Stellung der kappad. Kirchenväter a) zu den Glaubensquellen, b) zu den philosoph. Richtungen.

a.

Die Behandlung der natürlichen Gotteserkenntnis gehört sowohl in die Theologie als auch in die Philosophie. Dass unsere geschaffene Vernunft das Dasein Gottes mit Gewissheit aus den Geschöpfen erkennen kann, ist Glaubens- und Vernunftwahrheit. Wir müssen deshalb zunächst die Ansichten unserer Kirchenväter über die Glaubensquellen zusammenstellen und zugleich zeigen, inwieweit ihre Gedankenbildung von den Erzeugnissen der heidnischen Philosophie beeinflusst war.

Als Glaubensquellen bezeichnen unsere Kirchenväter Schrift und Tradition. Nach Basilius ist der hl. Geist der Autor der prophetischen Worte,[1]) die von Gott eingegebene Schrift ist vom hl. Geiste geschrieben.[2]) Moses berichtet uns in seinem Hexaemeron, was er von Gott gehört hat, und seine Worte sind Worte der Wahrheit, die in der Belehrung des hl. Geistes gesprochen sind.[3]) Auch der Psalmist erklärt: „Was der hl. Geist mich lehrt, das verkündige ich euch, nicht das Meinige oder Menschliches“ und er fügt bei, dass er Hörer des hl. Geistes sei, der Gottes Weisheit in Geheimnissen uns überliefere.[4]) Die hl. Schrift enthält also göttliche Aussprüche *(λόγια τοῦ θεοῦ, λόγια θεῖα, ῥήματα θεῖα)*[5]); deshalb ist kein Wort der Schrift überflüssig[6]); von den Aussprüchen des hl. Geistes etwas hinwegnehmen ist gefährlich, wie auch, denselben etwas hinzuzufügen (Apok. 22, 18 f).[7]) Die hl. Schrift bietet den Seelen Nahrung[8]) und Heilung,[9]) erweist sich jederzeit als nützlich.[10])

---

[1]) Comment. in Isai. proph. I. n. 45. I. 415 B. *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐνεργῆσαν ταῦτα γραφῆναι.* — [2]) Homil. in Psal. 1. n. 1. I. 90 A. *Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος . . συγγραφεῖσα παρὰ τοῦ πνεύματος;* vgl. de Spiritu Sancto n. 52. III. 45 C, — [3]) In hexaem. homil. 1. n. 1. I. 2 D. — [4]) Homil. in Ps. 48. n. 2. 1. 178 E sq. — [5]) Homil. in Ps. 44. n. 2. I. 159 D; homil. in Ps. 59. n. 2. I. 190 E; advers. Eunom. lib. 5. I. 306 D. — [6]) In hexaem hom. 6. n. 11. I. 61 C.; cfr. Greg. Naz. or. 2. n. 104. I. 60 A. — [7]) Advers. Eunom. lib. 2. n. 8. I. 243 E.; vgl. auch De fide n. 1. II. 224 D sq. — [8]) Homil. in Ps. 59. n. 2. I. 190 E. — [9]) Homil. in Ps. 1. n. 1. I. 90 A. und Epist. 2. III. 72 D sqq. — [10]) Epist. 269. III. 415 D.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Den Nutzen der hl. Schrift besingt Gregor von Nazianz am Anfange seines Gedichtes De veris scripturae libris.[1]) Weil ihre Worte „von Gott eingegeben" sind, ist sie eine „süsse Quelle".[2]). Daher sollen wir die göttliche Schrift stets vor Augen und im Herzen haben[3]) und uns durch Gebet auf die Lektüre derselben vorbereiten.[4])

In gleichem Sinne äussert sich Gregor von Nyssa über die hl. Schrift. „Was immer die hl. Schrift sagt, ist ein Ausspruch des hl. Geistes. . . Durch die Kraft des Geistes werden diejenigen der Heiligen inspiriert, welche von Gott getrieben werden; und deswegen heisst jede Schrift von Gott inspiriert, weil sie eine Lehre der göttlichen Einhauchung ist."[5]) „Die Propheten haben ihre Sprachorgane dem in ihnen redenden Geiste geliehen und sind dadurch Süssigkeit geworden, indem sie den göttlichen Honig aus ihrer eigenen Kehle hervorquellen lassen zum Segen der Fürsten und Untertanen."[6])

In der Überzeugung, dass die hl. Schrift Wort Gottes ist, ist auch die hohe Wertschätzung begründet, welche unsere Kirchenväter derselben entgegenbringen. Die hl. Schrift war ihr Lehrbuch in der Jugend und gewiss auch im späteren Leben Gegenstand fortgesetzten Studiums. Denn sonst wäre der ausgiebige Gebrauch derselben in ihren theologischen Abhandlungen, wie er sich in der Häufung von Citaten und Parallelstellen kundgibt, in damaliger Zeit einfach unerklärlich.[7])

Die Wertschätzung der hl. Schrift beeinträchtigt in keiner Weise den Traditionsglauben der Väter. Sie verehren neben dem geschriebenen Worte Gottes noch ein mündlich überliefertes, neben der hl. Schrift noch die Tradition. Auf die mündliche Überlieferung als eine Glaubensquelle hatten schon die früheren Kirchenväter hingewiesen, so z. B. von den orientalischen Vätern Papias von Hierapolis, Irenäus von Lyon,

---

[1]) II. 258. v. 1. sq. — [2]) Carmen 35. v. 11. II. 295 und Carmen 10. de virtute v. 164 und 165. II. 421. Das Wort des hl. Johannes: *Θεὸς ἡ ἀγάπη ἐστίν* bezeichnet Gregor als eine *ῥῆσις τοῦ ἁγίου Πνεύματος*. or. 22. n. 4. I. 416 B. vgl. noch carmen 18. v. 13. II. 266 u. or. 2. n. 105. I. 60 B sq. — [3]) II. 258. v. 1.; vgl. Or. 42. n. 18. I. 760 D. — [4]) Carmen 35. precatio ante scripturae lectionem. I. 295.; vgl. Bas. in Ps. 45. n. 1. I. 170. C. und Greg. Nyss. in hexaemeron lib. I. 68 B. — [5]) Contra Eunom. lib. 7. II. 744 C sq.; vgl. De anima et resurrectione III. 64 B; in S. Stephanum III. 717 D sq. [6]) In Cantica Cantic. hom. 14. I. 1084 C. — [7]) Siehe Weiss, die grossen Kappadocier als Exegeten S. 15.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Eusebius und Epiphanius von Salamis.[1]) Auch unsere Väter verfehlen nicht, bei ihren Beweisen für die Wahrheit eines Glaubenssatzes sich auf die noch junge Tradition zu berufen.

Basilius beklagt es, dass bei den Gegnern des Geheimnisses der Trinität weder die von Gott eingegebene Schrift noch die apostolische Tradition eine Versöhnung herbeiführen kann.[2]) Die Pneumatomachen hatten Basilius den Vorhalt gemacht, der doxologische Zusatz *σὺν τῷ πνεύματι* stehe nicht in der Schrift. Basilius führt nun den Traditionsbeweis, beruft sich auf Dionys von Alexandrien, Klemens von Rom, Irenäus, Eusebius, Origenes u. a.[3]) und bemerkt dazu einleitend: „Wenn nichts Anderes ohne schriftliche Bezeugung angenommen wird, so soll auch dies nicht angenommen werden; wenn aber die meisten Geheimnisse, ohne in der Schrift zu stehen, bei uns Aufnahme finden, so wollen wir mit so manchem andern auch dies annehmen; ich halte es aber für apostolisch, auch an den nicht in der Schrift stehenden Überlieferungen festzuhalten.“[4]) Durch obigen Traditions-Beweis will unser Kirchenvater der Pflicht der Fortüberlieferung der Lehre genügen, „die wir aus der Tradition der Väter in ununterbrochener Reihe der Erinnerung empfangen haben.“[5]) Basilius vindiciert der hl. Schrift und der apostolischen Überlieferung den gleichen Wert hinsichtlich der praktischen Gottesverehrung.[6]) Er behauptet: „Was die heiligen Väter uns gelehrt

---

[1]) Siehe Pohle, Art. Tradition im Kirchenlexikon XI. S. 1945 f. — [2]) Lib. de Spiritu Sancto, cap. 30. n. 77. III. 66 C. Vgl. ibid. cap. 7. n. 16. III. 13 C sq. — [3]) Lib. de Spiritu Sancto, cap. 29. n. 72. sq. III. 60 sq. Harnack, Dogmengeschichte, 2. Bd. S. 279 A. 4. sagt: „Basilius hat sich allerdings auf Irenäus, Klemens Alex. (?), Origenes, Dionysius von Rom berufen, aber doch empfunden, dass die Sache wenig bezeugt ist. (sic!)“ — [4]) Lib. de Spiritu Sancto c. 29. n. 71. III. 59 E. sq.: *. . . . ἀποστολικὸν γὰρ οἶμαι, καὶ τὸ ταῖς ἀγράφοις παραδόσεσι παραμένειν.* Für diesen seinen Glauben beruft sich Basilius auf 1 Cor. 11,2 u. 2 Cor. 2,14. — [5]) Ibid. cap. 30. n. 79. III. 67 D. — [6]) Ibid. c. 27. n. 66. III. 54 D.: *Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν.* Im Anschluss an diese Stelle zählt Basilius verschiedene rituelle Handlungen auf, die nur in der ungeschriebenen Tradition enthalten sind, wie das Kreuzzeichen, Stellung des Betenden nach Osten, Epiklese, Taufwasser- und Ölweihe, Salbung, dreimaliges Untertauchen und Abschwörung bei der Taufe. Wie im alten Bunde Moses nicht allen alles im Tempel zugänglich machte, „in derselben Weise wollten die Apostel und Väter, welche die kirchlichen Gebräuche im Anfang festsetzten, in der Verborgenheit und Stille den Mysterien die Würde wahren.“ Als Grund für die Ueberlieferung dieser rituellen

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

haben, das teilen wir denen mit, die uns fragen"[1]) und den Christen von Neocäsarea gegenüber beruft sich Basilius zum Beweise seiner Rechtgläubigkeit auf die Übereinstimmung mit den Bischöfen des Erdkreises.[2]) Den Sozopolitanern gegenüber behauptet Basilius, dass Christus zwar die natürlichen Affekte des Menschen annahm, nicht aber seine sündhaften, und zur Begründung seiner Lehren fügt er bei „Das sind die Geheimnisse der Kirche, dies die Ueberlieferungen der Väter" *(τῶν πατέρων αἱ παραδόσεις).*[3]) Irrig ist deshalb auch die Behauptung Klose's,[4]) dass Basilius die Überlieferung von den Vätern her hoch achte, wenn sie der Vernunft des einzelnen gegenüber gestellt werde, gegenüber der Schrift aber ihr nur dann Geltung einräume, wenn sie in dieser ihre Rechtfertigung finde.

Gregor von Nazianz rühmt sich, die göttliche Lehre, welche er von den Vätern überkommen, stets unverändert, ohne jede Accommodation an die Zeitverhältnisse, festgehalten zu haben.[5]) Dieses Zeugnis für die Tradition wird noch verstärkt durch eine Stelle in der Or. 4. contra Julianum n. 110. Dort nennt der Nazianzener die christliche Lehre gross in ihren Lehrsätzen und in ihrer Bezeugung von oben, alt und neu wegen ihrer Verkündigung im alten und neuen Testamente; aber noch grösser und herrlicher erscheint sie ihm wegen der überlieferten und bis jetzt bewahrten Lehrformen der Kirche *(τοῖς παρα-*

Mysterien oder Dogmata ohne Schrift bezeichnet Basilius Schutz ihrer Würde vor profanem Spott und unverständiger Geringschätzung, Ehrfurcht und Eifer der Gläubigen. Basilius spricht nirgends, auch hier nicht, was gegen Harnack (a. a. O. S. 88 f.) zu betonen ist, von einer *παράδοσις ἄγραφος* im Sinne einer „apostolischen Geheimtradition", von der die kappad. Väter „in ihrer misslichen Lage" bei Verteidigung der orthodoxen Lehre vom hl. Geiste „einen kühnen Gebrauch" gemacht haben, sondern im Sinne der infolge der Arkandisziplin geheim gehaltenen Überlieferung. Die Annahme dieser *παράδοσις ἄγραφος*, welche auch Glaubenslehren überliefert, so dass das Dogma sogar den Hauptinhalt bildet, hat sich nicht erst im 4. Jahrhundert eingeschlichen; vielmehr geht die Arkandisziplin im christl. Bewusstsein soweit zurück, dass sich niemand ihrer erstmaligen Einführung erinnern kann. S. Wandinger Art. Arkandisziplin, Kirchenlexikon I. S. 1234 ff. Vgl. Schell, Kath. Dogmatik, 1. Bd. S. 48 ff. und Kuhn, Einleitung in die kath. Dogmatik, S. 202.

[1]) Epist. 140. n. 2. III. 233 B. — [2]) Epist. 204. n. 7, III. 307 B.: . . . . *ὅτι σύμψυχοι πάντες ἐσμὲν, τὸ ἓν φρονοῦντες.* — [3]) Epist. 261. n. 3. III. 403 B. — [4]) Klose, Basilius der Grosse nach seiner Lehre und nach seinem Leben, Stralsund 1835. S. 6. — [5]) Or. 33. n. 15. I. 614 A: *τῆς φωνῆς, ἧς ἤκουσα παρὰ τῶν θείων λογίων, ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων, ἥν ἐδίδαξα κατὰ πάντα καιρὸν ὁμοίως, οὐ συμμορφούμενος τοῖς καιροῖς.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

δεδομένοις καὶ εἰς τόδε τετηρημένοις τύποις τῆς ἐκκλησίας.) [1]) Die Anbetung und Anrufung des hl. Geistes will Gregor eingehender aus der nicht geschriebenen Lehre begründen.[2])

Gregor von Nyssa versteht unter *παράδοσις* gewöhnlich ganz allgemein die mündliche oder schriftliche Überlieferung des christlichen Glaubens. Die mündliche Überlieferung hat die Echtheit der hl. Schrift zu bezeugen.[3]) Die Väter, welche im hl. Geiste die Tiefen der Geheimnisse durchforschen, vermitteln uns das Verständnis derselben.[4]) „Zum Beweise unserer Lehre genügt es, die von den Vätern her auf uns gekommene Überlieferung zu besitzen wie ein Erbe, welches in einer Aufeinanderfolge von den Aposteln her durch die späteren Heiligen weitergesandt worden ist.“[5]) Daher mahnt Gregor: „Verletzet die Grenzen nicht, welche unsere Väter gesetzt; . . gebet schillernden Lehren nicht den Vorzug, sondern wandelt nach der alten Glaubensregel!“[6]) Die Kirche verwaltet das Wort der göttlichen Geheimnisse; während die Häretiker die Dogmen der Kirche verfälschen,[7]) sind uns dieselben Waffen im Kampfe für die Reinheit des Glaubens.[8])

b.

Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten hatten die Väter das Bestreben, die in Schrift und Tradition überlieferten Offenbarungswahrheiten miteinander in Verbindung zu bringen, in ihre Consequenzen zu entwickeln und mit der antiken Gedankenbildung zu vergleichen. Die spekulative Verarbeitung und systematische Darstellung des Offenbarungsinhaltes war geradezu gefordert durch das Bedürfnis der Verteidigung gegen die Angriffe der Juden, Heiden und Häretiker einerseits, und anderseits durch das Bedürfnis der lehrhaften Unterweisung und eines tieferen Verständnisses. Hiebei trat in den Dienst christlicher Glaubenswissenschaft die hellenische Philosophie, griechische Dialektik und Metaphysik. Es war gewiss eine Fügung Gottes, dass zu Beginn der christlichen Spekulation Platon, der grösste Theologe des hellenischen Volkes,[9])

---

[1]) I. 138 B. — [2]) Or. 31. n. 12. I. 563 C. — [3]) Contra Eunom. lib. 2. II. 476 C u. contra usurarios III. 440 A. — [4]) Contra Eunom. lib. 12. II. 888 C. — [5]) L. c. lib. 4. II. 653 B. — [6]) Epist. 3. III. 1024 C.: *Μὴ μεταίρετε ὅρια, ἃ ἔθεντο οἱ Πατέρες ἡμῶν . . . Μηδὲ ποικίλαις διαδοχαῖς τὸ πλέον νείματε· ἀλλὰ στοιχεῖτε τῷ ἀρχαίῳ κανόνι τῆς πίστεως.* — [7]) De virginitate c. 8. III. 353 A. sq. — [8]) Contra Eunom. lib. 12. II. 912 D. — [9]) Der Neupythagoräer Numenius nennt Platon den „attisch redenden Moses“ *Μωσῆς ἀττικίζων*, und der christliche Apologet Justinus sagt: Platon nahm die Lehre von der Freiheit und Unsterblichkeit und die Betrachtung der göttlichen Dinge aus Moses und kannte das ganze alte Testament. (Just. Apol. I, 44.)

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

und Aristoteles, der Meister der Wissenden, „di color che sanno,“ die Geister beherrschten. Seit 300 vor Christus bildeten die Schulen der Epikureer und Stoiker die geistige Atmosphäre des ausgehenden Altertums.[1]) Im dritten Jahrhundert nach Christus brachten jedoch die Neuplatoniker, um einen Ersatz für das Christentum zu schaffen, die platonische Philosophie von neuem zur Geltung, da sie ihnen in rückschauender Betrachtung als das Beste und Reinste in der hellenischen Weisheit erschien; zu dem gleichen Zwecke wurden auch die übrigen philosophischen Systeme auf ihren Wahrheitsgehalt und ihre theologische Grundlage untersucht. Die hellenische Spekulation besass so viele Wahrheitselemente, dass Klemens von Alexandrien die griechische Weisheit *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* nennen konnte. Mit dem Geiste der Pietät und des echten Konservatismus nahmen die kirchlichen Väter diese dem Christentum homogene Gedankenbildung in ihre Spekulationen herüber und assimilierten dieselbe ihrer christlichen Denkweise. Man verwertete die Termini, welche die hellenische Philosophie geprägt hatte, und goss in die Formen der griechischen Sprache den Inhalt der christlichen Offenbarung[2]).

Die christliche Spekulation gewann also Anschluss an die antike Philosophie in den Philosophemen Platons. Seine Schöpfungs- und Unsterblichkeitslehre, seine Gottes- und Weltanschauung fand man vor allem geeignet zum Aufbau christlicher Glaubenswissenschaft. Von unsern Vätern bekundet Gregor von Nyssa grosse Vertrautheit mit seinen Schriften.[3]) Er sagt Platon, sei *ὁ σοφὸς ἐν τοῖς ἔξω.*[4]) Von Gregors Anschluss an Platon zeugen unter anderem seine extrem realistische Auffassung der Existenz der allgemeinen Wesenheiten, die Benutzung des platonischen Begriffes *μετουσία*, ferner die Unterscheidung der 3 Seelenkräfte Geist, Mut und Begehrung.[5]) Gelegentlich erwähnt Gregor auch den platonischen Vergleich des Menschen mit dem Wagenlenker eines Zwiegespannes[6]). Basilius bietet in seinen Ausführungen über das Wesen der Zeit[7]) die gleichen Gedanken wie Platons Timäus

---

[1]) S. Eucken, die Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipzig, S. 137. [2]) S. Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. 2. S. 148 ff.; v. Hertling, Christentum und griech. Philosophie, Rede gehalten auf dem 5. internationalen Kongress der kath. Gelehrten zu München. — [3]) Contra Eunom. lib. 9. II. 813 C und lib. 12. II. 1045 C. — [4]) De infantibus qui praemature abripiuntur III. 164 D. — [5]) Epistola canonica ad s. Letoium II. 224 C sq. [6]) De anima et resurr. III. 49 C und ibid. 61 B sq.; vgl. auch Bas. constitut. monasticae c. 2. n. 2. sq. II. 542 B sqq. und Greg. Naz. carm. 47. v. 8 sqq. II. 941. — [7]) In hexaem. hom. 1. n. 5. I. 5 E sq.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

37 D—38 B.[1]). Gregor von Nazianz nennt Platon *σοφώτατος ἀνδρῶν*[2]) und spricht von einer *μελισαγὴς γλῶσσα Πλάτωνος*;[3]) wenn er im Gegensatz zum *κόσμος ὑλικός* oder *ὁρώμενος* die Engelwelt einen *κόσμος νοητός* nennt (or. 45. n. 6.), so bedient er sich der Terminologie Platons, welcher in seiner Ideenlehre ein *γένος ὁρατόν* und *νοητόν* unterscheidet (Rep. VI. p. 509 d sq.; vergl. Tim. p. 30 c).

Auch im Verlaufe unserer Abhandlung werden wir manch freundlicher Berührung unserer Väter mit Platon begegnen. Doch ist ihr Anschluss kein unbedingter. Sie verfahren eklektisch und verwerfen, was sie als irrig erkennen. Basilius z. B. bekämpft den Dualismus Platons.[4]) Gregor von Nyssa erklärt die Lehre von der Präexistenz der Seele und von der Seelenwanderung[5]) als absurd Die Lehre Platons, wornach *θυμός* und *ἐπιθυμία* zum Wesen der Seele gehören, verwirft Gregor; er lässt diese Affekte nur als *πάθη τῆς φύσεως* oder als Auswüchse gelten.[6]) Gregor von Nazianz verwirft in gleicher Weise Platons Lehre von der Seelenwanderung wie auch seine Lehre von den Ideen und der Erinnerung an sie[7]); er spricht von dem Blendwerk der platonischen Redefertigkeit, welches wie eine ägyptische Plage in die Kirche eingedrungen sei[8]), und tadelt mit Anspielung auf Platon Leute, welche mit Worten Staaten bilden, die in der Wirklichkeit keinen Bestand haben können.[9])

Weniger günstig lauten die Äusserungen der Väter über Platons Schüler Aristoteles. Sie fühlten sich abgestossen durch seine Lehre von der Ewigkeit der Welt, durch seine schwankenden Erklärungen über die Unsterblichkeit der Seele und durch die Leugnung der göttlichen Vorsehung auf Erden.[10]) Unsere Väter waren noch aus einem anderen

[1]) S. Berger, die Schöpfungslehre des hl. Basilius des Grossen, 2. Th. S. 4 f. — [2]) Carm. de virtute v. 306 II. 428. — [3]) Ibid. v. 43 II. 414. — [4]) In hexaem. hom. 2. n. 2. I. 13 B sqq. — [5]) De anima et resurr. III. 112 C sqq. und de hominis opif. I. 229 B sqq. — [6]) De anima et resurr. III. 52 sqq. — [7]) Or. 27. n. 10. I. 494 D. Die platonische Ideenlehre wird schon von Gregor christianisiert im Carm. de mund. II. 218 sqq. — [8]) Or. 32. n. 25 I. 596 A. — [9]) Or. 4. n. 44 I. 97 A; vgl. auch or. 25. n. 6 I. 458 D. Das in der Politeia gezeichnete Bild der Gemeinde, wie sie sein sollte, hielt Platon so wenig für ein Phantasiebild, als er die Ideenwelt für ein solches hielt. Die platonische Gemeinde wurde nicht verwirklicht; der Plan, den Plotin um 250 n. Chr. dem Kaiser Gallienus vorlegte, in Kampanien eine Platonopolis zu gründen, kam nicht in Ausführung, da die Ratgeber des sonst dazu geneigten Kaisers dagegen waren. S. Willmann, a. a. O. Bd. 1 S. 450 und Bd. 2 S. 73 u. 125. — [10]) Greg. Naz. or. 29. n. 9 I. 529 B; or. 27. n. 9 I. 495 A; or. 14. n. 32 I. 281 A. Nach Gregor von Nazianz Carm. de provid. v. 16 II. 230 ist Leugnung der göttlichen Vorsehung Leugnung Gottes *(ἡ γὰρ προνοίας ἄρσις, ἄνταρσις Θεοῦ)*.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Grunde schlecht auf Aristoteles zu sprechen. Der Arianer Eunomius berief sich nämlich bei seinen Anfeindungen der christlichen Lehre auf die aristotelische Dialektik [1]) und sprach ihr, allerdings mit Unrecht, einen nominalistischen Charakter zu. So kam Aristoteles in den Verdacht, das Wissen auf die Namen zu beschränken, und wurde mit Misstrauen betrachtet.[2]) Unsere Väter reden deshalb nur tadelnd von seiner Dialektik. Gregor von Nyssa bezeichnet sie sogar als *κακοτεχνία*,[3]) ebenso Gregor von Nazianz.[4]) Letzterer erklärt, dass er über das Geheimnis der Trinität *ἁλιευτικῶς*, [5]) d. i. nach Art der galiläischen Fischer, und nicht *Ἀριστοτελικῶς* rede.[6]) Eine völlige Ausschliessung des Aristoteles und eine Verwerfung seiner Lehre im Ganzen war jedoch nicht möglich. Plotin hatte aristotelische Prinzipien mit platonischen verknüpft und durch das Interesse, welches die Christen an seinen und seiner Schüler Schriften nahmen, wurde auch Aristoteles in ein günstigeres Licht gerückt und machte sich auch seine Denkarbeit im philosophischen Vorstellungskreise geltend.[7]) Aristotelischen Philosophemen begegnen wir z. B. bei Gregor von Nyssa in der Unterscheidung des vegetativen, sensitiven und intellektiven Lebens[8]), in der Bezeichnung des Bösen als der *στέρησις* des Guten[9]) und in den gegensätzlich gebrauchten Wörtern *δύναμις* und *ἐνέργεια*.[10]) Gegenüber dem Stoffe wird die *ἐνέργεια* zum formgebenden Prinzip und heisst dann *μορφή* oder *εἶδος*. An diesen aristotelischen Ausdruck erinnert Gregor von Nazianz, wenn er von dem Werden der Dinge sagt, dass Gott dachte und die Dinge „innenformig" *ἐνείδεα* wurden.[11]) In der Einteilung der Künste in *τέχναι ποιητικαί*, *πρακτικαί* und *θεωρητικαί*[12]) folgt Basilius dem Stagiriten (Metaphys. lib. 6. c. 1.); die

---

[1]) Greg. Nyss. contra Eunom. lib. 12. II. 905 D. — [2]) Willmann, a. a. O. Bd. 2 S. 164. — [3]) Contr. Eunom. lib. 1. II. 261 D und 265 B; vgl. ibid. lib. 7. II. 741 A; de anima et resurr. III. 52 B. — [4]) Or. 32. n. 25. I. 596 A; vgl. auch Bas. adv. Eunom. lib. 1. n. 9. I. 221 B. S. Kuhn a. a. O. S. 197 ff. u. 379 Anm. 2. — [5]) Vgl. Bas. III. 461 E, wo sich Basilius in einem Briefe an Libanius, der ihm die Palme in der Beredsamkeit zuerkannt hatte, als einen „Schüler der Fischer" *(ἁλιέων εἰμὶ μαθητής)* bezeichnet. — [6]) Or. 23. n. 12. I. 433 A. — [7]) S. Willmann, a. a. O. S. 165. — [8]) De anima et resurr. III. 60. — [9]) Or. catech. cap. 6. II. 28 C; de anima et resurr. III. 93 B; vgl. auch Bas. hom. Quod Deus non est auctor malorum n. 5. II. 78 A und adv. Eunom. lib. 2. I. 254 E. — [10]) z. B. Contr. Eunom. lib. 12. II. 988 B; in hexaem. I. 77 D. Die Ausdrücke *δύναμις* und *ἐνέργεια* waren schon vor Aristoteles in der philosophischen Sprache gangbar. Die Paarung der beiden Begriffe aber scheint Aristoteles zu gehören, jedenfalls vollzog er deren Erhebung zu Kunstausdrücken. Willmann, a. a. O. Bd. 1. S. 472. — [11]) Carm. 4. de mundo v. 20. sq. II. 220. — [12]) In hexaem. hom. 1. n. 7. I. 7 B sq.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Vertrautheit mit Aristoteles bekunden ganze, mehr oder minder lange Stellen, die Basilius wörtlich aus dessen Schriften herüber genommen hat.[1])

Wenn Gregor von Nyssa die Materie in intelligible Faktoren auflöst,[2]) so macht sich bei ihm neuplatonischer Einfluss geltend. Dasselbe gilt auch bei Gregors Lehre vom Verhältnisse Gottes zu Raum und Zeit.[3]) Basilius bekämpft die Emanationslehre der Neuplatoniker.[4])

Die stoische Lehre verwirft Gregor von Nyssa als Materialismus und ebenso entschieden erklärt er sich gegen die Lehre der Epikureer, welche die Vorsehung leugnen und alles dem Zufall oder Ungefähr zuschreiben, oder kürzer, den Atheismus lehren.[5]) Gregor von Nazianz verwirft den Atheismus Epikurs, seine Atomen- und Lustlehre[6]) und tadelt den Stolz *(ὀφρύς)* der Stoiker und die Lüsternheit der Cyniker.[7]) In seinem Gedichte „De virtute" erwähnt Gregor einige Tugenden der Cyniker und vergleicht sie mit den „Rosen am Dornstrauche."[8])

Mit Philon zeigt enge Berührung Gregor von Nyssa, besonders in manchen allegorischen Deutungen des alten Testamentes und in einzelnen Bestimmungen über den Urzustand des Menschen.[9])

Das Licht der Offenbarung zeigte den Vätern in dem Labyrinth der philosophischen Systeme den Weg zur Wahrheit.[10]) Wo nur immer das menschliche Denken vor und neben der Offenbarung ein Wahrheitsgut niedergelegt hatte, nahmen sie dasselbe und verwerteten es zum Aufbau ihrer Glaubenswissenschaft. Sie handelten nach dem Ausspruch des bekehrten Philosophen Justinus: „Was von den Alten richtig gelehrt worden ist, das gehört uns Christen."[11]) Demgemäss hatte Basilius schon in seiner Jugendzeit die weltliche Wissenschaft gleichsam als ein Weihegeschenk der Kirche Gottes gebracht und in trefflicher Weise den ägyptischen Reichtum erworben und denselben Gott geopfert[12]) und Gregor von Nyssa betrachtet es als ein Gebot der Schrift, dass die Christen die Reichtümer heidnischer Weisheit sich aneignen und einem besseren Zwecke zuführen.[13]) Auch

[1]) S. Berger, a. a. O. 1. Th. S. 4. — [2]) De hom. opific. c. 16. I. 177 D sq.; de anima et resurr. III. 28 B sq. S. Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 194. — [3]) S. Diekamp, a. a. O. S. 35. — [4]) In hexaem. hom. 1. n. 7. I. 7 D sq. — [5]) De Deitate Filii et Spiritus S. III. 560 B; vgl. auch de anima et ressur. III. 21 B. — [6]) Or. 27. n. 10. I. 494 D und or. 4. n. 72. I. 111 A. — [7]) Ibidem or. 27. n. 10. I. 495 A; vgl. auch or. 25. n. 6. I. 458 A sq. — [8]) II. 424 v. 216. — [9]) S. Diekamp, a. a. O. S. 35. — [10]) Vgl. Greg. Nyss. de vita Moysis I. 336 D sqq. — [11]) Apolog. II. 13. — [12]) Greg. Nyss. de vita Moysis I. 360 C. — [13]) Ibid. I. 360 B u. contr. Eunom. lib. 7 II. 745 A. Dasselbe Gleichnis von der spoliatio Aegyptiorum finden wir auch bei Origenes In Genes. hom. II. n. 2. T. XII. 165 B u. bei Augustinus de doctr. Christ. II, 41, 60 u. 61.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gregor von Nazianz empfiehlt bezüglich der heidnischen Weisheit nicht Verwerfung, sondern weise Auswahl.[1])

Doch das Christentum umfasst nicht nur das Geistesleben, sondern auch das Leben des Willens. Wahre Philosophie ist ihm deshalb nur jene, in welcher innere Überzeugung und äussere Betätigung als Resonanz der ersteren sich vereinigen. „Denn derjenige, welcher die Weisheit durch die Tat bewährt, während sie bei den anderen nur in Worten besteht, ist allein weise; die anderen entfliehen wie Schatten.“[2]) Die Gesinnung des wahren Philosophen muss sich im Tugendleben bewähren[3]); die Betätigung fördert die Erkenntnis.[4])

Besonders die höchste Philosophie,[5]) welche in der Betrachtung der christlichen Wahrheit besteht, sucht nach Bewährung in der Tat.[6]) Dieser christlichen Lebensphilosophie und göttlichen Weisheit, welche ganz andere Früchte zeitigt als die profane,[7]) hat die irdische Weisheit zu dienen, wie eine Magd der Herrin dient.[8])

Wir sehen also, dass nach der Lehre unserer Väter Glaube und Vernunft auf dieselbe Wahrheit hingeordnet sind,[9]) dass Wahrheit im Denken und Wahrheit im Handeln innig miteinander verbunden sind, sich gegenseitig fördern und ergänzen. Dieser innige Zusammenschluss wird sich besonders zeigen in der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis. Hier wird eine und dieselbe Wahrheit von der menschlichen Vernunft bewiesen und durch das göttliche Wort bestätigt und ist zu-

---

[1]) Or. 43. n. 11. I. 777 E sqq. — [2]) Bas. Sermo de legendis libris Gentilium n. 4. II. 178 B sqq. Die letzten Worte spielen an auf Odyssee 10. 495. — [3]) Greg. Naz. Or. 26 n. 10 13. I. 478 E sqq; or. 25. n. 6. I. 458 B sq.; or. 25. n. 1. I. 454 C. — [4]) Ibid. Or. 40. n. 37. I. 721 C.: *πρᾶξις θεωρίας πρόξενος* und or. 20. n. 12. I. 383 D: *πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας*, ein Gedanke, wie er bei allen Vätern wiederkehrt. Staudenmaier, die christl. Dogmatik, B. 2 S. 178. — [5]) Bas. Epist. S. n. 1. III. 81 A sq.; vgl. auch Greg. Naz. Or. 25. n. 4. I. 457 A. — [6]) Greg. Nyss. Or. catech. c. 18. II. 56 A; vgl. auch de virginitate c. 23. III. 405 B. — [7]) Or. 25. n. 6 und 7. I. 458 D sqq. — [8]) Carm. 8. Ad Seleucum v. 240 sq. II. 1100 sq. Vgl. auch Greg. Nyss. in cant. cantic. hom. 1. I. 781 A. Philon der Jude sagt: „Die Philosophie ist die Bemühung um die Weisheit; die Weisheit aber ist die Erkenntnis von den göttlichen und menschlichen Dingen und von deren Gründen; wie die musische Bildungswissenschaft (*ἐγκύκλιος μουσική*) der Philosophie dient, so ist diese die Magd der Weisheit.“ S. Willmann, a. a. O. Bd. 2 § 52, wo mit herrlichen Worten der Primat der christlichen Theologie sowohl über die heidnische als auch über die dem Christentum konformierte Philosophie bewiesen wird. Dieselbe Definition von Weisheit wie Philon gibt Basilius II. 99 B. — [9]) Greg. Naz. or. 29. n. 21. I. 539 C: *ἡ γὰρ πίστις τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πλήρωσις.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gleich die Anerkennung dieser Wahrheit mehr als sonst abhängig von der Wahrheit im Handeln, von der praktischen Lebensführung.[1]) Von der Anerkennung dieser Wahrheit und von der Normierung des Lebens nach ihr hängt aber auch die Anschauung Gottes, der wesenhaften Wahrheit, ab.[2])

Veranlassung zur Behandlung der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis.

Eine Behandlung der kirchlichen Glaubenswahrheiten ex professo finden wir in den ersten christlichen Jahrhunderten fast ausschliesslich in den katechetischen Reden und Werken einzelner Väter. Sonst ist es in der Regel nur das apologetische und polemische Interesse, welches eine eingehendere und mehr wissenschaftliche Behandlung der Dogmen veranlasst.[3]) So finden sich auch bei unsern Vätern die Bemerkungen über die natürliche Gotteserkenntnis zerstreut in ihren dogmatischen moralischen, exegetischen u. homiletischen Abhandlungen; zusammenhängende Erörterungen geben die Väter nur in ihren apologetischen Werken, in jenen Abhandlungen, welche die christl. Lehre gegenüber dem Ansturme der Häresie und des Unglaubens verteidigen. Manichäismus,[4]) Arianismus und die Lehre der Pneumatomachen forderten gemeinsam die christliche Spekulation und das Glaubensbewusstsein im 4. Jahrhundert zum Kampfe heraus. Neben Athanasius traten unter den griechischen Vätern vorzüglich Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Kämpfer für die Erhaltung der Reinheit des christlichen Glaubens auf. Basilius erschien „als der vornehme Streiter Christi und kühne Kämpfer gegen die Widersacher, als der grosse, schwer bewaffnete Soldat des hl. Geistes, der die Vollrüstung der Apostel angelegt hat und durch den Schild des Glaubens gesichert ist, der die Waffe der Abwehr, das Schwert des hl. Geistes, stets vorhält und Vorkämpfer ist in der Streitschar des Herrn durch seine Lehre gegen die Häresie.[5])“ Wie ein Fels im Meere stellte er sich den wütenden

---

[1]) Bas. epist. 235. n. 3. III. 360 A bezeichnet als *γνῶσις Θεοῦ* die Beobachtung seiner Gebote *ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν*. Vgl. auch hom. in Mamant. n. 4. II. 188 B. — [2]) Vgl. Greg. Naz. or. 28. n. 17. I. 508 E und carm. Nicob. filii ad patrem v. 77 sqq. II. 1040. — [3]) Handbuch der kath. Dogmatik von Scheeben, Bd. 1. — [4]) Lehrbuch der Kirchengeschichte von Hergenröther, I. 286. [5]) Gregor Nyss. contra Eunom. lib. 12. II. 913 A sq.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

häretischen Wogen entgegen,[1]) ihn schreckte nicht die Wolke der Feinde[2]) und so bekräftigte er mit seinem Leben die Mahnung, die er seinem Schüler Chilo gibt: „Kämpfe für die Wahrheit bis zum Tode“[3]) (vgl. Sirach 4, 33). Unter Basilius' Führung hat auch Gregor von Nyssa seine hohe spekulative Begabung in den Dienst der Wahrheit gestellt und von seinem Bruder als Erbe den Kampf gegen die Häresie übernommen, wie seine Schriften gegen Eunomius beweisen. Zugleich mit ihnen kämpfte Gregor von Nazianz. Seine Waffe war das Wort. Und als er mit seiner Zunge nicht mehr kämpfen konnte, erklärte er bei seinem Abschiede von Konstantinopel, den Kampf mit „der Hand und Tinte“ fortführen zu wollen.[4])

Der gefährlichste Feind war der Arianismus, ein Kompromiss von Judentum,[5]) Heidentum und Christentum. Er war der Sammelplatz, auf dem fast alle Feinde des Christentums aus den ersten Jahrhunderten sich verbrüderten, judaistischer Ebionismus, Philonismus und Gnostizismus.[6]) Alexandrien, der Hauptsitz der christlichen Theologie, sollte auch der Ausgangspunkt der gefährlichsten Häresie werden.[7]) Unter der Ägide des kaiserlichen Hofes hatte dieselbe sich rasch verbreitet und einen grossen Teil der Kirche erschüttert.[8]) Arius leugnete die Gleichwesentlichkeit des Sohnes Gottes mit dem Vater und behauptete, der Logos sei ein Geschöpf *(κτίσμα, ποίημα)* und zeitlich, seinem Wesen nach veränderlich und vom Vater vollständig verschieden. Diese häretische Logoslehre stand in enger Berührung mit dem falschen Gottesbegriffe des Arius. Nach der Lehre der Neuplatoniker war Gott das bestimmungslose und beziehungslose Sein, ein Wesen, das wegen seiner Einheit und Unwandelbarkeit nicht unmittelbar zur Ursache der Vielheit und Veränderung, d. h. der Welt, werden könne. Mit diesem neuplatonischen Gottesbegriff war verwandt der arianische „durch die gleichmässige Überspannung der Transscendenz, durch die negative Abstraktheit und unterschiedslose Einfachheit, sowie durch die gleiche Notwendigkeit, Mittelwesen anzunehmen.“[9]) Arius lehrte deshalb: „Als Gott die gewordene Welt erschaffen wollte, sah er, dass sie der

---

[1]) Bas. epist. 203. n. 1. III. 300 A sq. und Gregor Nyss. contra Eunom. lib. 1. II. 293 A sq. Vgl. auch Gregor Naz. or. 43. n. 30, 31, 32, 44 sqq. — [2]) Bas. lib. de Spiritu Sancto n. 79. III. 67 C. — [3]) Bas. epist. 42. n. 5. III. 130 C. — [4]) Greg. Naz. or. 42. n. 26. I. 767 C. — [5]) Vgl. Greg. Naz. or. 2. n. 37 I. 30 B; or. 33. n. 16. I. 614 C. — [6]) S. Lüdtke, Art. Arianismus im Kirchenlexikon I. S. 1275. — [7]) Greg. Naz. or. 25. n. 8. I. 460 C. — [8]) Vgl. Ibid. or. 43. n. 30. I. 794 C und or. 25. n. 8. I. 460 C. — [9]) Schell, Abhandlung: Die Kämpfe des Christentums.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

lauteren Hand des Vaters und der Erschaffung durch ihn nicht teilhaft werden könne, darum brachte er zuerst den Einzigen hervor, welchen er Sohn und Wort nannte, damit durch ihn, der so zum Vermittler geworden, alles geschaffen würde.“ In diesem abstrakten Deismus ist die Schöpfung nicht das unmittelbare Werk Gottes; deshalb leugnete Arius ganz folgerichtig auch die Erkennbarkeit Gottes aus der Welt. In direktem Gegensatz zu Arius lehrte Eunomius, neben Aëtius das Haupt der Anomöer,[1]) ein vollständiges Begreifen Gottes trotz seines dualistischen Standpunktes. In dem Begriffe *ἀγέννητον*[2]) wollte er eine comprehensive Gotteserkenntnis besitzen.

Bei der Bekämpfung dieses arianischen Rationalismus nahmen unsere Väter als Standort die breite Basis der konkreten Wirklichkeit; von hier aus stritten sie mit „den von der Offenbarung geschärften Geisteswaffen“ für die kirchliche Lehre von der Erkennbarkeit Gottes sowohl als seiner Unbegreiflichkeit.

Natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis.

Die Väter unterscheiden eine Gotteserkenntnis vermittelst der Natur und vermittelst der Gnade. Basilius wirft die Frage auf: „Was geht voran, Wissen oder Glauben?“ und beantwortet sie selbst: „Wir sagen, dass überhaupt in den Wissenschaften der Glaube dem Wissen vorausgeht; wollte aber jemand sagen, dass in unserer Lehre das Wissen dem Glauben vorausgehe, so stimmen wir überein, ein Wissen natürlich, das der menschlichen Fassungskraft entspricht. . . . . Beim Glauben an Gott geht der Gedanke voraus: Gott ist; diesen Gedanken aber gewinnen wir aus den Geschöpfen. Denn dass er weise, mächtig und gut ist, und alles Unsichtbare an ihm lernen wir aus der Weltschöpfung durch Denken kennen. . . . Auf dieses Wissen folgt der Glaube und auf einen solchen Glauben die Anbetung.“[3]) In dieser Antwort bezeichnet Basilius die natürliche Erkenntnis vom Dasein Gottes als eine Voraussetzung des Glaubens, der unterschiedslosen Annahme der durch Gottes Gnade an uns ergangenen Verkündigungen, in

---

[1]) Bas. adv. Eunom. lib. 1. I. 208 B: *(Εὐνόμιος) ἀρχηγὸς καὶ πρωτοστάτης ὅλης αἱρέσεως ἀναρρηθῆναι φιλοτιμούμενος.* — [2]) Das Wort *ἀγέννητον* (ungezeugt) wurde lange Zeit von *ἀγένητον* (ungeworden) nicht unterschieden und so eine unheilvolle Verwirrung angerichtet. S. Diekamp, a. a. O. S 137 Anm. 3. — [3]) Epist. 235 n. 1. III. 358 D sqq.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der festen Überzeugung von ihrer Wahrheit.[1]) Dieser Glaube wird nicht durch zwingende mathematische Schlüsse erzeugt, sondern durch die Wirkung des hl. Geistes und er zieht die Seele mehr zur Zustimmung, als Vernunftbeweise es vermögen.[2]) Mit Hilfe des hl. Geistes sieht der Mensch die Wahrheit ein und erkennt Gott.[3]) Niemand sage, dass er wissend und verständig sei, sondern da die Weisheit die Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge ist, so schreibe er die Ursache derselben dem hl. Geiste zu.[4]) Es ist klar, dass Basilius unter der durch den hl. Geist vermittelten Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge nur eine übernatürliche Erkenntnis versteht; ebenso, wenn er lehrt, dass uns in der Taufe eine Erkenntnis Gottes mitgeteilt wird.[5]) Diese irdische Erkenntnis steht aber von der Erkenntnis im Jenseits weiter ab, als das Sehen durch einen Spiegel und im Rätsel entfernt ist von dem Schauen von Angesicht zu Angesicht.[6]) Im Jenseits kommen wir zur vollkommenen Erkenntnis, wenn wir der Anschauung von Angesicht zu Angesicht gewürdigt werden.[7]) Diese Wonne der Seligen in der Anschauung Gottes übertrifft alle menschlichen Gedanken[8]) und übersteigt die Kraft des Verstandes und der Vernunft.[9])

Gregor v. Nazianz kennt ein Wissen von göttlichen Dingen, das die göttlichen Aussprüche gewähren, und ein solches, das eigene Einsicht verschafft.[10]) Während zu letzterer Erkenntnis unser Geist gelangt durch

---

[1]) De fide n. 1. II. 224 C: *πίστις ἐστὶ συγκατάθεσις ἀδιάκριτος τῶν ἀκουσθέντων ἐν πληροφορίᾳ τῆς ἀληθείας τῶν κηρυχθέντων θεοῦ χάριτι.* — [2]) Homil. in Ps. 115. n. 1. I. 371 C: *πίστις, ἡ ὑπὲρ τὰς λογικὰς μεθόδους τὴν ψυχὴν εἰς συγκατάθεσιν ἕλκουσα. πίστις, οὐχ ἡ γεωμετρικαῖς ἀνάγκαις, ἀλλ' ἡ ταῖς τοῦ πνεύματος ἐνεργείαις ἐγγινομένη.* — [3]) Epist. 233. n. 2. III. 357 A: *εἰ τῇ τοῦ πνεύματος (νοῦς) ἑαυτὸν ἐπιδέδωκε βοηθείᾳ, τὴν ἀλήθειαν γνωρίσει καὶ Θεὸν ἐπιγνώσεται;* adv. Eun. lib. 1. n. 12. I. 224 D unterscheidet Bas. ein Wissen um Gott *ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας* und *ἐκ τῆς διδασκαλίας τοῦ πνεύματος.* — [4]) In Isaiam proph. n. 175. I. 507 E sq. Vgl. hom. in princ. prov. n. 3. II. 99 B. — [5]) De Spir. Sancto n. 35. III. 29 D: *ἵνα τῇ παραδόσει τῆς θεογνωσίας τὰς ψυχὰς φωτισθῶσιν οἱ βαπτιζόμενοι.* Vgl. ibid. n. 26. III. 22 B. und de Spiritu Sancto n. 75. III. 65 A. — [6]) De fide n. 3. II. 226 A. — [7]) Advers. Eun. lib. 3. n. 7. I. 278 D. Cfr. Epist. 8. n. 7. III. 85 sq. — [8]) Reg. fus. tract. n. 4. II. 339 C. [9]) Hom. de grat. act. n. 2. II. 27 B. — [10]) Or. 8. n. 11. I. 224 D: *τίς ἔγνω τὰ περὶ Θεοῦ μᾶλλον, ἔκ τε τῶν θείων λογίων, καὶ τῆς οἰκείας συνέσεως;* cfr. Carm. de virtute v. 976 II. 464: *Οἱ μὲν λογισμοὶ μικρὸν εἰς γνῶσιν Θεοῦ.* Vgl. Or. 28. n. 3. I. 497 C sqq.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Betrachtung der Schönheit und Ordnung der sichtbaren Dinge,[1]) bedürfen wir zur höheren Erkenntnis „jenes Geistes, durch den allein Gott erkannt, kund gemacht und vernommen wird.“[2]) Diese durch den göttlichen Geist vermittelte Gotteserkenntnis vor allem sucht jener böse Geist zu vereiteln,[3]) der in seinem Neid und Hass es nicht ertragen kann, dass die Menschen der himmlischen Güter teilhaftig werden.[4]) „Denn das Himmelreich ist nichts anderes als die Erreichung dessen, was das Reinste und Vollkommenste ist. Das Vollkommenste aber von allem ist die Erkenntnis Gottes. Diese wollen wir zum Teil bewahren, zum Teil erlangen, zum Teil vom künftigen Leben erwarten, damit wir als Frucht unseres Fleisses haben die volle Erleuchtung der hl. Dreieinigkeit.“[5]) Noch deutlicher bezeichnet die Erkenntnis Gottes im Glaubenslichte als eine Vorstufe für das Schauen im Jenseits folgende Stelle: „Widmen will ich meinen Geist dem göttlichen Geiste, indem ich seine Aussprüche durchforsche, immer mehr fortschreite zum Lichte und aus göttlichem Antriebe die Regel des Lebens festsetze, . . . damit ich mit süsser Hoffnung von hier hinweggenommen werde und das reine und ewige Leben erreiche, nicht mehr schwache Bilder von ferne schauend, wie durch einen Spiegel und wie im Wasser, sondern die Wahrheit selbst, deren Höchstes ist die Dreiheit, die gleich zu verehrende Gottheit, ein Licht in drei gleichen Strahlen.“[6]) Gregor unterscheidet also natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis; die letzte teilt er wieder ein in Glaubenserkenntnis und beseligendes Schauen.

Nach Gregor von Nyssa gibt es viele Arten der Gotteserkenntnis. „Man kann den, der in Weisheit alles gemacht hat, auch durch die im All uns sichtbar entgegentretende Weisheit auf dem Wege der Schlussfolgerung erkennen *(στοχαστικῶς ἰδεῖν)*, gleichwie auch bei den menschlichen Werken der Verfertiger der vorliegenden Arbeit im gewissen Sinne geistig *(τῇ διανοίᾳ)* gesehen wird, da er seine Kunst in dem Werke niedergelegt hat.“[7]) Neben dieser Erkenntnis Gottes, die der Mensch auf natürliche Weise durch Nachdenken sich aneignet, kennt Gregor noch eine Gotteserkenntnis, welche die göttliche Schrift[8]) oder der

---

[1]) Or. 28. n. 16. I. 507 D sqq. — [2]) Or. 2. n. 39. I. 31 A: *τοῦ πνεύματος, ᾧ μόνῳ Θεὸς καὶ νοεῖται καὶ ἑρμηνεύεται καὶ ἀκούεται.* — [3]) Or. 28. n. 15. I. 507 D. — [4]) Or. 39. n. 7. I. 681 A sq. — [5]) Or. 20. n. 12. I. 384 A sq.; vgl. auch or. 16. n. 9. I. 306 A sq. — [6]) Carm. 4. v. 78. II. 1040. — [7]) De beatitud. or. 6. I. 1268 C sq.: *πρὸς τὸν ἐν τῇ κτίσει βλέποντες κόσμον, ἔννοιαν τῆς σοφίας τοῦ πεποιηκότος ἀνατυπούμεθα.* — [8]) De oratione Dominica I. 1140 D: *διὰ τῆς θείας Γραφῆς καὶ τῶν οἰκείων λογισμῶν.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Glaube[1]) vermittelt. „Der Schüler der Evangelien und der Prophezeiung hält das Dasein des Seienden für wahr auf Grund dessen, was die Heiligen sagen, wie auch auf Grund der sichtbaren Ordnung und der Werke der Vorsehung.[2]) Die Offenbarungslehre führt die Vernunft[3]) und „zuverlässiger als alle künstlichen Schlüsse ist dasjenige, was durch die hl. Lehren der Schrift sich ergibt.“[4]) Dies zeigen in der Gotteserkenntnis die Häresien mit ihren mannigfaltigen und verschiedenen Vermutungen über Gott.[5]) Ausser dieser übernatürlichen Erkenntnis Gottes im Lichte des Glaubens erwähnt Gregor noch höhere, ebenfalls übernatürliche Weisen der Theognosie, eine Erkenntnis Gottes im Spiegel der reinen Seele und das mystische Schauen, welches bis zur Ekstase fortschreiten kann. Im Spiegel der reinen Seele schauen Gott diejenigen (Christen), welche ihr Herz von jedem Geschöpfe und von jeder leidenschaftlichen Neigung gereinigt haben; sie sehen in ihrer eigenen Schönheit das Bild der göttlichen Natur, im Bilde das Urbild.[6]) Im mystischen Schauen lässt der Mensch alles, was Sinn und Vernunft erkennt, zurück, strebt nach Innerlichkeit, bis er durch die Kraft des hl. Geistes sich versenkt in das Unsichtbare und Unbegreifliche und dort Gott sieht;[7]) in der Ekstase ist die Seele auf kurze Zeit durch ausserordentliche Gnadenerhebung frei von den Hemmnissen des Leibes und von der Anhänglichkeit an das Vergängliche und schaut im Reiche des Intelligiblen die unsichtbare Schönheit.[8]) Diesen verschiedenen Weisen mittelbarer Gotteserkenntnis auf Erden folgt die himmlische Anschauung. Schwierig ist die Beantwortung der Frage: Was lehrt Gregor von der Gotteserkenntnis der Seligen im Himmel? Eine Gottesschau im Sinne einer comprehensiven Gotteserkenntnis hält Gregor mit Recht für unmöglich wegen des unendlichen Abstandes zwischen Schöpfer und Geschöpf.[9]) Er erklärt: „Wer Gott zu schauen begehrt, erblickt

---

[1]) Contra Eunom. lib. 12. II. 885 D: *διὰ νοητῆς θεωρίας καί πίστεως.* [2]) Contra Eunom. lib. 12. II. 944 A sqq: . . . *ἐξ ὧν ἀκήκοέ τε τῶν ἁγίων, καὶ διὰ τῆς τῶν φαινομένων εὐαρμοστίας, καὶ τῶν τῆς Προνοίας ἔργων πιστεύει·* — [3]) Contra Eunom. lib. 1. II. 349 B. — [4]) De anima et resurrect. III. 64 A sq.: *ἡμῖν δὲ πάντων τῶν τεχνικῶν συμπερασμάτων ἕξις πιστότερον εἶναι ὡμολογεῖτο τὸ διὰ τῶν ἱερῶν τῆς Γραφῆς διδαγμάτων ἀναφαινόμενον.* — [5]) Contra Eunom. lib. 12. II. 944 B; vgl. In cantic. cantic. hom. 12. I. 1013 C. — [6]) De beatitud. or. 6. I. 1269 C und 1272 B. S. Diekamp, a. a. O. S. 73 ff. — [7]) De vita Moysis I. 376 D sq. — [8]) In cantic. cantic. hom. 7. I. 992 C sqq. S. Diekamp, a. a. O. S. 90 ff. — [9]) De vita Moysis I. 404 C sqq; vgl. or. catech c. 27. II. 72 C.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

den Gegenstand seines Sehnens, indem er ihm fortwährend folgt, und die Anschauung seines Angesichtes ist der ununterbrochene Fortschritt zu ihm hin."[1]) Eine unmittelbare Wesensanschauung im Sinne des kirchlichen Dogmas lehrt Gregor nirgends mit bestimmten Worten, auch da nicht, wo er Schriftstellen 1 Cor. 13, 12[2]) u. Matth. 5,8[3]) erklärt, die für diese Lehre beweisend sind; dagegen spricht er häufig von einer bloss mittelbaren Theognosie der Seligen.[4]) Gregor sagt ganz unbestimmt, dass wir im jenseitigen Leben vielleicht (*ἴσως*) nicht mehr teilweise und durch Vermittlung der Erscheinungen, sondern vollkommen Gott erkennen werden.[5]) Möglicherweise hat er seine Ansicht über die Anschauung im Jenseits deshalb nicht klar ausgesprochen, weil die Befürchtung nahe lag, es könnten die Eunomianer die Lehre einer unmittelbaren Wesensanschauung Gottes im Himmel missdeuten als eine Bestätigung ihrer häretischen Ansicht, dass dem Menschen schon auf Erden eine comprehensive Gotteserkenntnis eigne.[6])

Bevor wir nun die Lehre unserer Väter von der natürlichen Gotteserkenntnis im einzelnen behandeln, sei noch bemerkt, dass Basilius und Gregor von Nyssa ihre diesbezüglichen Ausführungen gerne in Verbindung bringen mit jenen Schrifttexten, welche die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis behaupten, nämlich Ps. 18,1 ff.: *Οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ κτλ.*[7]), Buch der Weisheit Kap. 13,5 ff.: *Ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται*[8]) und Römerbrief Kap. 1,20:

[1]) In cantic. cantic. hom. 12. I. 1025 D: *ὁ ἰδεῖν τὸν Θεὸν ἐπιθυμῶν, ἐν τῷ ἀεὶ αὐτῷ ἀκολουθεῖν ὁρᾷ τὸ ποθούμενον, καὶ ἡ τοῦ προσώπου αὐτοῦ θεωρία ἐστὶν ἡ ἄπαυστος πρὸς αὐτὸν πορεία.* — [2]) In cantic. cantic. hom. 11. I. 1009 D sq. und De Meletio episcopo III. 861 B. — [3]) De beatitud. or. 6. III. 1264 sqq. — [4]) z. B.: In cantic. cantic. hom. 8. I. 948 B sqq. de virginitate c. 24. III. 416 A; de anima et resurrect. III. 89 C. — [5]) In cantic. cantic. hom. 11. I. 1009 D sq. — [6]) S. die ausführliche und treffliche Darstellung bei Diekamp, a. a. O. S. 101 ff. — [7]) Bas. adv. Eunom. lib. 3. I. 278 B; hom. in Ps. 28. n. 7. I. 122 E; comment. in Isaiam prophet. n. 94. I. 445 C; ibid. n. 162. I. 494 D; hom. 12. in princip. proverb. n. 3. II. 99 D. — Greg. Nyss. in hexaem. lib. I. 73 B; de vita Moysis I. 377 D; vgl. de anima et resurrect. III. 25 A sqq. — [8]) Bas. in hexaem. hom. 3. n. 10. I. 32 D; comment. in Isaiam prophet. n. 161. I. 493 C; — Greg. Nyss. in Ecclesiasten hom. 1. I. 624 B; contra Eunom. lib. 12. II. 913 D sq.; ibid. 1105 D; vgl. in 40 Martyres III. 761 B; in cantic. cantic. hom. 13. I. 1049 D sq. und in hexaem. I. 104 A sq. Die Väter citieren *ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς (τῶν) κτισμάτων* (Bas. I. 32; Greg. Nyss. II. 913, II. 1105, III. 761) u. *ἐκ (τοῦ) μεγέθους (τῆς) καλλονῆς (τῶν) κτισμάτων* (Bas. I. 493 C und Greg. Nyss. I. 624). Vgl. Franzelin, De Deo uno, pag. 39. annot. 1.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.[1]) Basilius erklärt die Worte Sprichw. Kap. 8,22: *κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ* auch als einen Ausspruch jener personificierten Weisheit, welche die Welt durchwaltet und uns hinweist auf ihren Schöpfer.[2]) In der Bezeugung durch die hl. Schrift hatten die Väter ein sicheres Kriterium für die Wahrheit ihrer Lehre.[3]) Die philosophischen Erörterungen nun, welche die Väter, vom Worte Gottes geleitet, über die natürliche Gotteserkenntnis geben, sind zwar nicht in systematischer Form vorgetragen, aber sie sind so zahlreich und mannigfaltig, dass sie genügendes Material bieten für eine systematische Behandlung ihrer Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis.

Gottesbeweis aus der weisen und kunstvollen Einrichtung der Aussenwelt.

Der Menschengeist wendet sich nach dem Zeugnisse der Erfahrung in seiner denkenden Betrachtung zuerst der Aussenwelt und dann erst der Innenwelt zu. Nicht bloss das unwillkürliche Philosophieren, sondern auch die bewusste Spekulation versucht sich zuerst an der Aussenwelt. Dies zeigt sich auch in der Geschichte der Gottesbeweise.

Der älteste und anschaulichste Gottesbeweis hat die Natur, die kosmologische Thatsache zur Grundlage. Die Welt in ihrer objektiven

---

[1]) Bas. hom. in princip. proverbiorum n. 3. II. 99 C; comment. in Isaiam prophet. n. 161. I. 493 C; in hexaem. hom. 1. n. 6. I. 6 E; ibid. hom. 3. n. 10. I. 32 D; advers. Eunom. lib. 1. n. 14. I. 226 C sq. — Greg. Nyss. in cantic. cantic. hom. 12. I. 1013 B; contra Eunom. lib. 12. II. 985 A. Vgl. auch Greg. Naz. or. 14. n. 23. I. 281 B. sqq. — [2]) Bas. hom. in princip. prov. n. 3. II. 99 D; vgl. jedoch Greg. Naz. or. 30. n. 2. I. 540 C sq. und Greg. Nyss. contra Eunom. lib. 2. II. 516 B sqq. — [3]) Greg. Nyss. contr. Eunom. lib. 1. II. 341 B: *Ἐπειδὴ γὰρ κριτήριον ἀσφαλὲς τῆς ἀληθείας ἐπὶ παντὸς δόγματος ἡ θεοπνευστός ἐστι μαρτυρία, καλῶς ἔχειν ἡγοῦμαι τῇ παραθέσει τῶν θείων, καὶ τὸν ἡμέτερον λόγον πιστώσασθαι;* vgl. auch ibid. lib. 12. II. 944 A sq.: *Τὸ μὲν γὰρ . . . τινὰ τῶν ἀποκρύφων γνῶσιν ἐξ ἐπιπνοίας ἀνθρωπίνων λογισμῶν ἐρευνᾶσθαι, πάροδον καὶ ἀκόλουθον καὶ ταῖς διεψευσμέναις τῶν ὑπολήψεων δίδωσιν . . . Ὁ δὲ τῶν Εὐαγγελίων καὶ τῆς προφητείας μαθητὴς . . οὐδεμίαν δώσει τῷ ψεύδει κατὰ τῆς ἀληθείας τὴν εἴσοδον.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gesetzmässigkeit sowohl wie in ihrer inneren Zielstrebigkeit bildet den Ausgangspunkt für diesen Beweis. Der Mensch findet nämlich das Universum mit seinen Einzelwesen unter der Herrschaft des Gesetzes und des Zweckes und in Anerkennung dieser Tatsache bezeichnet er die Welt schon seit Urzeit mit dem Namen Kosmos. Mit der blossen Anerkennung dieser objektiven Vernünftigkeit kann sich der denkende Menschengeist jedoch nicht begnügen; er sucht nach einem hinreichenden Grunde dieser Weltweisheit oder „Weltwahrheit".[1]) Das Problem wird nicht gelöst in der materialistischen Weltanschauung, welche unter Verzichtleistung auf eine transzendente Intelligenz die Weltsubstanz oder die Materie mit ihren mechanischen, notwendig wirkenden Kräften als Prinzip alles Seins und Werdens bezeichnet. Zu dieser mechanischen Weltansicht erweiterten in neuerer Zeit die Anhänger des Darwinismus ihre mechanische Naturerklärung. Da sich letztere den einzelnen Erzeugnissen des Weltalls gegenüber fruchtbar erwies, so glaubte man mit ihr auch das Ganze des Weltalls hinreichend erklären zu können.[2]) Allein das „logische Kausalitätsbedürfnis des Verstandes" findet in diesem materialistischen Monismus keine Befriedigung; denn es gibt keine Entwicklung ohne Gesetz und kein Gesetz ohne einen Geist, der es denkt, ihm Bestand und Geltung schafft. Ebenso wenig einwandfrei ist die Lösung, welche der idealistische Monismus versucht. Nach seiner Lehre ist die Gesetzmässigkeit der Welt zu erklären als die Selbstentwicklung des substanzlosen Gedankens (Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel) oder als die Selbstentwicklung des substanzlosen Willens (Schopenhauer, Hartmann). Auch diese idealistische Weltauffassung übersieht, dass Denken und Wollen als conditio sine qua non einen denkenden und wollenden Geist voraussetzen. Eine befriedigende Lösung bietet allein die theistisch-teleologische Weltauffassung. Nach ihr ist die Gesetzmässigkeit, welche die empirische Welt sowohl in der Organisation ihres Seins als ihres Wirkens beherrscht, nur als der freie Gedanke einer überweltlichen, absoluten Vernunft zu erklären; ebenso gilt ihr als hinreichender Grund für die tatsächliche Zielstrebigkeit in allen Dingen, insbesondere den organischen Naturwesen, nur ein schöpferischer, absoluter und freier Wille, d. i. Gott. Das Dasein Gottes als der Wirkursache muss postuliert werden zur Ergänzung der empirischen Gesetzmässigkeit und Zielstrebigkeit.[3])

---

[1]) Staudenmaier, Die Philosophie des Christentums, Bd. I, Die Lehre von der Idee. 1840. S. 50. — [2]) S. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, Bonn 1875 S. 6. — [3]) S. Schell, Dogmatik a. a. O. S. 294 ff.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Die teleologische Naturbetrachtung bezeichnet bereits die Offenbarung als einen Weg zur Gotteserkenntnis (siehe oben S. 27 f. u. vgl. Job Kap. 37—41; Ps. 18; 73; 148; Sprüchw. 30,4 u. a. m.)

Bei den Griechen findet die teleologische Naturauffassung ihre erste Vertretung durch Anaxagoras. Im Gegensatz zu den früheren Philosophen, welche die zweckmässige Entstehung und Entwicklung der Dinge rein mechanischen Ursachen zuschrieben,[1]) führte er als Erklärungsgrund für die Teleologie in der Welt den *νοῦς* ein. Auf einen geistigen Urgrund der Welt wiesen zwar schon die ältesten Traditonen[2]) hin, doch erst Anaxagoras suchte den *νοῦς* „im Haushalte der Natur, in der Werkstatt des dinglichen Daseins.“ Wiewohl Anaxagoras das Durchgreifen des Zweckgedankens in der Natur verkennt,[3]) zollt ihm doch Aristoteles Anerkennung und bemerkt: „Als Anaxagoras sagte, der Verstand sei wie in den lebenden Wesen so auch in der Natur die Ursache der Welt und jeglicher Ordnung, so erschien er wie ein Nüchterner gegenüber den früher unbesonnen Redenden.“[4]) Als nächster Vertreter teleologischer Naturbetrachtung begegnet uns Sokrates. Den materiellen Aufschwung nach den Perserkriegen begleitete der Niedergang von Religion und Sittlichkeit. Demokrit aus Abdera (geb. um 460) versuchte zuerst den Götterbegriff als ein Produkt der Furcht und Unwissenheit zu erklären.[5]) Sein Landsmann Protagoras (geb. um 485) begann eine seiner Schriften mit den Worten: „Von den Göttern kann ich nicht wissen, ob sie sind, oder ob sie nicht sind: denn vieles hindert solches zu wissen: die Dunkelheit des Gegenstandes und die Kürze des Menschenlebens“.[6]) Der Sophist Kritias behauptete, der Götterglaube wäre von den Staatsmännern zur Ergänzung der Gesetze erfunden worden[7]) und Diagoras von Melos suchte in einer eigenen Schrift für seinen Atheismus[8]) Propaganda zu machen. Da durch die geistige Minierarbeit dieser sophistischen „Aufklärer“ der Götterglaube untergraben war, so hielt es Sokrates für seine Pflicht, denselben zu stützen und von neuem zu kräftigen. Seine Ausführungen sollten

[1]) Vgl. Arist. Phys. II, 4. — [2]) Vgl. z. B.: Plat. Phileb. 30d und 28a; legg. IV, p. 715 e; Plutarch. de Isid. et Os., 67; Ar. de mund. 6 in p. 397; Plot. Enn. V. 1. — [3]) Plat. Phaed. p. 98 sq.; Arist. Metaphys. I, 4. — [4]) Arist. Metaphys. I, 3. — [5]) Sext. Emp. adv. math. IX. 24 und 19; Cic. de nat. deorum 1, 12. Auch heutzutage schreibt in seiner „Bescheidenheit und Selbstbeschränkung“ Professor Schneider, ein Schüler des Darwinisten Häckel, in seinem Buche „Der tierische Wille“ S. 138: „Den (in der Naturwissenschaft) unwissendsten und denkfaulsten Köpfen ist eine Naturerklärung durch Gott geläufig.“ — [6]) Sext. Emp. adv. math. IX. 56; Plat. Theaet. p. 162; Cic. de nat. deorum 1, 12 u. 23; Diogenes Laërtius 9,51. — [7]) Sext. Emp. adv. math. IX. 54. — [8]) Ibid. IX. 51 u. 53.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

allen verständlich sein. Deshalb vermied er tiefsinnige Spekulationen und wies zur Neubelebung des Götterglaubens hin auf die Betrachtung der Welt, ihrer Schönheit, vernünftigen Ordnung und Zweckmässigkeit.[1]) In der Fortführung sokratischer Lehren richtete auch Platon bei seinen Gottesbeweisen seinen Blick auf die zweckmässige Einrichtung der Welt, auf den Himmel und die Gestirne, die in ihrer gesetzmässigen Bewegung einen solchen Eindruck von Majestät und Bewunderungswürdigkeit machen, dass jeder von dem Dasein eines weisen und allmächtigen „Schöpfers und Vaters des All" überzeugt werden muss.[2]) Den eigentlichen Gottesbeweis führte jedoch Platon aus der Reihe der bedingten Ursachen, die mit Notwendigkeit eine erste, absolute, immaterielle Ursache voraussetzen.[3]) Am meisten kommt die teleologische Naturbetrachtung zur Geltung bei Aristoteles infolge seiner Philosophie des Zweckes als der bestimmenden Ursache. Sokrates hatte die Naturteleologie einseitig in ihre äussere Bestimmung, die Menschen zur Tugend anzuleiten, gesetzt; bei Aristoteles jedoch erscheint die Welt als ein Organismus, als ein durch immanente Zwecke bestimmtes Lebensganzes. Das zweckmässige und zielstrebige[4]) Wirken der bewusstlosen Natur verlangt als Grund dieser Weltbewegung einen höchsten Geist, Gott, der, selbst unbewegt *(τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον)*, als Gegenstand des Verlangens bewegt.[5]) Die Ursächlichkeit scheint jedoch Aristoteles auf den Anstoss zur Bewegung zu beschränken. Die Bewegung ist nicht so fast von Gott, als vielmehr zu Gott; er ist gleichsam ein Magnet, der die Körper anzieht. „Die göttliche Macht, welche das Weltall leitet und regiert,"[6]) scheint nicht in wirkursächlicher, sondern nur in zweckursächlicher Beziehung zur Welt zu stehen.[7])

Eine Philosophie, die vom Zweckbegriff beherrscht wird, lässt im vorhinein erwarten, dass sie mit Vorliebe die Teleologie der Welt zum Ausgangspunkt für ihre Gottesbeweise nehme. Von den vielen Beispielen mögen nur zwei die anschauliche Beweisführung des Stagiriten zeigen: „Wie jemand, der auf dem troischen Ida sässe und das Heer der Griechen in Reih und Glied in bester Ordnung durch die Ebene hinziehen sähe: „die Reiter voran mit Rossen und Wagen, das Fussvolk ihnen nach", den Gedanken fassen müsste, dass es jemand geben muss, der die Schlacht-

[1]) z. B. Xenoph. Memorab. IV. 3 n. 14; I. 4 n. 4 sq.; Plat. de rep. VII. — [2]) De legg. X, 893 sqq.; XII. 967 und Phileb. 30. — [3]) Protag. p. 352. — [4]) Phys. II, 8. — [5]) Metaphys. XII, 7, 3—7: *κινεῖ ὡς ἐρώμενον.* — [6]) Polit. VII. 4. — [7]) S. Kaufmann, die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart, Paderb. 1893, S. 95 ff; Mayer, der teleologische Gottesbeweis. S. 5 ff; Tyszka, Geschichte der Beweise für das Dasein Gottes.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

haufen ordnet und den Kriegern in Reih und Glied gebietet, wie etwa Nestor oder ein anderer der Heroen, der es verstand, „zu ordnen die Rosse und die schildbewehrten Männer“ — wie ein Seemann, der von weitem ein Schiff mit gutem Winde und vollen Segeln nahen sieht, sich sagt, dass darauf ein Steuermann sein wird, der es lenkt und in den Hafen leitet —, so haben die, welche zuerst zum Himmel aufschauten und die Sonne sahen, wie sie vom Aufgange bis zum Niedergange ihren Lauf macht, und den wohlgeordneten Reigen der Sterne, einen Werkmeister dieser herrlichen Ordnung gesucht, da sie sich sagen mussten, dass sie nicht von Ungefähr entstanden sei, sondern von einem gewaltigen und unvergänglichen Wesen herrühre, welches Gott war.“[1])

Noch anschaulicher führt das zweite Beispiel den Beweis aus: „Angenommen, es gebe Menschen, die immer unter der Erde gewohnt hätten, in schönen, lichten Wohnungen, geschmückt mit Bildsäulen und Gemälden, mit allem ausgestattet, an dessen Besitz man das Glück geknüpft denkt, aber sie wären niemals auf die Oberfläche der Erde gekommen, wüssten auch nur vom blossen Hörensagen, dass es eine göttliche Macht gebe; nun hätte sich aber eines Tages der Schlund der Erde geöffnet, so dass sie aus ihren verborgenen Wohnsitzen zu den Gegenden gelangen konnten, die wir bewohnen. Wenn sie nun auf einmal die Erde, die Meere und den Himmel erblickten und die mächtigen Wolkenzüge und des Sturmes Gewalt kennen lernten, die Sonne schaueten in ihrer Erhabenheit und Schönheit und eine Vorstellung gewännen von ihrer Macht, durch allerwärts ergossenes Licht uns den Tag zu geben — wenn sie dann im nächtlichen Dunkel den Himmel sähen ganz mit Sternen ausgelegt uud geschmückt und das wechselnde Licht des wachsenden und alternden Mondes, den Auf- und Niedergang der Gestirne und ihre unveränderlichen, für alle Ewigkeit bestimmten Bahnen, — wenn sie all dies sähen — so würden sie wahrlich glauben, dass es auch Götter gibt und dass diese grossen Wunder ihre Werke sind.“[2])

Die Stoiker Zenon, Kleanthes und Chrysippus schliessen zwar auch aus der Teleologie der Welt auf eine Gottheit; sie verstehen jedoch darunter nur die Weltseele, welche alles umfasse und durchdringe.[3])

Von den Römern interessiert sich Cicero in seiner Philosophie vor allem für die Frage nach dem Dasein Gottes. Nach ihm zwingt die Schönheit der Welt und die Ordnung der Himmelskörper zur

---

[1]) Frag. I. 11. aus Sext. Emp. adv. dogm. 3,27. Die citierten Verse sind aus Homers Jl. 4,297 u. 2,554. — [2]) Frag. I. 12 aus Cic. de nat. deorum 2,37. [3]) Cic. de nat. deorum 1. und 2. passim.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Annahme einer vollkommenen und ewigen Natur.[1]) Das hauptsächlichste Argument für die Existenz der Götter ist ihm jedoch die allgemeine Verbreitung der Gottesidee.[2])

Unter den Vätern der vornicänischen Zeit begegnen wir diesem Beweise bei Theophilus von Antiochien. Er sagt: „Gleich wie jemand, der ein völlig ausgerüstetes Schiff auf dem Meere daher fahren und in den Hafen steuern sieht, ganz fest überzeugt ist, dass auf dem Schiffe ein Steuermann sich findet, welcher es lenket, ebenso muss man auch einsehen, dass Gott das Weltall regiert, wenn er auch mit den sinnlichen Augen nicht gesehen werden kann.“[3])

Origenes deutet diesen Beweis nur kurz an: „Wir können Gott nicht unmittelbar in sich selbst schauen; ebenso wie unsere körperlichen Augen nicht den unmittelbaren Anblick der Sonne ertragen, wohl aber ihren Glanz, d. h. ihre Strahlen, aus denen wir auf den Quell des Lichtes selbst und auf seine Beschaffenheit schliessen. In ähnlicher Weise sind die Werke der göttlichen Vorsehung und die kunstreiche Ordnung der Welt einige Strahlen von der Natur Gottes in bezug auf seine Substanz und Wesenheit.“[4])

Auch dem hl. Athanasius ist dieser Weg zur Gotteserkenntnis nicht fremd: „Der Mensch“, sagt er, „hat Augen, um die geschaffenen Dinge zu sehen und durch den Anblick ihrer Ordnung zur Erkenntnis des Schöpfers sich zu erheben.“[5]) Die Schöpfung „verkündet durch ihre Ordnung und Harmonie wie mit Buchstaben ihren Herrn und Bildner“;[6]) „Gott hat sie nämlich so geordnet, dass er wenigstens aus den Werken von den Menschen erkannt werde; denn oft wird der Künstler, auch wenn man ihn selbst nicht sieht, aus den Werken erkannt. Wie man von dem Bildhauer Phidias erzählt, dass seine Werke ihn kenntlich machen durch ihre Symmetrie und das richtige Verhältnis der Teile zu einander, so müssen wir aus der Ordnung und Harmonie Gott den Meister erkennen. Denn einerseits hat er seine Natur nicht preisgegeben, noch hat er anderseits uns in vollständiger Unkenntnis seiner selbst gelassen, sondern er hat unsere Natur so gebildet, dass wir durch seine Werke zu ihm geführt werden.“[7])

Der teleologische Gottesbeweis ist auch der beliebteste bei den kappadocischen Kirchenvätern. Ihnen erweist sich die Welt als eine

---

[1]) Cic. de divin. 2,72: esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri. — [2]) Cic. Quaest. Tusc. 1,13. — [3]) Theoph. ad Autol. lib. 1. c. 5. — [4]) De princip. lib. 1. c 1. n. 6. — [5]) Or. contr. gentes n. 2. — ([6] Ibid. n. 34. — [7]) Ibid. n. 35.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

grossartige göttliche Hieroglyphenschrift, die mit einer unerschöpflichen Menge von Bildern und Zeichen immer und überall dieselbe Wahrheit vom Dasein eines Gottes kund tut; nach ihnen hat der Erdball in seiner Schönheit und Ordnung nicht nur eine in blossen Naturzwecken sich erschöpfende Bestimmung, sondern es kommt ihm auch vor allem eine ethische Bedeutung zu, die Menschen nämlich zur Erkenntnis Gottes zu führen.[1])

Basilius bezeichnet die Welt als ein Kunstgebilde, das allen zur Beschauung vorliegt, damit sie durch dasselbe die Weisheit des Künstlers kennen lernen.[2]) Spuren dieser Weisheit[3]) und deutliche Erinnerungen an seine Wundertaten hat Gott überall zurückgelassen.[4]) Wir finden sie auf der Erde, in der Luft, im Himmel, im Wasser, in Nacht und Tag, in der ganzen sichtbaren Welt.[5]) So erscheint denn die Welt als eine grosse und reichhaltige Werkstätte der göttlichen Macht;[6]) sie ist zu vergleichen einem Buche, dessen Buchstaben, die kunstvollen, schönen Geschöpfe, uns zur Kenntnis der allwaltenden Vorsehung und Weisheit Gottes führen;[7]) in sie wurden wir eingeführt wie in eine Schule mit der Aufgabe, Gott kennen zu lernen.[8]) Zu dieser Erkenntnis Gottes verhilft uns die ganze Schöpfung. Denn ein jedes Geschöpf, mag es

---

[1]) S. Wieser. Art. natürl. Gotteserkenntnis in der Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1879. — [2]) In hexaem. hom. 1. n. 7. I. 7 D. Basilius teilt nach Aristoteles an dieser Stelle die Künste ein in *τέχναι ποιητικαί, πρακτικαί* und *θεωρητικαί*. Die *τέχναι θεωρητικαί* bezwecken die Geistestätigkeit *(ἡ κατὰ νοῦν ἐνέργεια)*; die *τ. πρακτικαί* die körperliche Bewegung *(ἡ τοῦ σώματος κίνησις)*, mit deren Aufhören auch ihre Wirkung aufhört (Tanzkunst). Bei den *τ. ποιητικαί* jedoch bleibt das Werk, auch wenn die Handlung aufhört, wie bei der Baukunst u. s. w., und man kann auch bei Abwesenheit des Künstlers aus seinen Werken ihn bewundern. Im Anschluss hieran bemerkt Basilius: *ἵνα οὖν δειχθῇ ὅτι ὁ κόσμος τεχνικόν ἐστι κατασκεύασμα, προκείμενον πᾶσιν εἰς θεωρίαν, ὥστε δὶ αὐτοῦ τὴν τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν σοφίαν ἐπιγινώσκεσθαι, οὐκ ἄλλῃ τινὶ φωνῇ ἐχρήσατο ὁ σοφὸς Μουσῆς περὶ αὐτοῦ, ἀλλ' εἶπεν· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν.* — [3]) Ibid. hom. 9. n. 4. I. 84 C: *πάντα ἴχνη φέρειν τῆς τοῦ ποιήσαντος σοφίας.* Cfr. hom. in Ps. 32. n. 3. I. 134 B sq. — [4]) Ibid. hom. 8. n. 8. I. 79 E: *ἐν πᾶσιν ἡμῖν τῶν οἰκείων θαυμάτων ἐναργῆ ὑπομνήματα καταλιπών* (sc. *ὁ θεός*). — [5]) Ibid. hom. 3. n. 10. I. 32 D. — [6]) Ibid. hom. 4. n. 1. I. 33 C: *μέγα καὶ ποικίλον τῆς θείας δημιουργίας ἐργαστήριον.* [7]) Hom. de grat. actione n 2. II. 27 A: *τὰ κάλλη τῆς κτίσεως ἐντέχνως καταμανθάνοντες, δὶ αὐτῶν, οἱονεῖ διὰ γραμμάτων τινῶν, τὴν μεγάλην τοῦ θεοῦ περὶ πάντα πρόνοιαν καὶ σοφίαν ἀναγινώσκομεν.* — [8]) In Isaiam proph. n. 94. I. 445 A sq.: *εἰσήχθημεν γὰρ ὥσπερ εἰς κοινὸν διδασ-*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

schweigen oder sprechen, im Himmel oder auf der Erde sein, preist seinen Schöpfer,[1]) sogar der Abgrund muss in seiner Weise einstimmen in den Hymnus auf den Schöpfer.[2]) Himmel und Erde vereinigen sich zum Lobe Gottes. Die Himmel erzählen Gottes Ehre allen denen, die aus ihnen auf die Kunst des Schöpfers zu schliessen vermögen, wie auch das Rollen des Donners und die Stürme ihren Herrn verkünden;[3]) „die Himmel erzählen uns Gottes Ehre, nicht als ob sie eine mit unsern leiblichen Ohren vernehmbare Sprache redeten, sondern insofern, als derjenige, welcher Verständnis besitzt für die weisen Absichten in der Zusammensetzung der Welt und sich mit der Ordnung am Himmel vertraut macht, Belehrung erhält über die Grösse und Herrlichkeit dessen, der die Himmel geschaffen hat. Auch der Prophet lädt uns hiezu ein mit den Worten: „Blicket hinauf mit euren Augen und sehet, wer dies alles zur Schau stellt“ (vgl. Is. 40, 26.). Nach oben blicken bedeutet soviel, als durch die sichtbaren Dinge zur Kenntnis des Schöpfers geführt werden.“[4]) Und wie die Himmel die Ehre Gottes verkünden ohne Laute, so gibt es auch eine Sprache von der erster-schaffenen Weisheit, die vor anderm bei der Weltbildung der Schöpfung eingesenkt wurde; auch sie verkündet laut, wiewohl sie schweigt, ihren Schöpfer und Herrn, damit du durch sie hineilest zur Kenntnis dessen, der allein weise ist.[5])

καλεῖον τὸν κόσμον τοῦτον οἱ ἄνθρωποι, καὶ ἐκελεύσθημεν νοῦν τε λαβόντες καὶ ὀφθαλμοὺς εἰς κατανόησιν ἔχοντες, οἷον ἀπὸ γραμμάτων τινῶν τῶν κατὰ τὴν οἰκονομίαν καὶ διοίκησιν τοῦ παντὸς τὸν θεὸν ἀναγνῶναι.

[1]) Hom. in Ps. 28. n. 7. I. 122 E sq. *ἡ κτίσις πᾶσα ἥτε σιωπῶσα καὶ ἡ φθεγγομένη, ἥτε ὑπερκόσμιος, ἥτε περίγειος, δοξάζει τὸν κτίσαντα.* [2]) In hexaem. hom. 3. n. 9 I. 31 B sqq. und in Isaiam proph. n. 15. I. 388 B. [3]) Advers. Eun. lib. 3. n. 7. I. 278 B: *ὡς γὰρ οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ, τοῖς δυναμένοις ἐξ αὐτῶν τὴν τοῦ δημιουργοῦ τέχνην ἀναλογίζεσθαι, οὕτω καὶ βροντῆς ἦχοι, καὶ πνευμάτων κινήσεις, τὸν δημιουργὸν αὐτῶν ἀνακηρύττουσι.* — [4]) In Isaiam prophet. n. 162. I. 494 D sq.: . . . *τὸ γὰρ ὑψηλῶς θεωρῆσαι, τὸ ἀναβλέψαι ἐστί, καὶ τὸ διὰ τῶν ὁρωμένων τῇ τοῦ πεποιηκότος ἐννοίᾳ προσαχθῆναι.* — [5]) Hom. in princip. proverb. n. 3. II. 99 D: . . . *οὕτως εἰσί τινες καὶ σοφίας λόγοι τῆς ἀρχεγόνου, τῆς πρὸ τῶν ἄλλων ἐν τῇ δημιουργίᾳ συγκαταβληθείσης τῇ κτίσει. αὕτη σιωπῶσα βοᾷ τὸν ἑαυτῆς κτίστην καὶ κύριον, ἵνα δι' αὐτῆς ἀναδράμῃς ἐπὶ τὴν ἔννοιαν τοῦ μόνου σοφοῦ.* Vgl. Greg. Nyss. in hexaem. I. 73 B sq.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Nach Gregor von Nazianz ist die ganze Welt ein grosser und bewunderungswürdiger Herold der göttlichen Majestät[1]) und zwar in allen ihren Teilen;[2]) ein grosses Schriftzeichen, das allerwärts bekannt ist und in dem Gott sich kundgibt.[3]) Der gross Himmelsraum predigt in seiner Herrlichkeit die Kunst, welche das Universum verbindet, damit die Menschen durch die sichtbare Welt zur Erkenntnis der unsichtbaren kommen. Schaut ja auch derjenige, welcher ein hohes Haus sieht, den Baumeister und verkündigt ein Schiff, wenn auch mit schweigender Stimme, denjenigen, der es gebaut hat.[4]) Sicherlich wird auch ein jeder, wenn er eine schön gefertigte Zither und deren angemessene Ineinanderfügung und Anordnung sieht oder wenn er das Zitherspiel selbst hört, auf den Verfertiger der Zither und den Zitherspieler schliessen *(ἐννοήσει)* und auf ihn in Gedanken zurückgreifen *(ἀναδραμεῖται τῇ διανοίᾳ)*, auch wenn er nicht mit dem Auge gesehen werden könnte; in solcher Weise ist auch uns das Princip offenbar, das die Dinge bewirkt und bewegt und die bewirkten erhält *(τὸ ποιητικόν, κινοῦν, τηροῦν)*, auch wenn es nicht vom Geiste umfasst wird *(κἂν μὴ διανοίᾳ περιλαμβάνηται)*.[5])

Gregor von Nyssa nimmt jede Gelegenheit wahr, den zu Gott hinaufweisenden Eindruck der gesamten Schöpfung darzustellen. Die Grösse und Schönheit der Welt sowohl wie ihre kunstvolle und weise

---

[1]) Or. 44. n. 3. I. 837 A: *κόσμον, τὸν ἐξ ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων συνεστηκότα, τὸν μέγαν καὶ θαυμαστὸν τῆς μεγαλειότητος αὐτοῦ* (sc. *θεοῦ*) *κήρυκα.* — [2]) Carm. 29. v. 6 sq. II. 286:

Πάντα σε καὶ λαλέοντα, καὶ οὐ λαλέοντα λιγαίνει.
Πάντα σε καὶ νοέοντα καὶ οὐ νοέοντα γεραίρει.

Vgl. auch Carm. 10. de virtute v. 184 sqq. II. 422. — [3]) Or. 6. n. 14. I. 188 C: *ὁ σύμπας οὗτος κόσμος, τὸ μέγα τοῦ θεοῦ στοιχεῖον καὶ περιβόητον, ᾧ καὶ δηλοῦται Θεὸς σιωπῇ κηρυττόμενος.* — [4]) Carm. 7. ad Nemesium v. 62. sqq. II. 1072:

Ὅδ' οὐρανίοιο φορεύμενον ἄσπετον εἶδος
Κυκληδὸν, πολλοῖσι κεκασμένον ἔνδοθι κόσμοις,
Κήρυξ ἀγλαόφωνος ἀναυδέσι ῥήμασι τέχνης,
Ἣ τόδε πᾶν συνέπηξε, καὶ ἁρμονίῃ συνέδησεν,
Ὄφρα κε δερκομένοισιν ἀδερκέα φῶτες ἕλωσι.
Καὶ γάρ τις δρόμον αἰπὺν ὁρῶν, δωμήτορα λεύσσει,
Καὶ ναῦς ναυπηγοῖο διάγγελος οὐ λαλέουσα.

[5]) Or. 28 n. 6. I. 499 D. Vgl. Carm. 10. v. 85 sq. II. 416, wo Gregor auf die im All sich kundgebende, unaussprechliche Harmonie in der Verbindung der Gegensätze hinweist.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Ordnung bringen Kunde von ihrem Schöpfer.[1]) Dieser erweist sich in ihnen als „der grosse und weise Künstler.“[2]) Die Ordnung des Universums ist trotz der Gegensätze, die es in sich schliesst, eine musikalische Harmonie, welche von Gott ausgeht[3]) und ein Hymnus auf seine unerreichbare und unsagbare Herrlichkeit ist.[4]) Der Anblick der Wunder in der sichtbaren Welt zeigt uns den Weg und führt uns an der Hand hin zur Kenntnis der überirdischen Schönheit.[5]) Das Auge ist der Herold der allmächtigen Weisheit, die im All

---

[1]) In hexaem. I. 73 B sq.; De vita Moysis I. 377 D sq ; contra Eunom. lib. 12. II. 985 A sq.; in Christi resurrect. or. 3. III. 665 C; de anima et resurrect. III. 25 A: *Βοᾷ γὰρ ἄντικρυ τὸν ποιητὴν ἡ κτίσις* – [2]) In Christi resurrect. or. 3. II. 665 C: *ὁ μέγας καὶ σοφὸς τεχνίτης;* vgl. de hominis opific. c. 4. I. 136 B: *ὁ ἀριστοτέχνης;* ibid. c. 3. I. 133 C. — [3]) In Psalm. I. 441 C: *ὁ διάκοσμος ὅλος μουσική τις ἁρμονία (πρώτη τε καὶ ἀρχέτυπος καὶ ἀληθής) ἐστὶν, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός.* [4]) Ibid. 441 A: *Ἀληθῶς (γὰρ) τῆς ἀνεφίκτου τε καὶ ἀφράστου θεοῦ δόξης, ὕμνος ἐστὶ τῷ τοιούτῳ ῥυθμῷ προσαγόμενος, ἡ τῆς κτίσεως πάσης πρὸς ἑαυτὴν συνῳδία, διὰ τῶν ἐναντίων συγκεκραμένη.* Auch in der Bibel fehlt die Vorstellung von einer Weltharmonie nicht. Die Zusammenstimmung der Wesen wird als ihr Lobgesang oder als wechselseitiger Zuruf gedacht. Die Morgensterne lobten den Herrn und alle Kinder Gottes jauchzten, als er die Grundfesten der Erde legte. Wer könnte das Gesetz des Himmels ansagen und wer dem Einklange des Himmels Schweigen gebieten? (Job 38, 7 und 37.). Vgl. Ps. 18,3. Nach einer alten Überlieferung hörte Moses den Himmelsklang, als er 40 Tage und Nächte fastete und der Welt entrückt wurde. Ex. 24,18. Ausserhalb der Offenbarung findet sich die Intuition einer Weltharmonie bei Hesiod, Pythagoras, Plutarch u. a. Auch bei den Kirchenvätern ist diese Vorstellung beliebt. „Die Sonne“, sagt z. B. Clemens von Alexandrien (Str. V. p. 567), „teilt den Planeten ihr Licht mit nach einer göttlichen Musik“ und Ambrosius (Praef. in Ps. 1.) nennt als Vorbilder der Psalmen den Gesang der Engel und die Lieblichkeit der ewigen Musik, welche bei dem Umschwunge der Himmelsaxe ertönen soll. Nach einer schönen Sage des christlichen Mittelalters rührt das Lächeln der Kinder im Schlafe davon her, dass sie die Musik des Himmels vernehmen. Die Dichtung des Mittelalters spann den Gedanken weiter aus: Der Ton des Mondes ist ein leiser Gesang, am herrlichsten erklingt die Sonne, mit Donnerton der Mars, wie Nachtigallen Jupiter; bei Merkur und Mars heisst die Sängerin Sirene, bei Venus nnd Jupiter Muse; die Engel begleiten diese Musik mit ihrem Gesange. Bei Dante ist dieser nur „Nachklang vom ewigen Lied der Sphären.“ S. Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst II. S. 245 f.; Willmann a. a. O. I. § 8 u. 39; II. § 49. Vgl. A. Müller S. J., die Harmonie der Sphären, Abhandlung in den Stimmen aus Maria-Laach, Jahrg. 1901 S. 482 ff. [5]) Contra Eunomium lib. 5. II. 681 B. Gregor tadelt die Heiden (Griechen), von denen er sagt: *οὐ χειραγωγῷ τε καὶ ὁδηγῷ τῷ θαύματι τῶν φαινομένων πρὸς τὴν τοῦ ὑπερκειμένου κάλλους κατανόησιν συγχρησάμενοι.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sich kundgibt.[1]) Mit bewegter Sprache fragt Gregor: „Wer kann die Harmonie des All betrachten, jene Wunder des Himmels und der Erde, wie die ihrer Natur nach einander entgegenstrebenden Elemente alle zu demselben Ziele durch eine gewisse geheimnisvolle Gemeinsamkeit *(διά τινος ἀρρήτου κοινωνίας)* sich verbinden, wie alles mit seiner eigenen Kraft zu dem Bestand des Universums beiträgt, . . . wer kann dies mit vernünftigem Seelenauge betrachten *(ταῦτα βλέπων τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ)*, ohne aus den Erscheinungen die klare Einsicht zu schöpfen, dass eine mit künstlerischem Verstande und mit Weisheit begabte göttliche Macht *(θεία δύναμις ἔντεχνός τε καὶ σοφή)*, in den Dingen erscheinend und alles durchdringend, die Teile dem Ganzen anpasst und das Ganze in seinen Teilen zur Vollendung führt, und dass nur eine Kraft das All beherrscht?“[2]) „Gleichwie es beim Plektrum geschieht, welches kunstvoll die Saiten schlägt und in der Mannigfaltigkeit der Töne die Melodie hervorlockt, da, wenn der Ton auf allen Saiten ein einförmiger wäre, sicher die Melodie nicht zu stande käme, so erzeugt auch die mannigfache Mischung im Universum, die bei dem bunten Wechsel der einzelnen in der Welt erscheinenden Formen von einem festen und unwandelbaren Rhythmus getragen ist und so die Teile dem Ganzen wohl anpasst, diese allharmonische, kunstvollmelodische Weise im All *(τὴν παναρμόνιον ταύτην ἐν τῷ παντὶ μουσουργεῖ μελῳδίαν)*. Auf diese lauscht die Vernunft *(ἧς ἀκροατὴς ὁ νοῦς γίνεται)*, ohne das sinnliche Ohr irgendwie zu gebrauchen; sie schwingt sich hinaus und erhebt sich über die körperlichen Sinne und vernimmt den Lobgesang der Himmel, wie auch der grosse David nach meiner Meinung ihn gehört hat, als er die Himmel durch die in ihnen wahrgenommene kunstvolle und allweise Bewegung die Herrlichkeit Gottes erzählen hörte“;[3]) dieses Erzählen geschieht zwar nicht in artikulierten Lauten noch in einer mündlichen Rede, wohl aber wird Belehrung über die göttliche Macht jenen zu teil, die zu lauschen wissen auch da, wo die Stimme schweigt.[4])

[1]) De anima et resurrect. III. 28 C: *γίνεται ἡμῖν ὁ ὀφθαλμὸς ἑρμηνεὺς τῆς παντοδυνάμου σοφίας, τῆς τῷ παντὶ μὲν ἐνθεωρουμένης, τὸν δὲ κατ᾽ αὐτὴν τοῦ παντὸς περιδεδραγμένον δι᾽ ἑαυτῆς μηνούσης.* Cfr. de beatit. or. 6. I. 1268 C. — [2]) De anima et resurrect. III. 25 B sq. — [3]) In Psalmos I. 440 C sq. Cfr. de hominis opificio I. 129 C sq; de anima et resurrectione III. 25 A sq. — [4]) Contra Eun. lib. 12. II. 984 C. *τὸ διήγημα τὸ οὐράνιον, καὶ τὸ ῥῆμα τὸ παρὰ τῆς ἡμέρας βοώμενον, φωνὴ μέν ἔναρθρος οὐκ ἔστιν, οὔτε λαλιὰ διὰ στόματος· διδασκαλία δὲ τῆς θείας δυνάμεως γίνεται τοῖς ἐπαΐειν ἐπισταμένοις σιωπώσης φωνῆς.* Vgl. in hexaem. I. 73 B sq.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

In Form einer Prosopopöe lässt nun der Nyssener die Himmel zu uns sprechen mit den Worten: „Auf uns blicket, o Menschen, und auf unsere Schönheit und Grösse, blicket auf diesen immer in Bewegung sich befindlichen Umlauf, auf die wohlgeordnete, harmonische, sich stets gleich bleibende Bewegung; erkennt den, der unserem Bestande vorsteht, und schliesset durch die sichtbar erscheinende Schönheit auf die urbildliche und unsichtbare Schönheit!“[1])

Teleologischer Gottesbeweis aus dem Mikrokosmos.

Die Strahlen göttlicher Macht und Weisheit, welche aus dem „grossen Kosmos“ der Schöpfung uns entgegenleuchten, sammelt in sich wie in einem Brennpunkte die kleine Welt, der Mikrokosmos des Menschen.

Der Vorstellung, dass der Mensch eine Welt im Kleinen sei, begegnen wir schon früh. In der physischen Theologie der Griechen wird der Mensch als Inbegriff der Welt gefasst. Nach der pythagoreischen Lehre vereinigt der Mensch alle höheren und niederen kosmischen Kräfte, er ist eine kleine Welt. Pythagoras soll daher den Ausdruck *μικρόκοσμος* gebraucht haben.[2]) Nach Aristoteles ist das lebende Wesen überhaupt vermöge seiner Seele ein Herd der Bewegung, die sich nach seinem immanenten Zwecke bestimmt; darin ist es dem Weltganzen vergleichbar, ein *μικρὸς κόσμος*.[3]) Die Kabbala, eine bei den Juden ausgebildete spekulative Geheimwissenschaft, lehrt: „Die Gestalt des Menschen ist das Abbild alles dessen, was im Himmel droben und drunten auf Erden ist; darum hat der Alte der Alten (vgl. Dan. 7,13) sie zu einer eigenen Gestalt gewählt.“[4]) Philon der Jude sagt: „Manche haben gelehrt, dass der Mensch eine kleine Welt sei *(βραχὺς κόσμος)* und die Welt ein grosser Mensch“.[5]) In den Schriften der Sekte der Taosse (Chinesen) wird von einem ersten Menschen Fohi berichtet, der in sich eine kleine Welt erkannte, uud zwar in seinen beiden Augen Sonne und Mond, in seinem Fleische die Erde, in seinen Zähnen und Knochen die Metalle, in seinen Säften die Gewässer, in der Kraft, sich zu bewegen das Feuer.[6])

---

[1]) Ibid. 985 B: . . . *καὶ διὰ τοῦ φαινομένου κάλλους τὸ πρωτότυπον καὶ ἀόρατον κάλλος ἀναλογίσασθε.* — [2]) Phot. Cod. 249, p. 440. Das Wort *κόσμος* hat Pythagoras für die Ordnung des Weltalls gangbar gemacht, aber keineswegs zuerst gebraucht. S. Otfr. Müller, Die Dorier III. S. 2. — [3]) Phys. VIII, 2 p. 252 b. — [4]) Franck, die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer, übersetzt von Gellineck 1844. S. 130. [5]) Phil. Qu. rer. div. I. p. 502. — [6]) Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechtes, S. 43.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Unsere Väter schlossen sich also nur einem alten Sprachgebrauche an, wenn sie den Menschen in Würdigung seiner natürlichen Vollkommenheiten als einen Mikrokosmos bezeichneten.[1]) Wie nun unsere Väter im Makrokosmos allenthalben einen Hinweis auf den Schöpfer fanden, so nahmen Basilius und Gregor von Nyssa auch aus dem Mikrokosmos ihren Aufstieg zur Theognosie.

Basilius bemerkt, Himmel und Erde vermögen uns nicht mehr zur Erkenntnis Gottes zu verhelfen als unsere eigene Beschaffenheit, wenigstens dann, wenn wir uns verständig erforschen. Daher sagt der Prophet: Mirabilis facta est scientia tua ex me (Ps. 138, 6), d. h., sobald ich mich selbst erkannte, habe ich auch deine übergrosse Weisheit erkannt.[2]) Basilius beschreibt diesen Weg zur Gotteserkenntnis folgendermassen: „Die gründliche Selbstbetrachtung wird dir eine mächtige Leitung auch zur Gotteserkenntnis sein (*ἡ ἀκριβὴς σεαυτοῦ κατανόησις*

---

[1]) Bas. hom. in illud Attende tibi ipsi n. 7. II. 23 C; Greg. Naz. or. 28. n. 22. I. 513 C: *ὁ μικρὸς οὗτος κόσμος, ὁ ἄνθρωπος.* Or. 38. n. 11. I. 669 D und Carmen de virtute v. 116 II. 418 nennt der Nazianzener den Menschen, der in der Wesenseinigung von Leib und Seele eine Synthese von der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung ist, einen *κόσμος δεύτερος (ἄλλος), ἐν μικρῷ μέγας.* Nach Gregor von Nyssa nannten die Weisen deshalb den Menschen einen *μικρὸς κόσμος*, weil er die Elemente des All, des Makrokosmos, in sich vereinige. De anima et resurrect. III 28 B: *ταῦτα περιέχων ἐν ἑαυτῷ, τὰ στοιχεῖα, οἷς τὸ πᾶν συμπεπλήρωται.* Ähnlich de hominis opificio c. 16. I. 177 D; in Psalmos I. 440 C: *πάντα ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὰ τοῦ μεγάλου κόσμου.* Die Stelle: (*Θεὸς ἄνθρωπον*) *ποιεῖ ζῶον, ὥσπερ τινὰ μικτὸν κόσμον συγγενῆ τῶν δύο κόσμων, ἐξ ἀσωμάτου καὶ ἀθανάτου καὶ ἀφθάρτου ψυχῆς, καὶ ἐξ ὑλικοῦ καὶ ὁρωμένου τετραστοίχου σώματος συγκείμενον* findet sich in dem Tractate De eo quid sit ad imaginem Dei I. 1328 B, welcher zu den unechten Schriften Gregors zu gehören scheint. Vgl. Clem. Alex., Cohort. c. 1. n. 5; Methodius, de resurr. lib. 2. c. 10. n. 2. S. Thom. 1. qu. 91. art. 1. c.: propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo. — [2]) In hexaem. hom. 9. I. 87 A sq.; . . . *καὶ τοι οὐ μᾶλλον ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς τὸν θεόν ἐστιν ἐπιγνῶναι, ἢ καὶ ἐκ τῆς οἰκείας ἡμῶν κατασκευῆς, τόν γε συνετῶς ἑαυτὸν ἐξετάσαντα. ὥς φησιν ὁ προφήτης· ἐθαυμασώθη ἡ γνῶσις σου ἐξ ἐμοῦ· τουτέστιν ἐμαυτὸν καταμαθὼν, τὸ ὑπερβάλλον τῆς ἐν σοὶ σοφίας ἐξεδιδάχθην.* Den citierten Psalmvers exegetisiert Basilius unrichtig. Nach dem Urtext: pᵉlija daʿath mimmenni ist der Vers zu übersetzen: (Dein) Wissen ist zu wunderbar für mich, d. h. geht über meine Kräfte hinaus. Vgl. De hominis structura or. 1. I. 324 D sq. und ibid. or. 2. I. 345 B; diese letztere Schrift gehört jedoch zu den unechten.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

αὐτάρκη παρέξει χειραγωγίαν καὶ πρὸς τὴν ἔννοιαν τοῦ θεοῦ); denn wenn du auf dich selbst einen Blick richtest, so wirst du nicht nötig haben, aus dem Bau des Universums den Schöpfer zu erschliessen (*ἐξιχνεύειν*), sondern in dir selber wirst du wie in einer kleinen Welt (*οἱονεῖ ἐν μικρῷ τινι διακόσμῳ*) die grosse Weisheit des Schöpfers erkennen (*κατόψει*). Als körperlos lerne Gott fassen aus der Körperlosigkeit der Seele in Dir, als unumschrieben vom Ort, da auch der Geist an und für sich nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist, sondern nur wegen seiner Verbindung mit dem Leibe an eine bestimmte Stelle gefesselt ist. Überzeuge dich von der Unsichtbarkeit Gottes, indem du deine Seele betrachtest, da auch sie für das leibliche Auge unfassbar ist. Denn weder hat sie Farbe, noch hat sie Gestalt, noch trägt sie irgend ein körperliches Gepräge, sondern aus ihren Tätigkeiten wird sie erkannt So wirst du auch in bezug auf Gott eine Wahrnehmung durch das sinnliche Auge nicht verlangen, sondern, deinem geistigen Wahrnehmungsvermögen vertrauend, fasse eine geistige Vorstellung von ihm (*μήτε ἐπὶ θεοῦ ζητήσῃς τὴν δι' ὀφθαλμῶν κατανόησιν, ἀλλὰ τῇ διανοίᾳ ἐπιτρέψας τὴν πίστιν, νοητὴν ἔχε τὴν περὶ αὐτοῦ κατάληψιν*). Bewundere den Künstler, wie er die Kraft deiner Seele mit dem Körper verbunden, so dass sie bis zu den äussersten Teilen dringt, die weit von einander abstehenden Glieder zu harmonischer Gemeinschaft führt. Betrachte, wie die Kraft von der Seele in den Leib einströmt und wie hinwiederum der Leib die Seele in Mitleidenschaft zieht, wie der Leib aus der Seele das Leben empfängt, wie anderseits die Seele Schmerzgefühle vom Körper aufnimmt; betrachte weiter, wie die Seele ihre Kenntnisse aufbewahrt (*ποίας ἀποθήκας τῶν μαθημάτων ἔχει*), und weshalb die Erkenntnis des früher Aufgenommenen nicht verwischt und mit Dunkel überzogen wird, wenn Neues hinzutritt, sondern unvermischt und wohlgeschieden die Erinnerungen, wie einer ehernen Tafel, dem vorzüglichen Teile (*τῷ ἡγεμονικῷ*) unserer Seele eingegraben bleiben. . . . Richte nach dieser Betrachtung der Seele auch auf die Organisation deines Körpers[1]) deinen Blick und bewundere, wie angemessen ihn der höchste Künstler (*ὁ ἀριστοτέχνης*) als Wohnung (*καταγώγιον*) für die vernünftige Seele zubereitet hat. Er hat unter allen lebenden Wesen den Menschen allein aufrecht gestaltet, damit du schon aus seiner Gestalt erkennest,

[1]) Vgl. hom. in ps. 29. I. 124 C. *Ψαλτήριον μὲν τοπικῶς καὶ ὄργανον ἡρμοσμένον μουσικῶς εἰς ὕμνους τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ἡ τοῦ σώματός ἐστι κατασκευή.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

dass dein Leben von oben stamme. Denn während alle vierfüssigen Tiere zur Erde blicken und sich zum Bauche hinneigen, ist der Blick des Menschen zum Himmel gerichtet, damit er nicht dem Bauche und seinen Gelüsten nachgebe, sondern sein ganzes Streben auf den Weg nach oben richte. Dann hat er dem Haupte den höchsten Platz angewiesen und in dasselbe die vorzüglichsten Sinne gesetzt.[1]) Hier haben Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch, alle nahe bei einander, ihren Sitz. Und obgleich sie auf einen so kleinen Raum beschränkt sind, so hindert doch keiner den Nachbar in seiner Wirksamkeit. Die Augen nun haben die höchste Warte eingenommen, damit sie von keinem Gliede des Leibes behindert, unter dem kleinen Vorsprunge der Augenbrauen von ihrem hohen Sitze aus frei umhersehen können. Siehe auch die Zunge, wie zart und biegsam sie ist und wie sie durch ihre mannigfaltige Bewegung jedem Bedürfnisse der Rede entspricht' Die Zähne sind einerseits Organe für die Laute, indem sie der Zunge eine feste Stütze geben, anderseits dienen sie auch der Ernährung, indem einige die Speisen zerschneiden, andere zermalmen. Gehst du so alles mit gehörigem Nachdenken durch und findest du, wie die Luft durch die Lungen eingeatmet, die Wärme im Herzen bewahrt wird, lernst du die Werkzeuge der Verdauung kennen und die Gänge des Blutes, so wirst du in all diesem die unerforschliche Weisheit deines Schöpfers erkennen, so dass du mit dem Propheten sagen kannst: „Wunderbar lernte ich dich aus mir kennen". Habe also acht auf dich, damit du auf Gott achtest *(πρόσεχε οὖν σεαυτῷ, ἵνα προσέχῃς θεῷ)*!"[2])

Gregor von Nyssa bespricht in seiner exegetischen Schrift *Περὶ παρασκευῆς ἀνθρώπου* die kunstvolle Organisation des menschlichen Leibes und das harmonische Zusammenwirken der einzelnen Glieder.[3]) Nach ihm ist der Leib ein Produkt jener 4 Elemente, aus denen die grosse Welt gebildet ist *(τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψύχοντος, καὶ τῆς ἑτέρας συζυγίας τῆς κατὰ τὸ ὑγρόν τε καὶ ξηρόν νοουμένης)*;[4]) in ihm ruht die gesamte Gestaltung des Lebens, die *δύναμις αὐξητικὴ καὶ θρεπτική, αἰσθητικὴ καὶ κινητική, λογικὴ καὶ διανοητική*. „Die Lebenskraft (*ἡ ζωτικὴ δύναμις*) verbindet sich in einer Stufenfolge mit der körperlichen

[1]) Vgl. Minucius Felix Octav. c. 17. — [2]) Homilia in illud Attende tibi ipsi n. 7 et 8. II. 23 sq. — [3]) De hominis opificio c. 30 I. 240 sqq. — [4]) De hom. opif. c. 30. I. 241 B.; Bas. in hexaem. hom. 4. n. 5. I. 38 A: *ἡ γῆ ξηρὰ καὶ ψυχρά, τὸ ὕδωρ ὑγρόν καὶ ψυχρόν, ὁ ἀὴρ θερμὸς καὶ ὑερός, τό πῦρ θερμὸν καὶ ξηρόν*. Vgl. oben S. 40 Anm. 1. Nach Gregor besteht die

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Natur, indem sie zuerst in das Empfindungslose (*τοῖς ἀναισθήτοις*) eingeht, dann aber zu dem Empfindungsfähigen (*τὸ αἰσθητικόν*) fortschreitet, endlich zu dem Geistigen und Vernünftigen (*τὸ νοερὸν καὶ λογιστικόν*) aufsteigt. Von allen Dingen sind nämlich die einen körperlich, die andern geistig (*νοερόν*); das Körperliche ist teils beseelt, teils unbeseelt. Beseelt nenne ich nämlich alles, was am Leben Teil hat. Im Reiche der lebenden Wesen haben die einen Empfindungs- oder Wahrnehmungsvermögen, die anderen nicht (*τὰ μὲν αἰσθήσει συζῇ, τὰ ἀμοιρεῖ ταύτης*). Von den ersteren sind die einen vernünftig, die anderen vernunftlos. Da nun das sinnliche Leben nicht wohl ohne Materie bestehen und auch das Geistige nicht wohl anders im Körperlichen sein kann, als mit dem Sinnlichen verbunden, so umfasst der Mensch alles Leben in sich, das vegetative sowohl wie das animalische; denn Ernährung und Wachstum teilt er mit dem Pflanzenleben, die sinnliche Organisation (*τὸ δὲ κατ' αἴσθησιν οἰκονομεῖσθαι*) mit dem tierischen Leben. Das geistige und vernünftige Leben aber erscheint unvermischt und ist dieser Natur allein eigen."[1]) Infolge dieser Vereinigung recapituliert und repräsentiert der Mensch in sich gewissermassen die ganze Schöpfung, er ist ein Mikrokosmos. Wenn nun die gesamte Schöpfung eine harmonische Musik zur Ehre des Schöpfers ist, so vernehmen wir diese Musik auch in der menschlichen Natur. „Die Vernunft schaut das, was sie in der grossen Welt erkannt hat, entsprechend auch in der kleinen; denn der Teil des Ganzen ist dem Ganzen überhaupt gleichartig. Wie in dem kleinsten Bruchstücke eines Krystalls die Sonnenscheibe wie in einem Spiegel sich reflektiert,

Materie aus intelligiblen Faktoren. Zu dieser Annahme werde die Vernunft genötigt, wenn sie die Erklärung dafür geben wolle, wie Gott, der reine Geist, die Ursache der materiellen Welt sein könne. Schon Origenes hatte die ontologische Ansicht Plotins, dass die letzten Elemente der Materie spirituell seien, also die Körperlichkeit in letzter Linie Geistigkeit sei, aufgenommen. Gregor lehrt nun, Gott erzeuge die unkörperlichen, geistigen, gedanklichen (*νοητός*) Qualitäten (*ποιότητες, ἰδιώματα*) der Körper, z. B. Gestalt, Farbe, Schwere, Ausdehnung, und diese Merkmale konstituieren in ihrer Vereinigung (*ἕνωσις*) die Materie. De hominis opif. c. 24. I. 213 B.: *τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστώσης δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν.* Vgl. ibid. I. 212 A sq.; de anima et resurr. III. 84 D sq. u. 124 C sq. Diese spiritualistische Naturerklärung führte später Leibniz weiter und zog daraus die Folgerung, dass die Wahrnehmung ein verworrenes Denken sei.

[1]) De anima et resurr. III. 60 A sq.; de hom. opif. c. 8. I. 145 C: *Διὰ πάσης γὰρ ἰδέας τῶν ψυχῶν κατακιρνᾶται τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον ὁ ἄνθρωπος.* Vgl. ibid. c. 14. I. 176 A sq. und c. 29. I. 237 C. Bei dem vernünftigen Lebewesen allein, dem Menschen, kann man im wahren Sinne von einer Seele sprechen; die Pflanzen und Tiere pflegt man nur missbräuchlich (*ἐν καταχρήσει τινὶ συνηθείας*) beseelt zu nennen, da sie nur eine Lebenskraft besitzen. Ibid. c. 15. I. 177 A und c. 30. I. 256 B.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

soweit die kleine Fläche jenes Krystallstäubchens sie aufnimmt, so stellt sich auch in jener kleinen Welt, der menschlichen Natur, jene ganze im Universum erscheinende Harmonie dem Auge dar".[1])

Vergebens suchten wir den Gottesbeweis aus dem Menschenwesen bei Gregor von Nazianz. Eine ganz schwache Andeutung mögen wir erkennen in dem Worte Mikrokosmos, womit auch Gregor den Menschen bezeichnet, und in einer Stelle, in welcher er die Erschaffung des Menschen bespricht. Die Schöpfung der rein geistigen und der blossen Sinnenwesen war zu einer Manifestation der innern Herrlichkeit Gottes geworden. „Es trugen diese in sich die Majestät des schöpferischen Wortes als schweigende Lobredner des grossen Werkes, als weithin vernehmbare Herolde (*σιγῶντες ἐπαινέται τῆς μεγαλουργίας καὶ διαπρύσιοι κήρυκες*). Aber noch war keine Verbindung von beiden vorhanden, keine Vermischung der Gegensätze als ein Kennzeichen (*γνώρισμα*) grösserer Weisheit und Pracht bezüglich der Naturen. Um nun den ganzen Reichtum der Güte zu zeigen, bildete das gestaltende Wort ein lebendes Wesen aus beiden, der unsichtbaren Welt und der sichtbaren, den Menschen. Von der bereits existierenden Materie nahm es den Leib und von sich legte es den Odem hinein — die Schrift nennt ihn vernünftige Seele und Bild Gottes - und so setzte es ihn, gleichsam eine zweite Welt, die im Kleinen gross ist, auf die Erde."[2]) Wir könnten nun sagen: Wenn das Menschenwesen ein Erweis grösserer Macht und Herrlichkeit des schöpferischen Wortes ist, dann ist es auch vorzugsweise ein Beweis für denjenigen, dessen Herrlichkeit und Macht sich darin offenbaren. Allein, wie bemerkt, der Nazianzener hat nie diese Schlussfolgerung ausdrücklich gezogen.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, dass die beiden Brüder Basilius und Gregor in ihren teleologischen Naturbetrachtungen eine Fülle von naturwissenschaftlichen Kenntnissen bekunden. Gregors Schriften enthalten so zahlreiche physiologische und medizinische Erörterungen, dass sie „als wahrhafte Repertorien und Dokumente damaliger Scienz" gelten können. Schon tausend Jahre bevor der Frauenburger Domherr Kopernikus der Sonne den bis dahin der Erde zuerkannten Ehrenplatz im Universum anwies, äusserte Basilius seinen Zweifel an der Wahrheit des Satzes, dass die Erde in der Mitte des Universums unbeweglich stehe.[3]) Dem tiefen Naturgefühl beider zollt auch ein A. v. Humboldt in seinem Kosmos bewundernde Anerkennung.

---

[1]) In Psalm. c. 3. I. 441 C sqq.; de anima et resurr. I. 41 C sq. — [2]) Or. 38. n. 11. I. 669 C sqq; or. 46. n. 7. I. 849 D sq. — [3]) In hexaem. hom. 1. n. 10. I. 10 A sqq.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

soweit die kleine F fnimmt, so
stellt sich auch in Natur, jene
ganze im Universu dar".[1])

Vergebens such schenwesen
bei Gregor von N tung mögen
wir erkennen in de Gregor den
Menschen bezeichne Erschaffung
des Menschen besp en und der
blossen Sinnenweser Herrlichkeit
Gottes geworden. „E höpferischen
Wortes als schweig als weithin
vernehmbare Herol *καὶ διαπρύσιοι κήρυκες)*. Abe vorhanden,
keine Vermischung (*γνώρισμα*)
grösserer Weisheit u m nun den
ganzen Reichtum de le Wort ein
lebendes Wesen aus sichtbaren,
den Menschen. V ahm es den
Leib und von sich l nennt ihn
vernünftige Seele u , gleichsam
eine zweite Welt, di Wir könnten
nun sagen: Wenn da r Macht und
Herrlichkeit des sch ch vorzugs-
weise ein Beweis f Macht sich
darin offenbaren. at nie diese
Schlussfolgerung au

Zum Schlusse der Basilius
und Gregor in ihrer e Fülle von
naturwissenschaftli chriften enthalten so zahlreiche ungen, dass
sie „als wahrhafte R ienz" gelten
können. Schon taus herr Koper-
nikus der Sonne de renplatz im
Universum anwies, Wahrheit des
Satzes, dass die Erd glich stehe.[3])
Dem tiefen Naturge dt in seinem
Kosmos bewundern

---

[1]) In Psalm. c. sq. — [2]) Or. 38. n. 11. I. 669 C sq hom. 1. n. 10. I. 10 A sqq.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf