

Zur Symbolik der griechischen Kirche.

Von

Dr. W. Gass. ¹⁾

Eine Zeitschrift wie diese, welche durch selbständige Forschung fördern will, schliesst mit Recht die Recensionen, literarischen Kritiken und Antikritiken von sich aus. Doch kann es geschehen, dass ein Mitarbeiter, wenn er sich und seine Sache gegen einen erfahrenen Angriff zu rechtfertigen unternimmt, selbst wieder abhandelnd auftreten muss; in solchem Falle kann er auch denen nützlich werden, welche von der gegebenen Veranlassung absehen wollen. In diesem Sinne bediene ich mich gern des mir von der Redaction gemachten Anerbietens, indem ich mich nur bemühe, dem Nachstehenden eine möglichst objective Haltung zu geben.

Der Jahrgang 1878 der „Theologischen Studien und Kritiken“ hat S. 94 ff. und 179 ff.: „Kritische Studien zur Symbolik im Anschluss an einige neuere Werke“ von Herrn Lic. F. Kattenbusch, jetzigem ordentlichen Professor in Giessen, veröffentlicht. Im ersten Artikel dieser Studien stellt der Herr Verfasser meine Symbolik der griechischen Kirche, Berlin 1872, voran, und nachdem er einige Eigenschaften derselben anerkennend hervorgehoben, lässt er S. 104 eine Gegenerklärung folgen, welche ich, so verbindlich sie auch eingeleitet wird, doch nur dahin verstehen kann, dass mein Buch falsch angelegt sei, und eben darum

1) Vorstehende Abhandlung sollte nach meinem Wunsche schon im vorigen Jahre mitgeteilt werden, Umstände haben den Abdruck verzögert.

in Bezug auf die „Grundidee der Darstellung“ bestritten werden müsse. Dazu kann ich allerdings nicht schweigen, wenn ich nicht den öffentlichen Vorwurf eines verfehlten Unternehmens auf sich beruhen lassen will. Zwar fürchte ich nicht, dass dieses Urteil, wie es von Kattenbusch vorgetragen wird, Zustimmung finden werde, und wenn Herr Kattenbusch S. 104 „gleich zum Eingang ausspricht, dass er mit meiner Auffassung in wesentlichen Beziehungen nicht harmonire“: so wäre ich wohl berechtigt, darauf einfach zu antworten, dass ich eben eine andere „Auffassung“ habe, und dies umsomehr, da er eine „eigentliche Auseinandersetzung“ mit mir gar nicht für nötig gefunden hat. Falsche Resultate werden mir nirgends nachgewiesen, und wenn zwei Meinungen neben einander stehen: so wird die ältere erst dadurch entkräftet, dass sie sich in ihren Ergebnissen als unhaltbar oder unzulänglich erwiesen hat, sonst besteht sie fort. Aber in einer Beziehung ist mir diese Entgegnung des Herrn Kattenbusch — denn Kritik kann man sie nicht nennen — dennoch willkommen gewesen, weil sie mir nämlich Gelegenheit giebt, den Gegenstand nochmals zur Sprache zu bringen; daher werde ich, was er verschmäht, doch meinerseits versuchen, also mich mit ihm auseinandersetzen, wobei ich seine Einwendungen theils abzulehnen, theils zu benutzen, Anderes zu ergänzen, zu erläutern oder zu modificiren haben werde. Demgemäss wähle ich die Ueberschrift dieses Aufsatzes; das Folgende betrifft zunächst die Quellen einer griechischen Symbolik, um dann zweitens von dem allgemeinen Charakter und den religiösen und sittlichen Eigentümlichkeiten der griechischen Kirche zu handeln.

Die Symbolik, wie sie seit Planck an die Stelle der alten Polemik getreten ist, soll über den religiösen, sittlichen und namentlich den doctrinalen Gehalt der neueren christlichen Kirchen eine gelehrte und wissenschaftlich geordnete Rechenschaft ablegen. Ihre Voraussetzung ist die Reformation, welche, indem sie den Particularkirchen entweder ihr Dasein oder doch ihre bestimmtere Stellung und erneuerte Ausprägung verlieh, einen solchen Querschnitt

unentbehrlich gemacht hat. Gegenstand der Symbolik sind die Confessionen selber, und ihren Stoff sucht sie in einer Reihe von öffentlichen Urkunden, welche als nächstliegende Zeugnisse zur Feststellung und Vergleichung der Lehrbestimmungen vor Allem in Betracht kommen. Jede dieser kirchlichen Abteilungen will die Bedingungen eines kirchlich verwalteten Gemeinschaftslebens vollständig in sich tragen, jede für sich ein unabhängiges Ganze sein, keiner gelingt es ganz. Selbst der römischen Kirche muss in's Angesicht gesagt werden, dass sie einen Teil ihrer Lebenskraft nur aus der Entgegensetzung beziehe, also ohne die anderen gar nicht in ihrer neueren Gestalt existiren könne; auch hat sie niemals sich dem Gesammtleben der Christenheit entziehen können, welches alle Trennungen zu mildern und durch gemeinsame, geistige und culturhistorische Einflüsse erträglich zu machen vermag. Dessen ungeachtet bleiben die Confessionen historische Grössen vom ersten Range, auch die beiden protestantischen gleichen Collectivpersönlichkeiten von eminenter Schärfe und geschichtsbildender Wirksamkeit; lange Zeit haben sie, jede für sich, gearbeitet, bis ihnen durch gemeinschaftliche innere Erfahrungen wie durch eigene Wahlverwandschaft ihr Sonderleben immer mehr erschwert worden ist. Den Zweck der Symbolik kann ich nur in das Verstehen des confessionellen Geistes setzen; es ist aber eine aus der Religion selber hervorgehende Notwendigkeit, dass sich an jede intellectuelle Aufgabe auch ein sittlicher Wille anschliessen muss, ein Wohlgefallen entweder an dem was gewesen und was noch jetzt auf Fortbestand Anspruch macht, oder an dem was werden soll, und wozu die bisherige Entwicklung nur die Vorstufe bildet. Daher wird jede Symbolik, indem sie der Theologie dienen will, noch eine Absicht mitbringen, sei es nun die des Beharrens oder der Erweiterung und kritischen Fortbildung; das ruhige Geschäft vergleichender Relation, so unentbehrlich es auch bleibt, kann den Bearbeiter für sich allein nicht befriedigen, am wenigsten jetzt, nachdem der blosser Inhalt bis auf einen gewissen Grad geläufig geworden ist.

Doch wir wollten von den Quellen handeln. Katten-

busch ist der Meinung, dass bei der Ausführung und Färbung der kirchlichen Charakterbilder alle Aeusserungen des religiösen Lebens sammt den Eigenheiten der Sittenbildung ihre Beisteuer liefern dürfen und sollen; ich bin damit ganz einverstanden, nur müssen jedenfalls die literarischen Hilfsmittel voranstehen, und unter ihnen namentlich diejenigen, welchen die Confessionen eine grundlegende declaratorische Wichtigkeit beigelegt haben, mit einem Wort die sogenannten Bekenntnisschriften. In ihnen haben die Kirchen durch Zusammenstellung von Lehrsätzen ihr Verhältnis zu einander öffentlich bezeugen wollen, an sie haben sie sich lange Zeit gehalten, und diese ihre nach aussen gehende Bedeutung wird Niemand bezweifeln, auch derjenige nicht, welcher ihnen, wie ich, nach Innen eine dogmatisch abschliessende und für immer gültige Normativität nicht zuerkennt. Mit diesen Denkschriften, die sich wohl ergänzen, aber nicht beseitigen, noch willkürlich mit anderen vertauschen lassen, ist auch das Zeitalter gegeben. Der Symboliker mag nach allen Seiten Umschau, Vorschau und Rückschau halten, bewegen wird er sich doch vorzugsweise in der Epoche der confessionellen Ausgestaltung und Befehdung, also im 16. und 17. Jahrhundert, weil seine Disciplin eben durch die Reformation und deren Erfolge und öffentliche Erklärungen ein Glied der Theologie geworden ist. Gilt dies von den drei anderen Kirchen: so wird es mutatis mutandis auch auf die griechisch-morgenländische Anwendung erleiden. Auch diese ist, obgleich erst später und weniger durchgreifend, von der kirchlichen Umwälzung berührt worden; teils drang der Jesuitismus mit gefährlicher Propaganda in Russland ein, teils erzeugten die protestantischen Neuerungen des Cyrillus Lucaris eine beträchtliche Aufregung. Auf diese Anfechtungen hat die russische und die morgenländische Kirchenverwaltung zwar nicht offensiv und aggressiv, wohl aber defensiv geantwortet, um sich von den fremdartigen Einflüssen besonders des Calvinismus zu reinigen. Folglich müssen die in diesem Zeitpunkte entstandenen Urkunden, weil sie in jenen Gegenden allgemeine Zustimmung erlangten, auch später nicht ausser Ansehen gesetzt sind, in erster Linie zu Rate

gezogen werden. Denn nicht was die Griechen vor Zeiten gewesen sind, gedacht und geleistet haben, sondern wie sie sich als die anatolische Hälfte des Katholicismus der andern römischen zur Seite und dem Protestantismus gegenübergestellt, welchen Beitrag sie zu dem allgemeinen Bilde der neuen kirchlichen Christenheit geliefert, hat der Symboliker zu ermitteln.

Kattenbusch verwirft dieses Verfahren durchaus; er kann die von mir zunächst benutzten Quellen nicht für „authentisch“ halten. Confessionsschriften des 17. Jahrhunderts, die von Spuren lateinischer Einwirkung durchzogen sind, eine unbestimmte biblische Haltung und Farblosigkeit der meisten Lehrbestimmungen an sich tragen, und die nur durch die Irrungen, welche katholische und protestantische Eingriffe erzeugt, veranlasst worden sind, nicht hervorgegangen aus einer „tiefsten Besinnung“ über die Eigentümlichkeiten der griechischen Kirche, — sind, behauptet er S. 105 ff., nicht geeignet, die Grundlage der Symbolik abzugeben. Aeltere Bearbeiter wie Marheineke, Hofmann und Andere befinden sich also in gleichem Unrecht. Unseres Erachtens finden diese Entgegnungen schon in dem oben Gesagten ihre Erledigung. Die Auswahl dieser Urkunden ruht nicht etwa auf der Autorität der Kimmel'schen Ausgabe; die wichtigsten Schriftstücke sind bereits von Schelstrate, Romae 1739 ¹⁾, mit einigen andern und untergeordneten verbunden herausgegeben, kürzlich auch in Schaff's „Bibliotheca symbolica“ aufgenommen worden, und niemals meines Wissens haben die Griechen oder die Russen geäußert, dass sie nach solchen Zeugnissen nicht beurteilt sein wollten. Dass die Sammlung als solche nicht kirchlich veranaltet oder bestätigt worden, kann gleichfalls nicht entscheiden und würde von jeder andern Zusammenstellung ebenso gesagt werden müssen. Der Historiker hat in solchem Falle einen geschichtlich bedingten Massstab statt eines abstracten anzulegen. Von lateinischen Einflüssen war die

¹⁾ „Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresim illustrata opera et studio“ D. Em. Schelstrate (Rom 1739), P. I. II.

griechische Kirche schon längst, — die Sacramentslehre beweist es, — nicht frei gewesen, schon längst hatte die Theologie an popularisirender Unbestimmtheit ihrer Rede gelitten; — sollten etwa diese Mängel nicht auf die Confessionsschriften übergehen? sie sind darum nicht weniger „authentisch“ als der ganze umgebende kirchliche Zustand. Unvollkommenheiten solcher Art hat der Symboliker gar nicht zu verantworten, sobald nur die historische Stellung seiner Quellen und deren öffentliche Geltung wesentlich feststehn. Wir haben sie anzuerkennen, wenn wir nicht überhaupt darauf verzichten wollen, der Symbolik der abendländischen Confessionen ein ungefähr gleichartiges und gleichzeitiges Seitenstück aus jener Richtung zuzuordnen. Nur mit dem alten Bekenntnis haben es die Griechen scharf bis auf's Wort genommen, nicht minder mit ihren cultischen und rituellen Satzungen, die sie wie Glaubensartikel behandelten. Uebrigens bewegte sich ihre Theologie innerhalb einer weichen, dehnbaren, für mancherlei Modificationen zugänglichen Ueberlieferung; strenge Lehrnormen sind auch in neueren Zeiten nicht gleichmässig noch allgemein wie im Abendland zur Anwendung gekommen, und noch jetzt giebt es in Hellas Gegenden, wo der Prediger sich nur an die alte Tradition gebunden glaubt, ohne nach dem Lehrausdruck der neueren Bekenntnisschriften sonderlich zu fragen. Von der dogmatischen Schärfe soll ja das christliche Heil nicht abhängen, und noch die gegenwärtigen Lehrer der Theologie in Athen, obgleich die specifisch protestantischen Sätze und Folgerungen ängstlich ablehnend, legen doch darauf grossen Wert, einer goldenen Mittelstrasse treu zu bleiben. Nach diesem Tatbestande beschränken sich die Anforderungen, die wir überhaupt an die confessionellen Lehrschriften des 17. Jahrhunderts zu stellen haben; diese werden dadurch noch nicht ungültig oder unauthentisch, dass sie dem Massstabe der Concordienformel nicht entsprechen. Dass die Griechen für einen Teil der protestantisch-katholischen Controversen kein Verständnis hatten, weil ihnen die diesen zum Grunde liegenden sittlich-religiösen Erfahrungen niemals nahe getreten waren, glaube ich nachgewiesen zu

haben. Wenn aber Kattenbusch S. 106 bemerkt: „Bis zur tiefsten Besinnung auf ihre Eigentümlichkeiten konnte die griechische Kirche nicht gebracht werden“: so ist darauf zu antworten, dass selbst die römische, die doch weit heftiger aufgerüttelt war, nicht so weit gelangt ist. Auch sie — man denke an die Decrete des Tridentinums —, hat sich nicht „tief besonnen“, auch sie ist nicht entschieden und klar auf ihre alten Gewährsmänner zurückgegangen, auch sie hat ihr Verhältnis zum Augustinismus in der Schwebe gelassen, und sie zog es vor, sich den scholastischen Schulen anzuschliessen, indem sie nur dafür sorgte, dass der traditionelle Verband unzerrissen blieb. Das Verfahren beider Kirchen war ein katholisches, sie wollten die Prüfung ihrer Vergangenheit nur gestatten, soweit sie ihre Gegenwart nicht gefährdete.

Um jedoch auf die genannten Confessionsschriften nochmals zurückzukommen: so werden sie nach meinem Dafürhalten von Kattenbusch allzutief herabgesetzt; schlechter als damals zu erwarten stand, sind sie nicht ausgefallen. Selbst die Synode des Dositheus (1672), so ärgerlich und unredlich sie sich auch in ihren Verhandlungen betrug, hat doch ihre doctrinalen Erklärungen von Entstellung frei erhalten. Die Confession des Mogilas (1643) hat ihren Wert in der Vollständigkeit der Zusammenfassung dogmatischer, ethischer und asketischer Artikel, sie will, was bis dahin sehr lange nicht geschehen war, in katechetischer Form ein Ganzes liefern. Die Sprache ist volkstümlich und naiv, der Standpunkt gesetzlich und steif, aber ein Gepräge aufrichtiger, wenn auch beschränkter Frömmigkeit wird man dieser Quelle nicht absprechen, noch verkennen dürfen, dass einige Wellen des alten Geistes in ihr fliessen. In beiden Schriften werden Romanismus und Papsttum aus politischen Ursachen nirgends bestritten, das muss man wissen, um diese Lücke anderweitig zu ergänzen; sonst aber zeigen sich in ihnen nur solche Einwirkungen des Abendlandes, welche, weil sie schon früher begonnen, nicht der Willkür eines Mogilas und Dositheus schuldgegeben werden können. Wer nun ausserdem noch die merkwürdige Correspondenz der Tübinger mit dem

Patriarchen Jeremias, die lehrreiche Abhandlung des Metrophanes Kritopulus, die Abhandlungen des Georgius Chius, Meletius Syrigus und besonders des Gabriel Severus, die Schelstrate veröffentlicht hat, zu Rate ziehen will, dem wird ein ziemlicher Apparat zu Gebote stehen, und er kann sich dessen um so freier bedienen, weil sich die Grenzen des Symbolischen überhaupt nicht streng festhalten lassen. Selbst das Bekenntnis des Gennadius ist ungeachtet seiner Kürze nicht ohne Wert. Eine künftige Ausgabe dieser Bekenntnisschriften dürfte nicht unverändert bleiben; wegfallen würde die sogenannte erste Confession des Gennadius, einiges Andere könnte hinzutreten, wie denn z. B. in Bezug auf die russische Kirche Philaret's Katechismus in die von Schaff veranstaltete Sammlung Aufnahme gefunden hat. Feinheit der Definition und dialektische Gewandtheit werden in diesen Urkunden fast überall vermisst, das waren Geistestugenden, zu denen die russische Bildung nicht so bald emporkommen sollte, und die der griechischen durch das Elend der Zeiten und den Druck der Türkenherrschaft abhanden gekommen. Den besten Beweis für diese eingetretene geistige Ermattung liefert Cyrillus Lucaris, welcher, weit besser unterrichtet als seine Landsleute, sich doch bei aller Anstrengung den im Abendlande herrschenden Grad von Denkfertigkeit nicht anzueignen vermochte. Von den neugriechischen Theologen der Gegenwart muss gesagt werden, dass sie den achtungswerten Versuch machen, die protestantischen Lehrsysteme des letzten Jahrhunderts sich zum genaueren Verständnis zu bringen; aber zuweilen versagt ihnen dabei die Sprache den Dienst, denn für diesen Zweck ist sie noch nicht entwickelt genug.

Aber gesetzt nun, dass wir die genannten Quellen bei Seite zu legen hätten, weil sie angeblich nicht „authentisch“ sind: so fragt sich ferner, was an die Stelle treten soll. Kattenbusch verweist uns auf die Gründungsepoche der griechischen Theologie, auf Männer wie Athanasius, Gregor von Nyssa, an diese habe der Symboliker sich zu halten. Allein wie ist das möglich, wenn doch feststeht, dass es damals noch gar keine griechische Kirche gab,

d. h. keine griechische Separatkirche, sondern nur eine griechische Abteilung der altkatholischen, diese aber von durchgreifender Wichtigkeit für das Ganze, nicht allein für ihre eigene künftige Entwicklung? Die Folgen der Erhebung von Constantinopel waren erst im Werden, es war noch nicht offenbar geworden, ob sich dieses christliche Griechentum der abendländischen Kirchenbildung anschliessen, oder enger mit dem Orientalismus verbinden werde, — ein Uebergang, der sich erst zur Zeit des Hieronymus und noch mehr während der monophysitischen Epoche vollzogen hat. So lange fehlte es noch an einer selbständigen Gestaltung, und bis zum Eintritt der Russen in diesen Verband sollten noch Jahrhunderte vergehen. Hätte uns Kattenbusch das Zeitalter des Photius in Vorschlag gebracht: so würde sich dies eher verteidigen lassen. Denn Photius ist wie der Anfänger des jüngeren byzantinischen Griechentums, so auch der Vorgänger eines vom Abendlande sich ablösenden Confessionalismus; sein Schritt war verhängnisvoll, so äusserlich auch die von ihm aufgestellten Scheidungsgründe ausfallen mochten. Aber selbst dieser Ausgangspunkt würde sich nicht ohne grosse Uebelstände festhalten lassen; man stelle sich vor, dass ein Symboliker auf der einen Seite die Augsbургische Confession und das Tridentinum, auf der andern die Werke des Gregor von Nyssa oder auch nur die Declarationen des Photius zum Grunde legen wollte: wie würde sich das annehmen, und zu welcher Ungestalt würde er in der historischen Behandlung genötigt werden!

Dabei soll nicht verhehlt werden, dass wir uns mit dieser Disciplin in einer misslichen Lage befinden, es wird schwierig, sie in feste Grenzen zu fassen. Den ersten Abschnitt bildet gewöhnlich die Untersuchung der drei altkirchlichen Symbolformeln nebst ihrem Anhang, und schon diese erwächst durch den Zutritt neu ermittelter Texte allgemach zu einer selbständigen Aufgabe. Hierauf folgt das eigentlich confessionelle Hauptstück, sodann die Behandlung der Secten, welche den Darsteller leicht von einem Jahrhundert zum andern fortreibt. Zuletzt endlich begegnet ihm das Vaticanische Concil sammt seinen Vorbereitungen, und

er sieht sich in die Mitte moderner Begriffe gestellt, welche unsere protestantischen Bekenntnisse nicht kennen, oder die doch auf diesem Gebiet sonst nur indirect hervortreten. Wir sind also so weit, dass der Symboliker seine Materialien aus dem 19. wie aus dem 3. Jahrhundert herbeiholen muss; solche Erweiterung des Schauplatzes ist der Einheit gefährlich. Auch wird es nachgrade wünschenswert, selbst den Hauptkörper dieser comparativen Wissenschaft tiefer als bisher in die Geschichte und Culturgeschichte einzuführen, zugleich aber ihn dergestalt zu gliedern und zu beleben, dass er über sich und seine Schranken hinausweist; und welche sonstige Veränderungen noch bevorstehen, wird nicht von der Theorie und Theologie allein, sondern von den Lebenswendungen des Protestantismus abhängen. Niemand wird sich diese Schwierigkeiten verhehlen, allein so lange die Symbolik theils durch die Verteilung der theologischen Fächer, theils durch unser Verhältnis zur römischen Kirche noch wesentlich auf dem Standpunkt des 16. und 17. Jahrhunderts ruhen bleibt, wird sie sich auch methodisch demgemäss verhalten müssen, statt auf eine Zumutung einzugehen, welche sie völlig aus den Fugen bringen würde.

Soweit also die Anklage des Herrn Kattenbusch darauf hinausläuft, dass ich, statt aus den richtigen Quellen zu schöpfen, mich auf untaugliche oder nicht authentische verlassen habe, darf ich diesen Vorwurf einfach als ungehörig von der Hand weisen. Selbstverständlich kann man auch etwas Anderes wollen, man kann die ganze griechisch-orientalische Christenheit rein historisch überschauen und zusammenfassend beurteilen; das wäre aber nicht, was ich beabsichtigt, und was eine Symbolik im anerkannten Sinne zu leisten hat.

Möge dieser erste Punkt hiermit erledigt sein. Mein Gegner veranlasst mich, noch eine zweite und wichtigere Angelegenheit in Betracht zu ziehen. Ueber die Grenzen meiner Aufgabe hinausgreifend, vermisst er S. 107 in meiner Darstellung die „organisirende Centralidee“, von welcher aus sich die ganze, historisch fortlaufende griechische Theologie und Kirche, nicht bloss die neuere, die ich zu

bearbeiten hatte, überschauen lasse. Zur näheren Begründung werden S. 107 eine Reihe von Bemerkungen zusammengestellt, zwar bekannt, auch grossenteils aus Abhandlungen von Ritschl und Steitz geschöpft, immerhin aber zur Anregung der Frage wohl geeignet. Findet sich überhaupt innerhalb der religiösen Ideenverbindung, welche die griechisch-orientalische Frömmigkeit uns vor Augen stellt, ein bestimmter Mittelpunkt, und wie haben wir ihn zu benennen? Mit gutem Grund verwirft Kattenbusch die Meinung, dass sich Abend- und Morgenland wie Praxis und Intellectualismus zu einander verhalten, denn eine Praxis hat auch der Orient aufzuweisen, so gut wie der Occident einen kräftigen, wenn auch anders gearteten Trieb des Wissens und Denkens; nur so viel steht fest, dass die griechische Kirche sich weit weniger hierarchisch und disciplinär entwickelt hat, wie z. B. aus dem Mangel an Bussbüchern hervorgeht, an welchen die lateinische so reich ist. „Das Richtige ist“, fährt der Genannte fort, „dass die griechische Kirche in und mit der Theologie und Christologie das ganze Christentum in in ihrer Weise behandelt hat“ (S. 109). Im allgemeinen gilt dies von der alten Kirche überhaupt, das bezeugen die Symbolformeln, ja in gewissem Grade vom Christentum selber, denn Christus ist die offenbarende Tatsache oder, wenn man lieber will, die organisirende Idee. Doch soll nun ferner die eigentümliche Behandlungsart des Glaubensinhalts darin gesucht werden, wie das von Christus dargebotene Heilsgut verstanden wurde, sie ergiebt sich, wie unser Verfasser will, aus der Idee der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens. Zu diesem Zweck wird auf Gregor von Nyssa verwiesen, wobei nur zu bedauern, dass Kattenbusch nicht noch weiter zurückgegangen ist; denn dabei wird sich doch Niemand beruhigen, dass Athanasius und Gregor von Nyssa dergestalt als die Gründer der Kirche angesehen werden, als ob diese vor ihnen noch nicht vorhanden gewesen wäre. Ich wenigstens verwahre mich gegen eine Vorstellung, nach welcher das Dasein der kirchlichen Gemeinschaft von der Correctheit der Lehrformel abhängig gemacht wird, und sollte dies geschehen, so wären wir im vorliegenden Falle ebenso

wohl berechtigt, bis zum Concil von Chalcedon als dem kirchlichen Gründungsact herabzugehen. Ich brauche nicht hinzuzufügen, dass alsdann das Wort Kirche in anderem Sinne genommen wird, nicht wie vorhin mit Bezug auf die Selbständigkeit der kirchlichen Erscheinung. Dagegen ist unstreitig die Idee des ewigen Lebens und der Unsterblichkeit für unseren Zusammenhang von Wichtigkeit; von diesem Gesichtspunkt ausgehend versuche ich im Folgenden einige Andeutungen über die griechisch-orientalische Religionsbildung und deren Gang.

Licht und Erkenntnis, Leben, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit sind schon der ältesten griechischen Literatur geläufige Worte. Durch Christus hat uns Gott von der unvergänglichen Erkenntnis kosten lassen, sagt Clemens im Korintherbriefe, das Leben in der Unsterblichkeit stammt von ihm. Die christliche Lehre nach Ignatius ist eine *διδασχὴ ἀφθαρσίας*, das Evangelium eine Vollendung der Aphtharsie, die allein den Zugang zu Gott erschliesst; Leben und Liebe in ihr haben den gleichen Charakter, mit ihr ist die erhebende Geisteswirkung, welche von Christus herkommt, ausgedrückt. Zur Zeit bewegt sich der christliche Wandel noch innerhalb des Vergänglichen, aber entgegengehend und aufstrebend zum verheissenen Ziele des Unverderblichen; denn Christus selbst ist gesendet als der Unvergängliche, der Unsterbliche für die Sterblichen. Solche Vorstellungen schlossen sich leicht aneinander an, die weiche Logosidee gab ihnen Nahrung ¹⁾. In naher Bereitschaft lag der Schluss,

1) In den Ignatianischen Briefen werden die Prädicate *ἀθάνατος*, *τὸ ἀληθινὸν ζῆν*, *ἀφθαρσία* häufig auf Christus und seine Sache angewandt; seine Lehre ist *διδασχὴ ἀφθαρσίας*, ohne ihn haben wir nicht *τὸ ἀληθινὸν ζῆν*, *τὸ τοῦ θεοῦ ἐπιτυχεῖν*; ad Rom. 1, 7: *ἀγάπη ἀφθαρσίας καὶ ἀένναος ζωῆς*; ad Philad. c. 9: *τὸ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας*; ad Smyrn. c. 4: *Χριστὸς τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν*; ad Polyc. c. 2: *νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητῆς, τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωῆ αἰώνιος*. Dazu vgl. Clem. ad. Cor. I, c. 36, durch Christus hat uns Gott in den Stand gesetzt *τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι*. Epist. ad Diogn. c. 6: die Christen leben *ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι*.

dass das in Christus mitgeteilte Ewige auch in ihm selber als ein Wesenhaftes gesetzt sein müsse, während es von den Arianern zum Creatürlichen herabgesetzt wird; doch darf nicht vergessen werden, dass das Dogma des 4. Jahrhunderts keineswegs allein aus dem Princip der Ewigkeit zur Entscheidung gelangt ist.

Zur Bezeichnung des Heilswerks wurde also die Aphtharsie das überall wiederkehrende Stichwort, mit ihm verband sich dann ein weiter dehnbarer Gedanke, der ebenso wohl idealistisch und ethisch gedeutet wie ins Naturartige gezogen werden konnte. Das erste ist vorwiegend von den Alexandrinern geschehen. Für Clemens und Origenes ist Christus der Inbegriff der Ideen und der schöpferischen Weisheit, welcher Gott als den wahrhaft Seienden und den Guten erkennen lehrt. Allein diese Offenbarung wirkt nicht auf den denkenden Menschen allein, der in niedrige Weltbilder verfangen, vom Logos zum höheren Lichte emporgezogen wird, nein das ganze Selenleben soll an dieser Erhebung teilnehmen. Denn der wahre Gnostiker ist grade der, welcher auch in seinem tätigen Wandel dem Zuge zum Unvergänglichen nachfolgt, um zum Nachahmer Christi zu werden; Erleuchtung der Vernunft, Befreiung des Sinnes von der Gewalt der Begierden, erhabene Selenruhe sind die Hebel und die Wirkungen der Erlösung.

Den allgemeinen Hintergrund zu diesen Erklärungen bildet das kosmische Verhältnis des Ewigen zum Vergänglichen, beide stehen so zu einander, dass die höhere zwar in der niederen Welt ein Abbild, aber auch ein stetiges Hindernis und Widerspiel findet. Das ist das Geheimnis der Schöpfung, und Gregor von Nazianz bietet in seiner berühmten zweiten Rede Alles auf, um wenigstens teleologisch zu begreifen, warum die Menschensele trotz ihres Adels in das irdische Gehege versetzt worden, wo sie ebenso viel Ursache hat, die Berührung mit der sinnlichen irdischen Lust zu fliehen, wie sie als sittliches Uebungsmittel zu benutzen¹⁾. Andere

¹⁾ Greg. Naz. Or. I, p. 7 sqq., Par. 1609, nach der Ausgabe von Clemencet Or. II.

Lehrer des 4. Jahrhunderts verschärfen diesen qualitativen Dualismus. Athanasius stellt jener himmlischen ἀφθαρσία eine φθορά gegenüber; zu dieser ist der Mensch, obgleich ebenbildlich und für die Würde der Unsterblichkeit geschaffen, durch die List des Satans herabgesunken, und nicht das Schmerzgefühl der Reue konnte ihn retten; nur der immaterielle (ἄνλογος) Logos, der alles ins Dasein gerufen, der Anführer alles Lebens vermochte das Verderbliche, in welches er selber eindrang, eben dadurch in das Unverwesliche zu wandeln, das Gesetz des Todes zu brechen, das verlorene Ebenbild herzustellen ¹⁾. Schon an dieser Stelle scheint aller Nachdruck auf der unmittelbaren Berührung der niederen Naturbestimmtheit durch die höhere zu liegen; die Menschwerdung gleicht einem unzeugenden Act, von der Natur aus soll sie die Folge gehabt haben, dass Christus vermöge seines menschlichen Wohnungmachens den Blick seiner Bekenner wieder auf das Wahre und Göttliche hingerrichtet und den heidnischen Wahn zerstreut hat. Noch einen Schritt weiter geht Gregor von Nyssa in der grossen katechetischen Rede, indem er das Heilsbedürfnis ausdrücklich auf den ganzen menschlichen Organismus überträgt. Der psychische Mensch hat das Ziel seines Strebens verloren, der somatische sich der sinnlichen Lust preisgegeben; beide sind aus dem wahren Leben herausgefallen, ein Tod trat an die Stelle und übte seine Herrschaft, bis der Retter kam, bis die göttliche „Philanthropie“ Hilfe brachte. Der Erkrankte bedurfte des Arztes, der Gefallene des aufrichtenden und belebenden, der Verblendete des erleuchtenden, der Gefangene des befreienden Beistandes. Alle diese Kräfte sollten der erkrankten Menschheit aus der Lebensmitteilung des Logos zufließen, ohne dass dieser seiner göttlichen Apathie verlustig ging oder selbst von dem Leidentlichen afficirt wurde, welches der Geburt und dem Tode anhaftet. Gregor zieht also die wiederherstellenden Wirkungen der Sendung Christi möglichst in die Breite und dehnt sie dergestalt auf die ganze Menschennatur aus, dass er Mühe hat, den intellec-

¹⁾ Athanas., De incarn., c. 3. 4.

tuellen Factor, welchen das Dogma für sich fordert, in seine Rechte einzusetzen ¹⁾).

Aehnliches lässt sich auch bei Späteren wie namentlich bei Cyrill von Alexandrien nachweisen. Wahres und dem Tode verfallenes Leben sind entgegengesetzte Pole. Christus hat den Abstand überwunden, indem er die eine Natur in die andere einführte; sein Werk gleicht einer unmittelbaren Aufnahme in die göttliche Aphtharsie, es ist der Erlösung ähnlicher als der Versöhnung, denn diese letztere Lehrvorstellung fehlt zwar nicht, ist aber erst weit später als bestimmte Rechtstheorie angewendet und auch dann nicht aus der heimischen Ueberlieferung geschöpft worden.

Ich wollte hiermit verdeutlichen, was Kattenbusch mit der Benutzung „physischer Kategorien“ gemeint haben kann, welchen zufolge die Menschwerdung nur als Verschmelzung Gottes mit der menschlichen Natur gedacht worden sei. Wenn er aber S. 112 bemerkt, „es könne auf den ersten Blick“ scheinen, als ob die griechische Kirche vermöge dieser Anschauung vom Wesen des Heils, „auf den sittlichen Charakter der christlichen Religion verzichtet habe“: so schliesst er viel zu viel. So kann es nicht scheinen, ausser wenn man sich an einzelne Stellen und Schriftsteller anklammert, oder auch wenn die Abendmahlslehre zum Grunde gelegt wird, in welcher sich jener mystische Zug festgesetzt hat, — nicht aber in Anbetracht der ganzen älteren griechischen Theologie. Diese wird nicht von diesem Punkt aus beherrscht oder „organisirt“, noch weniger ihres sittlichen Charakters entkleidet, denn sie trägt noch einen andern Grundgedanken in sich, es ist das Princip der Freiheit und sittlichen Bestimmbarkeit, welches sie durch alle Stadien begleitet. Das ganze Glaubenssystem des Origenes dreht sich um die beiden Pole Gott und Freiheit. Auch bei den Späteren drängt sich immer ein ethischer Coefficient neben die Ansätze eines mystischen Naturalismus, und so oft die Griechen die Aneignung des Heils beschreiben wollen, bedienen sie sich eines Synergismus, der nicht wie im Abendland einen schon vor-

1) Greg. Nyss. Or. cat. magna, c. 15.

handenen Gegensatz ausgleichen soll, sondern der sich ihnen zwanglos zu Gebote stellt, aus der Annahme, dass geistige Anregung von Gott und menschlicher Wille einander verwandt genug sind, um zusammen zu wirken.

Man denke unter Anderem an die Mönchstheologie des 4. oder 5. Jahrhunderts. Auch sie fordert Aufschwung zum unverderblichen engelgleichen Leben, — ein Ziel der Vollendung, welches aber durch asketische Mittel, nicht durch mystische Verschmelzung erreicht werden soll. Wer vollkommen sein will, muss nach unten hin frei sein, muss die Zugänge der natürlichen Begierde abdämmen, dann gelangt er zu einer gottähnlichen Apathie, der Leib fesselt ihn nicht, tief unter ihm liegt der irdische Staub. Man denke ferner an die Lehrer der antiochenischen Schule, sie lieferten einen bedeutenden Beitrag zu der Darstellung des wissenschaftlichen und kirchlichen Geistes, aber sie sind Ethiker in der Theologie, nicht Physiker wie die Monophysiten. Den Chrysostomus muss man kennen, um zu wissen, dass auch er in seine Sacramentslehre ein stark realistisches Moment aufgenommen hat, denn was ihn übrigens auszeichnet und wenn irgend Einen zum Repräsentanten seiner Kirche in diesem Zeitalter macht, ist doch grade die Stärke des Herzens, das treffende psychologische Urteil, die Sorge für Innerlichkeit und Aufrichtigkeit der Gesinnung, die Wirkung auf den Willen — mit einem Wort das Interesse an dem Sittlichen. Kein kirchlicher Schriftsteller ist in der Folgezeit mehr als er gelesen worden, das beweist die grosse Zahl der noch vorhandenen Handschriften. Der viel spätere Johann von Damaskus hat die bisherige Entwicklung systematisch zusammengefasst; indem er die „göttliche Oekonomie“, d. h. die Menschwerdung Christi und deren Zweck, erklären will, sagt er, nachdem der Tod einem wilden Tiere ähnlich in das Leben gedrungen, sei es nötig gewesen, „die menschliche Natur zu stärken und zu erneuern, den Menschen tatsächlich zu erziehen und Anleitung zu geben zu dem Wege der Tugend, welcher von dem Verderben hinweg- und zum ewigen Leben hinführt“¹⁾, — eine Fülle der „Philan-

¹⁾ Joh. Damasc., De fide orthod. III, c. 1: *ἔτι δὲ νερωθῆραι καὶ*

thropie“, wie sie nur von dem menschengewordenen Christus dargereicht werden konnte. In diesen Worten vernehmen wir wieder das alte Thema von der *φθορά* und der *ζωή* und dem *ἀνακαινίζειν τὴν φύσιν*, die weitere Durchführung aber fällt durchaus lehrhaft, ethisch und praktisch aus; das ganze Werk des Damasceners verläuft unter lauter dogmatisch-dialektischen Definitionen, mit denen sich dann eine an die sittliche Freiheit anknüpfende Tugendlehre verbindet. So steht es also nicht, dass das Heil lediglich nach „physischen“ Kategorien beschrieben (S. 110) oder das Ziel des Christentums nur in der „göttlichen äusseren Herrlichkeit“ gesucht wird, zu welcher das creatürliche Leben im Jenseits erhoben werden soll (S. 115). Im ganzen bewegen sich diese Schriftsteller auf dem altkatholischen Standpunkt, nach welchem das Christentum, wie Cyrill von Jerusalem sagt, aus zwei Stücken bestehen soll, aus frommen Dogmen und guten Handlungen.

Es scheint jedoch angemessen, auch aus dem ferneren Gange noch einige Wendungen hervorzuheben. Die lebendige religiöse Geisteskraft ging mit dem 6. Jahrhundert zu Ende, eine formelhafte dogmatische Metaphysik blieb zurück. Das Dogma soll gelernt und gewusst, die Tugend geübt werden; je wohlfeiler beides wurde, desto stärker regte sich das Bedürfnis, das Göttliche als ein Gegenwärtiges zu erfahren oder zu erschauen; der Volksgeist wurde immer sinnlicher, indem er in dem Sacrament und dem Cultus seine religiöse Nahrung suchte. Allegorie, Symbolik und Bilderdienst machen diesen Uebergang anschaulich. So niedrig das Irdische auch stehen mag; dennoch sind ihm Abzeichen idealer Verhältnisse oder auch Reizmittel zu deren Auffindung eingestreut; der Schöpfer selbst hat sie ihm geliehen, die Offenbarung aber sich vorbehalten, durch Anknüpfung an sichtbare Formen und Ordnungen ein Licht über den Zusammen-

ἀνακαινισθῆναι τὴν φύσιν καὶ ἔργῳ παιδαγωγηθῆναι καὶ διδασθῆναι ἀρετῆς ὁδὸν τὴν μὲν φθορᾶς ἀπάγουσαν, πρὸς δὲ τὴν αἰώνιον ποδηγούσαν· τέλος τὸ μέγα περὶ αὐτὸν τῆς φιλανθρωπίας ἐνδείκνυται πέλαγος.

hang des Universums auszugiessen, — so sagt der Allegoriker. Und dieser Allegorismus hatte anfänglich eine vorzugsweise anagogische Tendenz gehabt, jetzt konnte er auch katagogisch wirken, je mehr man darauf ausging, das Ideale dem Irdischen oder kirchlich Dargestellten auch einwohnend zu denken. Die heiligen Handlungen sollen nicht für sich stehen, Gebet und Ansprache verdeutlichen ihren Zweck, sinnvolle Verrichtungen umgeben sie, mit ihnen soll der Empfänger sich einen Cyklus geistiger Vorgänge vor Augen stellen, — so wünscht es der Liturge. Cyrill von Alexandrien wurde — wenn wirklich die mystagogischen Katechesen von ihm herrühren — der erste bedeutende Anfänger dieser Interpretation, zahlreiche und weit ausführlichere liturgische Auslegungen sollten sich anschliessen, zuletzt bildeten sie eine eigene Literaturgruppe. Dasselbe Interesse führte dahin, die ganze kirchliche Ordnung einem wundervollen Aufbau zu vergleichen, und dieser liess sich nicht besser sanctioniren, als wenn nachgewiesen wurde, dass dessen Formen aus gewissen ihnen entsprechenden überirdischen Gestalten und Abstufungen Recht und Kraft empfangen haben. Ferner herrschte noch im 4. Jahrhundert die Ueberzeugung, dass sich das Göttliche überhaupt nicht bildlich darstellen lasse, später wurde sie durch die entgegengesetzte verdrängt. Die Gründer und Vertreter der Offenbarung haben auf Erden gelebt und Spuren ihres Daseins zurückgelassen, folglich dienen die Abbildungen dazu, die Andacht von dem sinnlichen Ausdruck ihrer Erscheinung zu den dem diesseitigen Leben entrückten Persönlichkeiten emporzuheben, — so sagt der Bilderdiener. Die Gewaltsamkeiten des Bildersturmes konnten diesen Glauben erschüttern, der sich aber dennoch wiederherstellte und vollständig mit der volkstümlichen Frömmigkeit verschmolzen ist. Dieselbe zweite Nicänische Synode (787), welche die Bilderverehrung genehmigte, hat zugleich die symbolische Erklärung des Abendmahlsgenusses verurteilt. Endlich sollen auch gewisse kirchliche Begriffe dadurch an Bedeutung gewinnen, dass ihre Namen auf etwanige sprachliche Wurzeln zurückgeführt werden, — so meint es der Etymologe, und kein Gleichlaut

ist ihm zu fernliegend, um nicht danach zu greifen. In allen diesen Richtungen verrät sich dasselbe Bedürfnis, zwei ungleichartige Lebensschichten in Verkehr zu erhalten und die eine aus der andern zu nähren. Es war ein Idealismus, von welchem diese Vergleichen ausgegangen, aber ein grober Realismus, der sich hineinlegte und alle religiösen Betrachtungen und cultischen Handlungen mit einem anziehenden und zugleich Ehrfurcht gebietenden Zauber umspann. Auf den ersten Aufschwung folgte ein schrittweises Herabkommen bis zur sinnlichen Umschränkung der Frömmigkeit, welches die Grenzlinie zwischen dem Darstellenden und dem Dargestellten, dem Wirkenden und seinem Abzeichen fast verschwinden liess. Einen eigentümlichen, halb gedankenmässigen und geistigen Nimbus empfangen auf diese Weise die Auslegungen der Liturgie, das individuellste Product dieser Anschauungsweise, immer noch sinnvoll für den Symboliker, aber auch desto verführerischer für die blöde Menge. Die abendländische Literatur bietet Verwandtes dar, das aber mit jenem andern nicht auf gleiche Linie gestellt werden darf¹⁾.

An dieser Stelle verdienen die Dionysischen Schriften als der Ausläufer eines theologisch und kirchlich eingekleideten Neoplatonismus Erwähnung. In ihnen wirkt ein überreizter und sich selbst auf dem eigenen Wege ermüdender Wissenstrieb. Zwei Leitern des Gedankens führen zu Gott empor, bejahende und verneinende Kräfte ringen gleichsam

¹⁾ Mit Unrecht wird mir, weil ich gelegentlich einmal die Einmischung von Cultusvorschriften in das Dogma als „Nebeninteresse“ bezeichne, Unterschätzung des liturgischen Glaubensmediums zum Vorwurf gemacht. Denn den Abschnitt, in welchem ausführlich gezeigt wird, dass der Geist einer Kirche, welche die Verächter der Liturgie den Häretikern gleichgestellt, ohne Beleuchtung des liturgischen Ritus nicht vollständig verstanden werde, und dass die russische Kirche so weit gelangt sei, die Liturgie als den Brennpunkt der Religion selber zu preisen, — hat Kattenbusch einfach ignorirt (vgl. S. 300 meiner Symbolik). Man darf diese ritualisirende und liturgisirende Tendenz wohl ein „Surrogat“ nennen, aber sie war zugleich der Ausläufer jenes antiken idealisirenden Triebes, welcher bei nachlassender Intelligenz selbständig fortwucherte und immer abergläubiger verstanden wurde.

mit einander; aber die Verneinung hat mehr Wahrheit und Recht, denn jede positive Aussage und Bezeichnung des Absoluten hat ihren Gegenstand noch über sich, und nur dem Namen des Guten verbleibt das schöne Vorrecht, das Wesen der Gottheit zu berühren. Unter solchen Anstrengungen bleibt die Erkenntnis diesseits ihres Zieles; die Kategorien des Denkens und Wissens reichen nicht aus, den Gipfel zu erklimmen. Vergöttlichung wird nur für denjenigen erreichbar, der sich durch geheimnisvolle Erfahrung emporziehen lässt, dazu aber findet er in der Kirche selber, ihren Ordnungen und Verrichtungen das Medium. Diese Gedankenreihe beginnt speculativ, um cultisch und asketisch zu endigen. Für die Folgezeit wird niemand die grosse Wichtigkeit dieses vermeintlichen Areopagiten verkennen; schon im 7. Jahrhundert fand er Verehrer, und die Dunkelheit seiner Rede rief den Beistand der Commentatoren herbei. Allein er befindet sich doch in einer Sonderstellung, nicht in ihm, wie Kattenbusch anzunehmen scheint, weit eher, wie schon bemerkt, in Chrysostomus findet die patristische Epoche ihre zusammenfassende Repräsentation.

Wir gehen zu Photius über, dem gelehrten Sammler, aber auch dem scharfgeschnittenen Dialektiker und dem Anfänger des Byzantinismus. Denn von ihm aus ist die ganze kirchliche Haltung Constantinopels während des Mittelalters bestimmt worden, und er war nichts weniger als ein Mystiker, wenn er auch den Bilderdienst anerkannt und die Theologie in die beiden Abteilungen des Dogmas und der Mystagogie unterschieden hat. Scharfer Verstand verband sich in ihm mit eifersüchtigem Selbstgefühl; durchdrungen von den Vorzügen seiner Heimat und classischen Sprache, behandelte er die Lateiner als die Unechten und Untreuen, welche von der Urform der Lehre und der kirchlichen Einrichtungen abgewichen seien. Seine Verteidigung der griechischen Trinitätsform ist mit grosser Gewandtheit geschrieben, sie wurde das polemische Probestück, auf welches seit dem völligen Bruch mit dem Abendlande zahlreiche andere Abhandlungen folgten. Von nun an werden die vielartigsten Studien, exegetische, philologische, philosophische, mit und

neben einander, ja von denselben Schriftstellern getrieben, aber Polemik, Apologetik und Häresiologie beherrschen die Literatur; der Standpunkt ist der schlechthin conservative, die Form eintönig, latinisirende Ansichten üben einen parteibildenden Einfluss. Zahlreiche logisch-metaphysische Fragen und Antworten, ἀπορίαι und λύσεις, liegen uns vor Augen und mögen als dialektische Uebungsstücke gedient haben. Neben den Platonischen sind auch Aristotelische Studien zeitweise gepflegt worden; aber zu einer methodischen Durchführung kommt es nicht, daher fehlt die belebende Kraft, welche der abendländischen Scholastik aus den Principienkämpfen des Nominalismus und Realismus erwachsen ist. Das Ueberschwängliche zieht sich in gewisse Adern der religiösen Empfindungsweise zurück, übrigens empfangen wir den Eindruck nüchterner Verständigkeit. Bekanntlich ist unter den Lehrern des 12. Jahrhunderts Nicolaus von Methone der begabteste, der auch vor kurzem durch neue Publicationen noch bekannter geworden; und wie er an alle seine Vorgänger, auch an Dionysius anknüpft: so erinnert er uns auch an alles schon Gesagte. Auch er ist ganz Grieche, seine Weltbetrachtung symbolisch und idealistisch, denn er will das Irdische durchsichtig machen, damit es durch Spiegelbilder Zeugnis gebe von seinem Urheber. Dadurch wird Gott erkennbar, aber er bleibt dennoch unerkennbar, denn nach Dionysius fordern die göttlichen Prädicate ein steigernes ἕπερ, einen Ausdruck der Hyperusie, weil es ohne diese beschränkende Zutat vermessen sein würde, an das Absolute mit menschlichem Wort hinanzureichen zu wollen. Andererseits wird derselbe Nicolaus zum mystischen Realisten, denn er schreibt dem menschgewordenen Christus einen göttlichen, d. h. durch Verbindung mit dem Logos veredelten und zur Unverderblichkeit erhobenen Leib (θεῖον σῶμα) zu, dessen Lauterkeit dann auch durch den Genuss des Abendmahls in die Natur der Gläubigen überfließen soll. Und in einer dritten Richtung überschreitet er wieder den Consensus seiner Kirche, indem er an den Tod Christi eine der lateinischen ähnliche, obwohl weit weniger geschärfte Satisfactionslehre

anknüpft. Allein alle diese göttlichen Wirkungen sollen doch erst angeeignet werden, indem sie durch ein sittliches Medium hindurchgehen, erst die Freiheit bedingt und sichert ihren Erfolg; der Mensch hört nicht auf besserungsfähig zu sein, auch nach der Uebertretung kann er zu sich selber zurückkehren, weil er menschlich, d. h. unter dem Einfluss leiblicher Begierden, nicht als körperloser Dämon gesündigt hat. Der Leib enthält also wohl Reizmittel der Sünde, aber er giebt dieser zugleich eine Relativität und Beschränktheit, an die sich die Möglichkeit der Umkehr und Besserung immer aufs Neue anschliessen kann ¹⁾. Daraus erklärt sich, dass von einem anderen gleichzeitigen Schriftsteller dieselbe Erhebung zu Gott grade aus dem sittlichen Prozess statt des naturartigen hergeleitet wird; Nicetas Choniates entwirft eine Reihe von natürlichen, bürgerlichen, moralischen und reinigenden Tugenden, die oberste Stufe führt zur Apathie und Verähnlichung mit Gott (*ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὁμολώσις*) ²⁾.

Wieder ein anderes Stadium bezeichnet das 14. Jahrhundert, dasselbe Zeitalter, wo auch im Westen die mühsamen Operationen und Compositionen des scholastischen Denkens nicht mehr ausreichen wollten, sondern ein kräftiges Verlangen nach religiöser Unmittelbarkeit sich in der deutschen Mystik hervordrängte. Das byzantinische Reich verfiel dem Bürgerkrieg, Sitte und Tugend, Mönchtum und Wissenschaft erschlafften, vergeblich suchten einige edlere Geister der einreissenden Entartung zu steuern. Mitten in diesem Dunkel machten die Athosmönche die Entdeckung eines ihnen aufgegangenen geheimnisvollen Thaborlichts; sie nannten es ein ungeschaffenes Licht, erhaben über das Creatürliche und doch nicht einfach und unnahbar wie Gott. Das Absolute bleibt auf seiner einsamen Höhe, aber in dieser vierteiligen Ausstrahlung kann es dennoch geschaut und genossen werden. Dies war indessen nur die Ausgeburt aske-

¹⁾ Vgl. Ullmann's Abhandlung über die Dogmatik der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert, Studien und Kritiken 1833, H. 3, S. 57 des besonderen Abdrucks.

²⁾ Ebendas. S. 44. 45.

tischer Ueberspannung, die Wissenschaft hatte davon keinen Nutzen, ausser etwa durch die Verhandlungen, ob und wie Wesen und Wirksamkeit Gottes unterschieden werden dürfen. Vollständiger giebt sich der damalige Standpunkt der Theologie zu erkennen in dem Werke des Nicolaus Cabasilas „Vom Leben in Christo“, welches ganz eigentlich hierher gehört, weil es wieder den Namen der ζωή an die Spitze stellt. Auf diese Schrift hätte mich Kattenbusch füglich verweisen können, sie enthält, was er grade sucht und tadeln will, eine Art von physischer Theologie, eine solche jedoch, mit der sich sofort und sehr entschieden eine ethische verbindet. Es ist der Mühe wert, eine kurze Erläuterung hinzuzufügen. Das Werk umfasst in sieben Büchern zwei wesentlich verschiedene Abteilungen; es sind zweierlei Potenzen, die das christliche Leben hervorbringen, das Sacrament oder Mysterium und der Wille; durch ihre ineinandergreifende Wirksamkeit wird der neue Mensch wie unter Geburtsschmerzen der jetzigen Welt empfangen, erzeugt und entfaltet, damit die jenseitige, die niemals altert, ihn vollende. Aus dieser letzteren aber stammt Christus, und er ist zugleich der Uebertrag aus ihr in die irdische Erscheinung, die Mysterien haben ihm dazu gedient, sein eigenes Ewige in die Natur der Menschheit einzupflanzen; man muss sich dabei erinnern, dass nach griechischer Vorstellung die sacramentlichen Kräfte nicht den Tod Christi, wie es der römische Katholicismus will, sondern den ganzen geschichtlichen Christus zur Basis haben. Von diesem Standpunkt aus werden sodann die drei wichtigsten Mysterien erklärt. Die Taufe soll dem christlichen Leben das Dasein geben, das Myron es befestigen und geistig ausrüsten, die Eucharistie es in die innigste Lebensgemeinschaft, ja in eine Blutsverwandtschaft mit dem Heiland eintreten lassen. Und fragt man, was bei dieser Anschauung aus dem Dogma wird: so hat der Verfasser es ganz in seine Auslegung der Sacramente eingefügt, ohne eine besondere Stellung dafür zu fordern. Die Lehre wird vollständig dem Cyklus der Mysterien einverleibt. So weit reicht also die religiöse Physiologie des Cabasilas, alles Weitere, also den ganzen Ausbau der christlichen Tugend und Selbstbestimmung

will er dem zweiten ethischen Princip anvertrauen. Christus ist der Schaffner des Guten, das von ihm Gepflanzte soll wachsen, der Wille soll es erhalten und entwickeln, nicht durch Gelübde und mönchische Weltflucht — denn diese Mittel erklärt der Schriftsteller keineswegs für notwendig —, auch nicht durch Lohnsucht und Furcht vor dem Gericht, sondern durch selbstverleugnende Uebung der Demut, Geduld und Gerechtigkeit und durch Ansammlung frommer Gedanken, die bis zu dem Gipfel der Gottesliebe emporleiten. „Daher wollen wir“, sagt Cabasilas, „alles Uebrige bei Seite lassend, nur auf den Willen der Seele achten, auf welchem allein die Tüchtigkeit und Schlechtigkeit, das wahre Gesundsein und Kranksein und überhaupt das Leben oder Sterben des Menschen beruht, welchen Willen als einen guten und auf Gott allein gerichteten zu besitzen, das ewige Leben ausmacht.“¹⁾ Mir scheint diese Anschauung für das angegebene Zeitalter charakteristisch genug, in gewissem Grade sogar bezeichnend für das Mittelalter überhaupt, welches geneigt war, das ganze Heil durch jene beiden Medien hindurch zu leiten, das eine des sinnlichen, sacramentlichen und liturgischen Empfangs, das andere der persönlichen Anstrengung und Willenskraft.

Ein letztes Stadium versetzt uns in die Zeiten der Türkenherrschaft und späterhin der reformatorischen Bewegung. Die Union von Florenz (1438) war gescheitert oder doch nur künstlich und für kurze Zeit gelungen, und grade der beste griechische Theologe, Marcus Eugenicus, damals wohl der einzige von einiger Gedicgenheit und Denkkraft, wies die Einigung zurück. Wie die russische Kirche sich hob und durch Gründung eines eigenen Patriarchats gekräftigt wurde, verfiel die griechische, obgleich 1453 in Constantinopel neu constituirt und synodalisch eingerichtet, allen Unbilden und Willkürlichkeiten türkischer Tyrannei, sie ertrug diesen Druck mit zäher Ausdauer, und vielleicht um so geduldiger, da sie sich zugleich gegen die Eingriffe des Abendlandes sicher-

¹⁾ Vgl. meine Ausgabe der Mystik des Nicolaus Cabasilas, Einleitende Darstellung, S. 89. 172 ff. 181.

gestellt fand. Indessen konnte doch der Verkehr mit dem Westen nicht abgebrochen werden, am wenigsten in den Gegenden der Oberhoheit Venedigs; wer Unterricht suchte, sah sich auf Italien hingewiesen, die heimischen Quellen der Wissenschaft waren versiegt. Die Literatur liegt uns in einer Reihe von Abhandlungen und kurzen Streitschriften vor Augen, die sich durch eine gewisse formelle Abrundung unterscheiden; Definitionen, etymologische Einfälle, logische Unterscheidungen treten an die Stelle des Gehalts. Ueber das System der Sacramente waren die Parteien zu Florenz wirklich zu einer Uebereinkunft gelangt, auch die Griechen genehmigten fortan die Siebenzahl mit Berufung auf die sieben Tugenden und Laster, sieben Geistesgaben, sieben Sterne in der Hand des Menschensohnes (Apok. 1, 16), — Gründe, die sie, wenn sie gewollt, längst bei der Hand gehabt hätten. Von Alters her war für die Vorstellung einer Wandlung der Abendmahls-elemente das Wort *μεταβολή* oder *μεταποίησης* gebraucht worden, jetzt drängte sich die lateinisch gedachte Transsubstantiation als *μετουσίωσις* an die Stelle. Und damit nicht genug, auch die Causalmethode fand Anwendung. Gabriel Severus von Philadelphia (um 1580) erläutert die sacramentlichen Begriffe nach den Gesichtspunkten von *αἴτιον ποιητικόν, ὑλικόν, εἰδικόν, τελικόν*, er übersetzt damit nur die Kategorien der *causa efficiens, materialis, formalis, finalis*; nicht minder erhellt aus anderen Distinctionen, z. B. von *οὐσία* und *συμβεβηκός*, *substantia* und *accidens*, der lateinische Einfluss ¹⁾. Ihrem Inhalt nach aber wird die Sacramentslehre in einer Weise vorgetragen, als müsse die ganze Offenbarung sammt allen ihren Kräften in diesem einen sieben-theiligen Artikel niedergelegt werden; der vermeintliche Dionysius, der früher sein Ansehen mit anderen geteilt hatte, wird als der *ἀρχηγός τῶν θεολόγων* gepriesen, seine Schriften als den kanonischen ebenbürtig hingestellt. Dem Protestantismus gegenüber mussten andererseits die alten Autoritäten abgehört werden, man brauchte Zeugnisse zur Ver-

1) „Acta orientalis ecclesiae“ ed. Schelstrate (Rom 1739), p. 254 sqq.

werfung einer unbedingten Gnadenwahl, andere zur Verteidigung der Willensfreiheit. Alle diese Schriften treten anspruchsvoll auf, ihre eigene Geistesarmut wird dadurch nicht verdeckt. Eine kirchliche Wissenschaft, die keine besseren Lebenszeichen von sich gab, drohte völlig zu vermagern; man begreift also, wie ein fähiger Kopf wie Cyrillus Lucaris, nachdem er einmal den Geist des Protestantismus gekostet, zu dem Entschluss gelangen konnte, ihr durch Zuleitung neuer Erkenntnisse eine andere Bahn zu eröffnen.

Zur Vollständigkeit würde es dienlich sein, dass auch die Ideen des Guten und des heiligen Geistes noch bestimmter ins Auge gefasst werden; doch befinden wir uns an der Stelle, von welcher oben ausgegangen wurde; diese Uebersicht bedarf keiner weiteren Erläuterungen, sie hat das Ihrige getan, sobald sie uns zu einer allgemeineren Schlussfolgerung berechtigt. Es hat sich gezeigt, dass die griechische Kirche ungeachtet ihrer traditionellen Steifheit doch im Laufe der Zeitalter ein sehr ungleiches Gepräge angenommen hat, sie war etwas anderes im 3., etwas anderes im 5. und wieder im 8. und 14. Jahrhundert und liess ihre eigenen Kennzeichen in höchst ungleichem Grade in den Vordergrund treten. Kattenbusch spricht von einer „organisirenden Idee“, er fordert also einen einzigen Mittelpunkt, um von diesem aus das Ganze zu übersehen, aber auch zu verurteilen, wir halten eine solche Zuspitzung auf einen einzigen Centralpunkt nicht für richtig. Wenn es schon misslich und schwierig ist, das Wesen des römischen Katholicismus von Einer Stelle aus zu bestimmen oder in einem einzigen begrifflich formulirten Satz zusammenfassen zu wollen, — denn schon der Name römisch-katholisch bildet ein Compositum und deutet auf einen historischen Anwuchs, der sich aus der blossen Wurzel noch nicht erkennen lässt: — so möchte dies noch weniger gelingen in Bezug auf eine so weiche und dehnbare Religionserscheinung wie die griechisch-orientalische, welche sich in ihrer historischen Fortbildung der griechischen, anatolischen und slavischen Volkstümlichkeit und deren Bedürfnissen angeschlossen und im Verlauf der Zeit ihre edleren Bestrebungen mit sinnlichen vertauscht hat. Ferner klammert

sich mein Kritiker an die Vorstellung einer physischen und einer hyperphysischen Unsterblichkeit, welche alle Religionswirkungen ins Physiologische und Naturartige herabgezogen habe. Dies mag der dunkle Punkt sein, aber es ist keineswegs der Schlüssel zum Verständnis des Ganzen, denn dieser Naturalismus, anfangs nur dem Keime nach vorhanden, hatte jederzeit in dem sittlichen Princip ein starkes Gegengewicht und wucherte erst in den Zeiten des intellectuellen Verfalls und der sittlichen Erschlaffung.

Statt einer einheitlichen Construction, wie sie Kattenbusch verlangt, scheint also die Zusammenstellung mehrerer leitender Gedanken besser mit dem Wesen des Gegenstandes übereinzustimmen, und auf diesem Wege wird auch ein günstigeres Gesamturteil herbeigeführt. Von der dogmatischen Formel und der kirchlichen Praxis abgesehen, ergeben sich einige ideelle Grundzüge, welche die griechisch-orientalische Lehrüberlieferung und Religionsansicht als zusammengehörige Richtung betrachten lassen. Die Religion als Erhebung zu Gott und zum Ewigen (*ἀγθασιὰ*), das Werk Christi als Erlösung oder auch als Entlastung und Heilung, die Sünde als Erniedrigung, die Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung und synergistische Kraft (vgl. § 147 meiner Symbolik), das sind Ansichten, die in dieser Theologie, so lange sie kräftig bleibt, ebenso aber auch in den von mir als Quellen der Symbolik benutzten Schriften wiederkehren. Was namentlich das Erste betrifft, dass die Religion als Erhebung und Aufschwung zum Unvergänglichen gedacht werden soll: so wird es, wie oft genug im kirchlichen Altertum, so auch in dem späten Bekenntnis des Petrus Mogilas ausgesprochen. Gott wird in dieser Urkunde als das intelligible Wesen und die höchste Realität des Guten definiert, von der Religion aber heisst es in der Einleitung, sie sei das *ζῆν ὑπὲρ τὰ ὀρώμενα καὶ μετὰ θεοῦ γενέσθαι τῷ νῷ ἀνιπτάμενον*, sei selber eine *ὄρου* εἰς τὰ ἄνω, was dann weiter durch die im Universum angenommenen Abstufungen erläutert wird. — Sollte es nun dennoch nötig sein, einen gemeinsamen Hintergrund für diese Ideen zu suchen: so bedarf es wohl nur einer nochmaligen Erinnerung an die Welt-

ansicht im grossen, welche auf dieser Seite anders gefärbt war wie im Abendlande, also auch religiös sich anders modificiren konnte.

Das Vorstehende habe ich zu meiner eigenen Rechtfertigung, aber auch als Ergänzung des früher Gesagten zusammenstellen wollen. Ich räume ein, dass ich § 26 und 38 der Symbolik bei Angabe des allgemeinen Religionsbegriffs bestimmter auf die alte ζωή und ἀφθαρσία hätte zurückweisen sollen; das ist die Concession, die ich Herrn Kattenbusch mache, übrigens halte ich meine Ansicht fest. Mögen andere beurteilen, ob dennoch im „Lichte der geschichtlichen Entwicklung der griechischen Kirche“ zu erkennen sei, dass sie hätte „umgekehrt interpretirt werden müssen“ (S. 121). Das Schadhafte, Verderbliche oder Verkommene in dieser Entwicklung, sei es nun nach der Seite des Dogmatismus oder auch der mystischen und liturgischen Ueberschwänglichkeit, habe ich in keiner Weise verhehlt (vergl. S. 397 a. a. O.). Dagegen muss ich nach wie vor die eben hervorgehobenen ethisch-religiösen Züge als bedeutungsvoll und wichtig schätzen, und eben darum kann ich eine Kritik nicht hochstellen, welche darauf ausgeht, den ganzen in jener orientalischen Region erwachsenen und fortgepflanzten Gedankenvorrat in Bausch und Bogen oder auch als „Totalerscheinung“ für „degenerirt“ zu erklären und damit preiszugeben; das wäre nur ein occidentalischer Hochmut, welchen ich als reinen Ausdruck des protestantischen Princips nicht gelten lasse. Dieses letztere bleibt in seinem Recht, aber es soll sich mit der Fähigkeit und Weitsichtigkeit verbinden, welche auch das ferner Liegende und anders Geartete zu würdigen vermag. Einzelte Stimmen wie die des Dr. J. J. Overbeck, welcher die „providentielle Stellung“ der Kirche Russlands und die mit derselben verbundene Anwartschaft zu einer ins Grosse gehenden liturgischen Mission innerhalb des Abendlandes proclamirt hat, — solche Stimmen werden keinen Vernünftigen berücken. Wohl aber deutet der Gang der neuesten Ereignisse darauf hin, dass die griechische Kirche mit der Zeit und durch die Macht der Dinge genötigt werden wird,

sich zusammenzuraffen und aus ihrer trostlosen Schwäche zu erheben. Sie wird dabei zunächst aus sich selbst und aus eigenen Quellen zu schöpfen haben; indirect aber und durch Mittel der Wissenschaft und Bildung ist der Protestantismus weit eher im Stande, nach dieser Seite als nach der anderen der römischen Papstkirche einen fördernden Einfluss zu üben.
