnung; andre verleihen das Leben und erzeugen die verschiedenen Arten des Lebens; andre bewahren die unwandelbare Ordnung der Dinge und den unauflöslichen Zusammenhang derselben; andere erhalten alles dadurch, daß sie sich ihm mittheilen. So ist jede liebende Ordnung Ursache der Hinwendung zur göttlichen Schönheit für alle Seyenden, indem sie alles zweite zu jener aufführt, und es mit demselben verbindet, und von jenem aus alles, was nach

ihr folgt, gründet und erfüllt, und mit den von dort ausgehenden Mittheilungen des göttlichen Lichtes beleuchtet.

Die ganze liebende Reihe sammelt Alles zu sich, ruft es zur Theilnahme an sich, hat in sich das Vorbild der ganzen Ordnung der Dämonen, und nimmt denselben mittleren Stand bei den Göttern ein, den die Dämonen zwischen Göttern und Menschen einnehmen. Die eingestaltige und geheime Höhe der Liebe sehen wir in den ersten Ordnungen der Götter selbst unaussprechlich gegründet, vereint mit der ersten und geistigen Schönheit, und getrennt von den gesammten Seyenden. Ihr mittlerer Ausgang glänzt in den Göttern vor der Welt, zeigt sich geistiger Weise als den ersten, der aber die herrschende Gestalt in der zweiten Ordnung erlangt hat, und am Ende der ganzen Ordnung abgesondert von allen Weltlichen hoch über denselben steht. Die Liebe ist aber auch vielgestaltig in der Welt selbst getheilt, bringt viele Ordnungen und Kräfte aus sich selbst hervor, und theilt sie den verschiedenen Theilen des Alls zu. Denn nach dem einigen und erst wirkenden Ursprunge der Liebe und nach dessen dreifältigem und vollendeten Bestehen von sich selbst erscheint die vielfache Vielheit der Lieben. Da füllen sich dann die Chöre der Engel mit der Gegenwart der Liebe, die Schwärme der Dämonen folgen durch die Erfüllung dieses Gottes den Göttern, welche zur geistigen Schönheit aufgeführt werden. Auch die Heroen nehmen Theil am Schönen. Alles wird erweckt und aufgeregt nach der Ausströmung der Schönheit hin. An diesem Anhauche nehmen auch die Menschenseelen Theil, und werden durch ihre Verwandtschaft mit dem Gotte und dem Schönen bewegt. Sie gehen in den Ort des Werdens hernieder, um den unvollkommnen Seelen wohlzuthun, aus Fürsorge für die des Heils Bedürftigen. Denn die Götter und die Begleiter der Götter bleiben bei sich, und thun allen Zweiten wohl und wenden sie zu sich hin. Die Menschenseelen aber, indem sie herniedersteigen und das Werden berühren, gestalten sich nach der gutgestaltigen Fürsorge der Götter.

Andre Seelen stehen unter einem andern Gotte, und gehen unbefleckt in diesen sterblichen Ort und zu den Seelen, die darin sich bewegen.

Einige helfen den unvollkommenen Seelen durch die Seherkunst (μαντική); andere durch die Mysterienweihe (τελεστική); andere durch die göttliche Heilkunde (θεία ἰατρική).

So werden die Seelen, die das liebende Leben erwählt haben, von Gott zur Fürsorge für diejenigen bewegt, welche von Natur wohl beschaffen sind. Von dem Schönen der Erscheinung werden sie zu der göttlichen Schönheit aufgeführt, und mit ihnen führen sie die Geliebten und wenden sich und die Geliebten zu dem Schönen selbst.

Auch die göttliche Liebe vereint sich mit den Geliebten, und schafft in allen ein unauflösbares Band, wodurch sie mit einander und mit dem Schönen verbunden werden. Die Seelen, die an der Liebe Theil haben, und an dem Anhauche von oben her, gehen vom Schönen der Erscheinung zum geistigen Schönen, und dieß ist das Ziel ihrer Wirksamkeit. Sie zünden den unvollkommenen Seelen ein Licht an, führen sie zum Göttlichen auf, und tanzen mit ihnen um die eine Quelle der Schönheit des Alls.

Die aus jenem Verbande herausfallen, stürzen dann in die Schattenbilder des Schönen, weil sie das wahre Schöne nicht mehr kennen, sie lieben die materiellen und getheilten Schönheiten und werden von ihnen heftig bewegt, und kennen ihr eigenes Leiden nicht, an dem sie leiden. Sie entfernen sich ganz von Gott, fallen in das Gottlose und Finstere der Materie, und meinen doch immer zur Einigung zu eilen. Sie wissen nicht, daß statt zur Einigung sie in die Zerstreuung des Lebens und in das Meer der Unähnlichkeit rennen, und daß sie sich statt mit dem Wahren und wahrhaft seyenden Schönen, mit der Häßlichkeit und der materiellen Ungestalt verbinden.

Jede liebende Ordnung ist mit einer ihr angemessenen Schönheit zusammengeordnet, und wie die göttliche Liebe

zur göttlichen Schönheit aufgeführt wird, so strebt auch die Schattenliebe dieser Schattenschönheit theilhaftig zu werden. Denn diese allein kann sie sehen, für die göttliche aber scheint sie ganz und gar blind zu seyn.

In jeder Ordnung der Seyenden hat das eine alles andere vorausgenommen und wirkt vor ihnen und mit ihnen und in ihnen. Jene Erhabenheit, die dem einen ziemt, hat der λογος dem göttlichen Liebenden mitgetheilt und hat ihn allein und als ersten zur Fürsorge der Unvollkommnen gerufen.

Die Ordnung der vielgetheilten Vielheit hat er den vielen Liebenden gegeben, und wie er selbst dort, und vor den andern und mit den andern und in den andern wirkt, so wirkt auch der göttlich Liebende vor dem sinnlich Liebenden für den Geliebten, und entfernt sich nicht wie diese von der Fürsorge für ihn. Er merkt genau darauf, daß er sich nicht etwa dem materiellen und gemeinen Schattenbilde der Liebe übergebe, und indeß jene an der Liebe zur Materie sich abmühen, ist er selbst in Heiterkeit bei dem Liebenden, welcher die sinnliche Menge von sich thut und alle Gemeinschaften mit der niederführenden und materiellen Gestalt des Lebens aufgiebt. Denn in diesem Falle ist dann der Geliebte geschickt zur Theilnahme am göttlichen Liebenden und zur gleichgesinnten Wirksamkeit mit ihm. So lange er an der Materie klebt, ist er unempfänglich dafür.

Die Menge der sinnlichen Liebenden ist ein Hinderniß für die Aufführung zur göttlichen Liebe, in dem sich die gemeinen Liebenden als wahre Liebende stellen und die Seelen von den himmlischen Gütern zu den irdischen und dunkeln herabziehen. So erscheinen auch bei den heiligen Mysterien vor der Gegenwart Gottes Symbole gewisser irdischer Dämonen und erschreckende Erscheinungen, welche den Einzuweihenden von den reinen Gütern ab zur Materie rufen.

Der gute Dämon ist unsichtbar bei uns, sorgt für uns, ohne daß wir es gewahr werden, und veredelt schweigend unser Leben. Der göttliche Liebende spricht mit denen,

die

ie eine besondere Fassungsgabe für das Höhere haben, uft sie zu seiner Gemeinschaft und löset sie von dem Hacken er Materie. Denn die Seelen, die von den um sie herum- egossenen Uebeln, die vom Werden herrühren, gereinigt nd, machen sich selbst für die Theilnahme an göttlichen ütern empfänglich.

Der Geist wirkt immer auf uns, und giebt uns das Licht es geistigen Denkens, um uns vor dem Versinken in Ver- unftlosigkeit und vor der Ueberwältigung durch die Leiden- haften zu bewahren. Aber wir fühlen ihn nicht immer, ndern nur, wenn wir von dem Gewoge des Werdens in werden, und in heiterer Stille uns befinden, dann er- heint uns der Geist und spricht gleichsam mit uns, dann tönt uns eine Stimme, da früher Schweigen und Ruhe i uns war.

Die Unvollkommenern glauben, es käme bei dem Stre- n der Seelen und bei ihrer Wirksamkeit auf die Länge r Zeit, nicht auf die Vollkommenheit der Wirksamkeit bst an.

Das Ziel der Liebenden ist die vertraute Freundschaft t dem Schönen. Die schlechten Liebenden sinken durch rgessenheit und Unkenntniß des ersten Schönen in die teriellen Schönheiten nieder. Die letzte Schönheit hat rselben Namen, wie die erste, obgleich jene aus ihrer enen Natur herausgegangen ist, denn das Schöne ist der Gestalt. Die materielle Schönheit aber ist vermischt : dem Ungestaltigen und dem Häßlichen.

Jedes einzelne Seyende hat seiner Natur nach ein ver- edenes Seyn und seiner Wesenheit nach eine verschiedene lkommenheit.

Gott ist nicht in den ersten der Seyenden, auch nicht en Letzten; denn das Geliebte ist über die Liebe erhaben, halb ist er nicht in den ersten, und das Liebende nimmt an Liebe Theil, deßhalb ist er nicht in den letzten. Er ge- t in die Mitte zwischen dem Liebenden und dem Geliebten. Frägt sich, wie Gott aus dem ersten heraus gieng und

in einzelne Monaden sich begab. Drei Hypostasen sind i
den geistigen und geheimen Göttern. Die erste ist das Gut
die andre das Weise, die dritte das Schöne. Diese dre
sind in den geistigen Göttern der Ursache nach und einge
staltig. Sie erscheinen in der unaussprechlichen Ordnung
der Götter als Glaube, Wahrheit und Liebe. Der Glaube
giebt Allem seine feste Stelle und gründet es im Guten; die
Wahrheit offenbart die Kenntniß in allen Seyenden; die
Liebe wendet und sammelt alles zur Natur des Schönen.
Diese Dreiheit geht von dort auf alle göttlichen Ordnungen
aus und strahlt auf alle die Einigung mit dem Göttlichen.
Aber sie theilt sich den verschiedenen Ordnungen und Kräf-
ten verschieden mit. Hier ist sie unaussprechlich, unerkenn-
bar und ewig, dort zusammenhaltend und zusammenbin-
dend, zuweilen vollendend und gestaltend, zuweilen geistig
und väterlich, bald erregend, und belebend und schaffend,
bald leitend und ähnlichend, hier los von allen und unge-
mischt, dort vielfältig und gesondert. Die Liebe geht von
oben her von den Geistigen zu den Weltlichen, und wendet
alles hin zur göttlichen Schönheit, die Wahrheit erleuchtet
alles durch Kenntnisse, der Glaube stellt alles Seyende in
Gute, denn alles wird durch diese drei regiert und ist
durch sie.

Das Geistige bedarf wegen seiner unaussprechlichen
Einigung der liebenden Mitte (μεσότης) nicht. Ueberall
aber, wo eine Scheidung des Seyenden eintritt, da er-
scheint auch die mittlere Liebe. Die Liebe bindet das Ge-
trennte zusammen, sammelt das, was vor ihr ist, und wa
nach ihr ist, wendet alle zweiten zu den ersten, und führt
das Unvollkommne auf und vollendet es. Dasselbe Geschäft
hat dann der göttliche Liebende (wie der Hierarche bei
Dionysius). Das Gegentheil von allem diesen thut die
irdische Liebe. Die göttliche aber geht von oben her durch
alles bis zu den letzten durch, und auch das Kleinste läßt sie
Theil an sich nehmen. Durch diese Mittheilungen an das
Niedere aber vermischt sich das Göttliche keineswegs mit

dem, welchem es sich mittheilt; denn das Göttliche und das Dämonische kann seiner Natur nach durchaus nicht an den Leiden der getheilten Seelen Theil nehmen. Es schmückt und ordnet zugleich alles Niedere und ist doch über dasselbe erhaben und mit demselben unvermischt.

Auch die Götter lieben die Götter, die älteren nämlich die niedrigeren, indem sie für sie sorgen; die niedrigen die höhern, indem sie sich nach ihnen wenden. Das Unaussprechliche geht bei den Göttern dem Aussprechlichen, das Unnennbare dem Nennbaren, das Verschwiegene dem Ausgesprochenen vor.

Denn das ist die auffallendste Eigenschaft der Vorsehung, daß sie zugleich durch Alles hindurch geht, und doch nicht aus sich selbst heraustritt, daß sie in sich allein stehen bleibt, und doch bei allem ist.

Die rechte Liebe führt auf, macht gut, verleiht Vollendung, und ist Ursache des Geistes und des geistigen Lebens.

In den heiligsten Weihen gehen den heiligen Handlungen selbst Schrecken voraus, die theils durch Worte, theils durch Anschauungen bewirkt werden. Die Vorsehung stehet unverrückt und unvermischt und höchst erhaben (ἐξηρημένως) bei dem Unvollkommenen. Es ziemt den Göttern auf ihrem Durchgange durch die Seelen nichts von denselben aufzunehmen, sich nicht mit ihnen zu vermischen, und ohne in Verhältniß mit den Seelen zu treten, immer für ihre Ordnung zu sorgen. Wenn diese Eigenschaft menschlichen Seelen gegeben wird, so ist dieß eine göttliche oder dämonische Gabe.

Denn der liebende Mann ist derselbe wie der Dämonische. Wenn der liebende göttlich begeistert ist, so genießt er die nahe Verbindung mit dem Dämon, wird durch diesen mit den Göttern verbunden, und nimmt vermittelst des Dämons die Eingebung (ἐπιπνοίαν) auf.

Die Verbindung, welche durch die Liebe bewirkt wird, wird immer durch sie bewirkt, denn sie verbindet

nicht nur zu Zeiten, sondern immer. Die erste Ordnung hat das Geliebte, die dritte das Lieben; das mittlere zwischen beiden erfüllt die Liebe, indem sie das Begehrte und und das Begehrende zusammenbringt und mit einander verbindet, von dem Höhern aus das Niedrigere erfüllt, und in den geistigen und geheimen Göttern den Geist mit der ersten und geheimen Schönheit, dem höhern Leben des geistigen Denkens gemäß einiget.

In dem, was ausser dem Geistigen ist, erfolgt die unauflösbare Verbindung gleichfalls durch die Einstrahlung der Liebe. Denn auch das Band ist eine Einigung, aber mit vieler Verschiedenheit; deßhalb heißt das Feuer der Liebe ein Band (σύνδεσμος); denn sie geht vom Geiste aus und bindet alles zweite mit einander und mit jenem ersten zusammen. Auch alle Götter verbindet sie mit der geistigen Schönheit, die Dämonen mit den Göttern und uns mit den Dämonen und mit den Göttern. Sie ist auf erster Stufe (πρώτως) in den Göttern, auf zweiter Stufe (δευτερῶς) in den Dämonen, getheilt in den Seelen, gleichsam im dritten Ausgange von den Prinzipien her. In den Göttern ist sie dann auf überwesentliche Weise (ὑπερουσίως).

Der Geist ist theils untheilnehmbar und allen getheilten Seelen entrückt, theils theilnehmbar, so daß die Seelen der Götter an ihm Theil nehmen, und von diesen geht er in die Seelen der Menschen, deren Vollkommenheit er dann ist.

Man muß eine dem untheilnehmbaren Geiste gemässe Liebe in den Göttern annehmen, eine Liebe, welche auch über allen hoch erhaben ist, sodann eine Liebe in den Dämonen, welche dem Geiste gemäß ist, an dem Theil genommen werden kann. Denn auch diese Liebe der Dämonen ist wesenhaft und urvollkommen. Die dritte Liebe nimmt man dann in den Seelen an.

Die Dämonen haben die erste Substanz von der lebenerzeugenden Anschauung erhalten. Aus derselben sind

sie als aus einer Quelle hervorgegangen, und haben eine seelenhafte Wesenheit erhalten. Die ihrem Wesen nach grössern und vollkommnern erhielten geistige Wesenheit, die mittlern erhielten eine niedrigere, logosähnlichere und zweite Ordnung, die dritten und letzten aber in der dämonischen Ordnung bekamen eine manchfaltigere und logosloſere Wesenheit. Diese Dämonen nun sind je nach der Verschiedenheit ihres Wesens verschiedenen Göttern zugetheilt, deren wirkende und dienende Kräfte sie sind. So sind einige den absoluten Göttern zugegeben, welche, vor der Welt, allem Seyenden voranglengen, und eher waren, als alles Seyende. Andre sind den weltlichen Göttern zugetheilt, welche über die Theile des Ganzen herrschen. Jeder weltliche Gott steht einer dämonischen Ordnung vor, welcher er zunächst seine eigene Kraft giebt.

Auch der Sterbliche nimmt durch die Dämonen an den göttlichen Ausflüssen Theil, und so werden auch Thiere und Pflanzen geschaffen (δημιουργεῖται), indem einige diese, andere jener Götter Bilder tragen. Die Dämonen aber geben die Bilder der ihnen vorgesetzten Götter. Die Götter selbst stehen hoch erhaben über den Dämonen.

Durch diese Verhältnisse geschieht es, daß das Letzte gleiche Eindrücke mit dem Ersten erhält, denn in dem Letzten sind Einstrahlungen (ἐμφάσεις) von den Ersten, und das Ursächliche der Letzten ist in den Ersten vorausgenommen. Die mittlern Geschlechter der Dämonen aber erfüllen das Ganze und binden und halten es in Gemeinschaft zusammen. Sie nehmen an den Göttern Theil, und an ihnen wird von den Sterblichen Theil genommen.

Die Dämonen sind nicht Seelen von verstorbenen Menschen. Die ersten Dämonen sind göttliche Dämonen, und scheinen oft Götter wegen ihrer grossen Aehnlichkeit mit den Göttern.

Das Erste jeder Ordnung bewahrt die Gestalt dessen, was vor ihm ist. Der erste Geist ist Gott und die

älteste der Seelen ist geistig. Das erste Dämonengeschlecht ist eingestaltig und göttlich. Das zweite Dämonengeschlecht hat Theil an der geistigen Eigenthümlichkeit; diese zweiten Dämonen sind allem Aufsteigen und Niedersteigen vorgesetzt und zeigen und geben allen das Göttliche. Die dritten Dämonen vertheilen dann die Kräfte der göttlichen Seelen und verbinden diejenigen, welche die Ausströmungen von oben annehmen. Die vierten vertheilen die schaffenden Kräfte der ganzen Naturen auf das Erzeugte und Vergängliche und hauchen den getheilten Naturen Leben, Ordnung, λόγους und die manchfaltige Vollendung der sterblichen Wesen ein. Die fünften sind körperlich und verbinden das Höchste in den Körpern. Die sechsten endlich sind um die Materien herum und erhalten und bewahren diese.

Die Seelen kommen vom Vater, und die Dämonen verbinden sie mit den Göttern, welche ihnen selbst vorstehen. Jeder Gott leitet Dämonen und Seelen. Die einzelnen Menschen sind einzelnen Göttern zugetheilt und werden dann von den Dämonen des einzelnen Gottes, dem sie zugetheilt sind, geleitet. Wer einen bessern und höhern Dämon hat, lebt besser und höher. Die vollkommnern Seelen haben einen höhern Dämon, die unvollkommnern aber haben einen andern Dämon hinsichtlich ihrer Wesenheit, und einen andern hinsichtlich ihres Lebens. Der Dämon ist nicht dasselbe mit der vernünftigen Seele (ψυχὴ λογικὴ); ein anderes ist der Dämon κατ' οὐσίαν, ein anderes der Dämon κατ' ἀναλογίαν, ein anderes der Dämon κατὰ σχέσιν.

Die Seelen geniessen des Geistes blos dann, wenn sie sich zu ihm kehren, und das von dort her in sie fließende Licht aufnehmen, und ihre Wirksamkeit mit dem Geiste verbinden. Als Seelen sind wir allein an den Geist gebunden, als Seelen aber, die sich eines Körpers bedienen, bedürfen wir eines Dämons. Dieser Dämon giebt unserm Leben seine gerade Richtung und erfüllt die

les, was wir wählen. Schon Jamblichus sagt, das Wesen der Dämonen sei sehr schwer einzusehen; blos die ganz Gereinigten vermöchten dieß. Eben so sei es mit der Wesenheit der Seele. Leichter sei es, die Kräfte der Seele einzusehen. Denn die Kraft steht in der Mitte zwischen Wesenheit und Wirksamkeit, geht von der Wesenheit aus und zeugt die Wirksamkeit. Sie steht immer in der Mitte und verbindet den Vater und den Geist. Die Wirksamkeit ist also ein Erzeugniß der Kraft. Die Wesenheit aber führt die Kräfte aus sich selbst ins Daseyn. Die wahrhafte Wesenheit und das wahrhafte Seyn ist von den Göttern. Die Kraft aber als Gehülfe der Götter ist von dem Dämonen.

Die Kenntniß unsrer selbst steht in der Mitte zwischen der Kenntniß des Göttlichen und der Kenntniß des äusserlichen Lebens. Deßhalb steigen wir denn auch zur göttlichen Wirksamkeit durch die Kenntniß unsrer selbst auf.

Das Geschäft, welches dem Dämon seine Vorsorge auflegt, ist nicht Verminderung der Uebel, sondern Mittheilung des Guten.

Es giebt Grade in der Einsicht, so daß die Höheren viel mehr als die niedriger stehenden einsehen. Niedere Naturen können die Kraft und das Wesen der Höheren nicht einsehen. Tugendhafte Menschen und Dämonen wirken auf gleiche Weise aus der Kraft des Guten, die in ihnen ist nach ihrem vorgesteckten Ziele. Sie wirken wie die Sonne, die auch ihr Licht nicht getheilt versendet, sondern es alle geniessen läßt, die daran Theil nehmen können. Das Nichttheilnehmende wird dieser Theilnahme seiner eignen Schwäche halber beraubt. Der in göttlicher Weise Gutes wirkt, hat sein Ziel in der guten Wirkung selbst.

Das Göttliche scheint oft nur zu den Niedrigen herauszugehen, entfernt sich aber nicht aus seiner Ruhe, sondern bleibt in sich selbst. Daß es aus sich herauszugehen scheint, davon ist die Empfänglichkeit des Theiluehmenden

Ursache. Nicht das Göttliche geht zu uns, sondern wir strecken uns zu dem Göttlichen auf.

Wie die in die Theurgie Eingeweiheten auch die sichtbaren Bilder der Götter ehren, so geht der vollendete Liebende auch zu dem auf der letzten Stufe erscheinenden Bild der göttlichen Schönheit, eben weil es mit dem Göttlichen zusammenhängt.

Das Gegenwärtige als ein Schattenbild, welches nichts werth ist, verachten, und ein anderes statt desselben suchen, ein grosses, wunderbares und das über das Viele erhaben ist, das ist ein deutliches Kennzeichen des Schmerzes (ὀδύνος), der Seele um das Schöne selbst.

Die vom Himmel gestiegenen Seelen haben noch einen Nachhall jenes Lebens, und dieser veranlaßt sie, mit allen ihren Kräften dahin zu streben. Deßhalb verachten sie alles andere als klein und nichtswürdig. Dieß Leiden (πάθος), wenn es seine gehörige Richtung erhält, ist der Anfang des Heils der Seelen. Denn das Menschliche als klein anzusehen und das Gegenwärtige als nichtig und verächtlich, und keines Eifers würdig zu verschmähen, zu suchen aber die Gestalt (εἶδος) des Lebens, das in uns ist; die Gestalt, die über der Menge erhaben und ihr entrückt ist, und unaussprechlich, das ist der rechte Weg, auf dem man zur Empfänglichkeit für die Tugend gelangt.

Die natürliche Tugend (ἀρετὴ φυσικὴ) ist die letzte Spur der wahren Tugend.

Das Leben der Seele ist eingestaltig und nicht vielfältig, in sich beschlossen, nicht äusserlich. Das Selbstgenügsame ist auf erster Stufe bei den Göttern. Denn die Götter sind gut und stehen überwesentlich über der Güte, sie erfüllen alles Seyende, und theilen auch allen andern dieß Selbstgenügsame mit, sowohl den Geistern und den göttlichen Seelen, und den Dämonen, als uns. Die andern alle aber sind nur durch Theilnahme selbstgenügsam, die Götter sind es ihrem Wesen nach. Die Glückseligkeit

ist gleich der Selbstgenügsamkeit; wo das Wohl (εὖ) ist, ist auch das Selbstgenügsame. Die Leiden (πάθη) sind für die Seele Ursache der Theilung und Entzweiung.

Das eigentliche Gute kommt aus dem Einen und trägt die Spur seiner Quelle. Sich selbst genügen heißt nichts Aeusserliches in sich aufnehmen. Der Geist hat in sich und von sich das geistige Gute, und ist deßhalb selbstgenügsam. Bei dem Körper ist dieß nicht der Fall, denn er sucht sein Gutes in andern.

Das wahre Gute ist der Menge unbekannt, und nur den Wissenden offenbar. Nicht die sinnliche Empfindung (αἴσθησις) sondern das geistige Denken (νόησις) nimmt es auf. Denn alle sinnliche Empfindung hat in der Beweglichkeit ihr Wesen, das Element des Guten ist aber eben das Unbewegliche, das Unveränderliche.

Die erste Ursache des Wahnes und des Betruges ist für die Seele der Leib und die Materie, und die Schattenbildung der Gestaltung um dieselben herum. Auf diese Schatten laufen wir als auf Wahres zu, bewundern sie, als wären sie seyende, und bilden uns etwas auf sie ein, weil sie uns mit dem Scheine reiner Güter betrügen. Die erste Reinigung geht also dadurch vor, daß wir von diesen körperlichen Schattenbildern gereinigt werden. An diese ist die Seele zuerst gefesselt, wenn sie in das Werden und in die sterbliche Natur herniedersteigt.

Es giebt kein wahrhaftes Gut, das auch den Vielen gemein seyn könnte, sondern das einzige erlesene Gut ist das der Tugendhaften (σπουδαίων).

Von woher jedem Seyenden das Gute kömmt, von daher kommt ihm auch die Einigung, und von woher ihm die Einigung kommt, von dorther kommt ihm auch das Gute. Das ist keine wahre Glückseligkeit, welche ihre Gründe in dem auſser uns Seyenden hat, die allein ist es, die es in sich hat. Das ist die Sache niedriger und unedler Seelen, die Glückseligkeit nach dem Reichthume und Ueberflusse zu schätzen; deshalb wohnt auch die Lei-

penschaft des Geizes nur in den schlechtesten Seelen. Denn wenn derjenige, der sich recht und ächt an die Tugend hält, sogar den Körper gering achten soll, wie soll nicht vielmehr derjenige, welcher an den Gütern der Seele hängt, das was des Körpers ist, verachten. Schönheit, hohe Geburt, Freundschaft, Macht sind Schattenbilder der wahren Güter, welche der Seele vorgehalten werden.

Schönheit und Grösse erscheint in den ersten Ordnungen des Guten als dasjenige, welches alles Göttliche den zweiten liebenswürdig und strebenswürdig macht, als dasjenige, welches über alles hinausragt, und über seine eigenen Erzeugungen erhaben ist, das verwandt ist mit dem Ende (πέρατι) als Gestalt der Gestalten, als dasjenige, das auf allen geistigen Gestalten und auf dem Unendlichen selbst glüht, als das Unumfaßte alles Umfassende und Haltende. Das Geliebte (ἐραστόν) ist das Schöne. Die Liebe (ἔρως) ist der grosse Dämon, der zunächst an der Schönheit steht. Dieser geht von den ersten Prinzipien aus durch alle mittlern Ordnungen bis zur sichtbaren Welt.

Die Seelen sind im Göttlichen vorausgenommen. Die vernünftige Seele (λογικὴ) ist adeliger als die vernunftlose (ἄλογος), weil jene der erste Schöpfer (δημιουργὸς) ins Daseyn rief, diese aber die neuen Götter geschaffen haben.

Der feststehende und ewige Adel der Seele geht von den Göttern aus, um welche sie ist, und von den göttlichen Kräften, welchen sie zugeordnet ist. Die wahre Freundschaft ist etwas Ehrwürdiges und Köstliches. Sie bedarf eines göttlichen und geistigen Lebens.

Die Seele steht mitten zwischen dem Geist und der weltlichen Phantasie. Sieht sie auf den Geist und das Schöne, das dort ist, so ist ihre Liebe bleibend, weil sie durch Aehnlichkeit dem Unbeweglichen und Unveränderlichen sich anfügt. Denn des Geistes Wesenheit und Wirksamkeit steht in der Ewigkeit. Geht die Seele aber nur zum körperlichen Schönen, so ist sie veränderlich und beweglich.

Das Verursachte kann nie über sein Ursächliches hinaus, kann nie besser werden, als seine Natur; wenn das Ursächliche geordnet ist, so ist das von ihm Ausgehende ungeordnet, wenn jenes stehend ist, so ist dieß bewegt, wenn jenes begränzt, so ist dieß unbegränzt. Dem Unkörperlichen ist das Thun, dem Körperlichen das Leiden eigen.

Der Ausgang, der von oben anfängt, hört bei denen auf, welche sich verändern können. So ist zum Beispiel das Gerechte einmal ein zuerst Gerechtes und Ungerechtes und nicht durch Theilnahme ein solches. Darauf folgt ein Gerechtes, das zuerst an jenem Gerechten Theil nimmt, und das immer an ihm Theil nimmt, dann ein anderes, was nur zuweilen an ihm Theil nimmt, und zuweilen aus der Theilnahme an demselben herausfällt. Denn das Ungerechte sollte nicht unfruchtbar seyn, so daß es keinem von seiner Eigenthümlichkeit mittheilen könnte. Keines von den ersten ist unfruchtbar, sondern die Unfruchtbarkeit ist allein der Materie als dem Letzten der Seyenden eigen.

An dem, woran andere Theil nehmen, können diejenigen, welche nur zuweilen Theil nehmen, nicht zuerst Theil nehmen. Denn das Zusammengesetzte und Veränderliche ist dem Einfachen und Unveränderlichen fremd und bedarf zu seiner Verbindung eines gewissen vermittelnden Bandes.

Auch die Liebe ist dreifach. Die Urliebe und erste Liebe, dann diejenige, an welcher immer Theil genommen wird, und diejenige, an welcher nur zuweilen Theil genommen wird. Der Wissende ähnlicht die Worte (λόγους) den Dingen (πράγμασι) an, die Worte, die dieser Dinge Ausleger sind.

Alles, jede That, jede Besserung, jede Lehre hat ihre von den Göttern bestimmte Zeit, welche die Götter geistig und göttlich, die wissenden Menschen aber von den Dämonen unterstützt durch ihre Wissenschaft einsehen.

Alles Seyende ist so zusammengefügt, und allem kommt allenthalben die Gemeinschaft mit dem Guten dadurch zu, daß die vollendenden Ursachen die Mittheilung

bereit haben, die Empfangenden aber zur Theilnehmung aufgeregt werden, daß die einen die vollendende Kraft darreichen, und die andern sie nach ihrer Empfänglichkeit aufnehmen. Die Kraft ist zweifach, die des Thuenden nämlich und die des Leidenden. Die eine ist die Mutter der Wirksamkeit, die andere die Aufnahme der Vollendung. Das Thuende muß übervoll seyn und zur Wirksamkeit bereit.

Auch die Ursachen sind zweifach. Einige sind unbewegt und allenthalben für alle da, andere sind bewegt und nahen sich bald dem zu Vollendenden, bald entfernen sie sich von ihm.

Die Geistigen sind allenthalben da, und strahlen in alle, und immer und auf gleiche Weise ihre Erleuchtungen ein; die Sinnlichen aber können denen, die an ihnen Theil nehmen, nahe, und ferner von ihnen seyn. Hat nun einer, der Theil nehmen will, Empfänglichkeit für ein Unbewegtes, so theilt sich ihm dieß sofort mit. Diese Mittheilung wird blos durch die Unempfänglichkeit dessen, der empfangen soll, verhindert. Mittheilendes und Empfangendes müssen also zusammenwirken.

Die Zeit (καιρὸς) fängt von oben her an, von dem Göttlichen nämlich, und geht bis zu den Letzten. Diese Zeit ist entweder eine von den Göttern, oder von dem Dämonen oder vom Schicksal bestimmte (εἱμαρμένος) oder eine zufällige (τυχαῖος). Immer geht das Vollendende der Mittheilung des Guten voran und regt durch seine Kraft zur Theilnahme auf.

Sind beide, Thuendes und Leidendes, Wirkendes und Empfangendes, vollkommen verbunden, so stehen sie in so enger Gemeinschaft zusammmen, daß das Wirkende gewissermassen im Empfangenden geschaut wird, und das Empfangende im Wirkenden. Deßhalb haben auch Einige, indem sie auf diese innige Vereinigung Rücksicht nahmen, von der Schöpfung des All gesagt, die Materie mache sich zu sich selbst, auch vollende sie sich wohlgeordnet. So setzen sie denn das Schaffende als ein Materielles, indem

sie weder das Wirkende von dem Empfangenden, noch dieß von jenem trennen konnten. Der Geist verbindet uns mit dem Gotterfüllten Höheren, die Leidenschaften mit dem sinnlichen Niederen. Der Geist führt die Seele zu Gott, die Leidenschaft zur Materie.

Das Zweifeln ist allerdings eine Fessel für die zweifelnde Seele und ein Hinderniß für ihre Wirksamkeit.

Dem Niedersteigen zur Materie folgt Trauer und Mißmuth, Leichtigkeit und Freiheit kommt vom Geiste und von den Göttern. Denn bei diesen ist das leichte Leben (ῥεῖα ζῆν).

Die liebenswerthe Seele liebt nicht das Gegenwärtige und bleibt nicht in demselben, sondern sie sucht immer ein Höheres, als das Gegenwärtige. Alles Sinnliche verachtet sie und hält es für nichtswürdig. Sie neigt sich allein nach dem Grossen und Würdigen und erkennt das Leiden nicht mehr, das sie gelitten. Vielmehr stellt sie sich nach dem ihr ursprünglich angebornen Sinne eine andere Grösse und eine andere wahrhafte Höhe vor. Sie weiß, daß das wahrhaft Ehrenwerthe, das Leitende und Regierende in den Göttern selbst sey. Wenn sie dieß sieht, bewundert sie es. Ihrer Vergeßlichkeit und Unwissenheit wegen aber weiß sie nicht, was sie hier bewundert und welche Gedanken sie dazu veranlassen, daß sie nach Macht, Grösse, Herrschaft, Lust oder Gütern strebt. Der Wissende aber und Erfahrnere zeigt ihr dann die wahre Macht, und in welcherlei Leben das Leitende und Regierende sich finde; er vollendet das unvollkommene Regen der Seele.

Die Seele hat ein dreifaches Leben, eines im Beharrenden, Bleibenden, ein anderes, das aus demselben herausgeht, ein drittes, das wieder in dasselbe zurückgeht. Die Herausgehenden treffen Schein anstatt des Wesens an, die zurückkehrenden aber wenden sich von den Schattenbildern wieder zu den Urbildern.

Zum Ehrgeiz geht die Seele am leichtesten vom Besten aus, vom Ehrgeize wird die Wiederkehrende am letzten ge-

reinigt. Ehrgeiz sagt Plato, ist gleichsam das letzte Kleid der Seele. Wir sollen uns nackt Gott nahen und alle Leidenschaften fürs Irdische zurücklassend uns dem göttlichen Leben ähnlichen.

Eine Beziehung muß zwischen Liebenden und Geliebten immer Statt finden, eine gewisse Sympathie (συμπάθεια) zwischen Aufführenden und Aufzuführenden.

Jede Verbindung und durch den Logos bewirkte Gemeinschaft bedarf der Gegenwart Gottes. Denn das Einigende der Dinge, oder das Versammelnde der Getrennten ist nichts anders, als das Göttliche. Das unstät und unbestimmt Scheinende ist fest und bestimmt in den Höheren, und Vollkommnern vorausgenommen (προείληπται).

Schlecht leben ist schlimmer, als gar nicht leben.

Die Trennung der Seele von dem Körper befreit die Seele vom Hindernisse des Körpers, und läßt sie freier zum Ziele gelangen.

Wenn die Wissenschaft sich einer solchen Seele bemächtigt, dann wird das Heil das Ziel einer solchen Seele.

Die Begierde nach allgemeinem Ruhme deutet auf eine höhere Begierde, indem ein grosses Sinnen, ein grosser Schmerz, der nach dem wahrhaft Hohen und Göttlichen blickt, zu Grunde liegt, nach jenem Hohen und Göttlichen, das Alles mit sich selbst erfüllt, und Allem unwandelbar nahe ist, auch allem in der Welt befindlichen gebietet. Der Wunsch des Menschen, Alles mit seinem Namen zu erfüllen, trägt ein wunderbares Bild jenes Hohen an sich. Die unaussprechlichen Namen der Götter, sagen die Theurgen, erfüllen die ganze Welt, und nicht allein diese Welt, sondern auch alle Kräfte über derselben. Ehe die Seelen ins Daseyn treten, sehen sie, daß die Götter die ganze Welt mit sich und mit ihrem Namen erfüllen. Sie sehnen sich nun nach der Aehnlichkeit mit ihnen, wenn sie ins Daseyn getreten sind. So lange sie aber die Art und Weise der Aehnlichung nicht wissen, gerathen sie auf Ehrliebe und dergleichen.

Nicht jedes begehrt, was der andere begehrt. Es hängt diese Verschiedenheit im Begehren von der Verschiedenheit seiner Anlage ab. Nach dieser Anlage kann er sich dann nach verschiedenen göttlichen Gütern sehnen und die ihnen entsprechenden irdischen Scheingüter begehren. Sehnt er sich nach dem leichten Leben (ῥᾳστώνη) der Götter, so wird sich dieses in seinem Streben nach irdischer Lust (ἡδονή) äussern; sehnt er sich nach der göttlichen Selbstgenügsamkeit, so wird er nach Schätzen streben; sehnt er sich nach der göttlichen Macht, so wird er irdische Macht begehren — denn die Schattenbilder nehmen allenthalben das Bild ihrer Prinzipien an und täuschen dadurch die Seelen. Von ihnen aus also muß man sich zum Wahren, zum wahrhaft Seyenden erheben. Denn Kraft und Selbstgenügen und Lust ist nicht im Materiellen. Die Materie ist Schwäche und Armuth und Ursache des Verderbens und der Trauer.

Derjenige, welcher unterrichtet werden soll, muß sich dem Unterrichtenden hingeben. Er muß von der Höhe des Irdischen zum Lichte und zu der wahrhaft seyenden Wesenheit aufstreben, muß das Getheilte und Schattenbildliche verlassen, und nach dem ganzen Ungetheilten sich strecken. So wird im Philebus gesagt: das ganz Gute ist nicht allein begehrungswürdig oder vollkommen oder selbstgenügsam, oder hinreichend, oder dasjenige, was andere erfüllen können, sondern es faßt alle diese Vollkommenheiten in sich zusammen. Alles streckt sich nach ihm, ist von ihm erfüllt, und es giebt allen das Wohl (εὖ). Die Vielen aber nehmen dieses Wohl getheilt (μεριχῶς).

Diejenigen, welche blos auf das Begehrungswürdige des ganz Guten sehen, streben nach dem Angenehmen, dem Schattenbilde des Begehrungswürdigen; die den Reichthum begehren, wollen eigentlich das Selbstgenügsame; diejenigen, welchen es um die Macht zu thun ist, wollen das Hinreichende. Alle diese getheilten Aufnahmen des Guten soll man fahren lassen, und die ganze Natur des Guten

sehen, und man soll aufgeführt werden zu ihrer vollkommenen Fülle. Dadurch kommen diejenigen, welche unterrichtet werden, am besten von dem Verweilen bei den Schattenbildern weg.

Die durch den λόγος der Wissenschaft bewältigte Kraft ist grosser Güter Ursache. Sie bringt mit dem Vollkommnen zugleich das Hinreichende und das Begehrungswürdige. Ohne Wissenschaft aber ist die Tugend flüchtig und unvollkommen, und dessen beraubt, was sie erhalten kann. Wer die Wissenschaft hat, kann Gutes und Böses unterscheiden und sich von den Schattenbildern zu den Urbildern wenden.

Das Göttliche ist dem Dämonischen nicht entgegen, und die Vorsorge der guten Dämonen kann nicht von dem Willen der Götter getrennt werden. Da ja auch die Wirksamkeit guter Menschen nicht ohne die göttliche Gabe ist.

Der Unvollkommnere erhält zuerst den Geist, dann die Kraft, dann den Gott, der alles dieß verleiht. Den zuerst aufgeführten erscheint erst die Eigenthümlichkeit der Dämonen, dann die Theilnahme am göttlichen Wesen.

Gott ist nicht nur nicht Urheber der Sünde (κακία) sondern er veranlaßt nicht einmal das, daß etwas umsonst geschehe.

Alles Materielle ist unwirksam und schwach. Je mehr sich etwas von der Materie trennt, desto leidenloser und thätiger ist es. Alles, was den Göttern eigen ist, ist auch den Tugendhaften eigen; denn Freunden ist alles gemein.

Je mehr wir die Kraft der Höheren empfinden, desto mehr staunen wir sie an. Wir wollen auch, daß unser Lebendiges (ζῷον) die Gabe des Gottes mit empfinde. Das Ungöttliche und Finstere aber, je mehr es erkannt wird, desto verächtlicher wird es.

Das vollkommnere Ursächliche reiniget von aller Beraubung, das Gemeinere aber hängt noch gewissermassen mit dem Nichtseyenden zusammen. Das Höhere nimmt nichts von dem Niederen in sich auf, eben so wenig, als der Himmel in seiner Umwälzung etwas von dem leidet, was

unter

unter dem Monde ist. Das unbewegliche Ursächliche leidet nichts von der Bewegung des Weltlichen, das Ewige überhaupt nichts von dem zeitlich Wirkenden.

Unser Ziel ist überhaupt die Reinigung unsres Verstandes von der doppelten Unwissenheit, und die Hinwegnahme alles dessen, was der Aufnahme der wahren Wissenschaft hinderlich ist. Denn das Unvollkommene kann nicht zu seiner Vollendung kommen, wenn es nicht durch seine Reinigung zuerst die Hindernisse weggeschafft hat. Es giebt eine Reinigung der Weihe (τελεστική), eine Reinigung durch die Philosophie, eine Reinigung durch die φρόνησις.

Der Mensch muß suchen, sich Lehrer wünschen, seine Unwissenheit bekennen, und sein Ziel finden lernen. Das Lernen und Finden sind die Wege zur Erkenntniß.

Das Gute, das über der geistigen Natur steht, geht, wenn man so sagen darf, von oben her bis zu den Letzten und erleuchtet alles, erhält alles, ordnet alles, und wendet alles zu sich. Es ist zuerst den wahrhaft Seyenden gegenwärtig, dann den göttlichen Seelen, dann den höheren Geschlechtern, sodann unsern Seelen, dann den lebenden Wesen überhaupt, auch den Pflanzen, den unorganischen Körpern, und auch der Grundlage von allen, der gestaltlosen Materie.

Heimlich und unaussprechlich leuchtet es in alle die eigene Gabe. Diese empfängt dann jeder nach seiner Ordnung auf seine Weise, und wie jedes einzelne seine Natur hat, nimmt es am Guten, eines dunkler, eines heller, eines eingestaltiger, das andere getheilter, eines ewig, das andere wechselnd Theil — das Göttlichere nun mit ungetheilter Wesenheit, hat auch das Gute gereinigt und ungetrennt. Was aber in grösserer Entfernung von den Prinzipien ist, das hat in dieser Entfernung und Theilung sein Gutes.

Alle bedürfen des Strebens zum Guten und des Einklangs unter sich. Denn nicht alle haben das Element des

Guten, das Selbstgenügsame, und müssen deshalb durch Gemeinschaft mit einander und Zusammenordnung das der Natur fehlende ergänzen, und durch ihre Uebereinstimmung die aus der Theilung entstehende Schwäche verbessern.

In der ganzen Ordnung der Seyenden läßt sich das bemerken, daß die Vielheit überall nach dem Einen strebt, und durch das ihrer Natur gemässe Eine zu der über alles erhabenen Einigung.

Deßhalb soll man den Lärm der Leidenschaften fliehen und auf die Rathschläge des Geistes hören. Denn er ist der wahre Rathgeber der Seelen, und indem wir uns zu ihm kehren, müssen wir nach dem Guten forschen. Denn durch den Geist sehen auch die Seelen das Gute. Der Zustand der Unwissenheit aber, der von den Leidenschaften erfüllt ist, hat weder in sich das Gute, noch kann er es andern geben.

Das Niedersteigen der Seele in den Körper trennt sie von den göttlichen Seelen, durch welche sie mit geistiger Denkkraft, mit Kraft und Reinheit erfüllt war.

Indem sie herniedersteigt, sind vielgestaltige Leben und manchfaltige Gewande um sie herum, welche ihr die Anschauung des Seyenden verhüllen. Sie soll also ihre Triebe, die sie nach aussen treiben, hemmen, sich des wahrhaft Seyenden und der göttlichen Wesenheit erinnern, und bedenken, daß das Ziel unsers ganzen Lebens darin besteht, nach jenen aufzusteigen.

Einzelne Erläuterungen

über

die Dogmatik der areopagitischen Schriften.

1.

In der Abhandlung über die Exegese der areopagitischen Schriften ist schon gezeigt worden, daß er die Schrift, die Tradition und die innere Erfahrung als Quelle seiner Erkenntniß von göttlichen Dingen betrachte, und es braucht in dieser Hinsicht darüber nichts mehr hinzugesetzt zu werden. Er verspricht nichts in die heiligen Schriften hineinzutragen, sondern alles aus ihnen heraus zu entwickeln, heraus zu entfalten. Zu dieser Kenntniß göttlicher Dinge führt ihn aber nicht menschliche Weisheit oder irgend eine Philosophie, sondern er verbindet sich unaussprechlich und unerkennbarer Weise mit dem Allhöchsten, und die Kraft und Einheit die er dadurch erhält, heißt ihm Einigung ἕνωσις. Was wir über Gott reden und denken können, kommt alles aus der heiligen Schrift; denn sie erleuchtet uns mit dem Strahle eines höheren Verständnißes. Aus eigner Kraft kann der Mensch durchaus nichts von Gott erkennen, Wissenschaft und Schauen Gottes ist ihm an und für sich unzugänglich. Gott selbst muß sich mittheilen; aber der Mensch kann allerdings etwas thun, damit ihm diese Kenntniß nicht entgehe. Er kann sich vor der Frechheit hüten, die alles erkennen will, er kann sich bewahren vor dem Niedersinken ins Gemeine; er kann mit Sitte und Scheu auf die göttlichen Einstrahlungen merken, dann werden sie ihm kommen. Der menschliche Geist ist hinsichtlich dessen, was ihm von Gott gegeben wird, aufnehmend, er forscht nicht, er nimmt willig an, was ihm gegeben wird. Diese stille, bescheidne, schweigende Aufnahme der göttlichen Geheimnisse führt dann erst zu göttlichen Hymnen, welche überweltlich erleuchten. Der Mensch wird dann so gestaltet, daß er, immer nach Maaßgabe seiner Kräfte das göttliche Licht, das urgute Prinzip preisen kann. Dieß Preisen aber stimmt immer mit dem Inhalte der heiligen

Schrift überein. Hiebei ist dann nicht zu vergessen, daß das Höchste hier auf Erden immer noch Bild, Figur, Symbol ist, daß Geistiges durch Sinnliches, durch Seyendes, Ueberwesentliches, durch Gestalten das Gestaltlose angedeutet wird.

Um zur Einsicht des Höchsten zu gelangen, müssen die geistigen Wirksamkeiten ruhen; denn jene Menschen, welche engelgleiche Kenntniß von dem höchsten Gotte haben, erhalten diese Kenntniß eben dadurch, daß sie jeder geistigen Wirksamkeit entsagen; daß sie einsehen, Gott sey wohl Ursache von allen, aber auch über alles hinaus. Indem sie einsehen Gott ist Ursache von allen erkennen sie Gott aus seinen Werken, weil alles vorhandne zu seinem Preise da ist. Dieß Organ, Gott zu erkennen haben wenige. Viele sind Spötter, an die man sich nicht kehren muß, andre Ungläubige, die man bekehren soll, das Geheimniß des Weges zu Gott sollen aber die wenigen Geweiheten nicht ausbreiten. Diese Lehre selbst ist Philosophie, sie ist Theosophie, indem sie durch die heilige Schrift aus Gott kömmt. Diese heilige Schrift aber giebt einiges geeint, anders getrennt. Das Einige soll man nicht trennen, das Getrennte nicht vermischen. Denn die Einigungen, als die höchste Art der Erkenntniß, haben es eben mit jenem ewigen unaussprechlichen Beharren, die Sonderungen aber mit den Emanationen, mit den Erscheinungen des ewigen Beharrens zu thun. Alles uns erscheinende Göttliche erkennen wir bloß dadurch, daß wir daran Theil haben, an sich erkennen wir dessen gar nichts.

Dieß sind die Haupteigenschaften, welche Dionysius von seiner mystischen Erkenntnißart angiebt. Diese Ansicht hat sich immer fort erhalten und ganz dieselbe findet sich in der Teutschen Theologie gleich im ersten Kapitel, welche ich zur Erläuterung dessen, was im Dionysius darüber vorkommt, hersetzen will. „Die unvollkommnen Dinge, heißt es in der Teutschen Theologie, sind begreiflich, erkenntlich und unaussprechlich, oder mögen mit Worten

und Namen ausgesprochen werden. Das Vollkommene aber ist allen Kreaturen aus eigenem Vermögen unbegreiflich, unerkenntlich und unaussprechlich. Darum vermag die Kreatur das Vollkommene nicht zu nennen, dann es ist der keines, das die Kreatur nennen oder kennen oder begreifen oder gedenken mag aus eigenem Verstand oder Vermögen. Wann nun das Vollkommene kommt, so verschmähet man das Unvollkommene und Stückwerk. Wann kommt es aber? Alsdann sage ich, wenn es so fern als einer Kreatur möglich, erkannt, empfunden und geschmecket wird in der Seele. Nun möchte jemand fragen, weil es nun unerkenntlich und unbegreiflich ist von allen Kreaturen, die Seele aber eine Kreatur ist, wie mag es in der Seele erkannt werden? Antwort: Darum habe ich gesagt, daß es die Kreatur aus eigenem Vermögen nicht erkennen kann, dann es ihr unmöglich, sofern als sie ein Geschöpf ist, wegen ihre Ichheit und Selbstheit, wegen ihrer selbst eigenen Liebe, Willens und fleischlichen Sinnes damit sie noch ihr selbst anhanget, sich selbst liebet und suchet, wie aller Kreaturen Eigenschaft ist. Denn in welcher Kreatur dieß Vollkommne erkannt werden soll, daselbst muß Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit, das ist Weltliebe, Kreaturliebe, eigene Liebe, eigner Wille, natürlicher fleischlicher Sinn und Lust verloren und zunicht werden und die Kreatur ausgehen, soll Gott eingehen. Denn dieß ist der Verstand des Spruchs St. Pauli, nämlich, wenn das Vollkommene kommt, das ist, wann es erkannt wird, so wird das Unvollkommene und Stückwerk, nämlich Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit, Meinheit (das ist, alle kreatürliche Eigenschaft, damit sich die Kreatur natürlicherweise selbst liebet, suchet, begehret, eigenen Willens lebet, sich selbst und die geschaffenen Dinge für etwas hält und achtet, die doch nichts seyn) alles verschmähet und für nichts gehalten. So lang man nun von diesen Dingen etwas hält, und daran hänget, so lange bleibet das Vollkommene un-

erkannt. Nun möchte jemand sagen, du sprichst: Ausser dem einzigen vollkommnen Wesen oder ohne dasselbe ist nichts, und sagst doch, aus demselben fließe oder entspringe etwas. Was nun aus ihm entsprungen oder ausgeflossen ist, das ist ausser demselben und muß etwas seyn. Antwort: Darum spricht man. Ausser dem Vollkommnen oder ohne dasselbe ist kein wahres Wesen, was nun aus demselben ausgeflossen oder entsprungen ist, das ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders, denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall, oder ein Glanz und Schein, der kein Wesen ist, oder kein Wesen hat, ohne im Feuer, daraus der Schein ausgehet, nicht anders als wenn ein Glanz vom Feuer oder Licht oder Sonne ausgehet oder ausfleußt."

2.

Noch deutlicher wird dies, was Dionysius unter seinem mystischen Schauen versteht durch die einzelnen Stellen, welche in dem Leben späterer Mystiker vorkommen und von diesem Schauen des Höchsten als einer Erfahrung reden und diese Erfahrung zu beschreiben versuchen. Wir fügen einige dieser Stellen aus Terstegens Leben heiliger Seelen bei.

So heißt es im Leben der Anna Garcias (S. 275): Die Art meines inwendigen Gebetes oder Umganges mit Gott war damals diese: es wohnte und leuchtete ein Licht in meiner Seele, gegen das ich in mir solch eine Ehrerbietung fühlte, daß es mir schien, als wenn alle Kräfte meiner Seele ihr Wesen und ihre Wirkungen verloren hätten, und ganz von diesem Lichte ihr Wesen und ihre Wirkungen empfingen. Es war nicht so, als ob ich Jesum sehe, wie ich sonst gewohnt war, sondern als wenn die allerheiligste Dreieinigkeit bei mir wäre. Meine Seele sieht zwar nichts, aber sie empfindet eine solche Ehrerbietigkeit gegen die allerheiligste Dreieinigkeit, als wenn sie dieselbe sähe.

S. 279. Ich hatte eine unaussprechliche Freudigkeit in mir und sah mich in einen ganz andern Geist vorgestellt.

S. 280. Den Leib fühlte ich so wenig mehr, als wenn ich keinen gehabt hätte, ich war so ruhig, als wäre ich in ein Meer der Freude versunken, und genoß dabei die Gegenwart Gottes auf eine sehr erhabene Weise.

S. 281. Es gehört mehr dazu. Das Innerliche muß auch dabei seyn. In allem muß man eine vollkommene Meinung haben, alles um der Liebe Gottes willen zu thun und zu leiden.

S. 282. Das Stillschweigen ist es, welches eine Seele der innigen Gemeinschaft und des Umgangs mit Gott besonders empfänglich macht. Durch Stillschweigen wird man weise, indem man höret, was der Herr innerlich redet, wer ihn höret, lernet seine Weisheit — — Das Stillschweigen führet die Seele in eine selige Dunkelheit, in welcher sie wie Dionysius sagt, ein unaussprechlich klares und wunderbares Licht oder die Anschauung Gottes auf eine wunderbare Weise genießt.

Einmal im Gebete verwandelte der Herr meine Leiden plötzlich in eine sehr liebliche innerliche Versammlung und Ruhe meiner Seele mit einem einfältigen Anschauen Gottes. Ich ergab mich seinen Willen in allen Dingen. Wer es nicht erfahren hat, versteht diese Gnade nicht, ich selbst kann mich nicht erklären. Ich sah zwar keine Gestalt, merkte aber, daß meine Seele alles genoß, was sie wünschen konnte.

Der Herr war so gnädig, meine Seele einmal im Gebete zu besuchen und durch eine innige Vereinigung in sich zu verwandeln. Dieß währte zwar nicht lange. Die Wirkungen aber davon blieben ziemlich lange. Denn es war mir, als wäre ich dadurch an Leib und Seele göttlich geworden; so daß es schien, ich hätte keine natürlichen Wirkungen, ja nicht die geringste Bewegung mehr. Des folgenden Tages empfand ich das nemliche wieder, zwar auch schnell vorübergehend; aber die Wirkungen blieben über vierzehn Tage. Ich sah zwar nichts, fühlte aber doch im Grunde meiner Seelen eine solche Majestät als

wenn ich die allerheiligste Dreieinigkeit gesehen hätte. Was ich empfand, war viel kräftiger, als wenn ich es gesehen hätte. Ich hatte auch an diesem Tage Anlässe genug, die mich hätten betrüben, oder beängstigen können, aber meine Seele war unbeweglich und ließ sich nicht verwirren, sie verlor ihre Einfalt nicht, sondern blieb bei allen Ereignissen in einer einfältigen Beschaulichkeit, ohne Vielfältigkeit der Wirkungen. Diese und andre übernatürliche Dinge sind schwer zu beschreiben und zu erklären.

Die Freude, der Trost und die Gnade, die ich empfange, ergießen sich nicht nur in meine Seele, sondern auch über den Leib, so zwar, daß derselbe bei allen Gelegenheiten gar keine Beschwerniß, sondern eine besondre Fertigkeit empfindet. Es ist, als wenn selbst die Natur in der Uebung der Tugend keine Last mehr fühlte.

Gegenwart und Gesellschaft Gottes fühle ich so lebendig, daß, obwohl ich ihn nicht mit leiblichen Augen sehe, ich doch fester davon überzeugt bin, als wenn ich ihn sähe.

Was er mir in diesem Augenblicke verkosten und erfahren ließ, könnte ich unmöglich erklären.

Ich weiß nicht, wie es kommt, daß mir dabei alle Gemüthsbewegungen und Leidenschaften so verschwinden, daß ich in mir bin, als wenn ich nicht in mir wäre. Dieß alles geschieht in einem innerlichen Stillschweigen und in Ruhe; die Seele fühlt sich in einer Freiheit, ohne zu wissen, woher dieselbe kommt; denn der Schmerz ist so innerlich, daß es scheint, als wenn er in einem fremden Lande wäre, wo ich nichts sehe und höre, was mir Freude, Trost, Vergnügen verschaffen könnte; alles ist da dunkel und fremd. Die Seele ist so bedrängt und gepeiniget, als ob sie in einer Presse wäre. Der Tod allein würde ihr Trost und Ruhe verschaffen. Sie begehrt und wünscht ihn aber nicht. Sie hat gar keine Neigung und keine Gedanken, etwas anders zu wünschen, sie ist nur allein in den Willen Gottes vollkommen ergeben.

Eben so erläuternd sind folgende Stellen aus dem Leben der Katharina von Siena.

Sie mochte beten, oder betrachten, oder lesen, wachen oder schlafen, so zeigte er sich ihr auf verschiedne Weise; selbst bisweilen, wenn sie in Gesellschaft war und ihre Zunge mit den Menschen redete, sah sie im Geiste seine Gegenwart und ihr Herz redete mit ihm.

Weißt du wohl, wer ich bin, und wer du bist? Wenn du dieß beides weißt, so bist du heilig. Ich bin, der Ich bin, und du bist, die da nicht ist.

Da aber die Gnade der Beschauung in ihr zunahm, konnte sie nicht mehr mündlich beten. Kaum hatte sie das Gebet des Herrn vollendet, so war sie schon von ihren äussern Sinnen abgezogen.

Nach einer Entzückung sprach sie ganz leise und wiederholt diese Worte: Ich habe die Geheimnisse Gottes gesehen. Und als man in sie drang, warum sie nicht mehr davon erzähle, antwortete sie: es ist mir unmöglich, etwas anders oder mehr davon zu sagen. Ich mache mir eben so sehr ein Gewissen daraus, das, was ich sah, mit gebrechlichen Worten zu sagen, als ich mich scheuen würde, Gott zu lästern. Denn das, was ein entzückter, erleuchteter und gestärkter Verstand versteht, ist von dem, was Worte ausdrücken können, so weit verschieden, daß es zwei ganz widersprechende Dinge zu seyn scheinen.

3.

Die eigentlichen dogmatischen Lehren des Dionysius sind ganz kurz zusammenzufassen, weil er in unzähligen Wiederholungen wenige Ideen immer wieder bringt, und weil zu ihrer Erläuterung das, was wir aus Proclus beigebracht haben, hinreichend ist. Da die Uebersetzung seiner sämmtlichen Schriften vorliegt, so würden wir bei einer weitläufigen Behandlung dieses Gegenstandes selbst nur in die Fehler des Areopagiten fallen, und wir geben also nur seine Hauptideen, auf denen seine ganze Ansicht ruht und erläutern sie durch einige wichtige Stellen.

4.

Wenn wir das Feld betrachten, das dem Verfasser unsrer Schriften vor Augen lag, so finden wir, daß er vom ewigen Urgrunde Gott an bis zu dessen letzten Nachhalle in der Materie ein reiches Gebiet umfaßte. Er führt uns von Gott durch eine wohlgeordnete Hierarchie von höhern Geistern zu den Menschen nieder, und füget die höchste Ordnung unter den Menschen, den Stand der Geistlichen, vermittelst der heiligen Schriftsteller, genau an die letzte Klasse jener Geister an. Er spricht wenig ja fast nichts von den Beweisen für die Wahrheit des Christenthums; denn man sieht, er setzt sie in jene innere Erfahrung, welche jeden andern Beweis unnütz macht, und ohne welche kein Beweis seine rechte Stärke haben kann. Auch von Wundern ist nur hin und wieder gleichsam im Vorübergehen die Rede. Den Kanon der heiligen Schrift nimmt er vollständig als göttlich und inspirirt an, und erklärt diese Inspiration an mehreren Orten. Von seinem Gebrauche der heiligen Schrift selbst und der Tradition ist schon geredet worden. Seine Hauptlehre ist die Lehre von Gott, wobei er selbst der Lehre von der Dreieinigkeit eine verhältnißmäßig geringe Aufmerksamkeit schenkt. Ueber Engel und Dämonen stellt er ein eignes System auf; die Lehre von der Vorsehung hat er mit besondrer Sorgfalt behandelt; die Natur und Bestimmung des Menschen aus seinen platonischen Grundsätzen folgerecht hergeleitet. Weitläuftig behandelt er das Thema, vom Ursprunge der Sünde, dagegen er über Erlösung und Vergebung der Sünden schneller hinweggeht. Die Sakramente sind ihm dann wieder von besondrer Wichtigkeit, so wie alles, was die Lehre von der Kirche überhaupt betrifft. Von den letzten Dingen, der Auferstehung dem Weltgerichte ist auch nur wenig die Rede.

5.

Seine Lehre von Gott läßt sich kurz so zusammenfassen, daß er alles Seyende und Denkbare wegnimmt,

und Gott in die vollkommenste Abstraktion von demselben setzt. Dadurch erläutern sich seine einzelnen Sätze von Gott. Er ist überwesentlich über λόγος, νὰς, ὐσία erhaben. Da er mit gewöhnlicher Kenntniß nicht erfasst werden kann, so gebraucht Dionysius für die Art, wie Gott erkannt werden soll, das Wort ἀγνωσία. Gott ist zugleich die Ursache von allen, ja was in dem gesammten All ist, das ist durch Gott, und alles ist, was es ist durch Gott. Alle Gränzen und Enden aller Erkenntnisse liegen in ihm voraus. Er kann nicht erkannt werden, weil Erkenntniß sich nur auf das Seyende, Begränzte bezieht; Gott aber über Wesenheit und Kenntniß erhaben ist. Insofern er höchste Ursache ist, ist er namenlos, insofern er aber ausgeht und wirkt hat er unendliche Namen. Von ihm hängt alles ab; er schafft, fängt an, vollendet, erhält; er kehrt auf geheime Weise alles zu sich; in ihm als der höchsten Einheit ist alle Manchfaltigkeit beschlossen gewesen, ehe sie aus ihm herausgetreten ist. Die Schrift nennt ihn als Eines, als Vorsehung, und als den, der sich in verschiedenen Erscheinungen selbst gezeigt hat. Er ist untheilnehmbar, hat keine Gemeinschaft mit irgend etwas anderem. Er weiß alles innerlich und vom Ursprunge an; nicht aus dem Seyenden erkennt er das Seyende, sondern ehe es wurde, erkannte er es schon in sich. Indem sich die göttliche Weisheit selbst kennt, lernt sie alles, das Materielle immateriell, das Getheilte ungetheilt, das Viele einig. Die Kenntniß Gottes von sich ist nicht von seiner Kenntniß von den Seyenden verschieden. Beide sind eins.

Alle Eigenschaften, die Dionysius von Gott aufzählt und beschreibt, sind immer auf ähnliche Art beschrieben, und er sagt von allen dasselbe, was er zum Beispiel von Gott als Kraft sagt, daß er nemlich über der Kraft erhaben ist und sie voraus hat, daß er Ursächer der Kraft ist, daß er alles seiner Kraft nach ungebeugt und unbegränzt ins Daseyn führt, daß er selbst des Kraftseyns

Ursächer ist, daß er unbegränzt mächtig auch über der Urkraft steht, daß er unzählige andre Kräfte ins Daseyn führen kann; daß keine Kraft seine Urkraft schwächen kann; daß diese unaussprechlich und undenkbar ist, daß er durch seine Kraftfülle auch die Schwäche kräftigt, daß seine Kraft auch das Allerletzte, die letzten Nachhalle der Schwäche durchdringt. — Setzt man hier anstatt Kraft die andern Eigenschaften Gottes, so hat Dionysius von allen das nemliche gesagt. Denn dasselbe wiederholt er bei jeder Eigenschaft fast mit den nemlichen Worten. Jede solche Eigenschaft führt er denn, nachdem er sie geschildert hat, durch die geistige, sinnliche, unorganische Natur in ihren Wirkungen durch.

6.

Neben diesem philosophischen Begriffe von Gott muß er aber auch den christlichen und biblischen Begriff des dreieinigen Gottes berühren. Er thut dieß im Vergleiche mit der Weitläuftigkeit, mit der er von Gott an sich spricht, selten und kurz, dann aber immer mit der ganzen Schärfe des durch die Concilien aufgestellten Lehrbegriffes, und mit einer leicht wahrzunehmenden Aengstlichkeit ja nichts von diesem Begriffe zu vergessen oder zu versäumen und sich ganz und durchaus ihm anzuschließen. Es wird hinreichen nur auf einige Stellen zum Beweise dieser Behauptung hinzuweisen. In der Schrift von den göttlichen Namen (I. 4.) wird erwähnt, daß die heilige Schrift Gott auch als Dreieinigkeit darstelle, wegen seiner Erscheinung (ἔκφανσις) in drei Hypostasen. Er selbst sey die überwesentliche Fruchtbarkeit, (ὑπερούσιος γονιμότης) und alle Vaterschaft (πατρία) im Himmel und auf Erden komme von ihm her. Die Namen Gottes, heißt es, (ebendas. 2, 1.) giengen in der heiligen Schrift immer auf die ganze Gottheit, nie auf einzelne Theile derselben, und der frevle, (βλασφημεῖ) der dieß läugne. Dasselbe wird (ebendas. 2, 3.) wiederholt, mit dem Zusatze, daß alle jene Namen der ganzen Gottheit gehören, welche eine negative

Ueberschwenglichkeit anzeigen (ὑπεροχικῆς ἀφαιρέσεως) wie ὑπεραγαθὸς, ὑπερθεὸς; dann alle die, welche von ihm als Ursache prädizirt werden (αἰτιολόγικα) wie τὸ ἀγαθὸν, τὸ καλὸν, τὸ ὄν, τὸ ζωογονὸν. Eben so gebe es auch geschiedne Namen für Vater, Sohn und Geist, wie in der angeführten Stelle weiter zu lesen ist. Es giebt (ebendas. 2, 5.) allerdings Unterschiede in der Gottheit, die sich auf Vater, Sohn ꝛc. beziehen, aber man kann sich dieselben auch als Emanationen der göttlichen Einigung denken, welche übergeeint sich selbst im Guten füllt und vervielfältigt; welche alle Mittheilungen, Wesenschöpfungen (οὐσιώσεις) Belebungen, Weisheitschaffungen (σοφοποιήσεις) und überhaupt alle Gaben der allursächlichen Güte mittheilt und welche man ihm dann zuschreibt. Der Vater ist ἡ πηγαία θεότης, Jesus und der Geist, so zu sagen, τῆς θεογόνου θεότητος βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ ὅτε ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα. Die Art, wie sie es sind, ist undenklich, unaussprechlich. Von Gott dem Vater und dem Sohne kommt dann ein ähnlicher Zustand πατρία und υἱότης auf die unter ihnen stehenden, sowohl Menschen als übersinnliche Kräfte herab. Von der Gottheit Jesu sagt der heilige Hierotheus, sie sey die Ursache von allen, sie erhalte die Uebereinstimmung der Theile mit dem Ganzen, sie sey weder Theil noch Ganzes und dann doch wieder Theil und Ganzes, deshalb nemlich, weil sie Alles und Theil sey, und das Ganze in sich selbst zusammengefaßt enthalte, es in überschwenglicher Weise habe und voraus habe (ebendas. 2, 10.) Man muß sich nicht denken daß Gott durch seine Ausgänge vervielfacht werde, sondern in einiger Weise werde er geschieden, einig werde er vervielfältigt, ohne aus dem Einen herauszugehen, vermanchfaltige er sich.

7.

Erläutert mag die Gottesansicht der Areopagitischen Schriften durch ein altindisches Bruchstück werden, welches R. Müller in seinem Glauben, Wissen und Kunst der

alten Hindus, (Maynz 1822 8.) im ersten Bande S. 516 giebt. Es heißt dort: Brahm, der Geister Geist, der Seelen Seele, einzig, ohne Gleichen; der Wesen Wesen, rein, sonder Fehl und Mangel, sonder Name und Zeichen, der Lichter Licht, unbefaßt, allbefaßend, höher als Alles, frei von Allem, Urform des Alls, Universalstes und Individuellstes, nichts Kleineres, nichts Größeres ausser Ihm. — Einzig ist Brahm, vor ihm Keiner, Keiner nach ihm; alles ist Er; aufwärts, abwärts, vorwärts, rückwärts; zur Rechten, zur Linken; innen, aussen; allbewegend, ruhefeiernd; Alles ist in ihm, nach ihm, durch ihn; er selbst körperlos, einfach, untheilbar, geistig durchwaltend den Stoff, nach freier Willenskraft ihn bewegend, bindend sich und lösend nach selbstgeschaffenen Beweggrund. Tausendfach offenbart in uns, ausser uns, bleibt er dennoch unerklärbar. Seine Macht kennt keine Schranken, sein Leben nicht Alter und Tod. Allherr ist er sich Diener, Allbinder ist er sein Löser, Allsammler ist er sein Entwickler. Durch ihn athmet, was lebt, Er athmet nicht; durch ihn erfreut sich des Menschen Herz, er erfreut sich nicht. Furcht verhängt er und Schmerz und Gelüste; Er kennt sie nicht. Die Liebe wohnt in ihm und die Nothwendigkeit, und der Alleinklang, der ordnende Beweger; aber Er liebt und haßt nicht, die Nothwendigkeit steht unter seinem Gesetze, wie die Macht der Bewegung. —

Die einzige durch sich selbst bestehende Macht, die erste Ursache ist von Ewigkeit da ohne Anfang und Ende, dem Wesen nach überall gegenwärtig, ja selbst die Seele aller Wesen, aber doch kein Gegenstand der Sinne, kein Gegenstand für unsre Vernehmung; kein Wesen kann sie begreifen, der Mensch bloß denken.

8.

Ueber die Ordnungen und Eigenschaften der Engel hat sich Dionysius in der Abhandlung über die himmlische Hierarchie selbst weitläuftig und geordnet ausgesprochen. —

Aus-

9.

Ausführlich spricht er auch fast in allen Theilen seiner Schriften von der Schöpfung und von der Vorsehung. Man kann es als seinen Hauptgedanken aussprechen, daß er das Ziel des Menschen darzustellen sucht. Er setzt dieß Ziel in das Aufsteigen zur Vollkommenheit durch die Hülfe von oben. Er nimmt eine anfanglose Linie von Licht an, eben so eine endlose. Die höhern Punkte erleuchten immer die auf sie folgenden. Doch nimmt er dabey auch Parallellinien an, indem mehrere auf gleicher Stufe neben einander stehen. Immer aber ist der Gedanke an das Aufwärtsstreben und Hinabwärts mittheilen, sein Hauptgedanke. Seine Ausführung der Alles, geradezu Alles im Einzelnsten erhaltenden göttlichen Vorsehung ist in der That herrlich individualisirend, voll Geist und Phantasie. Er beantwortet die Frage, was Gott sey, allerdings bloß negativ, aber seine Wirkungen, sein Wesen läßt er spüren, indem er die ganze Natur uns vor die Augen bringt.

Vom Verhältniße der Wesen zu Gott, und unter sich selbst spricht er vieles, besonders vom Stufenverhältniße der letztern, welches das erste einschließt und welches immer wiederkehrt. So hat er auch (Göttliche Namen 4, 10 und 13) vom Zwecke, zu dem Gott die Welt schuf, gehandelt.

Wir geben nun einzelne Sätze aus der Lehre des Dionysius von der Vorsehung.

Alles was an der höchsten Ursache Theil nimmt, nimmt nicht auf gewöhnliche Weise, sondern auf untheilnehmbare Weise (ἀμεθέκτως) an ihr Theil. Immer wird auf diese Art an der ganzen Gottheit Theil genommen, und doch von keinem an keinem Theile.

Gott giebt den Seyenden das Seyn und führt die gesammten Wesenheiten ins Daseyn. Man sagt deshalb von ihm, er werde vervielfältigt, aber er bliebe deshalb doch eines, weil er über alles Seyende überwesentlich hinaus sey. Indem er also die Dinge ins Daseyn führt, bleibt er einig, unverringert, ungeschmälert.

Die Gottheit, als Güte ist bei allen, nicht alles ist bei ihr. Wir sind bei ihr, wenn wir uns ihr nähern. Die göttliche Güte ist nicht an einem Orte, sie geht auch nicht von einem Orte zum andern.

Dadurch, daß Gott das Gute ist, giebt er allen Seyenden die Guten (τὰ ἀγαθὰ). Dieß Gute wirkt dann folgendermassen auf alle geistigen und geisthaften (νοητὰ καὶ νοερὰ) Wesenheiten, Kräfte und Wirksamkeiten:

1) Durch dasselbe sind, bestehen sie.
2) Haben durch dasselbe ewiges unvergängliches Leben.
3) Sind frei von Materie und Werden.
4) Ohne Verminderung, Veränderung und allem ähnlichen.
5) Werden durch dasselbe erleuchtet.
6) Theilen durch dasselbe ihre vom Guten erhaltenen Guten den ihnen Verwandten mit, so viel nemlich denselben davon zusagt.

Auch alle übrigen lebenden Wesen, ausser den genannten geistigen Wesen haben Leben und Seele vom Guten; eben so die Pflanzen das ihnen eigenthümliche Leben, und das unorganische hat von ihm wenigstens das Seyn (τῆς οὐσιώδους ἕξεως). Es gestaltet das Ungestaltete; in ihm hat das ἀνάσιον als οὐσίας ὑπερβολὴ einen Sinn; eben so das ἄζωον als ζωὴ ὑπερέχουσα, das ἄνουν als ὑπερέχουσα σοφία.

Vom Guten kommt besonders das Licht, denn das Licht ist ein Bild der Güte. Das Gute selbst heißt Licht, weil das Licht ein Abbild des Urbildes ist. Es geht von den höchsten und ältesten Wesenheiten bis zu den letzten und ist doch über allen. Es hat die größte Aehnlichkeit mit der Sonne und ihren Wirkungen; denn auch die Sonne strahle immerfort, und empfinde einer ihre Strahlen nicht, so läge es nicht an ihr, sondern an dem, der sie empfangen sollte, an seiner Unempfänglichkeit nemlich (ἀντιτηδειότης).

Wenn er Gott als Schönes schildert, so äussert er sich darüber so: Er führt nemlich alle Aeusserungen und

Verhältniße, die er in der erscheinenden Welt beobachtet hat, auf seine Ideen zurück, und läßt dem zu folge aus dem Schönen entstehen:

1) alle ἐφαρμογαὶ, φιλίαι, κοινωνίαι.
2) Das Schöne vereint alles, ist Grund und Bewegung von allem. Denn alles ist verbunden durch die Liebe zum Schönen.
3) Das Schöne ist Ziel von allen, Ziel alles Begehrens.
4) Alles wird um des Schönen willen.
5) Es ist Vorbild und durch dasselbe wird alles bestimmt.
6) Es ist gleich dem Guten, weil alles nach dem Schönen, wie nach dem Guten strebt und an ihm Theil hat; selbst das Nichtseyende.
7) Der Bestand, die Ordnung des Ganzen kommt vom Schönen. στάσις γὰρ ἐστι πᾶς, καὶ κίνησις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν στάσιν καὶ κίνησιν ἑνιδρύον ἕκαστον ἐν τῷ ἑαυτῷ λόγῳ, καὶ κινοῦν ἐπὶ τὴν οἰκείαν κίνησιν.

Das Niedre strebt nach dem Guten ἐπιστρεπτικῶς, das Gleiche κοινωνικῶς das Höhere προνοητικῶς; jedes für sich συνεκτικῶς.

Gott geht seiner ekstatischen Liebe wegen aus sich heraus und sorgt für alles; er heißt deshalb ζηλωτής.

Alle einzelne Lieben gehen in eine zusammen, die vor allen ist, nach der alles strebt. Die Urliebe aber ist einfach und beharrt in sich; sie mischt sich ewig mit allen, auch mit den Letzten der Seyenden, diese letzten gehen zur Urliebe zurück. Sie bewegt sich kreisförmig um sich selbst.

Einen der Hauptpunkte, welcher die Lehre von der Vorsehung betrifft, hat Dionysius sehr weitläuftig ausgeführt, die Theodizee nemlich, die Vertheidigung Gottes wegen Zulassung des Bösen in der Welt. Ein großer Theil des vierten Kapitels von den göttlichen Namen beschäftigt sich damit, und wir haben früher bei der Uebersetzung der ersten Enneade des Plotinus in den Anmerkungen das Verhältniß dieser Lehre bei Plotinus und bei Dionysius auseinander gesetzt.

10.

Unter den Gesprächen des Heinrich Suso erläutert das achte, oder vielmehr das achte Kapitel seines Gespräches mit der Wahrheit das vom Dionysius als der höchste Grad der mystischen Vollkommenheit aufgestellte Eingehen in sich selbst, so deutlich, daß ich es hier beifüge. Es unterhält sich der Jünger mit der Wahrheit.

Jünger. Redet auch die heilige Schrift, oder die heiligen Väter von dem Nichts, welches nicht darum also genannt wird, als wenn es nichts sey, sondern wegen seiner unbegreiflichen Würdigkeit?

Wahrheit. Der heilige Dionysius redet von einem Ding ohne Namen, welches dieses Nichts kann genannt werden. Denn, wenn einer solches Ding Gott, oder das Wesen oder mit einem andern Namen nennet, reimen sich diese Namen nicht eigentlich, wie sie von den Kreaturen verstanden werden.

Jünger. Aber was ist das Verborgene, darin man weiter gehen muß, welches du diesem Nichts zugeeignet, von wannen deiner Meinung nach alle Dinge hergeflossen sind, weil es eine zu lautere Einfältigkeit ist, wie kann allda ein mehrerer Ein- oder Ausgang seyn.

Wahrheit. So lange der Mensch die Vereinigung oder etwas dergleichen, was mit Worten auszusprechen, verstehet oder empfindet, muß er noch weiter hineingehen. Jenes Nichts kann in sich selbst nicht weiter gehen; wo wirs aber, über unserm Verstande, das ist, ohne mögliche Einbildungen verstehen, welche doch kein Verstand mit Gestalten und Bildnißen erreichen kann, allda können wir mit Worten nichts aussprechen; denn, wenn wir von einer solchen Sache reden, die mit der Vernunft kann erwiesen werden, ob wir schon viel davon sagen, so kann dennoch nicht erklärt werden, was das Nichts sey, obschon doppelte Lehrer und Bücher vorhanden wären. Daß aber dieses Nichts der Verstand selbst, das Wesen oder die Genießung sey, ist zwar auf diese Weise wahr,

wie es uns kann gesagt werden, ist aber in der Wahrheit unendlicher Weise weiter, als der Himmel von der Erde abgeschieden.

Jünger. Was heißt es, wann gesagt wird, daß das Nichts, welches Gott genannt wird, und gebähren kann, wenn es in sich selbst kehret, sich der Mensch für ihm nicht unterscheiden könne.

Wahrheit. Alsdann ist zwar das Nichts in ihm selbst nichts, was uns anbelangt, indem es also in uns wirket, wann es aber in sich selbst kehret, so viel uns angehet, kennen wir es nicht, so viel uns daran gelegen ist.

Jünger. Ich möchte hievon besser unterwiesen werden.

Wahrheit. Begreifst du nicht, daß die kräftigste von ihr selbst weichende innerliche Aufmerkung auf das Nichts, allen Unterschied in dem tiefen Abgrund verliere, nicht zwar das Wesen, sondern was unsern Verstand betrifft.

Jünger. Ich erinnere mich noch des Worts, da du sagst, daß der Mensch in diesem Leben dahin gelangen könne, daß er sich mit dem Einigen vereinigt befinde. Wie kann aber dieß geschehen?

Wahrheit. Es sagt ein Lehrer, die Ewigkeit sey ein Leben über alle Zeit, und begreife alle Zeit in sich, ohne das Vergangene oder Zukünftige, oder vor oder nach, und wann einer zum ewigen Nichts gezogen wird, besitzt er alles in allen und sey allda kein vor oder nach; ja wenn einer heut also innerlich erzogen würde, sey nicht kürzer allda gewesen, wenn man auf die Ewigkeit siehet, als wer vor tausend Jahren allda angekommen.

Jünger. Diese innerliche Zulassung, wie die Schrift bezeugt, erwarten die Menschen nach ihrem Tode.

Wahrheit. Es ist wahr, wenn du von der völligen Besitzung redest, nicht aber was den größern oder kleinern Vorschmack belangt.

11.

Wie spätere Mystiker die Dionysischen Lehren erläutern und erweitern, so finden sich viele einzelne Ideen derselben bei den Vätern vor Dionysius. Dieß ist bei Klemens von Alexandrien besonders der Fall und wir geben zum Belege einige Stellen aus den Schriften dieses Kirchenvaters; und zwar aus seinen Stromaten.

Gott hat nicht untersagt, vom Guten auszuruhen in der Ruhe des Sabbaths. Denen, die es faßen können, hat er verliehen, an den göttlichen Geheimnissen und an jenem heiligen Lichte Theil zu nehmen. Er hat nicht den Vielen offenbart, was sich für die Vielen nicht schickt, sondern nur wenigen, für die er es geziemend erachtete, die es fassen konnten und sich darnach gestalten. Das Geheime (ἀπορρήτα) wie Gott, wird dem Worte (λόγῳ) geglaubt, nicht der Schrift. Und wenn einer sagt, es stehe geschrieben; es ist nichts verborgen, was nicht soll offenbar werden, und nichts verhüllt, was nicht soll enthüllt werden, so mag er von uns hören, daß dem, der auf heimliche Weise hört, auch das Heimliche offenbart werden wird; und daß derjenige, welcher das Ueberlieferte auf verhüllte Weise aufnehmen kann, auch das Verhüllte offenbart erhalten wird, damit die Wahrheit und das, was den Vielen verborgen ist, nur weniger offenbar werde. Warum wissen nicht alle die Wahrheit, warum lieben nicht alle die Gerechtigkeit, da sie doch für alle ist?

Aber die Geheimniße werden mystisch überliefert, damit, was gesprochen wird, im Munde des Sprechenden sey; eigentlich aber nicht in der Stimme, sondern im geistigen Denken (νοεῖσθαι). Gott hat der Kirche gegeben einige als Apostel, andre als Propheten, andre als Evangelisten, andre als Hirten und Lehrer, zur Vollendung (καταρτισμὸν) der Heiligen, zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi. Ich weiß wohl, daß diese meine Aufsätze schwach sind, im Vergleiche mit je-

nem Geiste der Gnade, den ich zu hören bin gewürdigt worden. Sie mögen denn ein Abbild seyn, welches dem Begeisterten das Urbild ins Gedächtniß ruft. Sprich zu dem Weisen, heißt es, und er wird weiser seyn; und dem, der da hat, soll gegeben werden. Das Unaussprechliche kann nicht hinreichend erläutert und ausgelegt werden. Daran fehlt viel. Nur ins Gedächtniß zurückrufen kann man, wenn wir etwa vergessen haben sollten, oder damit wir nicht vergessen. Vieles, weiß ich, ist durch die Länge der Zeit mir entschwunden, und weil es nicht aufgeschrieben war, entfallen. — — Einiges laße ich auch mit gutem Bedachte weg, indem ich wohlbedächtig auswähle, aus Furcht zu schreiben, was ich mich auch zu sagen hüten werde. Ich thue dieß nicht aus Mißgunst, denn das ziemt sich nicht, sondern weil ich für die fürchte, welche darauf gerathen möchten; daß sie nicht auf andere Weise es nehmend in Irrthum verfallen, daß man nicht von mir sagen könne, ich hätte, wie man im Sprüchworte sagt, Knaben das Schwerd in die Hände gegeben. — — Einiges wird mein Buch bloß andeuten; einiges wird es weitläuftiger darstellen; einiges wird es bloß sagen. Auch das wird es versuchen, einiges gleichsam verfehlend zu sagen, verbergend zu zeigen, schweigend zu weisen (δείξαι). Es wird die ausgezeichneten Lehrsätze der Ketzer beibringen, und wird alles das gegen sie anführen, was der anschauenden Kenntniß der Eingeweiheten vorangehen muß. Hier wird mir die berühmte höhere Regel der Ueberlieferung vom Ursprunge der Welt her den Gang vorzeichnen, zuerst das erläutern, was die natürliche Betrachtung an die Hand giebt, und das im Wege stehende wegräumen, um die Ohren bereit zu machen für die Aufnahme der gnostischen Ueberlieferung, daß gleichsam vorher nach Art des Ackermanns die Erde von Dornen und allem Grase für die Pflanzung des Weinstocks gereinigt werde. Denn auch das Vorspiel des Kampfes ist ein Kampf, und es giebt Mysterien vor den Mysterien.

Die einzige eigentliche Wahrheit ist die, welche niemand fassen kann (ὑπερεγχείρητος) und in der wir von dem Sohne Gottes unterrichtet werden.

12.

Eben so findet sich vieles zur Erläuterung der Dionysischen Lehre von Gott in den Schriften des Origenes, wovon wir hier nur einiges aus dem Anfange seiner Bücher de principiis einrücken wollen.

Ich weiß, sagt Origenes, daß einige, als der heiligen Schrift gemäß, sagen, Gott sey ein Körper, weil sie beym Moses die Stelle finden: Unser Gott ist ein verzehrend Feuer, und beim Johannes im Evangelium: Gott ist ein Geist (Spiritus) und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Feuer und Geist aber halten sie für nichts anders als für Körper. Sie nun möchte ich fragen, was sie von jener Stelle halten, wo geschrieben steht, daß Gott ein Licht ist, wie Johannes in seinem Briefe sagt: Gott ist ein Licht und Finsterniß ist nicht in ihm. Dieß ist nemlich jenes Licht, das den ganzen Sinn derer erleuchtet, welche die Wahrheit fassen können, wie es im sechs und dreißigsten Psalme heißt: In deinem Lichte sehen wir das Licht. Denn was soll das Licht Gottes anders bedeuten, in welchem jemand das Licht sieht, als die Kraft Gottes, durch die einer erleuchtet, Gott selbst erkennt, der die Wahrheit genannt wird. So ist es also zu verstehen, wenn gesagt wird: in deinem Lichte sehen wir das Licht. Das ist, in deinem Worte und in deiner Weisheit, die dein Sohn ist, in ihm sehen wir dich den Vater. Kann er etwa deshalb, weil er Licht genannt wird, diesem Sonnenlichte ähnlich geachtet werden. Wie könnte einer doch darauf kommen, daß er dieß körperliche Licht für die Ursache der Wissenschaft (τῆς ἐπιστήμης αἰτίαν) nehme, und in ihm die Erkenntniß der Wahrheit suchte. —

Giebt man uns nun diese Behauptung zu, welche wir über die Natur des Lichts aufgestellt haben, und ge-

steht man ein, daß durch die Einsicht des Lichtes Gott nicht als Körper gedacht werden könne, so wird dasselbe von dem verzehrenden Feuer gelten. Denn was sollte Gott als Feuer verzehren? Etwa einen körperlichen Stoff, als Holz, Heu, Stoppeln. Wie könnte das des Preises Gottes würdig seyn, wenn man ihn für ein Feuer hielte, das dergleichen Stoffe verzehrte. Laßet uns darauf Rücksicht nehmen, daß Gott allerdings verzehrt und vertilgt, aber er verzehrt böse Gedanken des Herzens, er verzehrt schändliche Thaten, er verzehrt sündliche Begierden, wenn er sich in die Herzen der Gläubigen senkt, und jene Seelen, welche für sein Wort und seine Weisheit empfänglich gemacht werden, mit seinem Sohne bewohnend, nach jenem Spruche: ich und der Vater werden kommen und Wohnung bei ihm machen, nachdem er alle ihre Fehler und Leidenschaften verzehrt hat, zu einem reinen seiner würdigen Tempel macht. Auch jenen, welche, weil es von Gott heißt er sey ein Geist (Spiritus) ihn für einen Körper halten, ist wohl so zu antworten. Die heilige Schrift pflegt, wenn sie etwas diesem dichteren und festeren Körper entgegengesetztes bezeichnen will, sich des Wortes Geist zu bedienen, wie wenn sie sagt; der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig. Hier will sie ohne Zweifel mit dem Buchstaben das Körperliche bezeichnen, mit dem Geist aber das Geistige (νοερὰ) was wir auch spiritualia (πνευματικὰ) nennen. Auch der Apostel sagt: Bis auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen wird, liegt die Decke auf ihren Herzen, wenn sich aber ihr Herz zu Gott gewandt haben wird, so wird die Decke hinweggenommen werden. Denn wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit. Denn so lange sich einer nicht zur geistigen Erkenntniß gewendet hat, liegt die Decke noch auf seinem Herzen, durch welche Decke, das ist, durch das gröbere Verständniß der heiligen Schrift, sie selbst verhüllt wird, wie man sagt und glaubt; und das soll auch ausgedrückt werden, wenn gesagt wird, daß die Decke auf dem Ange-

sichte Mosis lag, wenn er zum Volke sprach; das ist, wenn das Gesetz dem Volke vorgelesen wurde. Wenn wir uns aber zum Herrn wenden, wo auch das Wort Gottes ist, und wo der heilige Geist die geistige Wissenschaft offenbart, dann wird die Decke hinweggenommen werden, und dann werden wir mit aufgedecktem Angesichte in den heiligen Schriften die Glorie des Herrn schauen.

Auch deshalb darf der heilige Geist nicht für einen Körper gehalten werden, weil viel Heilige an ihm Theil nehmen, als ob jeder einzelne von den Heiligen ihn in körperliche Theile getheilt aufnähme; sondern er ist fürwahr eine heiligende Kraft, an der alle die Theil haben, die verdienen durch seine Kraft geheiligt zu werden. Um leichter verstanden zu werden, wollen wir von obgleich ungleichen Dingen ein Beispiel hernehmen. Viele nehmen an der Wissenschaft oder Kunst der Medizin Theil; soll man deshalb glauben die Medizin selbst stehe als Körper da, und alle die an ihr Theil nehmen, nehmen jeder sein Stückchen von ihr für sich. Oder ist dieß nicht vielmehr so zu verstehen, daß wer immer mit bereitem fertigen Geiste das Verständniß dieser Kunst oder Wissenschaft aufnimmt, an der Medizin Theil nimmt. Dieß Beispiel aber ist nicht als ein durchaus ähnliches auf den heiligen Geist anzuwenden; sondern es steht nur deshalb hier, um zu beweisen, das nicht alles sofort für einen Körper zu halten ist, an dem mehrere Theil nehmen. Denn der heilige Geist unterscheidet sich sehr weit vom Wesen der Medizin. Er ist eine intellektuelle Substanz (ὑπόστασις νοητὴ) und besteht für sich und ist für sich. Die Medizin ist aber nichts von dem allen.

Gehen wir aber auf den Ausdruck des Evangeliums selbst über, wo geschrieben steht, daß Gott ein Geist ist, und zeigen, wie dieß, dem gemäß, was wir gesagt haben, verstanden werden müße. Fragen wir, wann dieß unser Heiland gesagt habe, oder bei wem oder bei Gelegenheit welcher Frage. Wir finden ohne Zweifel, daß er es im

Gespräche mit dem samaritanischen Weibe vorgebracht hat, mit der, welche glaubte, daß nach der Meinung der Samaritaner auf dem Berge Garizim Gott müsse angebetet werden, sagend, weil Gott ein Geist ist. Denn die Samaritanerin fragte ihn, weil sie ihn für einen aus den Juden hielt, ob Gott in Jerusalem verehrt werden müsse, oder auf diesem Berge, und sagte: Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, und ihr sagt, daß zu Jerusalem der Ort sey, wo man anbeten müsse. Auf diese Meinung also der Samaritanerin, welche aus dem Vorzuge des Ortes schloß, Gott würde fälschlich oder recht, von den Juden in Jerusalem oder von den Samaritanern auf dem Berge Garizim verehrt, antwortet der Heiland, man müsse diese falsche Meinung von der Wichtigkeit körperlicher Orte aufgeben, wenn man dem Herrn folgen wolle und sagt: Es kommt die Stunde, wo die wahren Anbeter weder in Jerusalem, noch auf diesem Berge den Vater anbeten werden. Denn Gott ist ein Geist und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Und wie angemessen hat er den Geist mit der Wahrheit verbunden, indem er zur Unterscheidung der Körper den Geist nennt, zur Unterscheidung des Schattens oder Bildes aber die Wahrheit. Denn die in Jerusalem anbeteten, dienten einem Schatten oder Bilde des himmlischen, und beteten nicht im Geiste und in der Wahrheit Gott an, und eben so auch die, welche auf dem Berge Garizim anbeteten.

Nachdem wir nun so jede Meinung nach Kräften widerlegt haben, die etwas Körperliches in Gott zu finden wähnt, so sagen wir der Wahrheit gemäß, daß Gott unbegreiflich und unfaßbar sey. Denn wenn jenes, was wir von Gott fühlen und einsehen können, etwas ist, so müßen wir nothwendig annehmen, daß er bei weitem höher (κρείττονα meliorem) sey, als das, was wir von ihm fühlen. Denn, wie wenn wir sehen, daß einer einen Funken Lichtes oder das Licht der kleinsten Leuchte kaum an-

sehen kann, wird diesem, dessen Sehkraft nicht mehr Licht fassen könne, als wir eben gesagt haben, durchaus sagen müssen, wenn wir ihm vom Glanz und von der Helle der Sonne unterrichten wollen: Unaussprechlich und unbeschreiblich höher und vortrefflicher ist der Glanz der Sonne, als alles Licht, was du siehst; so hat unser Geist, so lange er in die Schranken von Fleisch und Blut eingeschlossen ist, und als solcher durch die Theilnahme an der Materie stumpfer und unthätiger ist, obgleich vorzüglich in Hinsicht auf die körperliche Natur, doch kaum den Rang eines Funkens oder einer Leuchte, wenn er nach Unkörperlichen aufstrebt und dessen Anschauen genießen will. Was ist aber in allen Intellektuellen, das ist, Unkörperlichen, so vorragend vor allem, so unaussprechlich und unbeschreiblich ausgezeichnet als Gott? Seine Natur kann von der Sehkraft des menschlichen Geistes durchaus nicht erreicht und angeschaut werden, wenn der Geist auch der reinste und lauterste ist.

Es wird aber nicht am unrechten Orte seyn (ἄτοπον) wenn wir zu deutlicherer Erklärung der Sache uns eines andern Gleichnißes bedienen. Zuweilen können unsre Augen die Natur des Lichtes an sich, das ist die Substanz der Sonne nicht anschauen; ihren Glanz aber, oder ihre Strahlen, welche durch Fenster oder kleine Behälter des Lichtes (luminum breuibus receptaculis) hereindringen, können wir betrachten, und daraus schließen, wie groß der Stoff und die Quelle des körperlichen Lichtes selbst sey. So sind die Werke der göttlichen Vorsehung und die Einrichtung (ars) dieses Alls gleichsam Strahlen der Natur Gottes, um damit seine Substanz und Natur selbst zu vergleichen. Da also unser Geist durch sich selbst, Gott, wie er ist, nicht anschauen kann, so sieht er aus der Schönheit der Werke und dem Schmucke der Geschöpfe den Vater des Alls ein (intelligit, νοεῖ). Nicht also für einen Körper ist Gott zu halten, sondern für eine einfache,

intellektuelle Natur, die gar keinen Zusatz (adjunctionis προσθέσεως) in sich aufnimmt, die nichts Größeres und nichts Geringeres in sich hat, sondern die durchaus eine μόνας ist, und so zu sagen, eine ἕνας ein Geist, und der Quell, aus welchem die ganze intellektuelle Natur, oder der Geist seinen Ursprung hat. Der Geist aber bedarf, um sich zu bewegen und zu wirken, keines körperlichen Ortes, keiner sinnlich empfindbaren (αἰσθητος) Größe, keiner körperlichen Eigenschaft (ἕξις habitus), oder Farbe, und überhaupt durchaus nichts von dem, was dem Körper oder der Materie eigen ist. Deshalb kann auch jene einfache Natur und jener ganze Geist, um sich zu bewegen und zu wirken, keine Zögerung oder keinen Aufschub leiden, damit er nicht durch diesen Zusatz beschränkt und die Einfachheit der göttlichen Natur einigermassen geschmälert werde; damit nicht, was das Prinzip von allen ist, als ein Zusammengesetztes und Verschiednes erfunden werde, und Vieles sey, nicht Eines, was fern von aller körperlichen Zumischung in einer einzigen Gestalt der Gottheit bestehen muß. Daß aber der Geist keines Ortes bedarf, um seiner Natur gemäß sich zu bewegen, ist auch aus der Betrachtung unsers Geistes gewiß. Denn wenn dieser in seinem Maaße (μέτρῳ) besteht, und ihm durch keinerlei Ursache Hinderniß oder Beschädigung befällt, so wird er nie durch die Verschiedenheit der Orte Verzögerung leiden, daß er nicht seiner Weise gemäß wirken könnte; noch aus der Beschaffenheit der Orte eine Vermehrung oder einen Zuwachs seiner Beweglichkeit erlangen. Wollte einer dagegen einwenden, die Schiffenden hätten, von den Wellen umhergetrieben, zuweilen weniger Kraft des Geistes, als sie auf dem Lande zu haben pflegten, so kommt dieß nicht von der Verschiedenheit des Ortes, sondern von der Bewegung und Störung des Körpers, mit dem der Geist verbunden oder in den er eingesenkt ist. Denn der menschliche Körper scheint gegen seine Natur auf dem Meere sich zu befinden, und deshalb, als sich selbst ungleich, die Bewegung

des Geistes ungeordnet aufnehmen, und was aus der Schärfe des Geistes herkommt, träger und stumpfer zu vertheilen, eben so wie wenn einer auf dem Lande von Fiebern geplagt wird. Denn in diesem Falle ist es gewiß, daß wenn der Geist, der Gewalt des Fiebers wegen, seinen Dienst nicht gehörig versieht, nicht der Ort, sondern die Krankheit des Körpers Schuld daran ist, wodurch geschieht, daß der gestörte und verwirrte Körper dem Geiste nicht in den bekannten und natürlichen Linien seine Dienste thut, weil wir Menschen aus dem Zusammenstoß von Leib und Geist entstandne Thiere sind. Denn nur auf diese Weise war es möglich, daß wir auf der Erde wohnten. Gott aber, der aller Dinge Prinzip ist, ist für kein Zusammengesetztes zu halten; daß nicht etwa Elemente gefunden würden, die früher als das Prinzip selbst wären; aus welchen Elemente alles, was zusammengesetzt heißt, besteht. Aber auch keiner körperlichen Größe bedarf der Geist, um etwas zu wirken, oder sich zu bewegen, wie das Auge beim Anblick größerer Gegenstände sich erweitert, beim Anblick kleinerer aber sich verengert, und sich, um zu sehen, zusammenzieht. Einer intellektuellen Größe bedarf der Geist allerdings, weil er nicht körperlich, sondern intellektuell wirkt. Denn nicht im körperlichen Wachsthum wächst der Geist zugleich mit dem Körper bis zum zwanzigsten oder dreißigsten Jahre des Alters, sondern durch Unterricht und Uebung, wird die Schärfe des Geistes (ingenii) ausgebildet, was ihm am intellektuellen Verständniße beiwohnt, hervorgerufen, und er größeren Verständnißes fähig gemacht; indem er nicht mit körperlichem Wachsthume wächst, sondern mit den Uebungen des Unterrichts sich ausbildet. Dieß Wachsthum kann er dann nicht sogleich von seiner Kindheit oder seiner Geburt an aufnehmen, weil da die Verbindung seiner Glieder noch schwach und unkräftig ist, der Glieder, deren sich der Geist, als Werkzeuge zu seiner Uebung bedient, wo er die Kraft der Wirkung noch nicht ertragen kann, und die Fähigkeit noch nicht hat den Unterricht aufzunehmen.

Sollte aber, nach der Meinung einiger, Geist und Seele selbst körperlich seyn, woher sollte dann die Einsicht und die Begriffe von so vielen schwierigen und feinen Dingen in sie kommen? woher die Kraft des Gedächtnisses, woher die Betrachtung unsichtbarer Dinge? Wie könnte das Verständniß unkörperlicher Dinge in einen Körper kommen; wie kam die körperliche Natur auf Künste und Wissenschaften und auf Betrachtung und Begriffe der Dinge? Wie könnte sie göttliche Lehren, die offenbar unkörperlich sind, fühlen und einsehen? — — —

Alles dieß aber hat vielleicht nicht Glaubwürdigkeit genug bei denen, welche aus der heiligen Schrift unterrichtet werden und daraus bewiesen haben wollen, wie die Natur Gottes über die Körpernaturen erhaben ist. Sagt ja der Apostel: der Erstgeborne aller Kreatur ist das unsichtbare Bild Gottes. Die Natur Gottes ist nicht, wie einige glauben, für einige sichtbar, für andre unsichtbar; denn der Apostel hat nicht gesagt, das sei das den Menschen unsichtbare Bild Gottes, oder das sei den Sündern unsichtbar, sondern geradezu sagt er von der Natur Gottes selbst: das unsichtbare Bild Gottes. Und auch Johannes im Evangelium sagt: Niemand hat je Gott gesehen; wodurch er offenbar erklärt, daß es gar keine Natur giebt, für die Gott sichtbar wäre, nicht als ob er an sich zwar sichtbar wäre, aber nur für die schwächere Kreatur nicht sichtbar, sondern daß es geradezu unmöglich ist, ihn zu sehen.

Mit dem göttlichen Sinne, nicht mit dem Sinne der Augen, sondern mit dem Sinne eines reinen Herzens, welches der Geist ist, kann Gott von denen, die dessen würdig sind, gesehen werden. —

So weit Origenes.

13.

Ehe wir das Dionysische Wörterbuch geben, führen wir noch einige Verse aus dem Gregorius von Nazianzus an, die auch in der Kürze den Begriff, den der Areopagite von Gott giebt, auszudrücken streben.

Alles bleibet in dir, und gedrängt zueilet dir alles;
Allen bist du das Ziel, bist Nichts und Einer und Alles;
Eins nicht bist du, nicht Alles; wie, dich Allnamiger, nenn' ich;
Der du alleinig bist, unnennbar.—

14.

Der Zweck, um deswillen wir die folgende Wörtersammlung aus Dionysius beigegeben haben, ist ein doppelter. Einmal schien es nöthig die griechischen Worte und die Uebersetzung derselben zu geben, weil die griechischen Exemplare der areopagitischen Schriften nicht eben häufig und in den Händen von Privatbesitzern sogar sehr selten sind. Es kann also dieß Vocabularium für sie einigermassen den Mangel des Urtextes ersetzen. Dann glauben wir, daß ein guter leitender Faden durch die Geschichte der Mystik hindurch sich in der mystischen Terminologie darbiete. Sie bleibt sich durch die ganze Reihe der Mystiker hindurch ziemlich gleich, dieselben Ideen, dieselben Ausdrücke kommen wieder und was sich in den Gedanken modifizirt hat, gestaltet sich dann auch im Ausdrucke anders. An den Ausdrücken des Dionysius hat man dann gewissermassen einen festen Haltpunkt, auf den man zurückkommen, einen Maßstab, an dem man ähnliches messen kann. Vorzüglich möchte diese Arbeit, wenn sie fortgesetzt wird, zur Vergleichung mit nichtchristlichen Mystikern gute Dienste leisten. Wir haben dazu einen kleinen Anfang gemacht, indem wir die Ausdrücke, die im Proclus und Dionysius im gleichen Sinne vorkommen, mit einem Sternchen bezeichnet haben. Bei den Platonikern ist dieser Nutzen an sich klar. Er ist aber bei der Vergleichung der muhamedanischen und orientalischen Mystik überhaupt so wie der kabbalistischen eben so bedeutend. Sollten wir zur Ausführung unsres Planes, eine Geschichte der mystischen Theologie zu geben, gelangen, so wird die mystische Terminologie eine vorzügliche Stelle darin einnehmen. Nach diesen Vorbemerkungen nun folge am Ende das Wörterbuch selbst.

Neueste Hypothese

über

den Zweck der areopagitischen Schriften.

De Dionysio Areopagita

scripsit

Lud. Frid. Otto Baumgarten-Crusius,

Theol. D. et P. P. Ienae, 1825. 4.

Da der Druck dieses Buches bis hieher fortgerückt war, kam mir durch die Güte des Verfassers, des Herrn Professors D. Baumgarten-Crusius in Jena, dessen Abhandlung über den Areopagiten Dionysius im dießjährigen (1823) Osterprogramme zu handen. Sie enthält bei weitem das Bedeutendste, was seit Dalläus über diesen Gegenstand ist geschrieben worden, und ob ich gleich in vielen Punkten der Meinung des verehrten Herrn Verfassers nicht seyn kann, so würde doch dieser Uebersetzung des Areopagiten etwas Wesentliches fehlen, wenn ich der fruchtbaren Andeutungen und Winke nicht erwähnte, die theils für das Verständniß des Areopagiten selbst, theils für die Geschichte der mystischen Theologie in diesem Programme niedergelegt sind.

Der Verfasser ist der Meinung derjenigen geradezu entgegen, welche diese Schriften erst im fünften Jahrhunderte entstehen lassen, und hält dafür, daß sie nicht unter den Anfang des dritten Jahrhunderts heruntergesetzt werden dürften. Doch nimmt er nicht den Areopagiten für den Verfasser sondern hält sie allerdings für untergeschoben. Er giebt zu, daß der unbekannte Verfasser die zehn Briefe bloß in der Absicht geschrieben habe, sich als den Areopagiten darzustellen, und läßt es dahingestellt seyn, ob nicht vielleicht eine ganze Gesellschaft diese Schriften gemeinschaftlich ausgearbeitet habe.

Wenn früher gesagt wurde, daß der Verfasser unsrer Schriften sie deshalb unter dem Namen des Areopagiten habe erscheinen lassen, weil dieser ein berühmter Schüler des Apostels Paulus gewesen sey, so findet der Verfasser diesen Grund nicht ausreichend, weil es ja ausser dem Areopagiten Dionysius andre und viel berühmtere Schüler des Apostels Paulus gegeben habe.

Allerdings habe es eine christliche philosophische Schule in Athen gegeben, aus welcher Basilius der Große und die beiden Gregore hervorgegangen seyen, aber dieß spreche nicht für die Benutzung des Proclus durch den Verfasser unsrer Schriften, weil diese Schule im vierten Jahrhunderte, lange vor Proclus geblüht habe.

Der Zweck des Dionysius sey kein andrer gewesen, als die griechischen Mysterien ganz und genauer als bisher auf das Christenthum überzutragen. Der Name Dionysius habe in diesem Vorhaben seinen Grund; er habe ihn deshalb angenommen, weil er die dionysischen Mysterien mit dem Christenthume habe verschmelzen wollen. Es sey dieß die Sitte der Geweiheten gewesen ihre Namen bei der Weihe zu ändern. Und um auch einen biblischen Namen mit dem Mysteriennamen zu verbinden, habe er den aus der Apostelgeschichte bekannten Namen des Areopagiten genommen.

Der Beweis, den man für die spätere Entstehung der areopagitischen Schriften daraus genommen, weil sie nirgends angeführt, nirgends vor der bekannten collatio gebraucht seyen, reiche nicht hin.

Die einzelnen Formeln, welche von der chalcedonensischen Synode ꝛc. her seyn sollten, könnten auch im frühern Sprachgebrauche da gewesen seyn.

Ferner wüßten wir durchaus nicht, wie die Kirchengebräuche in frühern Zeiten beschaffen gewesen seyen und könnten also daraus kein Argument gegen das Alter des Areopagiten hernehmen.

Vom siebenten Jahrhunderte an seyen sie allgemein bekannt. Es sey nicht zu begreifen, wie so plötzlich, so auf einmal entstandene und erschienene Bücher hätten sollen eben so plötzlich allgemein angenommen, allgemein für ächt gehalten werden.

Selbst der Gedanke, die Mysterien aufs Christenthum anzuwenden deute auf eine frühere Zeit, da nemlich die Mysterien noch blühten.

Auch einer falschen Gnosis hätten sie nur in den ersten Jahrhunderten können entgegengesetzt werden.

Die abweichende Beschreibung des Gottesdienstes konnte in den Zeiten nicht mehr statt finden, wo wie nach dem vierten Jahrhunderte der Gottesdienst bis ins Kleinste bestimmt und angeordnet war.

Die Kirche würde wohl kaum dergleichen Schriftsteller, wie dieser Dionysius, der einem philosophischen System zu Gefallen eine Reihe von Büchern schmiedete, geduldet haben, da sie schon constituirt war und einen kirchlichen und heiligen biblischen Kanon hatte.

Der Verfasser sey ein Alexandriner gewesen; denn in Alexandrien habe man die Mysterien aufs Christenthum angewandt. Auch die Erwähnung der Therapeuten und die Latinismen, die in ihm vorzukommen schienen, deuteten darauf hin.

Man habe in den Abhandlungen über den Platonismus der Kirchenväter Gnosis und Platonismus verwechselt; eben so heidnische und christliche Platoniker. Und doch seyen Platoniker und Gnostiker geradezu Gegner gewesen. Valentinus habe beide Partheien vereinigen wollen. Die Quelle der Gnostiker sey in den alten orientalischen Religionen zu suchen. Sie beriefen sich auf Auktorität, Mysterien, Tradition, nicht auf das eigne Streben und auf die Gesetze des Geistes. In dem Gebrauche der ersten Quellen schienen auch Porphyrius und Proclus mit ihnen übereinzustimmen.

Bei den Gnostikern war der Emanatismus die Hauptsache, welchen die Platoniker verabscheuten. Nicht Gottes Werke sehen die Gnostiker in der Welt, sondern bloß Bilder, die je ferner, je schwächer werden.

Die Platoniker dagegen glaubten, der ewige Gott selbst sey in allen Dingen. Das Prinzip aller Dinge sey im göttlichen Geiste, wodurch Gott die Idee von sich selbst faßte, in der Wirkung des göttlichen Geistes in der Seele müssen, als in Gott jene bekannten Drei, das Gute (Eine)

der Geist und die Seele gesehen werden. Der Gnosticismus geht auf die Vernichtung des Menschen, der Platonismus auf seine Bildung Gott gemäß.

Dionysius kannte den Unterschied zwischen dem Gnosticismus und seiner (der platonischen) Lehre. Doch hat er die emanatistische Idee in der himmlischen Hierarchie, welche er mit dem Platonismus zu verbinden sucht. Unter den Christen seyen verschiedne Formen des Platonismus zu bemerken. Bei den Apologeten und den ältern griechischen Vätern wie bei Basilius dem Großen und den Gregoren seyen ganz einfache Anwendungen von einzelnen Platonischen Formeln, wie vom λόγος σπερματικὸς, ἐνδιαθετὸς, προφορικὸς, vom νοῦς, der ψυχὴ den zwei Theilen der Seele, der τριας.

Die Alexandriner dagegen hätten den ganzen Platonismus ins Christenthum herüberzuthun versucht, doch eigentlich nur Origenes und Synesius.

Die Christen betrachteten die Natur Gottes als verborgen und fern von uns, die nur dem Glauben erreichbar sey; die Heiden betrachteten sie mehr als einfach und ursprünglich, so daß der menschliche Geist sich selbst vereinfachen müsse, um zu Gott zu gelangen.

Die Heiden nahmen die Vereinigung mit Gott mehr intellektuell, die Christen mehr gemüthlich und praktisch. Die Heiden schrieben es dem freien Willen des Menschen zu, die Christen ließen es durch Gottes Kräfte geschehen und gaben dem Menschen bloß die Kraft der Aufnahme.

Das Buch „Von den göttlichen Namen" gebe mehr die gewöhnliche Meinung besonders der alexandrinischen Platoniker, und in diesem Buche sey Dionysius von sich selbst gleichsam verschieden.

Dionysius sey also ein Platoniker und zugleich ein Christ interioris disciplinae gewesen; habe aber dabei eigne Meinungen gehabt, die er entweder aus der Zeit, oder aus sich selbst geschöpft hatte.

Alle also, die gesagt hätten, Dionysius hätte entweder aus dem Plotinus oder aus dem Proclus seine Ideen genommen, irrten, weil sie den erwähnten Unterschied nicht bemerkt hätten. Zudem sey Dionysius viel älter als Proclus.

Auch die Christen hätten die Mysterien geliebt. Einzelne seyen eingeweiht gewesen, ehe sie Christen geworden wären. Viele, vom dritten Jahrhunderte an, behagte die Idee von Mysterien auch in der Religion; christliche Philosophen suchten die höhere Idee von den Mysterien auf das Christenthum überzutragen. Was einzelne im einzelnen (vielleicht) gethan, das that Dionysius fürs Ganze und gelangte so zu seiner mystischen Theologie.

Den Platonikern besonders waren die Dionysiaca die vorzüglichsten Sacra. Man glaubte in diesen dionysischen Mysterien Aufklärung über die Welt und den Ursprung und das Wesen des menschlichen Geistes zu erhalten. Man glaubte ferner, sie seyen gleichen Inhalts mit den Mysterien des Osiris und des Orpheus.

In diesen Mysterien war nun einzelnes, was einzelnem Christlichen sehr ähnlich schien. Dionysius selbst wurde als eine Mittelnatur zwischen Gott und Menschen betrachtet. Dieß hatte Julian auf den Logos angewandt; Dionysius hieß σωτὴρ, hatte gelitten, war gestorben, in die Unterwelt gegangen, führte in die Unterwelt und daraus zurück.

Auch das schiene hieher zu gehören daß Nonnus zugleich Dionysiaca und eine Paraphrase über das Evangelium Johannis schrieb.

Dafür daß Dionysius im Sinne der Mysterien geschrieben habe, sprechen besonders drei Bilder, die er gebraucht, das der Sonne, des mystischen Bechers und des Spiegels.

Das Resultat aus diesen Bemerkungen wäre dann, daß Dionysius die Sätze der dionysischen Mysterien aufgefaßt und auf christliche Dogmen angewandt habe.

Den Platonikern war Dionysus das Bild der Heimkehr zu Gott. Für dasselbe hielt der Areopagite die Erlösung. Durch geheime Reinigung, die auch durch seinen Tod geschah (nicht Versöhnung, welche Dionysius nicht kennt), führt Christus die ganze Natur, besonders aber die geistige zu Gott und vereinige sie mit ihm. Das ist die σωτηρία und ἀπολύτρωσις, die er giebt.

Die Idee des Areopagiten von der Person Christi sey ganz aus den Mysterien geschöpft. Sie stehe nahe am Eutychianismus, sey aber nicht Eutychianismus. Denn er der Areopagite habe nicht geglaubt, daß Gott und Mensch in Christo gewesen sey, sondern sublimiorem aliquam hominis speciem in qua humana cuncta augustiora et divina exstiterint. Er brauche nie die Ausdrücke κρᾶσις und μίξις.

Vom Schicksale der Seelen und von der Verbindung der Welt mit Gott hat Dionysius ganz im Tone der Mysterien und höher als die Platoniker philosophirt, auch die Lehre von den Ideen anders als fast alle Platoniker genommen.

Ueberhaupt habe bei ihm das Christenthum mit seinen Lehren und Gebräuchen ganz dasselbe Ziel, wie die Mysterien und auch dieselben Mittel der Ermahnung. Besonders brauche er überall dieselben Formeln, die den Mysterien eigen seyen und spreche überall als Hierophante.

Sein Ziel ist θέωσις, die Wege dazu, wie in den Mysterien κάθαρσις, φωτισμὸς, τελείωσις. Ueberall rede er vom Lichte. Die φῶτα, ἤχοι, λόγοι ἐράνιοι, seyen ganz im Geiste der Mysterien und eben so das Dunkel.

Die Gebräuche, die in der kirchlichen Hierarchie aufgeführt würden, seyen gleichfalls aus den Mysterien; aber hier gebrauche der Areopagite Vorsicht, um die ursprüngliche Gestalt der Kirchengebräuche nicht zu verändern. Auch wüßten wir eben so wenig die einzelnen Theile der Gebräuche in den Mysterien, als die in den Kirchen jener Zeit, so daß also hierbei nicht bestimmt werden könnte,

was der Areopagite aus den Gebräuchen der Kirche und was er aus dem Mysterienritual genommen habe.

Dieß sind nun die Behauptungen, welche in der erwähnten Schrift enthalten sind. Ich glaube sie dem Sinne des verehrten Herrn Verfassers gemäß angegeben zu haben und will nun einige vermischte Bemerkungen in derselben Ordnung hinzufügen, wie ich die Behauptungen selbst aufgeführt habe. Zu weitläuftiger, belegter Widerlegung ist hier nicht Raum, ich beschränke mich also auf Andeutungen, welche die Stelle von Anfragen und Zweifeln vertreten sollen.

Es möchte doch schwer ein andrer berühmterer Schüler Pauli aufzufinden seyn, welchem Schriften dieser Art irgend mit Wahrscheinlichkeit hätten beigelegt werden können, als eben der Athener, der Areopagite Dionysius; und weil wir hier einmal auf dem Felde der Vermuthungen sind, so kann auch die Vermuthung hier stehen, daß der unbekannte Verfasser der areopagitischen Schriften ja wohl ein und das andre von dem alten Areopagiten konnte gewußt haben, durch die Tradition, was uns jetzt ganz unbekannt ist und was ihn veranlaßt haben konnte seinen Schriften gerade diesen Namen vorzusetzen. Denn daß er ihn mit Absicht, mit Wahl, mit Bedacht vorgesetzt habe, und also aus Gründen, daran ist wohl nicht zu zweifeln.

Das Daseyn einer christlichen philosophischen Schule in Athen zu den Zeiten Basilius des Großen und der beiden Gregore spricht mehr für als gegen das Daseyn einer ähnlichen Schule in späterer Zeit. Wenn nun die große Aehnlichkeit der Grundgedanken der Philosophie des Proclus mit denen der areopagitischen Schriften genügend kann nachgewiesen werden, so ist eben diese Nachweisung eine Stütze für die Vermuthung, daß eine solche Schule zu Proclus Zeit in Athen existirt habe und daß unsre

Werke einem Gliede derselben ihr Daseyn zu verdanken hatten.

Der Doppelsinn in den Namen Dionysius Areopagita, wenn der erstere Namen einen in die dionysischen Mysterien eingeweihten bedeuten sollte, und der zweite nur der Auktorität wegen dazu gekommen war, hat etwas höchst unwahrscheinliches. Sollten die Leser es verstehen, daß unter diesem Dionysius ein Geweiheter gemeint sey? Das wohl kaum; denn wie sollten sie Zutrauen zu einem in heidnische Mysterien Eingeweiheten gehabt haben, wenn er ihnen von christlichen Dingen sprechen wollte; und sollten sie den Doppelsinn nicht verstehen, wozu hätte er dann überhaupt den Namen erfunden? Zudem ist in allen seinen Büchern keine Spur von Hinweisung auf diesen Sinn des ersten Namens. Darauf kommt ihm alles an als Pauli und Hierothei Schüler zu gelten, und es hätte wohl eher der Mühe verlohnt, über diesen heimlichen Hierotheus Vermuthungen anzustellen, da er überall als die vorzüglichste Quelle der höhern Weisheit des Areopagiten angeführt wird. Es ist wohl bekannt, daß in späterer Zeit Mönche den Namen änderten, wenn sie in den Mönchsstand getreten waren, auch von den Päbsten wissen wir, daß sie dieß beim Antritt ihrer Würde thaten, und daß man den frühen Tod des Pabstes Marcellus dem Umstande zuschrieb, daß er seinen früheren Namen beibehalten hatte; aber von früheren Zeiten möchte wohl kein Beispiel aufzufinden seyn. Selbst der Umstand, daß nach der eignen Bemerkung des Herrn Verfassers, der angebliche Areopagite seine zehn Briefe bloß deshalb geschrieben habe, um für den wirklichen Areopagiten aus der Apostelgeschichte, den Schüler Pauli zu gelten, scheint mir gegen diese Hypothese zu sprechen.

Allerdings reicht das Argument, das vom Nichtgebrauche gewisser Schriften in gewissen Perioden für ihr Nichtdaseyn in diesen Perioden hergenommen wird, allein nicht hin, diese Nichtexistenz zu beweisen. Wenn aber, wie in diesem Falle, mit diesem neuen Beweisgrunde so viele

andre sich vereinigen, so legt auch dieser eine ein bedeutendes Gewicht in die Schaale. Ich halte immer noch jenen Grund des Dalläus, welcher davon hergenommen ist, daß in den Verzeichnißen der Kirchenschriftsteller ein so wichtiger Schriftsteller hätte müßen aufgeführt werden für eben so bedeutend, als unwiderleglich.

Die Formeln, die auf der chalcedonensischen Synode späterhin kirchliche Sanktion erhielten, konnten allerdings früher im Sprachgebrauche vorhanden seyn. Dieß wird wohl niemand läugnen. Aber daß sie ein Schriftsteller in diesem Sinne, in dieser Beziehung, in diesem Zusammenhang, mit dieser ängstlichen Vorsicht ja nicht mißverstanden zu werden, braucht, wie der Areopagit, das spricht ganz deutlich und ausdrücklich dafür, daß hier nicht von unbestimmten Worten und Phrasen aus dem allgemeinen Sprachgebrauche die Rede seyn könne, sondern daß die Furcht vor der Kirche, der Eifer gegen die Ketzer, die Auktorität eines oekumenischen Concils und seines furchtbaren Anathemas die genau abgewogenen Ausdrücke diktirte.

Wir wissen freilich nicht, wie die Kirchengebräuche der frühern Zeit ganz im Einzelnen beschaffen waren, aber daß sie nicht so prunkvoll, so ins Einzelste bestimmt, so vielfach gewesen sind, das wissen wir allerdings für die frühesten Zeiten aus Justin dem Märtyrer und für den Anfang des dritten Jahrhunderts und die Einfachheit der Gebräuche in dieser Zeit spricht der Mangel an Kirchen, geschweige denn an prunkvollen Tempeln. Und von großen, herrlich geordneten, geräumigen, ausgeschmückten Tempeln ist in den areopagitischen Schriften unverkennbar die Rede, von Tempeln, wie sie vor Konstantin dem Großen nirgends bestanden, von äusserm Schmuck und Ordnung der Gebräuche, wie sie erst kaiserliche Freigebigkeit möglich gemacht hatte.

Die schnelle Annahme der areopagitischen Schriften sofort nach ihrer Erscheinung wird durch die Betrachtung des fast gänzlichen Mangels an Kritik in jenen Zeiten genügend erklärt, wenn man auch die Freude über die plötzlich

erscheinenden Schriften eines Apostelschülers für nichts rechnen wollte und das Interesse, das der römische Bischof und die Bischöfe überhaupt haben mußten, solche Schriften zu verbreiten, welche die bischöfliche Würde so hoch und in solchen zauberischen und himmlischen Glanz stellten. Dabei ist nicht zu vergessen, daß Petrus als der κορυφαῖος unter den Aposteln hervorgehoben und Paulus ohnedem überall aufs höchste gestellt wird. Gerade in jene Zeit eines in Prunk und Ceremonien aufgehenden und entartenden Christenthums paßten Schriften wie die areopagitischen, deshalb wurden sie angenommen; sie würden angenommen worden seyn, selbst wenn man an ihrer Aechtheit gezweifelt hätte. Denn wer sollte und konnte überhaupt zweifeln? Die Priester; aber gerade diese mußten sich wohl hüten, solch eine Stütze ihres Ansehens selbst umzuwerfen.

Wenn auch bewiesen wäre, daß Dionysius die Mysterienweisheit habe aufs Christenthum übertragen wollen, so würde daraus noch nicht folgen, daß dieß nicht eben so gut im fünften als im Anfange des dritten Jahrhunderts habe geschehen können. So lange das Heidenthum überhaupt dauerte, und besonders so lange es noch solche Vertheidiger hatte, als die ganze Reihe der neuplatonischen Philosophen, so lange dauerten auch die Mysterien und ihr Ansehen mußte bei den Geweiheten eben durch den Druck und die geistigen Deutungen die nun in ihre Gebräuche kamen, eher wachsen als abnehmen. Das Verhältniß der Mysterien zu der neuplatonischen Philosophie und hinwiederum die Wirkung von dieser auf jene ist unläugbar. So muß denn freilich immer, wenn von Einwirkung dieser Philosophie aufs Christenthum die Rede ist auch von den Mysterien die Rede seyn, aber nur nicht von einer alleinigen ohne die Berücksichtigung der Philosophie selbst.

Auch das möchte ich nicht annehmen, daß ein Gegensatz gegen die Gnosis, nur in den ersten Jahrhunderten nöthig und Bedürfniß gewesen wäre. Gnostische Ideen gehen im Manichäismus und allen damit verwandten Ketzereien

durch die ganze Kirchengeschichte hindurch und haben immerfort den Gegensatz der rechtgläubigen Kirche und derjenigen, die im rechtgläubigen Sinne philosophirten aufgerufen.

Die Schilderung, welche Dionysius von den gottesdienstlichen Gebräuchen in der kirchlichen Hierarchie macht, sind mit wenigen Abweichungen dieselben, welche späterhin in der griechischen und römischen Kirche bestanden. Die bedeutendste Abweichung möchte immer die von der Bedeckung des Altars mit den zwölf Federn seyn. Es ist aber wohl möglich, daß in einzelnen Kirchen diese Sitte geherrscht hat und erst späterhin abgekommen ist, oder wenigstens in die allgemeinen Kirchenregeln durch Gregor den Großen nicht ist aufgenommen worden. Die einfache Beschreibung welche Dionysius giebt, zeigt durch ihre Bestimmtheit, daß er von etwas Bekanntem fest Geordnetem redet, und diese Beschreibung ist dann immer nur der kurze Text, über welchen die lange Θεωρία nachfolgt, eine Exegese, welche immer die philosophischen Ideen, welche durch die gesammten areopagitischen Schriften durchgehen, mit zu Hülfe nimmt. Ich erinnere hier nur an die Betrachtungen über die Taufe, die wie alle ähnlichen denselben Gegenstand mit denselben Wiederholungen durchführen, welcher der Inhalt aller andern Bücher des Dionysius auch ist, die stufenweise Aufführung durch einen höheren zum Lichte gemäß der Empfänglichkeit der Aufzuführenden.

Wenn gesagt wird, daß Dionysius vorzugsweise die Ideen des Proclus in seinen Schriften benützte, so soll damit nicht behauptet werden, daß er das philosophische System des Proclus habe an die Stelle des Christenthums setzen wollen. Das Christenthum, wie er es aus der Schrift aufgefaßt hatte und wie es durch Concilien und Väter sich ausgebildet, war ihm Hauptsache, und wenn er die philosophischen Ideen herübernahm, so that er dieß nur um das Christenthum nach seiner Weise noch höher zu stellen, und alles Herrliche, was er kannte auf

daſſelbe zu häufen. Von dieſer Seite mußten ſeine Zeitgenoſſen oder diejenigen, welchen ſeine Schriften zuerſt in die Hände kamen ſie auch anſehen, denn er gab keinen Anlaß ſie anders anzuſehen. Ueberall dient die Philoſophie bei ihm dem Chriſtenthume, und ſo wenig will er ein philoſophiſches Syſtem ins Chriſtenthum bringen, daß von Philoſophen in dieſer Hinſicht gar nie die Rede iſt, als Auktorität nun vollends nicht. Seine Auktorität iſt Schrift und Kirche, und alle ſeine beigebrachten Erklärungen und Gedanken deckt er mit dieſen beiden. So konnte alſo nicht die Rede davon ſeyn dieſe Schriften als rein philoſophiſche oder als ſolche, welche das Chriſtenthum durch Philoſophie verfälſchten zu betrachten; um ſo weniger da dieſe Art philoſophiſcher Behandlung einzelner Dogmen, von Juſtin dem Märtyrer an, ſehr geachtete Auktoritäten in der Kirche für ſich hatte.

Die Vermuthung, daß der Verfaſſer unſrer Schriften ein Alexandriner geweſen ſey, hat an und für ſich nichts wider ſich. Nur entſcheidend möchten die Gründe nicht ſeyn, welche dafür angeführt werden, daß nemlich Alexandrien vorzüglich die Myſterien auf das Chriſtenthum angewandt hätten, daß Therapeuten und vielleicht auch Latinismen in ſeinen Schriften vorkämen. Denn wie ſchon bemerkt, war der Einfluß der Myſterien auf die platoniſche Philoſophie überall wo neuplatoniſche Philoſophen lehrten und philoſophirten gleich, und konnte ſich in Athen, wie in Alexandrien äuſſern; dann iſt der Name der Therapeuten aus Philo, dem offenbar ſehr beleſenen und gelehrten Verfaſſer unſrer Schriften gewiß bekannt geweſen, ohne daß man deshalb anzunehmen hätte, daß er in dem Lande ſelbſt geſchrieben habe, wo dem Philo zu Folge Therapeuten lebten, und von Latinismen möchten ſich wenigſtens nicht ſo viele Spuren aufweiſen laſſen, als im neuen Teſtamente ſelbſt, das deshalb doch nicht in Alexandrien iſt geſchrieben worden.

Gewiß ist, daß Platoniker und Gnostiker Gegner waren. Was sich aber die Platoniker unter Gnostikern nach dem Vorgange des Plotinus dachten, erfordert noch eine genauere Untersuchung. Bevor das schwere Buch des Plotinus, welches Porphyrius „Gegen die Gnostiker" überschrieben hat, einen gründlichen und mit der Kirchengeschichte und dem Platonismus vertrauten Ausleger findet, (wann wird uns der Herr Geheime Hofrath Creuzer diese Auslegung, die wir so lange und mit Sehnsucht erwarten, geben?) ist dieser Punkt nicht in sein gehöriges Licht zu setzen.

Wenn die Gnostiker in der Welt bloß Bilder sahen, die je ferner vom Urbild, desto schwächer wären, so bekannte sich auch Dionysius zu dieser Meinung, und die Gnostiker führten doch eben wie er, alles Daseyende auf einen ewigen unbekannten Gott zurück. Auch an der gnostischen Idee des Abfalls steht Dionysius ganz nahe, nur darin, und das ist freilich die Hauptsache, ist er von ihnen verschieden, daß er keinen äusserlichen Gegensatz des Guten und Bösen, und kein Urbestes annimmt, sondern daß bei ihm alles, gradehin alles, am Guten, am Göttlichen Theil nimmt, und in dieser Beziehung göttlich ist.

Der Emanatismus des Dionysius ist ein ganz geistiger, und die wichtigste Stelle hiezu, wo Dionysius selbst dieß ganz bestimmt und deutlich ausspricht, findet sich im ersten Theile dieser Uebersetzung S. 187. „Du mußt aber die Näherung nicht im örtlichen Sinne nehmen, sondern sie von der Fähigkeit verstehen, Gott aufzunehmen.

Wenn der Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Gottansicht so gesetzt wird, daß die Christen besonders die Verborgenheit und Unergründlichkeit Gottes hervorgehoben hätten, die Heiden aber mehr seine Einfachheit und Ursprünglichkeit berücksichtigt, so zeigt die Ansicht der Werke des Dionysius, daß er beide Ansichten

aufs genaueste vereinigt habe. Bei ihm ist Gott unergründlich und unerreichbar, weil er einfach und ursprünglich ist, und es giebt nur einen einzigen Weg zu ihm zu gelangen, den der Vereinfachung nemlich und des Abthuns der Vielheit, und es scheint fast der einzige Zweck des Dionysius gewesen zu seyn, diesem Weg in allen seinen Stufen und Abschnitten genau zu bezeichnen. Ist dieß aber der Fall, so ist wohl die Hauptidee seiner Schriften platonisch. Denn ihnen galt ἑνωσις und ἕνωσις über und vor allem andern.

Nicht bloß intellektuell und nicht bloß praktisch überhaupt, nicht einseitig, sondern allseitig nimmt Dionysius die Vereinigung mit Gott. Nicht bloß geistig oder seelisch oder durch die Phantasie werde an Gott Theil genommen, sondern von jedem durch sein Wesen, durch sein Seyn, vom Geistigen, geistig u. s. w. das ists, was er fast auf jeder Seite wiederholt.

Das Buch von den göttlichen Namen ist das Hauptwerk des Dionysius. In denselben sind alle seine Ideen niedergelegt, in den andern Büchern sind sie blos auf etwas Bestimmtes angewandt. In diesem Buche nun ist keine Spur von Mysterien. Es scheint überhaupt als wenn besonders das Buch von der kirchlichen Hierarchie Anlaß dazu gegeben hätte, ihm Anwendung der Mysterien zuzuschreiben. Aber es ist zu bemerken, daß, sobald einmal von Gebräuchen, von äussern Formen die Rede war, mehr oder weniger, auch unabsichtlich, Annäherung an die Mysterien erfolgen mußte.

Daß Dionysius ein Platoniker und ein Christ interioris disciplinae war, muß unbedenklich zugegeben werden, so wie, daß er dabei eigne Meinungen hatte, die er entweder aus sich selbst, oder aus den Zeitideen geschöpft

hatte.

hatte. Wenn aber dieß angenommen wird, so ist wohl nicht nöthig als Hauptquelle seiner Meinungen und Ansichten, die Mysterien anzusehen, da ja aus diesen Zügen allein schon sich sein ganzes schriftstellerisches Wesen zur Genüge erklären läßt.

Daß Dionysius älter war als Proclus, und daß er nicht aus ihm und Plotinus geschöpft habe, halte ich nicht für bewiesen. Denn der Unterschied der zwischen gnostischer und platonischer und eigentlich christlicher Ansicht angenommen werden soll, fließet bei Dionysius ganz zusammen, indem er im Grunde christlich, aber platonisch gebildet, auch einem Theile der gnostischen Ansicht, wie auch der Verfasser bemerkt und ich eben angedeutet habe, nicht abhold ist.

Ein anderes ist es, Geheimniß in religiösen Gegenständen zu empfehlen, und zu ermahnen, das Heilige Ungeweihten nicht zu offenbaren; und ein andres, heidnische Mysterien ihren Sätzen und Gebräuchen nach mit dem Christenthume zu vermischen. Was von dem Plane des Dionysius gesagt wird, die Mysterien aufs Christenthum überzutragen und die Stellen, deren man hiezu sich bedient, lassen sich ganz einfach aus der allgemeinen disciplina arcani erklären. Eine höhere disciplinam arcani finden wir allerdings bei Dionysius, und will man den Grund dieser disciplina selbst in einer Nachahmung der Mysterien suchen, so sind wir das wohl zufrieden, glauben aber, daß dann Dionysius seine Anwendung der Mysterien mit der ganzen alten Kirche gemein habe.

Was aus den Mysterien erklärt werden soll ist aus des Dionysius eigner Ansicht von den verschiedenen Stufen der Theologie schon klar, und läßt sich aus dem Gebrauche des neuen Testamentes eben so gut erklären. Er unterscheidet die gewöhnliche, die symbolische, die mystische

Theologie, immer seinem angegebenen Stufengange getreu, gemäß welcher von Stufe zu Stufe zu höherer Erkenntniß bis zur Einigung vorgeschritten wird. Wenn die drei Bilder, welche Dionysius häufig oder öfters anwendet, die von der Sonne, dem Becher und dem Spiegel für Beweise gelten sollen, daß derjenige, der diese in den Mysterien gewöhnlichen Bilder brauchte, sie aus den Mysterien genommen habe, so ist dagegen zu bemerken, daß diese Bilder so gewöhnlich wie sie sind, auch ohne weitern Anlaß jedem Schriftsteller, besonders einem so phantasiereichen wie Dionysius sich darbieten mußten, und daß sie noch dazu biblisch sind, wie denn das Bild vom Abendmahlskelche und vom Becher des Lebens wohl gar nicht vorbeigelassen werden konnte, das vom Spiegel gleichfalls paulinisch ist und die Anwendung des Bildes von der Sonne Matth. XIII, 43. 1. Cor. XV, 41. vorkömmt. —

Wenn nichts als Mysteriensätze im Dionysius vorkommen sollten, auf christliche Dogmen angewandt, woher denn seine Sorgfalt in genauer Bestimmung der Dogmen nach dem herrschenden Lehrbegriffe und seine häufige Anwendung alt und neutestamentlicher Stellen? Platonisch ist diese Anwendung, weil an die Stelle Platos und der ältern Philosophen bei ihm die Bibel trat; mysterienartig kann man, wie gesagt, nur uneigentlich die Art des Vortrags nennen.

Dieß wären denn die Bemerkungen, welche ich der erwähnten Abhandlung in gedrungener Kürze beyzufügen aufgefunden habe. Es scheint daraus hervorzugehen, daß eine vollständige Ansicht von dem Geiste und Wesen der dionysischen Schriften immer noch fehle, und wer den Einfluß dieser Schriften kennt, wird zugeben, daß sich ihr tieferes und gründlicheres Studium gewiß noch belohnen werde. Die früheren Zeiten beschäftigten sich nur

polemisch damit und es konnte deshalb eine unbefangene Ansicht nicht leicht statt finden. Ich will sehr gerne zugeben, daß wenn ich erst den Plotinus, dann den Proclus zur Hauptquelle machte, ich im Ausdrucke nicht bestimmt genug gewesen bin. Meine Meinung ist immer die gewesen, daß ein in der platonischen Philosophie bewanderter Christ die höhern oder ihm höher und prunkvoller erscheinenden Ideen derselben aufs Christenthum übergetragen habe, nicht als habe er die Philosophie des Proclus oder Plotinus vortragen und an die Stelle des Christenthums setzen wollen, sondern weil er Aehnlichkeit fand und von solcher Behandlung sich Nutzen versprach. Es ist nichts anders als wenn in neuerer Zeit Kantische, und Fichtische, und Schellingsche Philosophie auf die Behandlung der Dogmatik Einfluß äussert. Der Unterschied ist, daß zu Dionysius Zeiten noch nicht vom System die Rede war und er also seine gewonnenen philosophischen Einsichten nur im Einzelnen anwenden konnte. So hat er es in der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften durch die Schrift von den göttlichen Namen gethan, so in der Lehre von den Engeln in der himmlischen Hierarchie; in der kirchlichen hat er die äußern Gebräuche nach platonischer Art geistig gedeutet und in der mystischen Theologie das Ziel des Christenthums in heimlichen Worten, doch dem Kundigen wohl verständlich ausgesprochen. Nicht die Mysterien, nicht Plotinus und Proclus allein machten ihn zu dem, was er ist, und als welchen wir ihn nun lesen, sondern vorerst sein Talent, das ein philosophisches und poetisches zugleich war und die Farbe seiner Zeit trug, seine genaue und tiefe Kenntniß der heiligen Schrift, wie sie in der Uebersetzung der Siebenzig vorliegt, seine eingeübte allegorische Erklärungsweise derselben, seine Begeisterung für eine geheime Ansicht des Christenthums

überhaupt, die in seinen Studien, vielleicht auch in seiner Lebensart (als Mönch etwa) ihren Grund hatte. Ueberhaupt wirkte eben seine Zeit und seine Individualität, wie bei jedem Menschen zusammen ihn zu dem zu machen, was er ist, und so werden wir bei so deutlichen Spuren die Einwirkung von Plotinus und Proclus oder ihres Gleichen eben so wenig läugnen können, als wir gegen Kenntniß und Anwendung der Mysterien im untergeordneten Sinne ohne Einschränkung uns auflehnen möchten. —

A.

Ἀβαρῶς, ohne Schwere.
ἄβατον τιθέναι τοῖς πολλοῖς, der Menge unzugänglich machen.
ἀβέβαιος, wandelbar.
ἀβλαβῶς, unverletzt.
ἀβλεψία, das Nichtsehen.
ἀβοήθητος, ohne Hülfe.
ἀβουλήτως, ungern.
ἀγαθαρχικός, gut.
ἀγαθόδοτις, gutes gebend.
ἀγαθοδότως, vom Guten gegeben.
ἀγαθοέργετις und ἀγαθοεργός, gutwirkend.
ἀγαθός, gut; ἀγαθώτατος, der Höchstgute.
ἀγαθοειδῶς, ἀγαθουργικῶς und ἀγαθοπρεπῶς, gütig.
ἀγαθότης, Güte.
ἀγαθοπτικός, das Gute sehend.
ἀγαθότυπος, gutgestaltet.
ἀγαθουργία, die gütige Wirksamkeit.
*ἀγαθουργικῶς, voller Gnade.
ἀγαθοφυής, urgut.
ἀγαθύνειν, gut machen, gutes thun.
ἀγαθωνυμία, Name des Guten.
ἀγάλλεσθαι, sich freuen.
ἄγαλμα, Bild.
ἄγαν πρόσυλος, sehr materiell.
ἀγάπησις, Liebe.
ἀγαπητὴ ζωή, geliebtes Leben.
ἀγαπητικῶς, liebend.
ἄγασθαι, sich wundern.
ἀγαστός, bewundernswürdig.
ἀγγελικός, englisch.
ἀγγελοειδεῖς, Engelgestalten.
ἀγγελομιμήτως, engelähnlich.
ἀγγελοπρεπής, adv. — ῶς, engelhaft.
ἄγγελος, Engel.
ἀγέννητος, ungeboren.
ἀγήρως, unalternd.
(τὰ) ἅγια τῶν ἁγίων, das Allerheiligste.
(τὸ) ἁγιάζεσθαι, die Heiligung.
ἁγιασμός, die Heiligung.
(τὰ) ἁγιόγραφα, die heiligen Schriften.
ἅγιοι νόες, die heiligen Geister.
ἁγιοπρεπής, adv. ῶς, auf heilige Weise.
ἅγιος ἁγίων, der Heilige der Heiligen.
ἁγιστεία, Heiligung.
ἄγκυλος, verwickelt.
ἀγλαΐα, Glanz.
ἀγνοεῖν, nicht kennen.

ἀγνόημα, die Unwiſſenheit.
ἀγνότης, Reinheit, Reinigung.
ἀγνώς, nicht wiſſend.
ἀγνωσία, Unkenntniß, Nichtwiſſen.
* ἄγνωστος, unbekannt; τὸ ἄγνωστον, das Unerkannte.
ἄγραφος, ungeſchrieben.
ἀγωγή, Aufführung.
ἀγών, Kampf.
ἀδάμαστος, unbezähmt.
ἀδάπανος, unverminderbar.
ἀδειλία, Furchtloſigkeit.
ἀδέκαστος, der unbeſtochenſte.
ἀδελφόθεος, Gottes Bruder.
ἀδελφοκτονός, Brudermörder.
ἀδιάβατος, nicht durchdringend.
ἀδιάδοτος, unmittheilbar.
ἀδιαίρετος, unzertrennlich.
ἀδιάλοτος, unauflöslich.
ἀδιανόητος, unbegreifbar.
ἀδιάπτωτος, nicht herausfallend.
ἀδιαστάτως, unentfernt.
ἀδιάφθορος, unverderblich.
ἀδιάχυτος, unzerflieſſend.
ἀδίδακτος, ungelernt.
ἀδικεῖν, verletzen.
ἀδικία, Ungerechtigkeit.
(τὸ) ἄδικον, das Ungerechte.
ἀδούλωτος, dem Beherrſchtwerden widerſtrebend, frei.
ἀδράνεια, Unvermögen.
ἀδρανῶς, entkräftend.
(τὸ) ἀδρόν, die Stärke.
ἀδυναμία, Unkraft.
ἀδύναμος, kraftlos.
ἀδυνατεῖν, ἀδυνατοῦν und ἀδυνατοῦσθαι, nicht können.
(τὰ) ἄδυτα, das Heiligthum.
ἀειδής, unſichtbar.
ἀεικινησία, die ewige Bewegung.
ἀεικίνητος, ſtets bewegt.
ἀέριος, luftig.
ἀεἰφωτος, immerlicht.
ἀζήλωτος, nicht beneidenswerth.
ἄζωος, leblos; τὰ ἄζωα, das Lebloſe.
ἀθανασία, die Unſterblichkeit.
ἀθανάτως, unſterblich.
ἀθίατος, unſichtbar.
ἀθεμίτως, auf ungerechte Weiſe.
ἄθεος, ungöttlich.
ἀθεότης, Gottloſigkeit.
ἀθέσμως, auf ganz unerlaubte Weiſe.
ἀθεώρητος, unſichtbar.
ἄθλησις, Kampf.
ἀθλοθεσία, das Kämpfeordnen.
ἀθλοθέτης, Kampfordner.
ἀθρόως, in Fülle.
ἀθύρειν, ſpielen.
ἀήττητος, unbezwinglich.
αἰδεῖσθαι, ſich ſcheuen.
* ἀΐδιος, ewig.
αἰδώς, die Scheu.

αἰνεῖν, preisen.
αἴνιγμα, Räthsel.
αἰνίσσεσθαι, andeuten.
αἶνος, Lob.
αἴσθησις, Verstand.
αἰσθητήριον, Sinneskraft.
αἰσθητικαὶ εἰκόνες, sinnliche Bilder.
αἰσθητικῶς, auf dem Sinnenwege.
αἰσθητῶς, sinnlich.
αἶσχος, Schmach.
αἰσχρὰ μορφώματα, häßliche Bilder.
αἰτεῖν, bitten, begehren.
αἴτησις, das Bitten, Begehren.
αἰτία, Ursache.
αἰτιᾶσθαι, nicht billigen.
αἰτιατικῶς, ursächlich.
αἰτιατός, verursacht.
(τὰ) αἰτιολογικά, ursächliche Namen.
(τὸ) αἴτιον, das Ursächliche.
αἰχμαλωσία, Gefangenschaft.
* αἰών, Welt.
αἰώνιος, ewig, unverrückt.
ἀκακία, Güte.
ἄκακος, mild.
ἀκαλλής, ohne Schönheit.
ἀκάματος, unermüdet.
ἀκατακρίτως, ohne Tadel.
ἀκατάληκτος, nie aufhörend.
ἀκατάληπτος, unergreifbar.
ἀκαταλήπτως, unaufhaltbar.
ἀκαταστάτως, unerschüttert.
ἀκαταστασία, Unbeständigkeit.
ἀκατάσχετος, ungefaßt.
ἀκατονόμαστος, namenlos.
ἀκηλίδωτος, unbefleckt.
ἀκίνητος ταυτότης, unbewegte Einerleiheit.
ἄκλητος, ungenannt.
ἀκλινής, adv. ῶς, nie aufhörend, unverrückt.
ἄκλιτος, unbeugsam.
ἀκμαῖος, frisch.
ἀκοινώνητος, theilnahmlos, unergreifbar.
ἀκολασία, Unmäßigkeit.
ἀκόλλητος, nicht anhängend.
ἀκολουθῶς, in der Ordnung.
ἀκόσμητος, uneingerichtet.
ἀκραιφνής, lauter, klar.
(τὸ) ἀκρατές, Schwachheit.
ἀκράτητος, unbeherrscht.
ἀκράτως, unbezwinglich.
ἀκριβασμός, Genauigkeit.
ἀκρ[illegible]εια, Lauterkeit.
ἀκριβὴς ἐρεννὴ τῶν ἱερῶν, genaue Untersuchung des Heiligen.
ἀκρ[illegible]βῶς, genau.
ἀκρότατος, der Höchste.
ἀκρότης, Gipfel.
ἀκτὶς ἁπλῆ, einfacher Strahl.
ἀκωλύτως, ungehindert.
ἄκων, wider Willen.
ἀλαζονεία, Frevel.
ἀλαμπής, lichtlos; τὸ ἀλαμπές, die Lichtlosigkeit.

ἄληπτος, unfaßlich.
ἀλήθεια, Wahrheit.
ἀληθεύειν, mit Wahrheit etwas belegen; — εσθαι, Wahrheit enthalten.
ἀληθογνωσία, Erkenntniß der Wahrheit.
ἄληστος, niemand verborgen.
ἀλιτήρως, frevelhaft.
ἀλληλουχία, der wechselseitige Zusammenhang.
ἀλλόϊος, verschieden.
ἀλλοιοῦν, verändern.
ἀλλοιωτικός, ändernde Kraft habend.
ἀλλοιωτός, veränderlich.
ἀλλοτριοεπίσκοπος, in fremdes Amt greifend.
ἀλλοτριοπραγία, fremdartige Thätigkeit.
ἀλλότριος, fremdartig.
ἀλογία, Unvernunft, gänzliches Schweigen.
ἄλογος und adv. — ως, vernunftlos, nicht redend.
ἀλοιφή, Salbung.
ἀλώβητος, unbefleckt, unversehrt.
ἀμάλθακτος, unerweichlich.
ἁμαρτία, Sünde.
ἀμαυρός, dunkel.
ἄμαχος, streitlos.
ἀμβλύνειν, schwächen.
ἀμβλύς, stumpf.
ἀμβλωθρίδιον, Fehlgeburt.
ἀμέθεκτος, nicht an etwas Theil habend.
ἀμείλικτος, unsanft, unbiegsam.
ἄμειψις, Wechsel.
ἀμείωτος, unverringert.
ἀμελεῖσθαι, nicht beachtet werden.
ἀμερία, Untheilbarkeit.
ἀμέσως, unmittelbar.
ἀμετάβλητος, unverändert.
ἀμετάβολος, unveränderlich.
ἀμετακίνητος, unbeweglich.
ἀμετάπιστος, unwandelbar.
ἀμετάπτωτος, unwandelbar, ohne Fehl.
ἀμετάστατος, adv. — στάτως, in unverrückter Festigkeit.
ἀμεταστρεπτῶς, unverwandt.
ἀμεταχωρήτως, fest auf seiner Stelle bleibend.
ἀμέτοχος, nicht Theil habend.
ἀμετρία, Maaßlosigkeit.
ἀμηχανία, Bänglichkeit.
ἀμιγής, adv. ῶς, unvermischt.
ἀμμήτως, unnachahmbar.
ἀμοιβή, Veränderung, Vergeltung.
ἀμορφία, Gestaltlosigkeit.
ἄμορφος, ohne Gestalt.
ἀμυδρός, dunkel.
ἀμύητος, ungeweiht.
ἀμύνεσθαι, sich rächen.
ἄμυστος, ungeweiht.
ἀμφιβίως, als Amphibium.

ἀμφιοβητήσιμος, zweifelhaft.
ἄμωμος, untadelhaft.
ἀνάβασις, Aufsteigung.
ἀναβλάστασις, Aufkeimen.
ἀναβλέπειν, aufblicken.
ἀναβλύζειν, überfliessen, herausspudeln.
ἀναβοᾶν, ausrufen.
ἀνάγειν, aufführen.
ἀναγέννησις, Wiedergeburt.
ἀναγής, unrein.
ἀναγκαιότης, Nothwendigkeit.
ἀνάγνωσις, Vorlesen.
ἀναγράφεσθαι, darstellen.
ἀναγωγή, Aufführung.
ἀναγωγικός, zur Aufführung dienend.
ἀναγωγικαὶ ἱερογραφίαι, anagogische Beschreibungen.
ἀνάδοσις, Mittheilung.
ἀνάδοχος, versprechend, angebend.
ἀναζέειν, auffachen.
ἀναζωπύρησις, Anfeuerung.
ἀναζωπυροῦν, anfeuern.
ἀναθάλπειν, erwärmen.
ἀναιδῶς, schamlos.
ἀναίνεσθαι, entsagen.
ἀναίρεσις, Wegnahme.
ἀναισθησία, Vernunftlosigkeit.
ἀναίτιος, ohne Ursache.
ἀνακάθαρσις, Erklärung.
ἀνακαινίζειν, erneuern.
ἀνακαινισμός, Erneuerung.
ἀνακάμπτειν, aufwenden.
ἀνακηρύττειν, ausposaunen.
ἀνακικλήσκειν, zurückrufen.
ἀνακινητικός, aufregend.
ἀνάκλησις, Heimrufung.
ἀνάκλισις, das zu Tische Sitzen.
ἀνάκτορον, der Tempel.
ἀνακυκλεῖν, umkreisen.
ἀνακυλισμός, Umwälzung.
ἀναλάμπειν, wieder strahlen.
ἀναλλοίωτος, unveränderlich.
ἀναλογία, Verhältniß.
ἀνάλογος, angemessen; adv. ἀναλόγως, in bestimmtem Maaße und Verhältniß.
ἀναλύειν, vollenden, zurückkehren.
ἀνάλυσις, das Zurückgehen.
ἀναλυτικῶς, auflösend.
ἀναμαρτησία, Unsündlichkeit.
ἀναμαρτήτως, ohne Sünde.
ἀνάμεστος, voll.
ἀναμνησία, Andenken, Gedächtniß.
ἀναμόρφωσις, Umgestaltung.
ἀνανδρία, Feigheit.
ἀνάνδρως, feig.
ἀνανεάζειν, verneuen.
ἀνανεούμενος, erneuert.
ἀνανεύειν, sich wenden.
ἀνάνευσις, Hinblick, Hinneigung.
ἀνανεωτικός, erneuernd.
ἄναντες, schwierig.
ἀνάπαλιν, umgekehrt.
ἀνάπαυλα, Ruhe.

ἀνατετλασμένος, gebildet.
ἀνατετταμένος, geöffnet.
(τὸ) ἀνατετταμένον, freudige Bereitwilligkeit.
ἀνάπλασις, Ungestalt.
ἀνάπλασμα, Bild.
ἀναπλάττειν, in Vergleichung bringen.
ἀνάπλεως, voll.
ἀναπλοῦν, erfüllen.
ἀνάπτυξις, Erklärung.
ἀναπτύσσειν, entfalten.
ἀνάριθμος, unzählbar.
ἀνάρμοστος, unpassend.
ἀναρπάζειν, entreissen.
ἀνάῤῥησις μυστική, mystische Vorlesung.
ἄναρχος, anfangslos.
ἀνασκαλεύειν, aufregen.
ἀνάστασις, Aufrichtung, Auferstehung.
ἄνατασις, Hinneigung.
ἀνατατικός, aufleitend, aufziehend.
* ἀνατείνεσθαι, sich erhebend, wiederkehren.
ἀνατιθέναι, aufstellen.
ἀνατρέχειν, zurückgehen.
ἀνατροπή, Verwirrung.
ἀναυξής, unvermehrt.
ἀναφαίνειν, offenbaren.
ἀναφής, unfaßbar.
ἀνδρικός, menschlich.
ἀνδροπλαστία, menschliche Gestalt.
ἀνθρωθείς, Mensch geworden.
ἀνείδεος, gestaltlos.
ἀνεκδιήγητος, unaussprechlich.
ἀνέκλειπτος, unaufhörlich.
ἀνεκπομπεύτως, ungezeigt, prunklos.
ἀνεκφοιτήτως, nicht herausgehend.
ἀνελάττωτος, nie vermindert.
ἀνεμιαῖος, windig.
ἀνεμποδίστως, ohne Hinderniß.
ἀνενδεής, unbedürftig.
ἀνένδοτος, anhaltend.
ἀνενεργησία, Unthätigkeit.
ἀνεξάλλακτος, unveränderlich.
ἀνεξέλεγκτος, unwiderleglich.
ἀνεξερεύνητος, unerforschbar.
ἀνεξιχνίαστος, unerforschlich.
ἀνεπίδεκτος, unempfänglich.
ἀνεπιθόλωτος, ungetrübt.
ἀνεπιστήμων, adv. — μόνως, unverständig.
(τὸ) ἀνεπίστροφον, Umkehr.
ἀνεπίστροφος, ohne Wendung.
ἀνεπιτηδειότης, Unempfänglichkeit.
ἀνέραστος, was nicht geliebt wird.
ἀνέρπειν, kriechen.
ἀνεύθυνος, unschuldig.
ἀνέφικτος, unerreichbar.
ἀνήκοος, nicht hörend.
(τὰ) ἀνηλεές, Unbarmherzigkeit.

ἀνηλεῶς, mitleidslos.
ἀνήμερος, grausam.
ἀνθρώπειος, menschlich.
ἀνθρωπρεπής, menschlich.
(τὸ) ἀνθρώπινον, die menschliche Schwäche.
ἀνθρωπίνως, menschlich.
ἀνθρωποφυϊκός, von menschlicher Natur.
ἀνία, Qual.
ἀνιᾶσθαι, sich grämen.
ἀνιέναι, aufsteigen.
ἀνίερος, unheilig.
ἀνισότης, Ungleichheit.
ἄνοδος, Aufsteigen.
ἀνοησία, Unvernunft.
ἀνόητος, der Vernunft unbegreiflich.
ἀνοήτως, unvernünftig.
ἀνόθευτος, unverfälscht.
ἀνοίας ὄφλειν, sich des Wahnsinns schuldig machen, für Wahnsinnig gehalten werden.
ἀνοίκειος, nicht gemäß.
ἀνόμματος, augenlos.
ἀνόμοιος, adv. ως, unähnlich.
ἀνομοιότης, Unähnlichkeit.
ἀνουσιώτερος, ferner von der Wahrheit.
ἀνταλλάσσεσθαι, austauschen.
ἀνταναγωνιστης, Gegner.
ἀναιρεῖν, wegnehmen.
ἀνταναστάμενος, entgegengesinnt.
ἀντεραᾶν, wieder lieben.
ἀντερεῖν, läugnen.
ἀντέχεσθαι, bewahren.
ἀντιδιαθέμενος, widerstrebend.
ἀντίδοσις, Vergeltung.
ἀντιθέτως, entgegengesetzt.
ἀντιλαμβάνεσθαι, aufnehmen.
ἀντιληπτικός, zum Auffassen gehörig.
ἀντίληψις γνωστική, Begriff der Kenntniß.
ἀντιμετρεῖν, vergleichen.
ἀντιπεπονθότως, im Wechselsinne.
ἀντιπεριαγωγή, Rückbewegung.
ἀντιστροφή, Gegenseitigkeit.
ἀντιτιθέναι, entgegensetzen.
ἀντιτείνειν, widerstreben.
ἀντιτυπής, widerstrebend.
ἀντιτυπία, Widerstand.
ἀντίτυπος, widerstrebend.
ἀντωθεῖν, zurückstossen.
ἀντωπεῖν, auf oder hinein blicken.
ἀνυμνεῖν, preisen.
ἀνυπαρξία, Vernichtung, das Nichts.
ἀνυπόδετος, unbeschuht.
ἀνυπόκριτος, unverstellt.
ἀνυπόπτως, unargwöhnisch.
ἄνω, oben; ἀνώτατος, der Oberste.
ἀνωκισμένος, entfernt.

ἀνώλεθρος, unvergänglich.
ἀνωνυμία, Namenlosigkeit.
(τὸ) ἀναφερές τῆς ψυχῆς, das Aufwärtsstrebende der Seele.
ἀνάφορος, nach oben strebend.
ἀξία, die Würdigkeit.
ἀξιόπιστος, glaubwürdig.
ἀξιοῦν, würdigen, wünschen.
ἀξίως, würdig.
ἀολλής, dicht gedrängt.
ἀόρατος, unsichtbar.
* ἀαριστία, Unbegränztheit.
ἀπάθων, unpassend.
ἀπάθεια, Freiheit von Leidenschaft.
ἀπαθής, leidenschaftlos.
ἀπαμβλύνειν, verdunkeln, verwirren.
ἀπαμφίασις, Ablegung.
ἀπανθρωπία, Unmenschlichkeit.
ἀπαναλυεσθαι, abweisen.
ἀπανταχῆ, überall.
ἀπαξιοῦν, verschmähen.
ἀπαραβάτως, unverrückt.
ἀπαράγραπτος, unbeschreiblich.
ἀπαράλλακτος, μόρφωσις, unveränderliche Gestaltung.
ἀπάρατηρήτως, unbewacht.
ἀπαρατρέπτως, unverwandt.
ἀπαράφθαρτος, unverderbt.
ἀπαρέγκλιτος, unwendbar, unabweichend.
ἀπαρτᾶσθαι, sich entziehen.
ἀπαρτίζειν, trennen.
ἀπαστράπτειν, Strahlen werfen.
ἀπατᾶσθαι, irren.
ἀπάτη, Betrug.
ἀπάτηλος, betrüglich.
ἀπαύγασμα, Abglanz.
ἀπαυθάδεσθαι, sich erfrechen.
ἄπαυστος, ohne Aufhören.
ἄπεδρος, entfernt.
ἀπεικόνισμα, Bild, Abbild.
ἀπεικότως, unpassend.
ἀπειπεῖν, läugnen.
ἀπειράκις, unendlich.
ἄπειρατος, unversucht.
ἀπειρημένος, verboten.
ἀπειρία, Unbegränztheit, Unendlichkeit.
ἀπειρόγνωστος, gränzenlose Kenntniß besitzend.
ἀπειροδύναμος, unbegränzt mächtig.
ἀπειρόδωρος, unendlich schenkend.
ἀπειρονίκης, grosser Sieger.
ἀπειροποῦς, mit unendlich vielen Füssen.
ἀπειροπρόσωπον, die unendlich vielen Gesichter.
ἄπειρος, gränzenlos.
ἀπεκδύειν, ausziehen.
ἀπελαύνειν, wegtreiben.
ἀπεμφαίνειν, für unwahrscheinlich halten.

ἀπεμφαίνουσαι ἀνομοιότητες, unwahrscheinliche Unähnlichkeiten.

τὸ ἀπεμφαῖνον, das Verschiedene.

ἀπέοικος, unähnlich.

ἀπεριπάλυπτος, adv. ως, unverhüllt.

ἀπερίληπτος, unumfaßt.

ἀπεριορίστως, unbegränzt.

ἀπερισάλπιγκτος, dem etwas nicht erklungen ist.

ἀπερίσκεπτος, umsichtslos.

ἀπεχθάνεσθαι, hassen.

ἀπέχθεια, Feindschaft.

ἀπήλικος, nicht bestimmt nach der Quantität.

ἀπήμων, leidenlos.

* ἀπήχημα, Nachhall.

ἀπίθανος, unglaublich.

ἀπιστεῖν, nicht glauben.

ἀπλανής, unirrend.

ἄπλετος, unermeßlich.

ἁπλότης, Einheit, Einfachheit.

ἁπλοῦς, einfach.

ἁπλοῦσθαι, geöffnet werden.

ἁπλωτικὴ ἕνωσις, einfachmachende Einigung.

ἀπὸ τῶν μέσων, durch den Vergleich mit den mittlern Dingen.

ἀπογεννήτωρ, Erzeuger.

ἀπογράφεσθαι, einschreiben.

ἀπογραφή, Verzeichniß.

ἀπογυμνοῦν, enthüllen.

ἀποδεῖν, fehlen, nicht haben.

ἀπόδειξις, Beweis.

ἀποδεκτικός, aufnehmend.

ἀποδέχεσθαι, billigen.

ἀποδιαστέλλειν, trennen, verhindern.

ἀποικίλτος, unmannigfaltig.

ἀποκάθαρσις, Reinigung.

ἀποκαθιστάμενος, rückkehrend.

ἀποκαλύπτειν, enthüllen.

ἀπόκαρσις, das Abscheeren.

ἀποκαταλλάσσειν, versöhnen.

ἀποκατάστασις, Rückkehr.

ἀποκινεῖν, wegbewegen.

ἀποκληρεῖσθαι, ererben.

ἀποκλίνεσθαι, geneigt seyn.

ἀπόκλισις, Hinneigung.

ἀποκρύπτειν, verbergen.

ἀπολακτίζειν, wegstossen.

* ἀπολαύειν, genug haben.

ἀπολείπεσθαι, unter etwas seyn.

ἀπολέμητος, kriegslos.

ἀπολιμπάνειν, und — ἄνεσθαι, verlassen, trennen.

ἀπόλισθησις, das Abirren.

ἀπολογεῖσθαι, antworten.

ἀπολογία, Vertheidigungsrede.

ἀπόλυτος, adv. ως, unbedingt, absolut.

ἀπολυτροῦν, befreien.

ἀπολύτρωσις, Erlösung.

ἀπομένον ἐπαναπαύεσθαι, an etwas bleiben und kleben.

ἀπομύειν, zuſchlieſſen.
ἀπονέμειν, geben, zutheilen.
ἀπονέμησις, Vertheilung.
ἀπόνιψις, das Waſchen.
ἀπόπαυσις, die Ruhe.
ἀποπερατοῦσθαι, enden.
ἀποπεράτωσις, Umgränzung.
ἀποπηδᾶν, herniederkommen.
ἀποπίπτειν, herausfallen.
ἀποπλανᾶν, zum Irrthum verleiten.
ἀποπλάνησις, Abirrung.
ἀποπληροῦν, erfüllen.
ἀποπλήρωσις, Vollendung.
ἀποτλ. ζωτική, Voll. des Lebens.
ἀποπληρωτικός, erfüllend.
ἀπορία, Zweifel.
ἀπορραπίζειν, derb abfertigen.
ἀπόρρητος, geheim.
ἀποσκοπεῖν, und ἀποσκοπεύειν, auf etwas blicken.
ἄποσος, nach der Quantität nicht zu beſtimmen.
ἀποστασία, Abfall.
ἀποστατεῖν, ferne ſeyn.
ἀποστάτης, ein Abfallender.
ἀποστατικός, abgefallen.
ἀποστέλλειν, ſenden.
ἀποστολή, Sendung.
ἀποστοματίζειν, herausſchwatzen.
ἀποσύρειν, wegziehen.
ἀποσχίζειν, ſcheiden.
ἀποτακή, Entſagung.
ἀποτελεῖν und ἀποτελεῖσθαι, vollenden.
ἀπότεξις, Geburt.
ἀποτετολμημένως, keck.
ἀπότομος σκηνή, ſchroffe Abſchilderung.
ἀποτυγχάνειν, verlieren.
ἀποτυπεῖν, geſtalten; ἀποτυπούμενος, abbildend.
ἀποφάναι, ausſprechen.
ἀπόφασις, Verneinung.
ἀποφάσκειν, verneinen.
ἀποφευκτικός, entfliehend.
ἀποφοιτᾶν, weggehen.
ἀποφοίτησις, Flucht.
ἀποφυγή, Flucht.
ἀποχειροτονεῖν, entſetzen.
ἀποχρῆσθαι, verbrauchen; ἀπόχρης, es reicht hin.
ἀποχώρησις, Entfernung.
ἀπρεπής, unziemend.
ἀπρονόητος, ohne die Sorge der Vorſehung.
ἀπροσδεής, keines andern bedürfend.
ἀπροσηξία, Mangel, Unachtſamkeit.
ἀπρόσιτος, unzugänglich.
ἀπροσπαθής, leidenſchaftlos.
ἅπτεσθαι, berühren.
ἁπτικός, zu berühren.
ἄπτωτος, nicht fallend.
ἀπώλεια, Verderben.
ἄπωσις, wegſtoſſende Bewegung.
ἀραρότως, ſtark gefeſtigt.

ἀργυροειδής, selbergeſtaltig.
ἀρέσκειν, gefallen.
ἀρετή, Tugend.
ἀριθμός, Zahl.
ἀρκούντως, hinlänglich.
ἁρμόζειν, paſſen, aneignen.
ἁρμονία, Uebereinſtimmung.
ἁρμός, Glied, Bein.
ἁρμοστός, paſſend.
ἀῤῥαγής, unlösbar.
ἀῤῥενότης, Männlichkeit.
ἀῤῥενωπός, männlich.
ἀῤῥητής, unabirrend, ſicher, adv. ῶς, unvermiſcht.
* ἀῤῥητότατος, unausſprechlichſt.
ἄρτος, Brod.
ἀρχαγγελικοὶ διάκοσμοι, Ordnungen der Erzengel.
ἀρχαί, Fürſtenthümer.
ἀρχαιότης, Alter.
ἀρχέτυπος, urbildlich; τὰ ἀρχέτυπα, Urbilder.
ἀρχή, Prinzip.
* ἀρχηγικός, erhaben.
ἀρχῆθεν, vom Anfang an.
(τὸ) ἀρχιδύναμον, Urkraft.
ἀρχιεροσύνη, Hohenprieſterthum.
ἀρχίθεος, Urgott.
ἀρχικὴ Φωτοδοσία, Urlicht.
* ἀρχικός, adv. ῶς, herrſchend.
ἀρχικωτέρως, zuerſt und eigentlich.
ἀρχιτυπία, Urſiegel, Urbild.
ἀρχισύμβολος, urbildlich.
ἀρχισυνάγωγος, allvereinend.
(τὸ) ἀρχίφωτον, Urlicht.
ἀρχίφωτος, lichtenthaltend, Vater.
ἀρχοποιός, herrſchaftgebend.
ἄρχων τοῦ κόσμου, Fürſt der Welt.
ἀρωγός, helfend.
ἀσάλευτος, unerſchüttert.
ἄσβεστος, unverbrennlich.
ἀσβεῖν.
ἄσηπτος, nicht verfaulend.
ἀσίγητος, nicht ſchweigend.
ἀσκητής, nackt.
ᾆσμα, Geſang.
ἀσπάζεσθαι, küſſen.
ἀστασία, Wanken.
ἄστατος, ungeſtört.
ἄστατος, beſtändig.
ἄστρῳος, die Sterne betreffend.
ἀσύγκριτος, adv. ως, unbeſtimmbar, unvergleichlich.
ἀσύγχυτος, unvermiſcht.
ἀσύζωος, nicht mit einem lebend.
ἀσύμμετρος, unzuſammenſtimmend, unmäſſig.
ἀσυμμιξία, Unvermiſchtheit.
ἀσύμφυρτος, unvermengt, unbefleckt.
ἀσφάλεια, Sicherheit.
ἀσφαλίζεσθαι, ſicher machen.
* ἀσχέτως, unaufhörlich, unbegreiflich,

ἀσχημάτιστος. gestaltlos.
ἀσώματος, unkörperlich.
ἀταξία, Unordnung.
ἀτέλεια, Unvollendung.
ἀτελείωτος, unvollkommen.
ἀτέλεστος, unvollkommen, ungereift.
ἀτελεύτητος, endlos.
ἀτενής, angestrengt.
ἀτενξία, Unvollkommenheit.
ἀτεχνία, Kunstlosigkeit.
ἄτιθασσος, wild, unbändig.
ἀτιμάζειν, schänden.
ἀτιμαστέος, was zu mißbilligen ist.
ἄτμός, Hauch.
ἀτονία, Kraftlosigkeit.
ἀτοπία, Verwirrung.
ἄτοπος, abgeschmackt.
ἄτρεπτος, unveränderlich, unwandelbar.
ἀτύπωτος, bildlos; τὰ ἀτύπωτα, das Unbildliche.
αὐγή, Strahl, Glanz.
αὐθάδεια, Anmassung.
αὐθαίρετος, sich selbst bestimmend.
ἀϋλία, Materielosigkeit.
ἀΰλοις καὶ ἀτρεμέσι νοὸς ὀφθαλμοῖς εἰςδεξάμενοι, mit festen und materiellosen Augen aufnehmend.
αὐξητικός, sich wehrend.
αὔρα, Luft.
αὐτηδής, adv. ῶς, kühn, aus eigner Macht.
αὐτενέργητος, selbst wirksam.
αὐτεξουσιότης, Freiheit, freier Wille.
αὐτοαγαθότης, Urgüte.
αὐτοαγιότης, Heiligkeit an sich.
αὐτοδύναμις, Urkraft.
(τὸ) αὐτοεῖναι, das Seyn an sich.
αὐτοειρήνη, Urfriede.
αὐτοένωσις, Einigung an sich.
αὐτοζωή, Urleben; αὐτοζώωσις, Belebung an sich.
αὐτόθεν, unmittelbar, von selbst.
αὐτοθεότης, Gottheit an sich.
αὐτοθέωσις, Vergöttlichung an sich.
αὐτοιδιότης, Urgleichheit.
αὐτοκινητικός und αὐτοκινητῶς, aus eigenem Antriebe.
αὐτόκακος, urböse.
αὐτοκαλλοποιός, die Schönheit an sich schaffend.
αὐτοκρατητικός, zu seiner eigenen Wirksamkeit führend.
αὐτοομοιότης θεία, Göttlichkeit an sich.
αὐτοουσίωσις, Wesentlichung an sich.
αὐτόλιθος, ganz von Stein.
αὐτομετοχή, Theilnahme an sich.
αὐτομολεῖν, sich aus freiem Antriebe zu etwas stürzen.

αὐτο-

αὐτονόητος, an sich intellektuell.
αὐτοομοιότης θεία, Göttlichkeit an sich.
αὐτοουσίωσις, Wesentlichung an sich.
αὐτοπραγία, Selbstthätigkeit.
αὐτοπτικός, selbst sehend.
αὐτοσχεδιάζειν, unüberlegt plaudern.
αὐτόταξις, Ordnung an sich.
αὐτοτελεχταρχία, Urvollendung.
αὐτοτελής, urvollkommen.
αὐτουπεραγαθότης, Urgüte an sich.
αὐτουπερούσιος, urüberwesentlich.
αὐτουργία, Selbstthun.
αὐτοφανής, an sich erscheinend.
αὐτοφθορά, Urvernichtung.
αὐτοφῶς, Urlicht.
Φαιρεῖν, wegnehmen.
Φαίρεσις, Hinwegnahme, Lossagung.
Φανὴς ἐυτρέπεια, die unsichtbare Wohlgestalt.
Φανίζειν, verscheuchen.
Φανιστικός, vernichtend.
Φατος, unaussprechlich.
Φειδῶς, schonungslos.
Φεσις, Vergebung.
Φετος, frei.
Φηγεῖσθαι, angeben.
Φηγόησις, Erzählung.
ΦΘαρσία, Unsterblichkeit.
ΦΘαρτος, unvergänglich.
ἀΦθεγκτος und ἀΦθέγμων, unaussprechlich.
ἀΦθεγξία, Unaussprechlichkeit.
ἀΦθόνως, reichlich.
ἀΦιτροῦν, weihen, heiligen.
ἀΦιέρωσις, Heiligung.
ἀΦιέρωτος, geweiht.
ἀΦιστάναι, abfallen, weichen.
ἄΦνω, plötzlich.
ἀΦόβητος, furchtlos.
ἀΦομοιούμενος, angeähnlicht.
ἀΦομοίωσις, Aehnlichung.
ἀΦομοιωτικόν, Aehnlichung.
ἀΦορίζεσθαι, bestimmen.
ἀΦορισμός, Ausschliessung.
ἀΦοριστικός, trennend, bestimmend.
ἀΦώτιστος, lichtlos.
ἀχανής, ungeheuer gähnend.
ἀχάριστος, undankbar.
ἄχθεσθαι, zürnen.
ἀχώρητος, unbeschränkt, unbegreiflich.
ἀψευδής, wahrhaft.
ἄψοΦος, tonlos.
ἄψυχαι ὑλαί, seelenlose Materien.

B.

Βαθύς, tief.
βάναυσος, Handwerker.
βαπτίζειν, taufen.
βάπτισμα, Taufe.
βαρβαρικός, fremd.
βάρος, die Schwere.
βασιλεία, Reich.

(τὸ) βασιλικόν, das Königliche.
βασιλεὺς τῆς δόξης, König der Ehre.
βεβαιότης, Festigkeit.
βέβηλος, profan.
βολή, Wurf.
βραχύλεκτος, kurzredend.
βραχυλογία, Sprechkürze.
βραχυλόγος, gedrängt.
βραχύτης, Kürze, Winzigkeit.

Γ.

Γανύναι, sich freuen.
(τὸ) γαῦρον, der Stolz.
γηρός, irdisch.
γειτνιάζεσθαι, sich nähern.
γειτων, nahe.
γενετὴ ὕπαρξις, die Entstehung.
* γέννησις, Geburt.
γέρας, Belohnung.
γευστικαὶ δυνάμεις, Kräfte des Geschmacks.
γιγαντομαχία, Streit mit den Riesen.
γλίχεσθαι, nach etwas streben.
γνόφος, Finsterniß.
γνώριμος, erkennbar.
γνῶσις, Wissen, Erkenntniß.
γνώστης, wissend.
(τὸ) γνωστικόν, Kenntniß.
γνωστικῶς, erkennend.
γνωστός, erkennbar.
γονιμοποιῶν, befruchtend.
γόνιμος, fruchtbar.
γονιμότης, Fruchtbarkeit.
γραφαὶ ἱερώταται, die heilige Schrift.
γραφεύς, Maler.

Δ.

Δαιμονία ἡ πληθύς, die Menge der Dämonen.
δαίμων, Dämon.
δεδιττόμενος, erschreckend.
δείματα, Furchten.
δεινὸς τὰ θεῖα, in göttlichen Dingen hoch erfahren.
δεῖσθαι, bedürfen.
δεπτικός, empfänglich, aufnehmend, τὸ δεκτικόν, die Empfänglichkeit.
(τὰ) δέλτα, Bücher.
δενδράδινον, Baum.
δεσπόζειν, regieren.
* (τὰ) δεύτερα, die Zweiten.
δευτεροφανῶς, in der zweiten Stelle.
δευτέρωσις, Wiederholung.
δηλαδὴ, nämlich.
δηλοῦν, anzeigen.
δήλωσις, Benennung.
δημιουργία, Schöpfung.
δημιουργός, Schöpfer.
δημώδης, gemein.
διαβαίνειν, durchgehen.
διαβομβεῖσθαι, summen.
(τὸ) διαγνωστικόν, die Sonderung.
διαγράφειν, beschreiben.

διαδιδόναι, mittheilen.
διαδονεῖν, aus einander sprengen.
διάδοσις, Austheilung, Mittheilung.
διαδοτικός, mittheilend.
διάδοχος, Nachfolger.
διαθήκη, Testament.
διαθρυλλεῖν, viel besprechen.
διαιρεῖν, theilen.
διαίρεσις, Theilung.
διαίρετος, getrennt.
διακεκριμένως, geschieden.
διακοσμεῖν, ordnen.
* διακόσμησις, die Anordnung.
διακρατεῖν, erhalten, bestimmen.
διάκρισις, Trennung.
διακριτικός, entscheidend.
διαλοιδορεῖσθαι, schmähen.
διαμάχεσθαι, knüpfen.
διανέμησις, Vertheilung.
διανιστάναι, aufrichten.
διανομή, Theilung.
διαπιστεῖν, nicht glauben.
διαπλάττειν, vorstellen, bilden.
διαποικιλάζειν, vermanchfaltigen.
διαπορεῖν, ungewiß seyn.
διαπορθμεύεσθαι, überliefert werden.
διαπορθμευτικῶς, als Pförtner.
διαπραγματεύεσθαι, διάπυρος, feurig.
διαῤῥηγνύναι, aus einander reissen.
διασάφησις, Erklärung.
διασκευάζεσθαι, sich rüsten.
διασπείρειν, vertheilen, verbreiten.
διάστημα, Entfernung.
διάταξις, Ordnung.
διαταράσσειν, stören.
διατηρεῖν, bewahren.
διατρέφειν, verkehren.
διατριβή, das Bemühen.
διατύπωσις, Gestaltung.
διαύγεια, Erleuchtung.
διαυγής, hell.
διαφερόντως, in ausgezeichnetem Grade.
διάφορος, verschieden.
διαφορότης, Verschiedenheit.
διαχυτικός, sich ergiessend.
διδασκαλία, Lehre.
διδάσκαλος, Lehrer.
διειδής, durchsichtig.
διεκπίπτειν, herausfallen.
διεξοδικαὶ ἱεραι μαθητεῖαι, ausführlicher heiliger Unterricht.
διεξοδικός, adv. ῶς, ausführlich, weitläuftig.
διακρίνειν und διακρίνεσθαι, klar auseinandersetzen.
διήκειν, durchdringen.
διηνεκής, anhaltend.
διῤῥημένος, uneins.
διϊκνεῖσθαι durchdringen.

(τὸ) δίκαιον, das Gerechte.
δικαιοσύνη, Gerechtigkeit.
δικαιοῦν, rechtfertigen, beschliessen.
δικαίωμα, Gericht.
δικαιωστήριον, Strafgericht.
δικαιωτός, Richter.
διοικεῖν, beherrschen.
διορατικός, sichtbar.
διορίζειν, bestimmen.
διπλασιάζειν, verdoppeln.
διπλασιασμός, Verdopplung.
διττὸς ὁ τρόπος τῆς ἐκφαντορίας, eine doppelte Offenbarungsweise.
δοκεῖν, dafür halten, scheinen.
δόξα, Ruhm, Vorstellung.
δόξασμα, Meinung.
δοξολογία, Lobgesang.
δουλοποιΐα, Knechtschaft.
δραστήριος, adv. ως, kräftig.
δραστικός, kräftig.
δρόμος, Lauf.
δρόσος, Thau.
δρώμενα ὑπερουσίως, was überwesentlich gewirkt wird.
δύας, Dyas.
* δύναμις, Kraft.
δυναμοδότως, kraftgebend.
δυναμοειδῆς, kraftgestaltig.
δυναμοποιός, kräftigend.
δυναμούμενος, gekräftiget.
δυναμωνυμία, Name der Kraft.
δυνάστης, Gewalthaber.
δυνατῶς, kräftig.
δυοειδής, zweigestaltig.
δυοκαιδέκας, die Zwölfzahl.
δυσειδής, ungestalt; τὸ δυσειδές, die Ungestalt.
δυσθεώρητος, unklar.
δυσμένεια, Haß.
δυσμενής, feindlich.
δυσμορφία τῶν συνθημάτων, Ungestalt der Zusammensetzungen.
δυσχεραίνειν, sich erbittern.
δυσχέρεια, Unbequemlichkeit.
δυσχερής, schwer verständlich.
δωρεῖσθαι, schenken.
δῶρον, Gabe.

E.

Ἑαυτοῦ εἶναι, sein eigen seyn.
ἐγγίνεσθαι, einwohnen.
ἔγγραφος, geschrieben.
ἐγγυμνάζεσθαι, kämpfen.
ἐγγύς, nahe.
ἐγγύτης, Nähe.
ἐγερτικός, aufregend.
ἐγκαλύπτειν, verhüllen, bedecken.
ἐγκάρδιος, herzinnig.
ἐγκαταλέγειν, hinzustellen.
ἐγκεχωσμένα, überschüttet.
ἐγκόπτειν, unterbrechen.
ἐγρήγορσις, das Erwachen.
ἐγχειρεῖν, nach etwas greifen.
ἐγχειρίζειν,
ἐγχελεύεσθαι, ausforschen.
ἔγχρονος, zeitlich.
ἔδαφος, der Fußboden.

ἕδρα, Sitz.
ἐθελουσίως, freiwillig.
ἔθναρχος, Volksführer.
ἐθνάρχης, Volksherr.
ἐθναρχία, Volksherrschaft.
εἰδέαρχις, Urgrund der Gestalt.
εἰδικός, schaffend.
εἰδοποιεῖν, gestalten.
εἶδος, Art.
εἴδωλον, Schattenbild.
εἰκαιολογεῖν, unüberlegt reden.
εἰκαῖος λόγος, eitle Rede.
εἰκῇ δοκοῦντα, was auf eine eitle Weise scheint.
εἰκονίζειν, abbilden.
εἰκονογραφία, Beschreibung, Bildnerei.
(ὡς) εἰκὸς, wie natürlich.
εἰκός ἐστι, meines Dafürachtens.
εἰκότως, mit Recht.
εἴκων, Bild.
εἰλεῖσθαι, sich wenden.
εἰλικρινής, lauter.
(τὸ) εἶναι, das Seyn.
εἰρηναῖος, friedlich.
εἰρηναρχία, Urfriede.
εἰρηνεύειν, Friede haben.
εἰρήνη ἡ ἁγία, der heilige Friede.
εἰρηνόδωρος, friede gebend, friede spendend.
εἰρηνόχυτος, Friede ausgiessend.
εἷς, einer.
εἰσαγωγικός, einführend.
εἰσδύειν, — σθαι, eintauchen.
εἴσδυσις, das Eindringen.
εἰσέλευσις, Eingang.
εἰσηγεῖσθαι, hineinführen.
εἴσοδος, Eingang.
εἰσπηδᾶν, hineinbrechen.
ἐκβαίνειν, herausgehen.
ἔκβασις, das Herausgehen.
ἐκδειματοῦν, abschrecken.
ἐκδημῶν ἑαυτοῦ, aus sich herausgehend.
ἐκδιδάσκειν, belehren.
ἐκδικεῖν, rächen.
ἐκδιώκειν, verfolgen.
ἐκδοχέως, aufnehmend.
ἐκεῖθεν, von dorther.
ἐκθέωσις, Vergöttlichung.
ἐκθεωτικός, vergöttlichend.
ἐκκήρυκτος, ausgestossen.
ἐκκλησιαστικός, kirchlich.
ἐκκρίτως, ausgezeichnet.
ἐκλαμβάνειν, verstehen.
ἐκληπτέος, es ist zu nehmen.
ἐκλογή, Wahl.
(τὰ) ἐκμάγεια, die Abdrücke.
ἐκπαιγμός, Gespött.
ἐκπαιδεύειν, unterrichten lassen.
ἐκπλήσσειν, erschüttern.
ἐκπνέειν, aushauchen.

ἐκπομπεύειν, prachtvoll einherschreiten.
ἔκπτωσις, Abfall.
ἐκπύρωσις,
ἐκπυρωτικός,
ἐκταράσσειν, aufregen.
ἐκτελεῖν, vollenden.
ἐκτιθέναι, auseinandersetzen.
ἐκτικός, eigenthümlich.
ἐκτρύχειν, dem Untergange nahe bringen.
ἔκτρωμα, Frühgeburt.
ἐκτυπώματα, Abbilder, Gestalten.
ἐκφαίνειν, zeigen; — εσθαι, erscheinen.
ἔκφανσις, Erscheinung.
ἐκφαντικός, deutlich, bildlich.
ἐκφαντορία, Offenbarung.
ἐκφάντωρ, Lehrer.
ἔκφορος, verkündet.
ἔκφρασις, das Aussprechen.
ἐκφύειν, aufnähren.
ἔκφυλος, fremd.
ἔκφυτος,
ἐλάτειρα, die Vortreiberin.
ἔλαιον, Oel.
ἐλαττοῦν, verringern.
ἐλαφρία, Schnelligkeit.
ἐλάχιστος, der Kleinste.
ἐλέειν, sich erbarmen.
ἐλεεινῶς, erbarmungswerth.
ἐλεήμων, barmherzig.
ἐλεητός, mitleidswerth.
ἐλευθεροπρεπῶς, frei.
ἐλευθεροῦν, befreien.
(τὸ) ἑλικοειδές, die schiefe Bewegung.
ἑλικοειδῶς, in schiefer Bewegung.
ἔλλαμψις, die Erleuchtung.
ἐμπαθής, adv. ῶς, leidenschaftlich.
ἐμπαίκτης, betrüglich.
ἐμπηγνύναι, an etwas haften.
ἐμπρήσας, der Anzünder.
(τὸ) ἐμπύριον, die Eigenschaft des Feuers.
(τὸ) ἐμφανές, die Erscheinung.
ἐμφανής, adv. ῶς, klar, sichtbar.
ἐμφατικός, mit besondrer Kraft.
ἐμφέρεια, Aehnlichkeit.
ἐμφύλιος, einheimisch.
ἐμφυσᾶν, anblasen.
ἔμφυτος, angeboren.
ἐναγής, adv. ῶς, befleckt, schändlich.
ἐναγκαλίζειν, umschließen.
ἐναμοργνύναι, beflecken.
ἐνανθρώπησις, Menschwerdung.
(τὰ) ἐναντία, das Entgegengesetzte.
ἐναντιοῦσθαι, feindlich sein.
ἐναντίως, im entgegengesetzten Sinne.
ἐναπομένειν, kleben bleiben.
ἐναργής, adv. ῶς, deutlich.
ἐνάρετος, natürlich.
ἐνάριθμος, beigerechnet.

ἀναρμόνιος, adv, ίως, allgemein, zusammenstimmend; ἀναρμόνιος ἕξις, der harmonische Zustand.
ἀναρχικός, urein.
* ἑνάς, das Eine, Henas.
ἀνατενίζειν, scharf betrachten.
ἀνδιδόναι, eingeben.
ἀνδικῶς, mit Recht.
ἀνδύναμος, Kraftvoll.
ἀνεῖναι, beiwohnen.
ἀνελίσσεσθαι, sich in etwas verwickeln.
* ἀνέργεια, Wirksamkeit.
ἀνεργής, wirksam.
ἀνεργούμενοι, Energumenen.
ἀνέχεσθαι, befangen seyn.
ἔνθαδε, hienieden.
ἀνθεαστικῶς, einsehend.
ἔνθεος, göttlich.
ἀνθύμησις, Gedanke.
* ἁνιαῖος, adv. αίως, einfach, einig.
ἀνιδρύειν, festigen.
ἀνιζάνειν, auf etwas bleiben.
ἀνιζόμενος, einfach geworden.
ἀνισχύειν, stärken.
ἔννοια, Sinn.
ἔννομος, gesetzlich.
ἀνοποιεῖν, einigen, einen.
* ἀνοποιός, einigend.
ἀνότης, Einheit.
* ἀνοῦν, vereinigen.
ἀνοχλεῖν, beunruhigen.
ἀνσπείρειν, verbreiten.
ἔνστασις, Schwierigkeit.
ἐντήκειν, eindrücken.
ἐντολή, Gebot.
τὸ ἐντρεχές, das Laufende.
ἐντυποῦν, darstellen.
ἐνυπάρχειν, darin seyn.
(τὰ) ἐνωθέντα, das Einzelne.
ἐξαγγελτικός, der Ausspreher.
ἐξάγειν πρὸς τὸ κοινόν, ins öffentliche bringen.
ἐξαιρεῖν, hinwegnehmen.
ἐξαίφνης, plötzlich.
ἐξαλλάττειν, verändern.
* ἐξάπτειν, dran knüpfen.
ἐξαρτᾶν,
ἐξασθενεῖν, entkräften.
ἐξαφανίζειν, der Sehkraft berauben.
ἐξελέγχειν, widerlegen.
ἐξερεύγειν, herausstossen.
ἐξοστηκώς, aus sich heraus gesetzt.
ἐξευρίσκειν, erfinden.
ἐξηρημένως, über alle Vorstellung hinaus.
(τὰ) ἑξῆς, die folgenden.
* ἕξις, Eigenschaft.
ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ, aus sich selbst entzückt.
ἐξολισθάνειν, abweichen.
ἐξορίζειν, entfernen.
ἐξορχεῖσθαι, ausplaudern.
ἐξουσία, Macht.
ἐξουσιαρχία, Urmacht.
ἐξουσιαστικός, mächtig.
ἐξουσιαστοιός, machtgebend.

ἐξουσιότης, Macht.
ἐξυβρίζειν, schänden.
ἔπαθλα, Kampfpreise.
ἐπαίρειν, weit machen.
ἐπακμάζειν, mannbar werden.
ἐπαναβαθμός, Stufe.
ἐπανάβασις, Hinaufsteigen.
ἐπανακυκλεῖν, auf etwas wieder zurückkommen.
ἐπανάληψις, Wiedererlangung.
ἐπαναστρέφειν, umkehren.
ἐπανειλύμενος, herumgewickelt.
ἐπανέλκειν, zu sich ziehen.
ἐπανόρθωσις, Zucht.
ἐπανορθωτικός, aufführend.
ἐπαξίως, würdig.
ἐπαρᾶσθαι, fluchen.
ἐπάρχειν, gebieten.
ἐπαφή, sinnliche Wahrnehmung.
ἐπεισπηδᾶν, hineinstürmen.
ἐπέκεινα, drüber hinaus.
ἕπεσθαι, folgen.
ἐπηρμένα,
ἐπιβαρεῖν, beschweren.
ἐπιβατεύειν, hinschreiten.
ἐπιβολή, Einstrahlung, Eingiessung.
ἐπιγνωμοσύνη, Erkenntniß.
ἐπιγνώμων, erkennend.
ἐπίγνωσις, Erkenntniß.
ἐπίδηλος, klar.
ἐπίδοσις, Mittheilung.
ἐπιείκεια, Milde.
ἐπιεικής, adv. ῶς, mild, gütig, mit Nachsicht.
ἐπιζητεῖν, verlangen.
ἐπικρατικῶς, verhüllend.
ἐπικολοῦν, verwirren.
(τὸ) ἐπιθυμητόν, das Begehrliche.
ἐπιθυμία, Begierde.
ἐπίκαιρος, zeitlich.
ἐπίκλησις, Anrufung.
ἐπικράτεια, Herrschaft, Kraft.
ἐπιμιμνήσκειν, gedenken.
ἐπίνοια, Denken.
ἐπίπλαστος, künstlich.
ἐπικλήσσειν, schelten.
ἐπίπροσθεν, vor.
ἐπιῤῥοή, Strom.
ἐπιῤῥοπή, Strömung.
ἐπιῤῥωννύναι, stärken.
ἐπισκευαστός, dargeboten.
ἐπισκοπεῖν, betrachten.
ἐπιστασία, Regierung, Beachtung.
ἐπιστατεῖν, vorstehen.
ἐπιστήμη, Wissenschaft.
ἐπιστημονικός, der Kenner; ἐπιστημονικοὶ λόγοι, wissenschaftliche Lehren.
ἐπιστήμων, kundig.
ἐπιστητός, adv. ῶς, mit Wissen.
ἐπιστρέφειν, wenden.
ἐπιστροφή, das Herausgehen.
ἐπισυνιστάναι, gegen einen aufstehen.

ἐπιτελεῖν, vollenden.
ἐπιτήδειος, bedürftig.
ἐπιτιμᾶν, ſchelten.
ἐπιτροπεύειν, beherrſchen.
ἐπιφάνεια, Schein.
ἐπιφοίτησις, Eindringen.
ἑπομένως, ſodann.
ἐποπτεύειν, ſchauen.
ἐποφλήμενος, was verlangt wird.
ἐποχετεύειν, auf etwas hinleiten.
ἐποψία, Anſchauung.
ἐπωνυμία, Name.
ἐράστης, Liebhaber.
ἐργάτεια ἀγαθοφίλης, Wirkung, die aus der Liebe zum Guten hervorgeht.
ἔρευνα, Forſchung.
ἐρημία, Mangel.
ἐρμηνευτικός, anzeigend.
ἐρυθρός, roth.
ἔρχεσθαι, kommen.
ἔρως, Liebe.
ἔσοπτρον, Spiegel.
ἑστία, Grund.
ἑστίασις, Schmaus.
ἐσχατία, die letzte Stelle.
ἔσχατος, ἔσχατος, der Niedrigſte.
ἑτεροία, Verneinung.
ἑτεροίως, auf andere Weiſe.
ἑτεροκίνητος, anders woher bewegt.
ἑτερότης, Anderheit.
ἑτέρως, anders.
ἕτοιμος, bereitwillig.
(τὸ) εὖ εἶναι, das Wohlſeyn.
εὐαγγέλια τὰ ὄντως, das wahrhafte Evangelium.
εὐαγγελίζεσθαι, die frohe Botſchaft bringen.
εὐαγής, rein.
εὐαλλοίωτος, was ſich leicht verwandeln läßt.
εὐαρμοστία, Schlauheit.
εὐδιαδότως.
εὐδιάκριτος, adv. ως, deutlich zu unterſcheiden.
εὐδοκία, Wohlgefallen.
εὔεικτος, leicht nachgebend.
(τὸ) εὐεκτικόν, die Empfänglichkeit.
εὐεξία, Wohlbefinden.
εὐζωΐα, herrliches Leben.
(τὸ) εὐήνιον, die Milde.
εὐθεῖα ὁδὸς ἀληθείας, der gerade Weg der Wahrheit.
εὐθετεῖσθαι, angeleitet werden.
εὔθετος, wohlgeordnet.
εὐθύ, aufrecht.
εὐθυμοσύνη, Richtung.
εὐκαιρότερον, paſſender.
εὐκαταφρόνητος, verächtlich.
εὐκόλως, leicht.
εὔκοσμος, adv. ως, wohlgeordnet.
εὐκταίως, in erwünſchter Weiſe.
εὐλάβεια, Ehrfurcht.
εὐλαβεῖσθαι, ſorgſamen Bedacht nehmen.

εὐλαβῶς, wahr.
εὐλογεῖν, segnen.
εὐλόγως, ordentlich.
εὐοδοποιός, auf guten Weg führend.
εὔοσμος, wohlriechend.
εὐπάθεια, Wohlstand.
(τὸ) εὐπειθές, die Folgsamkeit.
εὐπειθῶς, in Gehorsam.
εὔπνοος, wohlduftend.
εὐπρέπεια, Wohlgestalt.
εὕρετις, Erfinderin.
εὐρύνεσθαι, sich erweitern.
εὔρωστος, stark.
εὐσταθής, adv. ῶς, wohlbestehend, beharrlich.
εὐσύνοπτος, deutlich und klar überschaulich.
εὐταξία, Lage.
εὐτόνως, mächtig.
εὔφημος, adv. ως, mild, anständig.
εὐφραίνεσθαι, sich freuen.
εὐφρονεῖν, wohl gesinnt seyn.
εὐφροσύνη, Freude.
εὐχαριστήριος εὐχή, Dankgebet.
εὐχαριστία, Dank.
εὐχαριστῶς, dankbarst.
εὐχείρωτος, besiegbar.
εὔχεσθαι, wünschen.
εὐχή, Gebet.
εὐωδεῖαι - αἰσθηταί, der empfindbare Wohlgeruch.
εὐωδής, wohlriechend.
εὐωδιάζειν, mit seinem Wohlgeruche erfüllen.

ἐφάμιλλος, gleich.
ἐφαρμογή, Verbrüderung.
ἔφεσις, Streben.
* ἐφίεσθαι, streben.
ἐφικνεῖσθαι, erreichen.
ἔφικτος, erreichbar.
ἔφορος, Aufseherin.
ἐχέφρων, kundig.
ἐψύχωτος, seellos.

Z.

Ζήτησις, Forschung.
ζυγὰ τὰ θεῖα, die göttliche Wage.
ζυγόν, Joch.
ζωαρχικός, der die Quelle des Lebens ist, urlebendig.
ζωή, das Leben.
ζωηφόρος, lebendig bringend.
(τὰ) ζῶντα, das Lebende.
ζωογόνον, das Lebenzeugende.
ζωόδοτος, Leben gebend, belebend.
(τὸ) ζῶον, das Lebende.
ζωοποιεῖν, lebendig machen.
ζωοποιός, belebend.
τὸ ζωόπυρον, die belebende Wärme.
ζωοῦν, beleben.
* ζωτικός, lebendig.
ζώωσις, Belebung.

H.

Hι, als, in so fern, z. B. κακὸν ἢ κακόν, das Böse als Böses.
ἡγεμονία, Leitung.
(τὸ) ἡγεμονικόν, das Regierende.
ἧγησις, Anleitung.
ἡδονή, Lust.
ἡλέκτρινος, golden.
ἡλιακός.
ἡλιοβολία, Sonnenschein.
ἡλιοειδῶς, sonnenartig.
(τὰ) ἡλιότευκτα, Sonnenstrahlen.
ἡμαρτημένως, fälschlich.
ἠναγκασμένη ζωή, unterworfenes Leben.
ἠρεμεῖν, allein seyn.
ἡσυχία, Ruhe.
ἧττων, der Niedrigere.

Θ.

Θαυματοῦσθαι, wunderbar seyn.
θέα, das Anschauen.
θέαμα, Anschauung.
θεανδρικός, gottmenschlich.
θεαρχία, Gottheit.
θεαρχικός.
(τὰ) θεῖα, göttliche Dinge.
θεϊκός, göttlich.
τὸ θεῖον, das Göttliche.
θειοτάτη εὐχαριστία, göttliche Eucharistie.
θειότερος, göttlicher.
θειωδῶς, göttlich.
θέλγειν, verzärteln.
θέλημα, Wille.
θελητός, freiwillig.
θέλξις, Kitzel, Reizung.
θελτικός, verlockend.
θεμελιοῦν, gründen.
θεμελιωτικόν, das Grundlegende.
θεογενεσία, Gottgeburt, Gotterzeugung.
θεογέννητος, gottgeboren.
θεογνωσία, Gottkenntniß.
θεογονία, Theogonie.
θεογονικός, gottzeugend.
θεόγονος, von Gott erzeugt.
θεόγραπτος, von Gott gebildet.
θεοδοχία, Fähigkeit Gott anzuschauen.
θεοδόχος, gottempfänglich.
θεοειδεια, Gottesbild, Gottähnlichkeit.
θεοειδής, göttlich.
θεόθεν, von Gott.
θεοκρισία, das göttliche Urtheil.
θεόληπτος, gottergriffen.
θεολογηθέντα, göttliche Sprüche.
θεολογία, die heilige Schrift.
θεολογικός, theologisch, von Gott lehrend.

θεολόγοι, die heiligen Schriftsteller.
θεομαχία, Streit mit Gott.
θεομιμησία und τὸ θεομίμητον, die Nachahmung Gottes, dazu adv. θεομιμήτως.
θεονομικός.
θεοπαράδοτος, von Gott eingegeben.
θεοπάτωρ, Ahne Gottes.
θεοπλαστία, Gottbildung.
θεοποιός, vergöttlichend.
θεοπρεπῶς, göttlich.
θεοπτία und τὸ θεοπτικόν, die Gottanschauung.
θεοπτικός, gottanschauend.
θεόδοτος, gottgegeben.
θεοσημεία, göttliches Zeichen.
θεόσοφοι, Theosophen.
θεοτελής, von Gott vollendet.
θεότης, Gottheit.
θεοτυπία, Gottgestalt.
θεοῦν, vergöttlichen.
θεουργία, Gottwirksamkeit.
θεουργικός, gottwirkend.
θεοφάνεια, Gotterscheinung.
θεοφιλής, Freund Gottes.
θεοφιλῶς, in Liebe zu Gott.
(τὸ) θεοφόρον, das Tragen Gottes.
θεόφυτοι βλαστοί, Sprossen von göttlichem Wuchse.
θεόχριστος, von Gott gesalbt.
θεραπεία, Dienst.
θεραπευτής, Therapeute.
θεραπευτικῶς, bedienend.
θεράπων, Diener.
θερμαίνειν, wärmen.
(τὸ) θερμόν, Hitze.
θερμότης, Wärme.
θέσις, Setzung, Bejahung.
θεσμοθεσία, Gesetz.
θεσμοθετεῖν, Gesetze geben.
θεσμός, Gesetz.
θεστέσιος, göttlich.
θεωνυμία, Benennung Gottes, Gottesname.
θεωνυμικός, göttliches Namens.
θεωρεῖν, sehen.
θεωρημοσύνη, Anschauung.
θεωρητικὴ ἀποπλήρωσις.
θεωρητικὴ ἕξις, Zustand des Schauens.
(τὸ) θεωρητικόν, die Anschauungskraft.
θεωρία, Anschauung.
θεωρός, beschauend.
θέωσις, Vergöttlichung.
θεωτικός, vergöttlichend.
θηριομορφία, Thiergestalt.
θηριοῦσθαι, verwildert werden.
θιασώτης, der Eingeweihte.
θρασύνειν, ermuthigen.
θρασύς, kühn.
θρεπτικός, nahrungnehmend.
θρήσκεια, Gottesdienst.
θριαμβευθείς, gepriesen.
θρονία, Eigenschaft des Thrones.

θρόνοι, Thronen.
θρυλλεῖν, lärmen.
θρύπτειν, verleiten.
θυμιᾶν, räuchern.
(τὸ) θυμικόν, das Zornige.
θυμοειδής, zornig.
θυμός, Zorn.
θυσιαστήριον, Altar.

I.

Ἰατρεία, Heilung.
ἰδέα, Geſtalt.
ἰδικὸς und adv. ῶς, eigenthümlich, eigen.
ἴδιος, adv. ίως, eigen.
ἰδιοπραγία, eigenthümliche Thätigkeit.
* ἰδιότης, Eigenheit.
ἱδρύεσθαι, ſtehen.
ἵδρυσις, Feſtigkeit.
ἱεραὶ συνθέσεις, heilige Zuſammenſetzungen.
ἱεραρχεῖν, ein hierarchiſches Amt verwalten.
ἱεράρχης, Hierarch.
ἱεραρχία, Hierarchie; ἱεραρχίαν πληροῦσθαι.
ἱεραρχικῶς, auf hierarchiſche Weiſe.
ἱερατικὴ παράδοσις, prieſterliche Ueberlieferung.
ἱερατικός, adv. ῶς, prieſterlich.
ἱερεῖον, Tempel.
ἱερεύς, Prieſter.
ἱερογνωσία, Kenntniß der heiligen Dinge.
ἱερογραφίαι αἱ τῶν λογίων, die heiligen Schriften.
ἱερογραφικός, adv. ῶς, ἱερογραφική, die heilige Schrift.
ἱεροθεσία, das Heiligen.
ἱερολογεῖν, ſingen, heilige Worte ſprechen.
ἱερολογία.
ἱερολόγος, der Schriftgelehrte.
ἱερομύσται, die Eingeweihten.
ἱερόπλαστα σύμβολα, heiligebildete Symbole.
ἱεροπρεπῶς, heilig.
ἱερὸς λόγος, die heilige Schrift.
ἱεροτελέστης, göttlicher Lehrer, der Weihende.
ἱεροτελεστικός.
ἱερότυπα, heilige Bilder.
ἱερουργεῖν, auf heilige Weiſe ſprechen.
ἱερουργία.
ἱερουργικῶς, in heiliger Wirkung.
ἱερῶς, auf heilige Weiſe.
ἱέρωσις, Heiligung.
ἱερωσύνη, Prieſterthum.
ἱερώτατα λόγια, die heiligſten Ausſprüche.
ἱερώτατοι πλάσεις, die heiligſten Gebilde.
ἰθύνειν, leiten.

ἰθύτομος, gerade abgeschnitten.
ἱλασμός, Versöhnung.
ἵλεως, gütig.
ἴνδαλμα, Bild.
ἰσάγγελος, engelgleich.
ἰσόῤῥοπος, die Vergleichung mit etwas aushaltend.
ἰσότης, Gleichheit.
ἰσουργεῖν, gleichmässig wirken.
ἰσχυρίζεσθαι, behaupten.
ἴσως.
ἰταμός, frech.

K.

Καθ' ἡμᾶς, um uns.
καθαγιάζειν, heiligen.
καθαίρεσθαι, reinigen.
καθαιρετικός, vernichtend.
καθάπαξ, gänzlich.
καθαρός, adv. ῶς, rein.
καθαρότης, Reinheit.
κάθαρσις, Reinigung.
καθαρτικός, reinigend.
κάθεδρα, Sitz.
καθηγεμών, Führer.
καθιερώτης, der Weihende.
κάθοδος, das Niedersteigen.
καθολικός, allgemein.
καθόλου, durchaus.
καθυποτάσσειν, unterwerfen.
καθωπλισμένος, gehüllt.
κακεργέτις, böswirkend.
κακια, Sünde.
καλεῖν, rufen.
καλλιεργεῖν, aufs schönste wirken.
καλλονή, Schönheit.
καλλοποιός, verschönernd.
κάλλος θεοπρεπές, die Gott geziemende Schönheit.
καλλωπίζειν, schmücken.
(τὸ) καλόν, das Schöne.
κάλυψις, Bedeckung.
καρτερία, Heftigkeit.
κατὰ ἐπιτομήν, kurz.
κατὰ τὸ πόσον, nach Maaßgabe.
κατὰ τὸ ὑπερέχον, überschwenglich.
καταβάλλειν, niederwerfen.
κατάγειν, herabführen.
καταγλαΐζεσθαι, strahlen.
καταδαρθάνειν, einschlafen.
κατάδυσις, Untertauchung.
κατακάρπως, fruchtbar.
κατακλίνειν, beugen.
κατάληξις.
κατάλληλος, entsprechend.
κατανενεκρωθείς, getödtet.
(τὸ) κάταντες, das Niedrigere.
καταπαίειν, schlagen.
καταπαλαίειν, niederringen.
κατάπαυσις, Ruhe.
κατάποσις, Schlund.
καταστοχάζεσθαι, auf etwas denken, zielen.
κατάσχεσις, Besitz.
κατάταξις, Ordnung.
καταυγάζειν, leuchten.

κατάφασις, Bejahung.
καταφάσκειν, zusagen.
καταφατικός, bejahend.
καταφέρεσθαι, sich herunter erstrecken.
καταψηφίζεσθαι, verdammen.
κατηγορεῖν, sagen.
κατιδεῖν, betrachten.
κατοικεῖν, bewohnen.
κάτω, unten.
καυχᾶσθαι, sich rühmen.
κεκοιμημένοι, die Todten.
κεκριμένως, mit aller Schärfe.
κέντρον, Mittelpunkt.
κένωσις, Leerung.
κεραμία, Kunst des Töpfers.
κεφάλαιον, Anfang.
(τὸ) κηδεμονικόν, das Vorsorgende.
κηλίς, Mackel, Flecken.
κηρύσσειν, vorlesen.
κινεῖν, bewegen.
κίνησις, Bewegung.
* κινητικός, beweglich.
κλεῖθρον, Riegel.
κλεινός, berühmt, groß.
κληροδοσία, Erbtheil.
κοιμᾶσθαι, zur Ruhe gehen.
κοίμησις, das Entschlafen.
κοινότης, κοινωνία, τὸ κοινωνόν, die Gemeinschaft.
κοινωνικῶς und κοινῶς, gemeinschaftlich.
κόρρη, Backenstreich.
κορυφαῖος, der Oberste.
κορυφή, Gipfel.
κόσμος, Welt.
κουροτρόφος, kindernährend.
κραιπαλᾶν, betrunken, berauscht seyn.
κρᾶσις, Mischung.
κραταιοῦσθαι, hoch seyn.
κράτος, Kraft.
κραυγάζειν, schreien.
(τὸ) κρεῖττον und τὰ κρείττω, das Bessere.
κρίματα, Gerichte.
κρίνειν, strafen.
κρυφιοειδῶς, auf eine geheime Weise.
κρυφιόμυστος, mystisch, heimlich.
κρύφιος, verborgen.
κρυφιότης, Heimlichkeit.
κρυφιωδέστερον, dunkler.
κτητά, das was besessen wird.
κύειν, gebären.
κυκλικός, im Kreise herum.
κύκλος, Kreis.
κυκλοφορικός, kreisförmig.
κύπτειν, sich niederbeugen.
κυρεία, Herrschaft.
κυριαρχία, Urherrschaft.
κυριαρχικός.
κύριος κυρίων, Herr der Herrn.
κυριότης, Macht, Herrschaft.
κυριώτατα, das Eigentlichste.
κυριώτερον, eigentlicher.
κώδιον, Schaafspelz.
κωλύματα προσδοῦντα, hinzugethanene Hinderniſſe.

Λ.

Λαμπρότης, Glanz.
λαμπρύνεσθαι, durchleuchten.
λανθανόντως, heimlich.
(ὁ) λαὸς ἱερός, das heilige Volk.
λατρεία, Dienſt, Gottesdienſt.
λειτουργός, Liturg.
λεπροῦσθαι, ausſätzig werden.
λεπτός, ſanft.
λήθη, Vergeſſenheit.
λῆξις, Ruhe.
λῆψις, Annahme, Anlegung.
λογίζεσθαι, betrachten.
λογικός, verſtändig, verſtandbegabt.
(τὸ) λόγιον, die Schrift.
λογιότης, Verſtändigkeit.
λογομαχεῖν, beſtreiten.
λόγος, Vernunft.
λοιδορεῖσθαι, ſchmähen.
λοξός, ſchielend.
λουτήρ, Waſchgefäß.
λύσις, Auflöſung.
λωβᾶσθαι, beſchädigen.

Μ.

Μαθητιᾶν, lernen wollen.
μαιεύειν, entbinden.
μαίευσις, Entbindung.
μαίνεσθαι, raſend.
μακαρίζειν, ſelig preiſen.
μακάριος, ſelig.
μακαριότης, Seligkeit.
μακαριστός, ſelig, heiligſte.
μακαριώταται ἱεραρχίαι, die ſeligſten Hierarchien.
μαρμαρυγή, Glanz.
μαρτύρεσθαι.
μεγαλειότης, Gröſſe.
μεγαλόδωρος, reichliche Geſchenke machend.
μεγαλουργία, groſſe Erſcheinung.
(τὸ) μεγαλουργόν, thätige Gröſſe.
* μέθεξις, Theilnahme.
μέθη, Trunkenheit.
μεθύειν, trunken ſeyn.
μείωσις, Verminderung.
μειωτικός, erniedrigend.
μέρη ὕλης, Theile der Materie.
μερίζεσθαι, zerſtreut werden.
μερικός, theilweiſe.
μεσά, mittlere Dinge.
μεσίτεια, Vermittlung.
μεσοπετής, in der Mitte ſliegend.
* μεσότης, Mitte.
μεταβαίνειν, fortgehen.
μεταβατικὸς καὶ σωματικὸς λόγος, vergängliche und körperliche Rede.
μεταγωγή.
μεταδιδόναι, mittheilen.
μεταδιώκειν, ſtreben.
μετάδοσις, Mittheilung.

μετα-

μεταδοτικός, zum Mittheilen geneigt.
μεταλαμβάνειν, Theil nehmen.
μετάληψις, Empfang.
μεταμέλεια, Reue.
μετάνοια, Busse; ἐν μετ. ὄντες, die Büssenden.
μεταπηδᾶν, überspringen.
μετασκευάζειν, verändern.
μετάταξις, Uebergang.
μετατάττειν, umgestalten.
μεταφοιτᾶν ab — übergehen.
* μετέχειν, Theil haben.
μετιέναι, übergehen.
μετουσία, Theilnahme.
μετοχετεύειν, hinleiten.
μετοχή, Theilnehmung.
μετοχικός, theilnehmend.
μέτοχος, theilhaftig.
* μετρεῖν, messen.
μετρίως, in gewissem Maasse.
* μέτρον, Maaß.
μετωνυμία, Name.
(τὸ) μὴ ὄν und τὰ μὴ ὄντα, das Nichtseyende.
μηδόλως, gar nicht.
μηλῳδημα, Gesang.
μηνιᾶν, zornig seyn.
μῆνις, Zorn.
μήτηρ τῆς υἱοθεσίας, Mutter der Aufnahme zum Sohne.
μηχανᾶσθαι, sich mühen.
(τὸ) μικτόν, das Gemischte.
μίμησις, Nachahmung.
μυεῖαι θεῖαι, Erinnerungen an Gott.
μνήμη, Gedächtniß.
μνημονικός, sich erinnernd.
(τὰ) μνημόσυνα, Denkbücher, Erinnerungen.
μολυσμός, Befleckung.
μοναδικός, einsam.
* μόνας, Monas.
μοναχός, Mönch.
μοναχῶς, einfältig.
μονή, Beharren.
* μόνως, nur.
μόνιμος, bleibend.
μονιμότης, Beharrung.
μονίμως πεπηγυῖαι, stark gefestigt.
μονοειδής, einartig.
μόριον, Theilchen.
* μορφή, Bild, Bildung.
μόρφωμα, Gestaltung.
μόρφωσις, Bild, Bildung.
μορφωτικαὶ συνθέσεις, gestaltete Bilder.
μορφωτικῶς.
μυεῖν, einweichen.
μυελός, Mark.
μύησις, Weihe, heimliche Stille; ἐν μυήσει γενόμε-

νος, in heimlicher Stille sich haltend.
μυρίακις, tausendmal.
μυριάς, zehntausend.
μυριόλεκτος, tausendmal gesagt.
μύριον, Oel.
μυσταγωγεῖν, zu den Mysterien einführen.
μυσταγωγία, die mystische Lehre.
μυστήρια, Geheimnisse.
μυστηριώδης, mystisch.
μυστικὰ θεάματα, mystische Anschauungen.
μυστικὰ λόγια, mystische Schriften.
μυστικαὶ παραδόσεις, mystische Ueberlieferungen.
μυστικοὶ θεολόγοι, mystische Theologen.
μυστικῶς, mystisch.
μυχός, Winkel.
μυωπάζειν, kurzsichtig seyn.
μωρία und τὸ μωρόν, die Thorheit.

N.

(τὸ) Νεανικόν, das Jugendliche.
νεκρωθείς, gestorben.
νέκρωσις, Ertödtung.
νέος, jung.
νεοτελής, jung.
(τὸ) νῆφον, die Bedachtsamkeit.
νίκη, Sieg.
νικηφόρος, siegbringend.
(τὸ) νοεῖν, das Denken.
νοεραὶ οὐσίαι, intelligible Wesen.
* νοερός, geistig, geistbegabt.
νοερότης, Geistigkeit.
νόες ὑπερκόσμιοι, überweltliche Geister.
(τὰ) νοητά, das Geistige.
νοηταὶ θεωρίαι, geistige Anschauungen.
νοηταὶ οὐσίαι, intellektuelle Wesen.
νοητὴ διάδοσις, geistige Antheilung.
* νοητός und adv. ῶς, geistig.
νόθος, falsch.
νομικός, gesetzlich.
νόμισμα, Münze.
νομοθετεῖν, Gesetze geben.
νομοθέτης, Gesetzgeber.
νόμος, Gesetz.
νουθετεῖν, betrachten, ermahnen.
νῶτον, Rücken.

Ξ.

Ξεναγωγεῖν, beherbergen.
ξυνοδοιπορος, der mit einem einerlei Weg geht.

Ο.

Ὄγκος, Masse.
ὁδοποιητικός, leitend.
(τὰ) οἰκεῖα, das Ihrige.
οἰκεία ἑνικὴ ἐνότης, eigene einige Innerlichkeit.
οἰκεῖος, adv. ως, Comp. οἰκειότερος, eigen, fein, angemessen.
οἰκειότης,
οἰκητήριον, Haus.
(τὸ) οἰκοδομητικόν, das Aufbauende.
οἰκονομεῖν, anordnen.
οἰκονομικῶς.
οἰκτρῶς, jämmerlich.
οἶμος, Gang.
ὄλβιος, selig.
ὀλέθριος, verderblich.
ὁλικός, allgemein, gänzlich.
ὁλοκαυτεῖν, als Brandopfer darbringen.
ὁλοκαύτως, ganz verbrannt.
ὁλόκληρος, adv. ως, vollständig; τὸ ὁλόκληρον, die Vollständigkeit.
ὁλολαμπής, ganz leuchtend.
ὁλοτελής, vollständig.
ὁλότης, Gesammtheit.
ὅλως, gesammt.
ὁμβροτοκία, Erzeugung des Regens.
ὁμιλεῖν, umgehen.
ὁμοάγαθος, gesammt gut.
ὁμόγνιος, verwandt.
ὁμοδύναμος, gleich bedeutend.
ὁμοειδής, gleich gestaltig.
ὁμόζυγος, mit einem zugleich.
ὁμόθεος, gesammt Gott.
ὁμοιότης, Aehnlichkeit.
ὁμοιότροπος, eingestaltig.
ὁμοιοτύπωτα, ähnlich gestaltete Bildungen.
ὁμοίωμα, das ähnliche Bild.
ὁμολογεῖν, einwilligen, übereinstimmen.
ὁμολογία, Vergleichung.
ὁμόλογος, gleich.
ὁμονόητος, geistig gleich.
ὁμόνοια, Eintracht.
ὁμοπόρευτος, zugleich mit einem wandelnd.
ὁμόστοιχος, auf gleicher Stufe stehend.
ὁμοταγής, gleich geordnet.
ὁμοτίμως, in gleicher Ehre.
ὁμοτροπία, gleiche Lebensweise.

ὁμοτρόπως, auf gleiche Art und Weise.
ὁμότροφος, gleich genährt.
ὁμοφροσύνη, Uebereinstimmung.
ὁμοφωνία, Einklang.
ὁμωνυμία, Gleichnamigkeit.
(τὸ) ὄν und τὰ ὄντα, das Seyende.
(τὸ) ὄν τὸ ἀληθινόν, das wahrhaft Seyende.
ὀνινάναι, nützen.
ὄνομα, Name.
ὀνομασία, Benennung.
ὄντως ἕφετος, wahrhaft begehrungswürdig.
ὄντως οὐσα ὕπαρξις, die wahrhaft seyende Wesenheit.
(τὸ) ὀξύ, Schärfe.
ὀξυκίνητος, scharf beweglich.
ὀξύπορος, scharf durchdringend.
ὀξύτης, Schnelligkeit.
ὁπλοποιία, Rüstung.
ὀπτικός, schauend; ὀπτικώτερον, klarer.
ὁπωσοῦν, auf irgend eine Weise.
ὁρᾶν, blicken.
ὅρασις, Erscheinung, Gesicht.
ὁρατός, sichtbar.
ὄργανον, Werkzeug.
ὀρέγειν, darreichen.
ὄρεξις, Begierde.
ὄρθιος, aufrecht.
ὁρίζειν, bestimmen.
ὁριστικός, begränzend.
ὁρμή, Trieb, Sturm.
ὁροθετεῖν, aus einander setzen, bestimmen.
ὅρος, Definition.
ὀροφή, Dach.
ὀρρωδεῖν, fürchten.
ὅσιοι θεολόγοι, heilige Schriftsteller.
ὅσιος, heilig; ὁσιώτατος, der Heiligste.
(τὰ) ὀσφραντά, Geruch.
οὐ τί ἔστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν, nicht was ist, sondern was nicht ist.
* οὐδαμῆ, nie.
* οὐδαμῶς, keineswegs.
(τὸ) οὐκ εἶναι, das Nichtseyn.
οὐραῖος, zum Schwanz gehörig.
οὐράνιαι νόες, himmlische Geister.
οὐρανίαι οὐσίαι, himmlische Wesen.
οὐρανίως, himmlisch.
οὐρανοπορία, Himmelskreis.
* οὐσία, Wesenheit.
οὐσιοποιός, wesenschaffend.
οὐσιοῦσθαι, zur Wesenheit werden.

* οὐσιωδῶς, wesenhaft.
οὐσιωνυμία, Benennung des Wesens.
οὐσίωσις, Wesentlichmachung.
ὀφειλή, Schuld.
ὀφθαλμοὶ νοός, Augen des Geistes.
ὀχετός, Kanal.
ὄψις, Sehkraft.
ὀψοποιητικός, zum Bereiten der Speise geschickt.

Π.

Πάγκαλος, allschön.
παγκτησία, vollkommener Besitz.
πάθη, Leidenschaften.
παλαιὸς ἡμερῶν, der Alte der Tage.
παλαιότης, Alterthum.
παλιγγενεσία, Wiedergeburt.
παλινδρομεῖν, wieder wohin laufen.
παμμεγεθής, allgroß.
παμμιγῶς, regellos.
παμπολλά, das Uebervielе.
παμφαής, allsichtbar, allleuchtend.
πανάγαθος, ganz gut, allgut.
πανάγης, ganz geweiht, der Allerheiligste.
πάναγνος, der Heiligste; dazu adv. πανάγνως, ganz heilig.
παναίτιος, allursächlich.
πανειδεος, allförmig.
πανεπίσκοπος, alles überblickend.
πανεύφημος, allgepriesen.
πανίερος, allheilig.
πανυόητος, allein sehbar.
πανόλβιος, adv. ως, allselig, reichlichst.
πάνσεμνος, höchstwürdig.
πανσθενής, allkräftig.
πάνσοφος, allweise.
πάνσχημος, allgestaltig.
πανσώμως, über den ganzen Körper.
* παντελῶς, gänzlich, durchaus.
παντοδαπός, allfach.
παντοῖος, manchfaltig.
παντοκρατορικός, allkräftig.
παντοκράτωρ, allmächtig.
παράγειν, herausführen.
παραγωγή, Führung.
παράδειγμα, Beispiel.
(τὸ) παραδειγματικὸν, Vorbild.
παραδιδόναι, überliefern.
παραδοκιμεῖν, vorziehen.
παράδοξος, auffallend.
παράδοσις, Erzählung.
παραδοχή, Aufnahme.
παραδραμών, vorbeieilend.
παρεικάζειν, vergleichen.

παρακλητικός, tröstend.
παρακτικός, vorbeiführend.
παρακύπτειν, bücken.
παράνοια, Wahnsinn.
παράνομος, Uebertreter.
παρατέτασμα, Vorhang, Verhüllung.
παραπλήσιος, nahe.
παραπολαύειν, erquicken.
παραπόλλυσθαι, untergehen.
παράτασις, Ausdehnung.
παρατρέπειν, ändern.
παρατροπή, Abweg.
παράφρων, unsinnig.
παρεισάγειν, darstellen.
παρέργως, im Vorbeigehen.
παῤῥησιάζεσθαι, sich vermessen, frei herausſprechen.
παρυπόστασις, Scheinsubstanz.
πάσχειν τὰ θεῖα, das Göttliche empfinden.
πατραλοίας, Vatermörder.
πατρία, Vaterschaft.
πατριαρχία, Urvaterschaft.
πατριάρχος, Patriarch.
πατρικός, väterlich.
πατροκίνητος, vom Vater erregt.
πατροπαράδοτος, vom Vater aus überliefert.
πατρότης, Vaterschaft.
παῦσις, das Aufhören.
παχύς, dicht.
πέλαγος, Meer.
πεντάτροπος, fünffach.
περαίνειν, durchdringen.
πέρας, Gränze.
περατοῦν, endigen, ein Ziel geben.
περάτωσις, Ziel.
περιαγωγή, Umgang.
περιάπτειν, beilegen.
περιαυγάζεσθαι, umſtrahlen.
περίβλημα, Bedeckung.
περιδράσσεσθαι, umfaſſen.
περιεκτικός, enthaltend.
περιθάλπειν, pflegen.
περικαλύπτειν, umhüllen.
περικάλυψις, Umhüllung.
περίκοσμος, um die Welt.
περιληπτικός, umfaſſend.
περιοδικός, periodiſch.
περιουσία, Fülle.
περιπέζιος, ſehr niedrig.
περιπορεύεσθαι, ſich herum bewegen.
περισσῶς, in höherm Sinne.
περίστασις, Gefahr.
περιστέλλειν, verhüllen; περιστέλλεσθαι, ſich zuſammen drängen.
περιστολή, Bekleidung.
περισφίγγειν, feſt an einander ſchlieſſen.
περιττός, überflüſſig.

περιτυγχάνειν, antreffen.
περιφραστικῶς, umschreibend.
περιφρόνησις, Verachtung.
περιχορεύειν, umwandeln.
πεφυκέναι, geschaffen seyn.
πῇ, auf eine Weise.
πηλικόν, Qualität.
πιαλέος, befruchtend.
πικρία, Bitterkeit.
πίστις, Glaube.
πλανᾶσθαι, herumirren.
πλάνη, Irrthum; und πλάνησις, Verblendung.
πλάσις, Gestalt.
πλασματώδης, erdichtet.
πλάτος, Breite.
πλάττειν, darstellen.
πλατυχελᾶν, aus vollem Halse lachen.
πλεονεκτεῖν, reich seyn.
πληθεύειν, vervielfältigen.
πλῆθος und πληθύς, Menge.
πλῆθος γνώσεως, Fülle der Kenntniß.
πληθύνεσθαι, sich füllen.
πληθυσμός, Füllung.
πλημμελεῖν, fehlen.
πλημμελής, mangelhaft.
πληρώματα, Glieder.
πλησιάζειν, sich nähern.
πλουσίως, reichlich.
πνεῦμα τὸ θεαρχικόν, der urgöttliche Geist.
πνευματοκίνητος, von Geist erregt.
ποίησις, Schöpfungskraft.
ποιητικαὶ ἱεροπλαστίαι, poetische heilige Bildungen.
ποικιλία, Mannichfaltigkeit.
ποικιλομορφία, Vielgestalt.
ποιμαντικός, zum Weiden gehörig.
ποιότης, Qualität.
πολιός, Greis.
πολιτεία, Staatseinrichtung.
πολιτεύεσθαι, darstellen.
πολλαπλασιάζειν, vervielfältigen.
πολλαπλασιασμός, Vervielfältigung, Vielbedeutung.
πολλαχῶς, auf vielfache Weise.
πολλοστός, der Schwächste.
πολυγονία, Vielerzeugung.
πολυειδής, vielgestaltig.
πολυθεάμων, vielschauend.
πολυκινησία, vielfache Bewegung.
πολύλογος, vielredend, wortreich.
πολυμερής, vielseitig.
πολυμερία oder εια, Vieltheiligkeit.
πολυμορφία, vielgestalt.
πολυόμματος, vielaugig.
πολυπαθής, leidenschaftlich.

πολυπλασίως, vielfach.
πολυποίκιλος, manchfaltig.
πολύπορος, mit vielen Oeffnungen.
πολυπραγμονεῖν, vorwitzig wornach forschen.
πολυπρόσωπος, mit vielen Gesichtern.
πολύπτερος, vielgeflügelt.
πολυτίμητος, hochherrlich.
πολυύμνητος, vielgefeiert.
πολύφωνος, vieltönend.
πολύφωτος, reich leuchtend.
πολυχρώματος, bunt.
πολύχυτος, viel ergossen, reich.
πολυώνυμος, vielnamig.
πορευτικός, eilend.
πόῤῥωθεν, von ferne her.
*πορῥώτατος, weit entfernt.
ποσαχῇ, an wie vielen Orten.
ποσότης, Quantität.
ποτήριον τῆς εὐλογίας, Kelch des Segens.
πραγμάτεια, das Thun.
πραγματικῶς, wirksam.
πραέως, sanftmüthig.
πρακτέος, was gethan werden soll.
πρακτικεύεσθαι, wirken.
πραότης, Sanftmuth.
πραῦς und πρᾷος, sanft.
πρεσβεύειν, feiern, verkünden.
πρεσβύς, alt.
πρεσβυτιχῶς, nach Greisenart.
πρέπειν θεῷ, für Gott ziemen.
πρεπώδης, geziemend.
πρηστήρ, Blitzstrahl.
πρηστηρίως, brennend.
προαγωγικός, in sich zurückführend.
προαιωνίως, vorewig.
προαιρεῖσθαι, sich etwas vornehmen.
προβάλλεσθαι, ausspenden.
προβολεύς, der Hervorbringer.
πρόγονος, Stammvater.
(τὰ) προδιωρισμένα, das früh Bestimmte.
προεισαγωγή, Einleitung.
προενεῖναι, in etwas vorausbestehen.
προεπινούμενος, vorbedacht.
προέρχεσθαι, herabkommen.
προέχειν, etwas voraus haben.
πρόθυρα, Vorhof.
προϊδρύεσθαι, vorausbestimmen.
προϊέναι, herausgehen.
προκάλυμμα, Verhüllung.
προκατάρχειν, übertreffen.
προκοπή, Fortgang.

προληπτικός,

* προληπτικός, vorher in ſich habend.
προμηθεῖσθαι, Sorge tragen.
προμυθεῖν.
προνοεῖν, ſorgen, Sorge tragen.
προνοητικός, vorſehend.
* πρόνοια, Vorſehung.
προξενεῖν, auslegen.
* πρόοδος, Ausfluß.
προορίζειν, vorherbeſtimmen.
προορισμός, Vorherbeſtimmung.
προπέτεια, Vermeſſenheit.
προπετής, voreilig.
προτηδᾶν, zuvoreilen.
προπηλακίζειν, ſchmähen.
προπορεύεσθαι, vorſchreiten.
προπύλαια, Vorhallen.
πρὸς μηδενὸς ἐκκόπτεσθαι δύνασθαι, von niemanden erſchüttert werden können.
προσαγορεύειν, grüſſen, heiſſen, nennen.
προσαγωγή, Hinführung, Zugang.
προσαδικεῖν, zuvor Unrecht thun.
προσαναπληροῦν, ergänzen.
προσανάῤῥησις, Vorherſagung, Prophezeiung des Künftigen.
πρόσγειος, an der Erde.
προσεθίζειν, gewöhnen.
προσέλευσις, Hinzutritt, Hinnahen.
προσεπιμαρτυρεῖν, als Zeugen aufführen.
* προσεχῆς, adv. ῶς, anhaltend.
προσήγορος, freundlich.
προσήκειν, übereinkommen.
(τὰ) προσήκοντα, das was einem zukommt.
προσθήκη, Zuthat.
προσκόπτειν, fehlen.
προσκύνησις, Beugung.
πρόσληψις, Annahme.
προσπάθεια, Leidenſchaft.
προστασία, Vorrang.
προστάσσειν, auftragen.
προστρέχειν, entgegenkommen.
πρόσυλος, materiell; τὸ πρόσυλον ἡμῶν, unſer materielles.
προσυπακούειν, verſtehen.
προσφιλής, angenehm.
προσφυής, nützlich.
πρόσω, vorwärts.
προτείνειν.
προτέλειος, vervollkommen.
προτιμᾶν, vorziehen.
προτρεπτικός, auffordernd.
προυπάρχειν, vorausbeſtehen.

προυφίστασθαι, in sich bestehen.
προφανής, in die Augen fallend.
(τὰ) πρῶτα, die ersten.
(τὰ) πρώτιστα, das Höchste.
πρωτόδοτος, adv. ως, erstgegeben.
πρωτοταγῶς, zuerst geordnet.
(τὰ) πρωτουργά, die ersten Wirkungen.
πρωτοφανής, adv. ῶς, zuerst erschienen.
πτερωτὰ αἰνίγματα, räthselhafte Flügel.
πτοία, heftige Leidenschaft, Schrecken.
πτυχαὶ ἱεραί, heilige Rollen.
πυθμήν, Grund.
πύλαι συγκεκλεισμέναι, verschlossene Thore.
πυρά, Scheiterhaufe.
πυριφλεγέθειν, feurig flammen.
πυρσός, Fackel.
πυρώδης, feurig; τὸ πυρῶδες, das Feurige.

P.

Ῥαθυμία, Freude.
ῥεῦσις, Fliessen.
ῥευστός, fliessend.
ῥῆμα, Wort.
ῥίζα, Wurzel.
ῥοπή, Bewegung.
ῥύπος, Schmutz.
(τὸ) ῥωμαλέον, das Starke.
ῥῶσις, Kraft.

Σ.

Σάλος, Sturm.
σάλπιγξ, Trompete.
σαρκικός, fleischlich.
σαφής, adv. ῶς, klar.
σεβάσμιος, ehrwürdig.
σεβασμιότης, Scheu.
σέβεσθαι, verehren.
σέβος, Verehrung.
σεμνός, würdig, heilig.
σεπτός, heilig.
Σεραφήμ, Seraphim.
σημαίνειν, andeuten.
σημασία, Verheissung.
σημεῖον, Zeichen.
σκέπη, Schutz.
σκιαμαχεῖν, luftkämpfen.
σκοπός, Ziel.
σκοτεινός, finster; τὸ σκοτεινόν, das Dunkel.
σκοτίζειν, verfinstern.
σκοτοποιία, Verfinsterung.
σκοτοῦν, verfinstern.
σμικρότης, Kleinigkeit.
σοφία, Weisheit.
σοφιστικός, sophistisch.

σοφόδοτις und σοφόδωρος, weisheitgebend.
σοφοποιεῖν, weise machen.
σοφοποίησις, das Hervorbringen der Weisheit.
σοφοποιία, Geberin der Weisheit.
σοφοποιός, weise machend.
σοφῶς, weislich; σπεύδειν, eilen.
σπινθήρ, Funke.
σταθερός, fest.
στασιάζειν, sich auflehnen.
στάσις, Stätigkeit, Ständigkeit.
σταυροειδής, kreuzförmig.
στεναγμός, Seufzer.
στερεῖν, berauben.
στερέος, fest.
στέρησις, Mangel.
στέφανος, Krone.
στοιχεῖον, Element.
στοιχειώδης, elementarisch.
στοιχειώσεις, Elemente, Anfangsgründe.
στοιχειωτικός, elementarisch.
στοχάζεσθαι, aufstreben.
στρατία, Heer.
στύμιον, Oeffnung.
συγγενής, verwandt.
σύγγνωστος, verzeihlich.
συγκαλύπτειν, verdecken.
συγκερανύναι, verbinden.
συγκεφαλαίωσις, zusammenfassung.
συγκεφαλαιωτικός, zusammenfassend.
συγκλείειν, schliessen.
σύγκρασις, Mischung, Vermischung.
συγκρατικός, vermischend.
σύγχυσις, Verwirrung.
συγχωρεῖν, zugeben.
συζευκτικός, in Verbindung gesetzt.
συζυγής, verbunden.
συλλειτουργός, Mitdiener.
συλλήβδην, kurz.
συλληπτικός, zusammenhaltend.
συλλήπτωρ, Helfer, Beistand.
συμβεβηκώς, zufällig.
συμβολικός, adv. ῶς, symbolisch.
σύμβολον, Symbol.
συμμέτοχος, zugleich mit einem an etwas Theil habend.
συμμετρία, Maaß.
συμμύειν, verschliessen.
συμπαθεῖν, Mitleiden haben.
συμπέρασμα, Gränze.
συμπεριέχεσθαι, umfassen.
συμπεφορημένος, verwirrt, gehäuft.
συμπλοκή, Verkettung.

συμπνοία, Eintracht.
συμπονεῖν, zugleich mit einem kämpfen.
συμπτυκτικός, zuſchlieſſend.
συμπτύσσειν, vereinigen.
σύμπτωμα, Zufall.
συμφυής, von Natur vereinigt.
συμφυία, Einſtimmung.
σύμφυλος, verwandt.
συμφύρειν, vermiſchen.
σύμφυρσις, Vermiſchung.
συμφωνεῖν, übereinſtimmen.
συνάγασθαι, zugleich bewundern.
συναγωγός, verbindend.
συναΐδιος, gleich ewig.
συνανακρίνειν, zugleich beobachten.
σύναξις, Verſammlung.
συναποθνήσκειν, abſterben.
συναπολαμβάνειν, zugleich erhalten.
συναπτικός, umfaſſend.
συναρμολογεῖν, vereinigen.
συναφή, Verbindung.
συναφορίζεσθαι, mit einem trennen.
συνδεικνύειν, genieſſen.
συνδετικός, umfaſſend.
συνεγνωσμένα, was bekannt iſt.
(τὸ) συνεζευγμένον, die Verbindung.
συνειδέναι, bewußt werden.
συνειλημμένως, verbunden.
συνελίσσεσθαι, zuſammen winden.
συνεόρτασις, Mitfeier.
συνεπιφθέγγεσθαι, ausrufen.
συνέργεια, oder συνεργία, Mitwirkung.
συνεργός, Mitarbeiter.
σύνεσις, Einſicht.
συνεσκιασμένα, was dunkler ausgedrückt iſt.
συνεσταλμένος, beengt.
συνετῶς, verſtändig.
* συνέχεια, Fortdauer.
συνέχειν, zuſammenhalten.
συνήδεσθαι, ſich mit einem freuen.
συνήθεια, Gewohnheit.
συνηθής, gewöhnlich.
συνιέναι, verſtehen.
συνικέτης, Mitbitter.
συνιστάνειν, beſtimmen.
συνοικέτης, Mitknecht.
συνοικία, Vereinigung.
συνοπαδός Begleiter.
συνοπτικοὶ ὅροι, viel zuſammenfaſſende Definitionen.
συνορᾶν, zugleich mit einem einſehen.

συνουσιώμενος, als wesentlicher Bestandtheil sich findend.
συνοχεύς, Erhalter.
συνοχή, Zusammenhang, Erhaltung.
συνοχικός, zusammenhaltend.
σύνοψις, Anschauung.
συντάσσειν, ordnen.
συντελεῖν, hinlänglich seyn.
συντετμημένα, was kürzer vorgetragen ist.
συντόμως, kurz.
συντονία, Anstrengung.
σύντονος, heftig, stark.
σύντριμμα, Leiden.
συῤῥιζοῦν, gründen.
συστέλλεσθαι, sich zusammenziehen.
σφραγίζειν, bezeichnen.
σφραγίς, Bezeichnung.
* σχέσις, Zusammenhang.
σχῆμα, Bild.
σχηματίζειν, darstellen.
σχηματισμός, Gestalt.
σωματικὴ ὄρεξις, das körperliche Begehren.
σωματοποιία, Bau des Körpers, körperliches Bild.
σωματοπρεπής, körperlich.
* σωστικός, adv. ῶς, retend.
σωτηρία, Heil.
σωτηριώδης, heilbringend, heilvoll.
σωφρονιστης, Züchtiger.
σωφρόνως, besonnen.
σωφροσύνη, Mäßigkeit.

T.

Τάγμα, Ordnung.
ταξιαρχία, Urgrund aller Ordnung.
* τάξις, Ordnung.
ταπεινότης, Niedrigkeit.
ταπεινῶς, niedriger Weise.
ταραχή, Unordnung.
τάττεσθαι, sich ordnen.
ταυτοδύναμος, gleichbedeutend.
ταυτοκίνητος, gleich bewegt.
ταυτολογία, Wiederholung.
ταυτότης, Einerleiheit.
ταυτουργός, gleiches wirkend.
ταυτῶς, auf gleiche Weise.
τάφη, Begräbniß.
(τὸ) ταχυπετές, das Schnellfliegen der.
τεθανατωμένος, gestorben.
τελεῖν, vollenden, ernennen, annehmen, weihen.
(τὰ) τελειοδύναμα, die Kraft der Vollendung.
τελείωσις, Vollendung, Weihe.

τελειωτικός, adv. ῶς, vollendend.

* τελεσιουργεῖν, vollenden.

τελεσιουργός, vollendend.

τελεστήριον, Weihe.

τελεστικός, vollendend; τὰ τελεστικώτατα, die Weihen.

τελεσφορεῖν, vollenden.

τελετάρχης, weihend.

(τὸ) τελεταρχικόν, Prinzip der Vollendung.

τελετάρχις.

τελετὴ θειοτάτη, die göttlichste Weihe; τελετὴ τελετῶν, Weihe der Weihen.

τελευταῖος, letzter.

τελευτᾶν, endigen.

τελικός, endlich.

τεράτεια, Wunderlichkeit.

τερατολογία, Erzählung wunderlicher Erscheinungen.

τετράστοιχος, in vier Reihen stehend.

τηλαυγής, adv. ῶς, hellstrahlend, hell.

τιμᾶν, dafürhalten.

τιμιώτατος, am höchsten geehrt.

τιμωρητός, strafbar.

τιμωρός, strafend.

τολμηρῶς, keck.

τρόπος, Ort.

τρανής, scharf.

τράπεζα ἱερά, der heilige Tisch.

τραπέζωσις, das Auftischen.

τριαδικός, triadisch, dreieinig.

τριάς, Dreieinigkeit.

τριημερόνυκτος, drei Tage und drei Nächte dauernd.

τριπλασιάζειν, verdreifachen.

τριπλάσιος, dreigestaltig.

τρισσά, Dreiheit.

τρισυπόστατος, in drei Substanzen (Hypostasen) sich darstellend.

τριφανής, in drei Personen erscheinend.

τρῖψις, das Reiben.

τροπή, Verwandlung.

τροφή, Speise.

τρόφιμος, nährend.

τροχία, Gleis.

τυποπλαστία, Bildung der Formen.

τύπος, Bild.

τυπωτικὰ σύμβολα, typische Symbole.

τυραννικῶς, adv. ῶς, tyrannisch.

Υ.

Ὑγιής, gesund.

υἱαρχία, Ursohnschaft.

υἱικός, den Sohn betreffend.
υἱοθεσία, Aufnahme zum Sohne.
υἱότης, Sohnschaft.
ὕλαιος, materiell; ὕλαια χειραγωγία, materielle Leitung.
(τὰ) ὑλικὰ φῶτα, materielle Lichter.
ὑμνεῖν, aufführen.
ὑμνητικῶς, preisend.
ὑμνολογία, Preisgesang.
ὑμνόλογος, Sänger.
ὕμνος, Hymne.
ὑμνῳδία, Lobgesang.
ὑμνῳδός, Lobpreiser.
ὑπακοή, Gehorsam.
* ὕπαρξις, das Seyn.
ὑπείκειν, nachgeben.
ὑπεκρυείς, ausgeflossen.
ὑπεράγαθος, übergut.
ὑπεραγαθότης, Uebergüte.
ὑπέραγνος, überrein.
ὑπεράγνωστος, überunerkannt.
ὑπεραίρειν, übertreffen, übersteigen.
ὑπεραληθῶς, überwahr.
ὑπερανιστάναι, über etwas stehen.
ὑπεράῤῥητος, adv. ως, überunaussprechlich.
ὑπεράρχιος, überragend, ohne Anfang; ὑπεράρχιος ἀρχή, Urgrund.
ὑπεράτρεπτος, überunwandelbar.
ὑπερβαίνειν, übertreffen.
ὑπέρβαλλον μέγεθος, überschwengliche-Grösse.
ὑπερβασία, Uebertretung.
ὑπερβλύζειν, überströmen.
ὑπέρβλυσις, das Ueberströmen.
* ὑπερβολή, Ueberschwang; δι' ὑπερβολήν, überschwenglich.
ὑπερεκτείνεσθαι, sich weiter erstrecken.
ὑπερένδοξος, überherrlich.
ὑπερενοῦν, übervereinen.
ὑπερευρύς, sich über etwas hin erstreckend.
ὑπερεύφημος, übergepriesen.
ὑπερεύχεσθαι, für einen beten.
ὑπερέχειν, übererhaben seyn; τὸ ὑπέρεχον, die Uebererhabenheit.
ὑπερζέειν, überwallen, sieden.
* ὑπέρζωος, über das Leben erhaben, überlebend.
ὑπερηπλωμένος, übereinfach.
ὑπέρθεος, übergöttlich.

ὑπεριδεῖν, übersehen.
ὑπεριδρυμένος, hinausragend.
ὑπερίδρυσις, Bestimmung.
ὑπεριστάναι, vorsetzen.
ὑπερισχύειν, mächtiger seyn.
ὑπέρκαλος, überschön.
ὑπερκείμενος, adv. ως, erhaben.
* ὑπερκόσμιος μίμησις, überweltliche Nachahmung, adv. ὑπερκοσμίως.
ὑπερουράνιος, überhimmlisch.
* ὑπερούσιος, adv. ως, überwesentlich.
ὑπερουσιότης, Ueberwesenheit.
ὑπεροχή, Ueberschwenglichkeit.
ὑπεροχικῶς, gänzlichst erhaben.
ὑπερπηδᾶν, überspringen.
* ὑπερπλήρης, überfüllt.
ὑπερπληρότης, Ueberfülle.
ὑπέρσοφος, überweise.
ὑπέρτατος, der Höchste; adv. ως, auf erhabenste Weise.
ὑπερτείνεσθαι, über etwas hinausliegen.
ὑπερτελής, übervollkommen.
ὑπέρτερος, höher.
ὑπερύπαρξις, das über alle Begriffe hinausgehende Bestehen.
ὑπερφαής, überherrlich.
ὑπερφανής, überhell.
ὑπερφρονεῖν, sich einer Sache überheben, verachten.
ὑπερφυής, adv. ῶς, übernatürlich.
ὑπέρφωτος, überlicht.
ὑπερχεόμενος, ausgegossen, sich über etwas ergiessend.
ὑπεύθυνος, schuldig, ungerecht.
ὑπήκοος, untergeben.
ὑπηρεσία, Pflege.
ὑπηρετικῶς, knechtisch.
ὑπνώττειν, schlafen.
ὑποβάλλειν, unterlegen.
ὑποβεβηκότες, die unten Stehenden.
ὑπογαργαλίζειν, kitzeln.
ὑποδεικνύναι, zeigen.
ὑποδηλεῖν, offenbaren, anzeigen.
ὑποδοχή, Bereitwilligkeit.
ὑποζυγία, Lastthiere.
ὑποθετικός, unterlegend.
ὑποθήκη, Vorschrift.
(τὸ) ὑποκείμενον, das Subjekt.
ὑποκινεῖν, anregen; ὑποκινεῖσθαι, sich herumwinden.
ὑπομιμνήσκειν, voraus erinnern.
ὑπόμνησις, Erinnerung.

ὑπονύττειν, aufreizen.
ὑποπτία, Niedrigkeit.
ὑπόπτερος, geflügelt.
ὑπόπτωσις, das Niederfallen.
* ὑπόστασις, Subſtanz.
ὑποστάτης, Gründer, Urheber.
ὑποστρωννύναι, unterbreiten.
ὑποτάττεσθαι, ſich unterwerfen.
ὑπότρομος, zitternd.
ὑποτυποῦν, andeuten.
ὑποτύπωσις, Abbildung, Entwurf, Abhandlung, Belehrung.
ὑποτύφειν, ängſten.
ὑπούσιος.
ὑποφῆται τῆς κρυφίας ἐπιπνοίας, Ausleger geheimer Eingebung.
ὑποφητικός, zum Verkünden auffordernd; adv. ῶς, auf Seherweiſe.
ὑπωθεῖν, drängen.
ὑπώνυμος, namenlos.
ὑφειμένοι νόες, niedrige Geiſter.
ὑφειμένως, in niedrigerem Grade.
ὕφεσις, Nachlaſſen.
ὑφηγεῖσθαι, belehren.
ὑφήγησις, Vorſchrift.
* ὑφιστάναι, im Daſeyn erhalten; ὑφίστασθαι, beſtehen.
ὑψηλός, hoch; ὑψηλότερον ἐννοεῖν, ſich etwas höheres denken.
ὑψιπετής, hochfliegend.
ὕψιστος, der Höchſte.
ὑψίφορος, hochſtrebend.

Φ.

(τὰ) Φαινόμενα πάλλη, Schönheiten der Erſcheinung.
Φαινόμενος, ſichtbar.
Φανέρωσις, Erſcheinung.
Φανός, klar.
Φαντάζεσθαι, ſich einbilden.
Φαντασία, Phantaſie.
Φάσματα, Einbildungen, Erſcheinungen.
Φαῦλος, ſchlecht.
Φέγγος, Strahl, Licht.
Φθαρτικός, hinfällig.
Φθοροποιός, verderbend.
Φιλάγαθος, Freund des Guten, gut.
Φιλάγγελος, engelliebend.
Φιλαληθῶς, in liebender Wahrheit.
Φιλανθρωπία, Menſchenfreundlichkeit.

Φιλάνθρωπος, menschenfreundlich.

Φιλάνθρωπος τελεταρχία, menschenliebende Urweihe.

Φιλαρχία, Herrschbegierde.

Φιλαυτία, Eigenliebe.

Φιλοθεάμων, einer der zu schauen liebt.

Φιλόθεος, adv. ως, gottliebend.

Φιλόκαλος, der das Schöne liebt.

Φιλονεικεῖν, nach etwas trachten, streiten.

Φιλοσοφία, Philosophie.

Φιλοτιμία, Ehrsucht.

Φορά, Bewegung.

Φρική, Schauder.

Φρίσσειν, schaudern, von Scheu ergriffen werden.

Φρουρά, Bewahrung.

Φρουρητικός, bewahrend.

(τὸ) Φυλακτικόν, das Wachsame.

Φῦλον, Geschlecht.

Φυσικῶς, natürlich.

Φυσιολογία, Natur.

(τὰ) Φυτά, Gewächse.

Φῶς, Licht.

Φωστηρικός, das Licht betreffend.

Φωτάγωγεῖν, zum Lichte führen.

Φωταγωγιός, leuchtender Führer.

Φωτίζειν, leuchten.

Φωτιοῦν, erleuchten.

Φωτισμός, Erleuchtung.

Φωτιστικός, erleuchtend.

Φωτοδοσία, Geschenk des Lichtes.

Φωτόδοτις, lichtgebend.

Φωτοειδής, lichtgestaltig, leuchtend.

Φωτολῆψία, Aufnahme des Lichts.

Φωτωνυμικῶς, im Namen des Lichts.

Φωτουρός, erleuchtend.

ΦωτοΦάνεια, Lichterscheinung.

Φωτοχυσία, Lichtausguß, Lichtergiessung.

X.

Χαλεπαίνειν, erzürnen.

χαμαίζηλος, an der Erde klebend, niedrig.

χαρακτήρ, die Eigenheit.

χαρακτηρίζειν, bezeichnen, ausdrücken.

χαρίζεσθαι, schenken.

χάρις, Gnade, Dank.

χριστήριος, dankend.

χάσμα, Schlund.

χειραγωγεῖν, anleiten.

χειραγωγία, Führung.
χειραγωγός, Leiter.
χείριστος, der Schlechteste.
χειροθετεῖν, die Hände auflegen.
(τὰ) χείρω, das Schlechte.
χιλίας, tausend.
χορηγεῖν, darreichen.
χορηγία, Austheilung, Darreichung.
χορηγός, darreichend.
χόρος, Reigen.
χρῖσις, Salbung.
χριστοειδής, Christo ähnlich.
χρονικός, zeitlich.
χρυσοειδής, golden.
χύειν, ausgiessen.
χύσις, Ergiessung; χύσις σοφίας, Erguß der Weisheit.
χωνευτήριον, Kunst des Schmelzers.
χωρεῖν, sich verbreiten.
χώρησις, Gang, durchgehen.
χῶρος ἱερός, der heilige Ort, Chor.

Ψ.

Ψαλμικὴ ἱερολογία, der heilige Psalmgesang.
ψαλμῶν ἱερὰ μελῳδία, der heilige Gesang der Psalmen.
ψάμμος, Sand.
ψευδώνυμως, fälschlich.
ψόφος, Lärm.
ψυχαγωγία, Anführung der Seele.

Ω.

Ὠιδαί, Gesang.
ὠδὶν, Geburt.
ὡραιότης, Schönheit.
ὡσούτως, so.
ὡς εἰκός, wie natürlich ꝛc.
ὠφέλιμος, nützlich.
ὄφελος, nützlich.

Anzeige.

Folgende philosophische Schriften sind in der unterzeichneten Verlagshandlung zu finden:

Callisen, C. F. Theophilus, ein Beitrag zur Philosophie der Religion, 8. 1 Thlr. oder 1 fl. 30 kr.

— — kurzer Abriß der philosophischen Encyclopädie als Grundlage bei Vorlesungen über dieselbe. 8. 7 ggr. oder 30. kr.

— — kurzer Abriß der Erfahrungsseelenlehre als Grundlage bei Vorlesungen über diese Wissenschaft. 8. 7 ggr. oder 30 kr.

— — kurzer Abriß der Religionsphilosophie als Grundlage bei Vorlesungen über diese Wissenschaft. 8. 5 ggr. oder 20 kr.

— — kurzer Abriß der Logik und Metaphysik als Leitfaden bei Vorlesungen über diese Wissenschaft. 8. 12 ggr. oder 45 kr.

— — kurzer Abriß der philosophischen Rechts- und Sittenlehre, als Leitfaden bei Vorlesungen über diese Wissenschaft. 8. 10 ggr. oder 36 kr.

Dirksen, H. W. die Lehre von den Temperamenten. 8. 1 Thlr. oder 1 fl. 30 kr.

— — über Stärke der Seele, ein philosophischer Versuch, 8. 20 ggr. oder 1 fl. 15 kr.

— — philosophische Untersuchungen über den Einfluß der Religiosität auf die Sittlichkeit. 8. 16 ggr. oder 1 fl.

Rixner, Thadd. Anselm, Aphorismen der gesammten Philosophie, zum Gebrauche seiner Vorlesungen 2 Bände. Erstes Bändchen, rein-theoretische Philosophie; 2tes Bändchen, praktische und ästhetische Philosophie, 8. 1 Thlr. 12 ggr. oder 2 fl. 24. kr.

— — Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen, 1ster Band. Geschichte der alterthümlichen, sowohl barbarischen als classischen Philosophie, gr. 8. 1 Thlr. 8 ggr. oder 2 fl.

Deßen zweiter Band. Geschichte der Philosophie des Mittelalters gr. 8. 1 Thlr. oder 1 fl. 36 kr.

Deßen dritter Band. Geschichte der neuern und neuesten Zeit. gr. 8. 1 Thlr. 8 ggr. oder 2 fl.

J. E. v. Seidelsche Buchhandlung.