

Nikolaos von Methone.

Als Ullmann im Jahre 1833 in seiner Abhandlung „Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwicklung der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert“¹⁾ von der hohen wissenschaftlichen Bedeutung des Nikolaos von Methone als Kirchenlehrers und dogmatischen Schriftstellers zum erstenmale eine klarere Vorstellung zu geben unternahm, that er dies auf Grund dreier Schriften desselben, der kleinen Abhandlung über Leib und Blut Christi im Abendmahl²⁾ und besonders der von Vömel in den Jahren 1825 und 1826 veröffentlichten, wissenschaftlich sehr bedeutenden und wichtigen „Widerlegung des Proklos“ sowie der theologischen Fragen und Antworten.³⁾ Wenn unser Wissen von den Schriften und Lehren des methonensischen Bischofs seitdem nur äußerst geringe Fortschritte gemacht hat, so ist einer der Hauptgründe für diese befremdliche Erscheinung der Umstand, daß Gafs, dem wir auf dem Gebiete der byzantinischen Theologie so vielfache Förderung verdanken, es unterlassen hat, seine allein nach eben jenen drei Schriften des Nikolaos 1858 in der Realencyklopädie (Bd. X S. 348—350) entworfene Schilderung und nähere Kennzeichnung der theologischen Bedeutung des Bischofs von Methone in der 2. Auflage des Werkes 1882 (Bd. X S. 573 ff.) auf Grund der inzwischen in größerer Anzahl ans Licht getretenen Werke desselben zu erweitern und zu vervollständigen. Nur von zwei im Jahre 1865 durch den Hellenen Demetrakopoulos veröffentlichten Schriften des Nikolaos⁴⁾ hat er Kenntnis genommen und

1) Theologische Studien und Kritiken 1833, Heft 3, S. 647—743.

2) Bibliotheca vet. patr. (Paris 1624), T. II p. 272.

3) Nicolai Methonensis Refutatio institut. theol. Procli Platonici. Primum edidit annotationemque subiecit J. Th. Vömel. Frankfurt, Brönnner 1825. — Nicolai Methonensis Anecdota Pars I et II in den Jahresberichten des Frankfurter Gymn. 1825 und 1826.

4) *Νικολάου επισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπερ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισυνοστάτῳ θεότητι προσαχθῆναι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ μόνῳ κτλ. Νῦν πρῶτον ἐκδοθέντες ὑπὸ Ἀρχιμανδρίτου Ἀνδρονίκου Δημητριοπούλου.* Leipzig, List und Francke 1865.

die im Jahre 1858 gegebenen dogmatischen Ausführungen im wesentlichen wiederholt. Jetzt ist er davon überzeugt, daß die Untersuchungen über die Person und das Zeitalter des Nikolaos von Methone zwar „zu einem sicheren, aber nur ungefähren Resultat geführt“ (S. 573) haben. Das wenige Neue ist, daß er, auf Demetrakopulos' Angaben (a. a. O. S. γ') gestützt, die Thatsachen verzeichnet, daß Nikolaos unter Manuel Komnenos (1143—1180) wirkte und von diesem Kaiser in Folge der Synode von 1156 zu kirchlichen Sendungen gebraucht wurde, damals jedoch schon, seinem eigenen Zeugnis zufolge, ein alter Mann war (S. 574). Letzteres steht in der Schrift selbst (S. 2 *γέρων μὲν, ἀλλὰ νεάξων τῇ προθυμίᾳ*), die vorhergehende Behauptung aber geht einzig auf Demetrakopulos' Worte zurück (a. a. O. S. γ'): *ἐπέμφθη ἀπὸ τοῦ αὐτοκράτορος Μανουὴλ εἰς διαφόρους πόλεις καὶ χώρας, ἵνα τοὺς πιστοὺς πρὸς τὴν εὐσέβειαν στηριξῆι*. Für diese bietet weder die Überlieferung, soweit ich sie kenne, irgend einen Anhalt, noch ist die angedeutete Verbindung der vermeintlichen Sendungen mit der Synode von 1156 möglich oder auch nur wahrscheinlich, was im Verlauf der folgenden Darstellung ohne weiteres klar zu Tage treten dürfte. Unbeachtet gelassen hat Gafs des Nikolaos Schrift gegen die Lateiner über den heiligen Geist, welche Simonides schon im Jahre 1859 herausgab¹⁾, und nicht weniger als acht weitere, zum Teil umfangreiche Schriften des Bischofs von Methone, welche von Demetrakopulos 1866 in seiner Bibliotheca ecclesiastica (Leipzig, List und Francke) nach Moskauer Handschriften, mit Ausnahme der letzten, zum erstenmale veröffentlicht worden sind. Wenn Gafs, im Hinblick auf das von Demetrakopulos in seiner Einleitung zu der Ausgabe der beiden Schriften des Nikolaos 1865 gegebene reiche Verzeichnis von Schriften desselben, noch im Jahre 1882 urteilte: „Sollten diese Schriften sämtlich herausgegeben und mit den bereits vorhandenen verbunden werden, so würden sie uns in den Stand setzen, den Stand der griechischen Theologie im 12. Jahrhundert vollständig zu übersehen“ (S. 575): so ist dies Urteil merkwürdig und unzutreffend, erstens deswegen, weil die von Gafs herbeigesehnten Schriften thatsächlich damals längst vorlagen, und zweitens, weil die Veröffentlichung derselben, nach meiner Überzeugung, uns noch lange nicht dazu befähigt, „den Stand der griechischen Theologie im 12. Jahrhundert vollständig zu übersehen“. Zu diesem Zwecke bedarf es noch vieler sorgfältiger Einzeluntersuchungen. Auch liegen

1) Ὁρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικὰ γραφὰ τέσσαρες. Α'. Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγος πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κτλ. Πρῶτον ἤδη τὰ πάντα ἐν Λονδίῳ ὑπὸ Κ. Σιμωνίδου ἐκιδιδόμενα. London, David Nutt 1859.

die Schriften der Männer, die [hier in Betracht kommen], noch lange nicht in genügendem Umfange vor. Selbst Niketas Choniates und Euthymios Zigabenos, die Ullmann schon 1833 mit in seine Darstellung der dogmatischen Entwicklung der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert hineinzog, sind uns hinsichtlich ihrer theologischen Werke nur sehr unvollständig bekannt. Aus diesen Erwägungen hielt ich es zunächst für wichtiger, auf Grund der von den beiden Hellenen Simonides und Demetrakopulos herausgegebenen Schriften des methonensischen Bischofs in zwei Aufsätzen „Zu Nikolaos von Methone“¹⁾ die Vorfragen zu erledigen. Es kam einmal darauf an, den Stand der Forschung zu erörtern, über die Überlieferung der Synode von 1156 eine genauere Untersuchung anzustellen, welche das durch die Geschichtsschreiber Niketas und Kinnamos sowie auch durch Nikolaos' eigene Äußerungen gestützte Ergebnis lieferte, daß eine zweite, bei weitem wichtigere Synode im Jahre 1158 stattgefunden, von der niemand bisher etwas Sicheres gewußt hat, und das Verhältnis des Nikolaos zu dem Wortführer der auf jener Synode verurteilten Richtung, Soterichos Panteugenos, soweit schriftliche Kundgebungen dafür in Betracht kommen, aufzuhellen. Sodann habe ich den Umfang der schriftstellerischen Thätigkeit des Nikolaos zu ermitteln gesucht und endlich den Versuch gemacht, die zahlreichen uns jetzt bekannten Schriften desselben zeitlich anzuordnen. Jetzt würde es die Aufgabe sein, auf dem Boden der bisher gewonnenen Forschungsergebnisse von dem Leben des Nikolaos und seiner schriftstellerischen Persönlichkeit besonders als Theologen eine Anschauung zu gewinnen. Und zwar werden wir über letzteren Punkt um so genauer urteilen können, je enger wir uns an die Überlieferung anschließen und je sorgfältiger wir bei einer Reihe der bedeutendsten, hinsichtlich ihrer Entstehungsverhältnisse mit einiger Sicherheit bestimmbar Schriften die Zeitumstände beachten, durch welche Nikolaos zu ihrer Abfassung veranlaßt wurde.²⁾

Beginnen wir mit der Frage nach der Lebenszeit des Nikolaos von Methone. Gafs erkannte (a. a. O. S. 573) nur an, daß die Untersuchung hierüber zwar „zu einem sicheren, aber nur ungefähren Resultat geführt“ habe, und dies war ihm die Regierungszeit des Kaisers Manuel Komnenos (1143—1180). Diese Festsetzung ist ungenügend. Wir können die Lebenszeit des Bischofs viel genauer bestimmen. Noch ungenügender freilich als jener ist Ullmanns An-

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte IX S. 405—431 und S. 565—590.

2) Die Nummern des von Demetrakopulos gegebenen Schriftenverzeichnisses des Nikolaos, über welches ich a. a. O. S. 569—577 ausführlicher gehandelt habe, setze ich in der folgenden Darstellung stets in Klammern.

satz, der sich für die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts entschied. Er stützte sich auf die von Leo Allatius¹⁾ gegebene Nachricht über die Synode vom Jahre 1166, der zufolge unter den Unterschriften der Verhandlungen dieser Synode sich auch die des Nikolaos von Methone finde. Diese Nachricht schien ihm „bis zur möglichen Entdeckung einer noch genaueren Spur der sicherste Haltpunkt zu sein“ (S. 704). Leo Allatius hat sich aber ganz offenbar versehen, da die von Mai veröffentlichten Synodalverhandlungen nirgends den Namen des Nikolaos von Methone, wohl aber mehrfach den des Nikolaos von Methymna aufweisen. Wir müssen die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts vielmehr gänzlich außer Betracht lassen und können zwar die Regierung des Kaisers Manuel Komnenos als die Zeit der Hauptwirksamkeit des Nikolaos ansehen, müssen aber den Beginn seiner schriftstellerischen Wirksamkeit weit früher, schon unter Kaiser Johannes II Komnenos (1118—1143) ansetzen. Gerade das bedeutende Ansehen, welches Nikolaos sich schon in den zwanziger und dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts als theologischer und philosophischer Schriftsteller erworben hatte, scheint mir der nächstliegende und wichtigste Erklärungsgrund für den Umstand zu sein, daß er von vornherein bei dem theologisch gründlich gebildeten Kaiser Manuel Komnenos in der Stelle eines theologischen Beraters, ja als vertrauter Freund desselben erscheint. Auf der Synode des Jahres 1156 war Nikolaos ebenso wenig anwesend wie auf der des Jahres 1158; seine Unterschrift findet sich in den von Mai²⁾ veröffentlichten Synodalverhandlungen nicht. Schriftlich gab er dem Kaiser seine Freude über den Verlauf derselben kund, er selbst sitzt derweilen ruhig in seinem kleinen messenischen Methone, ein hochbetagter Greis, fast schon erstorbenen Leibes (*γέρον μὲν . . . καὶ κατεψυγμένος* a. a. O. S. 2), der die weite, gefährvolle Seereise um das sturmverrufene Vorgebirge Malea herum nach Byzanz zu unternehmen nicht mehr imstande ist. Des Nikolaos Geburt fällt somit in das letzte Drittel des 11. Jahrhunderts, etwa in die Regierungszeit des Kaisers Nikephoros III Botaniates (1078—1081) oder Alexios I Komnenos (1081—1118).

War somit Nikolaos auf den genannten Synoden der fünfziger Jahre sowohl als auch, wie das Fehlen seiner Namensunterschrift beweist, auf der im Jahre 1166 abgehaltenen persönlich nicht anwesend, so könnte doch vielleicht aus einer seiner Schriften geschlossen werden,

1) De ecclesiae occident. et orient. perpet. consens. lib. II. cap. 12, § 4, p. 689 und 690.

2) Mai, Spicilegium Romanum X S. 62 und 95, vgl. S. 39 und 57.

dafs er noch bis 1166 gelebt habe. Es war eine christologische Streitfrage, die auf der Synode des Jahres 1166 nach so vielen Versuchen früherer Jahrhunderte noch einmal zur Entscheidung gestellt wurde. Dieselbe wurde veranlafst durch das Schwanken in der Erklärung von Joh. 14, 28: „Der Vater ist gröfser als ich“. Kinnamos giebt (VI 2) genauen Bericht über den Verlauf der Verhandlungen, nicht minder Niketas (Man. Comn. VII 5), wie auch, in rhetorischer, nur die allgemeinen Gesichtspunkte berührender Darstellung, Eustathios von Thessalonike in seiner Gedächtnisrede auf Kaiser Manuel Komnenos (Kap. 38).¹⁾ Wie nun Nikolaos an den in den fünfziger Jahren verhandelten Streitfragen durch mehrere Schriften sich lebhaft beteiligte, so würden wir gleichfalls uns berechtigt erachten dürfen, aus schriftlichen Äußerungen, die etwa auf jene 1166 behandelte christologische Frage besonderen Bezug nehmen, auf das Vorhandensein ihres Verfassers unter den Lebenden zu schliessen. In der That ist eine Schrift des Nikolaos von Demetrakopulos (10) veröffentlicht, die man als hierher gehörig bezeichnen könnte. Sie trägt die Aufschrift: *Πρὸς τοὺς σκανδαλισομένους ἐπὶ τοῖς ἀποστολικοῖς ῥητοῖς τῷ „Ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα“ καὶ τῷ „ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι“ καὶ διὰ μὲν τοῦ ὑποταγήσεσθαι λέγειν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν ὑποδεέστερον φύσει ποιεῖν αὐτὸν τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν αἴρεσιν Ἀρειῶν· διὰ δὲ τοῦ ἔσεσθαι τὸν θεὸν τὰ πάντα ἐν πᾶσι τὴν Ὁριγένους δογματίζειν ἀποκατάστασιν· καὶ πρὸς εὐρεσιν τοῦ ἀποστολικοῦ σκοποῦ, πρὸς ὃν ταῦτα φησιν, ἀνάπτυξις τῶν προειρημένων αὐτῷ περὶ τῆς κοινῆς πάντων τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως.* Für Nikolaos' Erörterungen ist, wie deutlich ersichtlich, Paulus' Ausspruch 1. Kor. 15, 28 der Ausgangspunkt gewesen, und nur gelegentlich kommt er im Verlauf der Untersuchung (S. 308) auf die Stelle Joh. 14, 28, welche von den zuvor genannten Berichterstattern übereinstimmend als die den Streit hervorrufende bezeichnet wird. Auch die Ausdeutung der Schlufsworte des Apostels in 1. Kor. 15, 28 und die Bezugnahme auf Origenes' Lehre verraten, dafs Nikolaos die hier aufstofsenden theologischen Fragen tiefer erfafst und begründet hat, als die genannten Berichte von den streitenden Synodalmitgliedern erkennen lassen. Nun erwähnt Kinnamos (a. a. O. S. 256, 15) beiläufig, jene 1166 durch Synodalbeschluss erledigte Streitfrage sei volle sechs Jahre erörtert worden. Damit wären wir in das Jahr 1160 gewiesen. Wir würden aber über diese sechs Jahre noch

1) Eustathii Thessalonicensis opuscula. Ed. Tafel (Frankfurt a. M. 1832), S. 196 ff.

hinausgehen und die Anfänge jenes christologischen Streites schon in die fünfziger Jahre verlegen müssen, wenn wir die Schrift, wozu allerdings manche Wendung derselben auffordert, auf eben jenen Streit bezüglich ansehen wollten. Nikolaos sagt nämlich (S. 302): *οὕτω καὶ ἔχει καὶ λαμβάνει τὴν βασιλείαν τὸ μὲν ὡς θεός, τὸ δ' ὡς ἄνθρωπος, ὃ πολλὰκις εἰρήκαμεν· οὕτω δὲ καὶ παραδίδωσι ταύτην τῷ ζῶντι θεῷ* (θεὸν δὲ ὅταν εἶπω, λέγω κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα)· *τάχα γοῦν οὐδὲν ἀπᾶδον εἰπεῖν, ὅτι καὶ παρ' ἑαυτοῦ λαμβάνει καὶ ἑαυτῷ παραδίδωσιν, ὁποῖον καὶ τὸ παρὰ πολλοῖς νῦν θρυλλούμενον καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως ἀντιλεγόμενον, τὸ παρὰ τῶν ἐξάρχων τῆς θείας ἱερουργίας μυσταγωγούμενον „ὃ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος“· περὶ οὗ πλατύτερον μὲν ἑσαυθις ἐξετασθήσεται, τὸ δὲ νῦν τοσοῦτον ἀρκέσει μόνον εἰπεῖν, ὡς κτλ.* Nach diesen Worten schrieb Nikolaos die Schrift zu einer Zeit, als der Inhalt jener von ihm da erwähnten liturgischen Formel Gegenstand der allgemeinen theologischen Erörterung bildete, und er selbst stellt über diese derzeit brennende Frage eine besondere Schrift in Aussicht. Damit kann er nur hinweisen — nicht, wie Demetrakopulos (a. a. O. S. 302, Anm.) meint, auf die von ihm im Jahre 1865 veröffentlichte Schrift, sondern, wie ich (Ztschr. f. Kirchengesch. IX 428) bewiesen zu haben glaube, — auf seine *Ἀντίρρησις πρὸς τὰ γραφήντα παρὰ Σωτηρίου* (7), welche in das Jahr 1157 fällt. Demselben Jahre 1157 müßten wir somit auch die Schrift, von der hier die Rede ist, zuweisen. Besonders dem Anfang nach zu schliessen, nimmt Nikolaos auf Verirrungen in der Lehre Bezug, die sich damals aus falschgeschäftiger Schriftauslegung zu entwickeln begannen.¹⁾ Weitere schriftliche Spuren, die uns etwa bis zum Jahre 1166 selbst noch geleiteten, stehen uns nun aber nicht mehr zu Gebote, so dafs allerdings der Gedanke nahe liegt, Nikolaos habe jenes Jahr nicht mehr erlebt.

Über den Ort seiner Herkunft fehlt uns bis jetzt jegliche Nachricht. Wenn Nikolaos sich im Eingange seiner Schrift an den Grofsdomestikos Johannes Axuchos (9) einen armen, bäurischen Mann und Ausländer (*ὁ πένης ἐγὼ καὶ ἀγροῖκος καὶ ὑπερόριος*, Bibl. eccl. ed. Dem. S. 199) nennt, so erscheint der Ausdruck gesucht und absichtlich gewählt, um die hohe rednerische Kunst und die gründliche philo-

1) A. a. O. S. 293: *Ἐρευνᾶν ἄλλ' οὐ περιεργάζεσθαι τὰς γραφάς, οὐδὲ στρεβλοῦν καὶ βιάζειν καὶ πρὸς οἰκείον μεταφέρειν βούλημα τὸν τούτων σκοπὸν ὃ θεῖος λόγος διακελεύεται . . . ὅσοι δὲ καινοσκόπως ἰχνηλατοῦσι τὸ γράμμα καὶ θηρολεπτοῦσιν ἐκτόπως, ὅπως ἂν οἰκείον δόγμα καινίσωσιν, οὗτοι μὲν ἀληθείας ἐκπίπτουσιν, εἰς ἀνοδίας δὲ τινος αἰρετικῆς ἀποφέρονται καὶ σκοπιεῖν βάραθρα καὶ τόπους.*

sophisch-theologische Bildung des Verfassers, von der die folgende Schrift glänzende Beweise giebt, um so heller leuchten zu lassen. Insbesondere ist es vielleicht gewagt, den Ausdruck Ausländer (*ὑπερόριος*) zu zwingen. Will Nikolaos damit andeuten, daß seine Vaterstadt außerhalb des griechischen Kaiserreichs, in irgend einem ehemals griechischen, jetzt von Barbaren besetzten Landstriche zu suchen sei, oder will er etwa nur die Abgelegenheit seines den großen Weltereignissen entrückten Methone, die er auch sonst hervorgehoben, im Vergleich zu der glänzenden Hauptstadt Byzanz hervorheben? Wir wissen es nicht.

Seine Bildung ist jedenfalls eine echt griechische. Es steht ihm eine, nur in den Einleitungen oder Zuschriften seiner Werke mehrfach durch Schwulst getrübe, Sprachgewandtheit und ein Feuer der Beredsamkeit zu Gebote, seine Darstellung ist vielfach so klar, frisch und lebendig, seine Beweisführung, besonders Gegnern gegenüber, so schlagend und dialektisch bewegt, wie sich diese Vorzüge vielleicht bei nur wenigen seiner Zeitgenossen finden dürften. In der Gedankenwelt des Platon und Aristoteles lebt und webt er, ihre Lehren weiß er überall mit denen des Christentums ungezwungen in Verbindung zu setzen, um durch sie die Kirchenlehre und die Thatsachen des christlichen Bewußtseins zu stützen und zu befestigen. Seine theologischen Gedanken dagegen erweisen sich fast in allen seinen Schriften von Gregorios von Nazianz und Dionysios, dem großen Mystiker, befruchtet und beeinflusst, eine Thatsache, die zugleich auch für fast alle großen Theologen der griechischen Kirche bis auf Markos Eugenikos von Ephesos und Gennadios herab zutrifft. Was Nikolaos angeht, so wird im folgenden mehrfach Gelegenheit sein, darauf hinzuweisen.

Wissen wir also von Nikolaos' Heimat und äußerem Lebenslauf so gut wie nichts, so müssen wir uns um so mehr an die wenigen eigenen Angaben des Mannes halten, durch welche auf die Stätte seiner Wirksamkeit und seine persönliche Lage daselbst einiges Licht fällt. Wir kennen Nikolaos nur als Bischof von Methone; die Handschriften aller seiner Schriften, selbst der frühesten uns bekannten, nennen ihn so. Er muß daher weit über ein Menschenalter seines Amtes als Bischof von Methone gewaltet haben. Als er im Jahre 1159 aus Anlaß der Synode von 1158 ein Beglückwünschungsschreiben, einen *λόγος ἐπινίκιος*, an Kaiser Manuel ob seiner glücklichen Erfolge im Kampfe wider die Feinde des Reiches und der Kirche richtet, da beginnt er mit einer Schilderung seines Bischofssitzes, von dem aus es ihm, dem armen, unglücklichen, von Alter gebeugten Greise, nur schriftlich möglich ist seinem Kaiser zu nahen und zwar mit der schönsten und größten ihm von Gott verliehenen Gabe, einer Rede (*δῶρον φέρων τὸ*

πάντων τῶν ἐκ θεοῦ δεδομένων ἡμῖν κάλλιστόν τε καὶ μέγιστον, λόγον, τρίτον ἤδη τοῦτον). Die Schilderung ist auch deswegen von Wichtigkeit, weil durch sie alle anderen Städte Namens Methone, von denen uns Thukydides und Strabon melden, ausgeschlossen und das messenische Methone als die Stadt unseres Nikolaos gekennzeichnet wird. *Μεθώνη πόλις* — hebt er an — (*ἀλλ' ἀποκόπτει μοι τὸ συμπλήρωμα τῆς προτάσεως ἢ παντελῆς τοῦ ψεύδους παραίτησις· ἦν γὰρ ὅτε πόλις ἦν, νῦν δέ ἐστιν ἐρημόπολις, ἐρήμη πολιτῶν, ἐρήμη τειχῶν καὶ τῆς ἀπὸ τειχῶν ἀσφαλείας· λεγέσθω δ' ὅμως καὶ οὕτω πόλις ἐπίδι τοῦ πάλιν τοῦτο γενήσεσθαι διὰ τῆς ἐν Χριστῷ πάντα δυναμένης καὶ ἐνεργοῦσης αὐτοκρατορικῆς δεξιᾶς*) πόλις τὸ σχῆμα, τρίγωνος τὴν θέσιν, τὰς περὶ τὴν κορυφαίαν γωνίαν πλευρὰς ἀμφιδάλασσος, ὡς μόνον τὴν διατείνουσαν πρὸς ἤπειρον ἐπανοίγουσα· ἤπειρον τὴν αὐτὴν καὶ νῆσον, ἥτις ἀπὸ τοῦ πρώτου οἰκήτορος Πελοπόννησος προσηγόρευται· μέρος αὐτῆ τῶν φερωνύμως λεγομένων κατατικῶν τὸ κατώτερον, πρὸς δύσιν νοσιωτέρου κλίματος ἀποκλίνον, καὶ ταύτης ἄκρον ἔσχατον ἢ *Μεθώνη*, ἦν ἐγὼ δυστυχῶς οἰκεῖν κατεκρίθην μετὰ τῶν προφητικῶς προηγορευμένων „εἰσελεύσεται εἰς τὰ κατώτατα τῆς γῆς“ (Ps. 62, 10). Schon im Beginn des peloponnesischen Krieges 431 v. Chr. war Methone nach Thukydides' Zeugnis (II 25) eine ummauerte, wenn auch schwach befestigte Stadt. Nikolaos klagt über die Verwüstung derselben und über das ihm widerfahrene Unglück. Wie kam er dazu, diese Tatsache, die doch mit dem Zweck seines *Λόγος ἐπιπίκιος* zunächst gar nichts zu thun hatte, gleich im Eingange zu erwähnen, wenn dieselbe nicht ganz neu und ihn selbst tief erschütternd gewesen war? Wer hatte Methone seiner Bürger beraubt, wer den schirmenden Kranz seiner Mauern gebrochen? War kein Brasidas so wie damals (Thukydides II 25) zur Stelle, der das Heer der Angreifer kühn durchbrochen, sich in die Stadt geworfen und diese tapfer verteidigt hätte? Die in Christus alles vermögende, thatkräftige Hand seines Kaisers ist des unglücklichen Bischofs einzige Hoffnung; sie wird alle jene wertvollen, durch des Feindes Wüthen verloren gegangenen Güter wieder erstatten. Wir werden an jene furchtbaren Normannenschwärme und ihre Verwüstungen in dem Seekriege zu denken haben, in welchem sie die griechische Flotte zweimal 1154 und 1158 entscheidend schlugen, so daß der Krieg erst nach der letzten griechischen Niederlage im Jahre 1158, wie Kinnamos (IV 15) berichtet, durch Friedensschluß sein Ende erreichte. Bei der lückenhaften Überlieferung jener Kriegsvorgänge scheint es mir ganz wohl möglich, dergleichen anzunehmen. Mit Bezug auf gerade diese würden sich Nikolaos' Worte am einfachsten und naturgemäsesten erklären.

Gar andere friedliche Zeiten unter dem trefflichen Kaiser Johannes II Komnenos (1118—1143) waren es, als der gelehrte Bischof seine schriftstellerische Laufbahn mit der umfangreichsten seiner uns erhaltenen Schriften (2), der *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Προκλου, Πλατωνικοῦ φιλοσόφου, πρὸς τὸ μὴ συναρπάζεσθαι τοὺς ἀναγινώσκοντας ὑπὸ τῆς ὑποφαινομένης αὐτῆ περὶ ἀνάγκης καὶ σκανδαλίξεσθαι κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως* begann. Dafs diese berühmte Schrift die früheste der Schriften des Nikolaos ist, habe ich in der Zeitschr. f. Kirchengesch. IX 585—588 und in dem Aufsatz „Zwei Bestreiter des Proklos“ (Archiv f. Gesch. d. Philosophie II 243—250) glaubhaft zu machen gesucht. Ich wies einmal hin auf die Erwähnung des Eustratios von Nikäa (p. 77^b = S. 123 Vöm. τοῦ σοφωτάτου μάρτυρος Εὐστρατίου), der bald nach 1117 starb und von Nikolaos in einer 1157 geschriebenen Schrift mit deutlicher Bezugnahme auf dessen Abweichung in der Lehre von den beiden Naturen in Christus, ohne Namensnennung als unmittelbarer Lehrvorgänger (*τις τῶν μικρὸν πρὸ ἡμῶν*, Bibl. eccl. S. 307) bezeichnet wird. Sodann hob ich die Thatsache hervor, dafs sogar die Synode vom Jahre 1158 unter den Zeugnissen der Väter eine lange Stelle aus Eustratios' zweitem Buche *Περὶ ἀξίμων* als Beweisstelle anzuführen kein Bedenken trug, ein deutliches Zeichen dies sowohl von dem hohen wissenschaftlichen Ansehen des Eustratios als davon, dafs er etwa schon seit einem Menschenalter nicht mehr zu den Lebenden gehörte, so dafs man selbst in rechtgläubigen Kreisen zu einer unbefangenen Würdigung der theologischen Leistungen des Mannes fähig war. Aus diesen Gründen glaubte ich etwa bei der Nähe der zwanziger Jahre, sagen wir 1125 bis 1130, als der bis jetzt wahrscheinlichsten Zeit für die Abfassung der „Widerlegung des Proklos“ stehen bleiben zu müssen.

Aber diese Zeitfrage, so wichtig sie ist und so wenig bisher von philologischer Seite für ihre Aufhellung gethan ist, tritt fast in den Hintergrund vor dem Rätsel, das die Schrift in diesem Zeitalter durch ihr blofses Vorhandensein ist. Sie legt damit lebendiges Zeugnis ab gegen die Behauptungen, die jüngst an hervorragender Stelle¹⁾ geäußert worden sind, der Neuplatonismus sei schliesslich von selbst abgestorben, ohne dafs die kirchliche Polemik sein Ende beschleunigte; da er wohl kleinere Kreise beherrscht, aber die Volksreligion nicht beeinflusst habe, so sei seine Bedeutung für die Geschichte des unter-

1) Victor Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums II (Jena 1892), S. 387.

gehenden Heidentums geringer, als angenommen werde und von weitem scheine. Der Neuplatonismus ist im Gegenteil noch sehr lange eine lebendige, den Glauben des christlichen hellenischen Volkes bedrohende Macht gewesen und hat auf hellenischem Boden mit dem Christentum um die Herrschaft des Geistes gerungen. Und obwohl hervorragende griechische Theologen, wie Nikolaos, durch und durch Platoniker waren, so glaubten sie doch den mit heidnischer Denkart verbundenen Platonismus, wie er in Proklos erscheint, dessen glänzend verklärtes Heidentum schwachgläubigen Christen als etwas Höheres und Herrlicheres erscheinen konnte, bekämpfen zu müssen, wie gerade die Schrift unseres Nikolaos und noch nach hundert Jahren die jener gleichartigen (bisher noch nicht veröffentlichten) *Συζητήσεις περὶ θεολογικῶν δεσμῶν τοῦ Πλατωνικοῦ φιλοσόφου Προκλου βιβλία* εἰς eines anderen Nikolaos von Methone zur Genüge beweisen. Was es mit der für den christlichen Glauben bedrohlichen Macht des Platonismus seiner Zeit für eine Bewandnis hatte, das teilt uns Nikolaos im Eingange seiner Schrift deutlich mit. Nicht verwunderlich erscheint es ihm, wenn Hellenen — d. h. Heiden, wie solche um jene Zeit in größerer Zahl, wenn auch vielleicht nur in jenen vielfach unzugänglichen, dem Weltverkehr entrückten Gebirgsschluchten des Peloponnes, im Erymanthos- und Taygetos-Gebirge, thatsächlich noch vorhanden gewesen sind — „die wahre Weisheit, die unsrige nämlich, für Thorheit halten und in schallendes Gelächter über uns ausbrechen, die wir den Glauben an einen Gekreuzigten bekennen und ungelehrte Männer und Fischer als unsere Lehrer bezeichnen“¹⁾; wunderbar aber allerdings, wie innerhalb der christlichen Gemeinschaft stehende Leute nach vielleicht höchst oberflächlicher Aneignung heidnischer Bildung (*ἐπειδὴ καὶ τῆς ἔξω παιδείας μετέσχον ἢ που καὶ ἀκροθιγῶς ἤψαντο*) „das Fremde über das Unsrige setzen können, indem sie das Klare, Einfache und Ungeschmückte der christlichen Lehre als etwas Gemeines verschmähen, das Schimmernde, Rätselhafte und Geschmückte (*τὸ ποικίλον καὶ γρῖφον καὶ κομψόν*) des Heidentums dagegen als wahrhaft ehrwürdig und echte Weisheit vergöttern“. Nikolaos beklagt es, daß so viele Anstoß nehmen, von dem rechten Glauben abweichen und durch die Macht sophistischer Rede verführt, unvermerkt in lästerliche Ketzereien verfallen. „Damit nun dieses“, fährt er fort, „nicht auch vielen meiner Zeitgenossen be-

1) A. a. O. S. 1: *Θαυμαστὸν οὐδέν, ἔάν Ἕλληνες, οἱ τὴν ἀνθρωπίνην καὶ καταργουμένην ἐν Χριστῷ σοφίαν ζητοῦντες, ἢ φησὶ Παῦλος, ὁ θεῖος ἀπόστολος, μαρτίαν ἠγῶνται τὴν ἀληθινὴν καὶ ἡμετέραν σοφίαν καὶ πλατὺν ἡμῶν καταχέωσι γέλωτα, τὴν εἰς τὸν ἑσταυρωμένον πίστιν προβαλλομένων καὶ διδασκάλους ἀγραμμάτων καὶ ἄλιεις ἐπιγραφομένων.*

gegne, habe ich in Erwägung, wie mancher die Schrift des Lykiers Proklos, welche die Aufschrift *Θεολογική στοιχείωσις* trägt, besonderer Aufmerksamkeit wert erachtet, es für ein Bedürfnis gehalten, die Widersprüche gegen den heiligen Glauben in jedem einzelnen Abschnitt dieses Buches mit einer Widerlegung sorgfältig anzuzeigen und den künstlich ersonnenen und durch Spitzfindigkeiten verhüllten, dadurch aber gerade den meisten sich entziehenden Irrtum aufzudecken.“

Wenn nun auch Nikolaos' „Widerlegung des Proklos“ gelegentlich nur darin besteht, daß er den fein gefasteten und sorgfältig gefügten Sätzen des Gegners einfach die Kirchenlehre gegenüberstellt, statt durch Gründe jenen innerlich beizukommen und ihre Haltlosigkeit zu erweisen, so stoßen wir doch auch sehr häufig auf gründliche philosophische Beweisführung, die von des Verfassers Scharfsinn und Geistes-tiefe rühmliches Zeugnis ablegt. Diesen Teilen seiner Schrift eingehend zu folgen und die philosophische Bedeutung des Mannes ans Licht zu stellen, ist für unsern nächsten Zweck weniger wichtig, als den Theologen in dieser Streitschrift kennen zu lernen. Es liegt in der Natur der Sache, daß in jenem Zusammenhange vorwiegend die allgemeinen theologischen Grundsätze, soweit sie die griechische Kirche seit alters auch philosophisch begründete, berührt werden mußten, d. h. die Gotteslehre, die Theologie (*θεολογία*) im Sinne der alten Kirchenlehrer, und die Lehre vom Menschen und von der menschlichen Freiheit. Was über diese Fragen Nikolaos in seiner Schrift gelehrt, das werden wir hier in den Grundzügen zur Darstellung bringen müssen.¹⁾

Ganz so wie die Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts betont Nikolaos die Einheit des schöpferischen Grundes aller Dinge, weil die Annahme mehrerer Grundursachen zur Vielgötterei führe (S. 80). Auch die in den ersten christlichen Jahrhunderten lebendige Überzeugung, daß die heidnischen Gottheiten Dämonen seien, teilt noch Nikolaos, ja er sucht dieselbe wissenschaftlich zu begründen, wenn er von jenem Grundsatz in seiner erweiterten Form „das Eine und das Gute sind eins“ (*εἰς ταῦτόν καὶ τὰγαθὸν καὶ τὸ ἓν . . . συνάγονται*) ausgehend, sich so ausläßt (S. 26): „Die vielen Götter, inwiefern es viele sind, sind von dem Einen und unter sich selbst verschieden; insoweit sie aber verschieden sind, haben sie auch keinen Teil an der Einheit und ermangeln des Guten, sie sind also nicht vollkommen gut. Insofern sie aber nicht vollkommen gut sind, sind sie schlecht, wie wir wissen, daß die Dä-

1) Die zu meinen im folgenden gegebenen Anführungen gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf Vömel's Ausgabe.

monen aus guten Naturen durch freie Selbstbestimmung schlechte geworden sind; weshalb auch der Prophet (Ps. 96, 5) sagt: Die Götter der Heiden sind Dämonen.“

Um nun Nikolaos' Lehren von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes recht zu verstehen, müssen wir wiederum auf das 4. Jahrhundert zurückgehen. Nicht mit Unrecht führt dies Jahrhundert den Beinamen des klassischen theologischen. In ihm haben hervorragende Männer im Kampfe mit philosophisch geschulten Gegnern die Lehre von Gott philosophisch und schriftgemäß in jenem Umfang und jener Tiefe entwickelt und ausgebildet, die es den folgenden Geschlechtern einigermaßen schwierig machte, auf diesem Gebiete noch durch selbständiges Forschen und Denken die Vorfahren zu übertreffen. Gleichwohl hat Nikolaos auch hier selbständige Gedanken aufzuweisen. Während Männer der arianischen Richtung wie Eunomios von dem Satze aus, daß dem Menschen eine völlig zutreffende Kenntnis des göttlichen Wesens möglich sei, es nur zu einer rein verständigen, begriffsmäßigen Gotteslehre brachten, Dionysios dagegen, der Urvater der griechischen Mystik, jene von Eunomios und seinen Schülern behauptete voll entsprechende Erkenntnis Gottes durchaus leugnend, das Göttliche als etwas Überschwengliches, als das eigenschaftslose Unbedingte betrachtete, suchten ausgezeichnete Lehrer wie Gregorios von Nazianz und Chrysostomos eine wahrhaft vernünftige, über jene beiden Betrachtungsweisen sich erhebende Anschauung zu begründen. Sie behaupteten gleicherweise die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntnis Gottes aus Offenbarung und Vernunft, blieben sich aber der Schranken des menschlichen Denkens und des menschlichen Erkenntnisvermögens, des Sinnbildlichen, Übertragenen, Nichtvollentsprechenden desselben lebendig bewußt. Wenn wir selbstverständlich Nikolaos durchaus fern von der Anschauungsweise des Eunomios sehen, um so nachhaltiger und tiefer zeigt er sich, wie zuvor schon angedeutet wurde, von Dionysios und dem Nazianzener Gregorios abhängig. Und zwar sehen wir ihn von deren Gedanken sowohl wie deren Sprache bestimmt, je nachdem ihn Neigung und Bedürfnis mehr zu dem einen oder zu dem andern hinzogen. Demnach ist ihm Gott seinem eigentlichen Wesen nach nicht erkennbar (S. 6).¹⁾ Wir erkennen Gott nur, soweit er sich in der Welt offenbart, und haben somit eine nicht vollkommen entsprechende Gotteserkenntnis (S. 24). Freilich müssen wir unsere Bezeichnungen der Gottheit dem menschlichen Vorstellungskreise ent-

1) S. 26: ἡ ὑπέρθεος μὴς καὶ τριάς, ἣν εἰ καὶ οὕτως ὀνομάζομεν, ὅμως ὁμολογοῦμεν ἀγνοεῖν, ἥτις ἄρα τὴν οὐσίαν ἐστίν· οὐδὲν γὰρ ὁ λόγος, οὐκ ὄνομα, οὐκ ἐννόημα τὴν ἐν ἀβάτοις ὑπεριδρυμένην κρυφιώτητα ταύτης ἐξάγει.

lehnen, aber alles das muß in überschwenglichem Grade (*ὑπεροχικῶς καὶ κατεξείρετον* S. 17) verstanden werden, *καθὰ καὶ τῷ μεγάλῳ Διονυσίῳ δοκεῖ*. „Darum fügen wir auch“, sagt Nikolaos (S. 24), „jeder Bezeichnung des Göttlichen die Präposition (*ὑπέρ*) bei, welche das Überschwengliche bedeutet“ (*τὴν τῆς ὑπεροχῆς δηλωτικὴν πρόθεσιν*). Ist nun diese Bezeichnungsweise, durch welche Nikolaos die Erhabenheit Gottes über alles Geschaffene und über alles Denken geschaffener Wesen zum Ausdruck bringen will, so daß Gott *τὸ ὑπερέν* oder *ἡ ὑπέροθεος μονὰς καὶ τριάς* (S. 26) heißt, schon durchaus der überschwenglichen Weise des Dionysios gemäß, so ist es noch vielmehr der Satz, daß, weil kein Denken das Göttliche in seiner unendlichen Erhabenheit zu erfassen vermag, die verneinenden Aussagen über das Wesen der Gottheit mehr Wahrheit als die bejahenden haben. Das ist durch und durch dionysisch, wie auch an dieser Stelle Nikolaos sich gerade ausdrücklich auf jenen Gewährsmann beruft (S. 25): *καὶ τὰς ἀποφάσεις μᾶλλον ἢ τὰς καταφάσεις ἀληθεύειν ἐπὶ τούτου φησὶν ὁ τὰ θεῖα πολὺς Διονύσιος, ᾧ καὶ μᾶλλον πιστευτέον*.

Fragen wir nun, was denn Nikolaos über Gott gelehrt hat, so finden sich die Hauptaussagen gleich im Anfange der Schrift bündig zusammengefaßt, wo er, in einer zuvor schon berührten Stelle, folgendes ausführt (S. 17): „Das Göttliche darf auf keine Weise zusammengestellt und verglichen werden mit allem, was vorhanden ist; es wäre überhaupt besser, alles, was von dem Göttlichen ausgesagt wird, überschwenglich und ausnahmsweise (*ὑπεροχικῶς καὶ κατεξείρετον*) auszudrücken, wie es auch dem großen Dionysios gut scheint, z. B. überleuchtend, überweise, überwesentlich und ebenso auch übergut... So möchte also vorerst nach dem angegebenen Begriff besonders das gut genannt werden, was zunächst an jenem Überguten und Selbstguten Anteil hat, nach welchem alles verlangt und an welchem alles teilnimmt, das eine (die höchsten seligen Geister) in der obersten Ordnung, anderes in der zweiten und so fort. Es selbst aber (das Göttliche) ist überseiend und selbstseiend (*ὑπερὸν καὶ αὐτόον*), wie Gott zu Moses spricht: Ich bin der Seiende (Exod. 3, 14). So ist also das Seiende nicht von dem Guten verschieden oder demselben entfremdet oder Teil daran nehmend, sondern das Seiende selbst ist das Selbstseiende und Gute (*ἀλλ' αὐτὸ ὄν, αὐτόον τε καὶ ἀγαθόν*). Darum, wie alles nach dem Guten verlangt, so verlangt auch alles nach dem Sein. Aber wir sagen nicht, daß das Gute gleichbedeutend sei mit irgend einem der seienden (in der wirklichen Welt vorhandenen) Dinge, sondern mit dem rein und unbedingt (*ἀπολύτως*) Seienden, mit dem, wonach alles verlangt, von dem auch Gregorios der Theologe sagt: Er faßt in sich zusammen

alles Sein, wie ein unermessliches und grenzenloses Meer des Seins. Indem wir nun Gott auf diese Weise das Seiende und Gute nennen, verstehen wir deshalb noch nicht sein Wesen, denn dieses ist unaussprechlich und unerkennbar; deshalb sagen wir dies alles auch nicht so schlechthin von ihm aus, sondern im Übermaß, nämlich überwesentlich, übergut, und so fort.“

Angesichts dieser Ausführungen wird man, trotzdem sie engen Zusammenhang mit Dionysios und Gregorios zeigen, nicht in Abrede stellen können, daß sie derjenigen Grenze unmittelbar sich nähern, wo der also gefasste Gottesbegriff in Gefahr ist, zu einem leblosen zu werden. Vor diesem Abwege weiß Nikolaos sich allerdings zu schützen durch die richtige Bestimmung des göttlichen Selbstbewußtseins, jener Eigenschaft, deren begriffliche Fassung immer eine Beschränkung voraussetzt. „Gott ist unbegrenzt“, sagt Nikolaos (S. 117), „nicht in Beziehung auf sich selbst, sondern in Beziehung auf alles andere; denn er ist seiner selbst sich bewußt (*ἑαυτὸν γὰρ οἶδε*), und des Vaters Begrenzung ist der Sohn, des Sohnes Begrenzung der heilige Geist, und indem Gott schlechthin (*ἀπλῶς*) sich selbst weiß und begrenzt oder durch die Erkenntnis umfaßt, weiß er alles.“ So gewinnt Nikolaos in Bezug auf das innergöttliche Wesen fast in der Weise des Apollinarios von Laodicea die Grundzüge der Dreieinigkeitslehre; in Bezug auf die Welt ist ihm das göttliche Selbstbewußtsein Allwissenheit.

In der weiteren Beobachtung der Art und Weise, wie Nikolaos Gottes Verhältnis zur Welt denkt, ist es höchst lehrreich zu sehen, daß er dieses Verhältnis als ein unmittelbares, von keinen Mittelursachen abhängiges gefaßt hat. „Die uranfängliche Einheit (*ἀρχικὴ μονάς*)“, sagt er (S. 117), „läßt alles aus sich hervorquellen kraft ihrer neidlosen Güte und bedarf auch keiner Vermittelung (*καὶ οὐδὲ μεσίτητός τινος δέεται*), . . . indem sie selbst der Urgrund von allem ist“: ein Ausspruch, der durch den zwiefachen Satz: „In Gott ist alles der Ursache nach, und in allem ist Gott durch Teilnahme“ (S. 128) und „Gottes Denken ist Thun und sein Thun Denken“ (*ἔστιν αὐτοῦ ἡ νόησις ποιήσις, καὶ ἡ ποιήσις νόησις*) eine sachgemäße Ergänzung erfährt. Wenn nun Nikolaos trotz der von ihm wiederholt mit Nachdruck behaupteten Unerkennbarkeit Gottes mit großer Zuversicht sich in die Geheimnisse der göttlichen Dreieinigkeit vertieft, die feinsten Unterschiede und Beziehungen des innergöttlichen Wesens erörtert und gegen ketzerische Auffassung verteidigt, so verfällt er in denselben Fehler, wie seine großen Vorgänger, insbesondere Gregorios von Nazianz. In allen einzelnen Teilen der Dreieinigkeitslehre, in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Einheit und Dreiheit (S. 23), in der

Abwehr des Begriffs der Zahl (S. 6), in der Sicherstellung der Einheit des Göttlichen bei der Annahme einer wahren Dreiheit in Gott (S. 42, 67, 128, 34) erweist sich Nikolaos aber so durchaus als ein wenn auch noch so gelehrter, umsichtiger und geistreicher Vermittler und Überlieferer der alten Lehre der griechischen Kirche, dafs es unnötig ist, diesen Darlegungen in diesem Zusammenhange weiteren Raum zu geben. Dafs Nikolaos an der zuletzt genannten Stelle (S. 34) die Lehre vom heiligen Geist nur ganz kurz und flüchtig berührte, ist nach meiner Überzeugung ein sicheres Anzeichen davon, dafs zu der Zeit, wo Nikolaos seine „Widerlegung des Proklos“ schrieb, der Streit mit der abendländischen Kirche, in welchem jenes Lehrstück seit alters ja eine hervorragende Rolle spielte, vollständig ruhte.

Auch die Lehre von der Person Jesu Christi wird von Nikolaos so vorgetragen, wie sie zu Ephesos und Chalkedon festgestellt war. Eine einzige Stelle wird diese Behauptung veranschaulichen. Unser Herr Jesus Christus, sagt Nikolaos (S. 112), „welcher nach dem Wohlgefallen des Vaters (*εὐδοκία τοῦ πατρὸς*) und unter Mitwirkung des heiligen Geistes blieb, was er war, ein vollkommener Gott (*θεὸς τέλειος*), ward, ungetrennt von Vater und Geist, ein vollkommener Mensch (*ἄνθρωπος τέλειος*), indem er unsere ganze Natur annahm und mit sich persönlich verband, so dafs er fortan eine Person ist aus zwei Vollkommenen oder in zwei unvermischten, unveränderten, unverwandelten und nach der persönlichen Einigung auf keine Weise von einander geschiedenen Naturen. Denn wenn auch die Gottheit nichts von der Erniedrigung der Menschheit litt, so verharrte sie doch stets in untrennbarer Vereinigung mit derselben; und obwohl die Seele vom Körper getrennt war vermöge des freiwilligen Todes des Herrn, so war doch die Gottheit mit der Seele auch im Hades, und mit dem Körper auch im Grabe . . . und nach der Auferstehung stieg der Logos mit dem Angenommenen (*μετὰ τοῦ προσλήμματος*, d. h. mit menschlichem Wesen) zum Himmel empor und setzte sich zur Rechten des Vaters, mit welchem (d. h. *προσλήμματος*, Körper) er auch, wie wir glauben, wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten.“

Noch bleibt ein wichtiges Lehrstück zu erwähnen übrig, das von der Freiheit des Menschen. Bekannt ist, dafs die griechische Kirche seit Origenes zumeist die Freiheit des Menschen als ein angeborenes, unverlierbares Gut, die Sünde als eine freie That des Menschen ohne Zusammenhang mit der Sünde anderer behauptete und dafs diese Lehre gewissermassen über Britannien durch Pelagius und Cölestius ihren Weg in die abendländische, besonders nordafrikanische Kirche nahm und hier von Augustinus bekämpft wurde, der den natürlichen Men-

schen zum Göttlichen für untüchtig, ihn selbst theilhaft der Sünde des ganzen Menschengeschlechts, Rettung, Besserung und Heiligung des Menschen allein von der göttlichen Gnade bedingt erklärte. Jene pelagianische Auffassung blieb in der Folge in der griechischen Kirche ununterbrochen die herrschende. „Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen“, sagt auch Nikolaos (S. 207), „und darum frei und mit Wahlfähigkeit begabt, zu thun, was er will (*λογικὸν τοῦτο ζῶν ἐστι καὶ κατὰ τοῦτο ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον τοῦ πράττειν ὅπερ ἂν βούληται*), und nicht blofs durch die Natur bestimmt, wie die unvernünftigen Wesen.“ Ja er schreitet zu der Behauptung fort, dafs, „wem die Freiheit des Wollens abgesprochen wird, damit auch die sittliche Güte genommen wird“ (S. 102: *ὡν γὰρ ἀφαιρεῖται τὸ θέλειν, καὶ ἡ ἀγαθότης συναφαιρεῖται*). Hören wir aus Augustinus den schönen Gedanken des Paulus von dem Kindschaftsverhältnis des Menschen zu Gott hervorklingen, wie der Mensch ohne Vermittler das ihm durch Gottes Gnade in Christo geschenkte Heil ergreift, die göttliche Gnade die einzige Rettung des in Sünden toten Willens, so begegnet uns bei Nikolaos der unbiblische Gedanke (S. 33): „Bei der Rückkehr zum Besseren oder der Umkehr (*πρὸς τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἐπάνοδον εἰπὼν ἐπιστροφὴν*) unterstützen uns die himmlischen Geister (*οἱ θεοὶ νόες*), da sie selbst menschenfreundlich und dem göttlichen Willen gehorsam sind.“ Diese höheren Geister, auch (S. 63) *συνεργὰ τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφῆς* genannt, „nehmen“ — nach Nikolaos (S. 161) — „zuerst an den göttlichen Erleuchtungen (*μετέχοντες τῶν θεῶν ἐλλάμψεων*) Anteil, dann gewähren sie den Genufs derselben sich unter einander und hierauf auch uns“. Hier haben wir offenbar Lehren vor uns, von denen sich zwar Andeutungen schon bei früheren Kirchenlehrern finden, die aber kaum irgendwo mit solcher Bestimmtheit zum Ausdruck gebracht worden sind, wie von Nikolaos; sie sind darum wohl damals bereits längst allgemein kirchlich anerkannt gewesen. Im Vorbeigehen erwähne ich nur noch, dafs Nikolaos auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in einem Punkte eigenartig gestaltet hat, wenn er nämlich nicht jede Seele, sondern nur die vernünftige, höhergeistige und göttliche unsterblich werden läfst (S. 208: *οὐ πᾶσα ψυχὴ ἀνώλεθρος ἐστὶ καὶ ἄφθαρτος, ἀλλ' εἴπερ ἄρα ἡ λογικὴ τε καὶ νοεὰ καὶ θεία*).

Beachtenswert ist schliesslich noch Nikolaos' Lehre von der Erlösung durch Christus. Der tiefe paulinische Gedanke von Sünde und Tod durch Adam, von Gerechtigkeit und Leben durch Christus (Röm. 5) hat bei Nikolaos gleichfalls in pelagianischem Sinne eine Abschwächung erfahren, wenn er lehrt (S. 156): „Da der erste Adam durch die Übertretung das göttliche Ebenbild verdunkelte, will der

zweite Adam dasselbe wieder in uns gestalten und erneuern, der Gott Logos, unser Herr Jesus Christus, der um unsertwillen geboren wurde und durch seinen Gehorsam bis zum Tode den Fluch unseres Ungehorsams oder der Übertretung löste, durch die Gnade der Taufe unsere verdunkelte Gottähnlichkeit (*τὴν ἀμανρωθεῖσαν ἡμῶν θεοείδειαν*) wieder reinigte und die alte Schönheit glänzender und reiner ans Licht brachte, so daß sofort unser Geist und unsere Seele und unser Körper, alles gottähnlich (*θεοειδῆ*) und göttlich (*θεῖα*) ist.“ Dieser letztere Gedanke ist von Nikolaos endlich noch in einer besonderen, an ältere griechische Kirchenlehrer gemahnenden Weise ausgeführt worden. „Ein wahrhaft göttlicher Geist“, sagt er (S. 199), „und göttliche Seele und göttlicher Körper ist der menschliche, der auf eine unaussprechliche Art mit dem Gott Logos vereinigt und durch die Vereinigung auf übernatürliche Weise wurde, was jener ist. . . Aber durch Teilnahme an ihm und durch seine Gnade (*μετοχῇ καὶ χάριτι τῆ ἐκείνου*) können wir dem Geist, der Seele, dem Körper nach vergöttlicht (*δυνάμεθα . . θεοῦσθαι*) und so zu göttlichen Wesen und Göttern vollendet werden“ (*καὶ θεοὶ οὕτω καὶ θεοὶ ἀποτελεῖσθαι*). Deutlich vernehmbar erklingt hier wieder in Nikolaos' Worten vom Gottwerden oder Vergotten jene mystische Saite, deren Grundton er unzweifelhaft von seinen Meistern Dionysios und Gregorios von Nazianz überkommen hat.

Das wären in großen Zügen die hauptsächlichsten theologischen Gedanken, welche aus Nikolaos' „Widerlegung des Proklos“ hervorgehoben zu werden verdienen. In glänzender Weise hat sich Nikolaos mit diesem Werke als theologischer Lehrer und Schriftsteller eingeführt. Er sollte während seines langen Lebens noch oft Gelegenheit finden, jene ihm besonders verliehene Gabe, die mit den besten klassischen Vorgängern den Vergleich nicht zu scheuen braucht, zum Heile der Kirche zu bethätigen.

Ob wir freilich das Recht haben, so wie Ullmann in seiner Abhandlung gethan, die beiden von Vömel 1825 und 1826 veröffentlichten Anekdoten, die *Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις θεολογικαί* (3) schon hier zur Kennzeichnung der theologischen Bedeutung des methonensischen Bischofs heranzuziehen, erscheint mir sehr zweifelhaft. Dem ersten Programm zwar hat Ullmann wichtige Stellen von Nikolaos' Lehre über die Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi für unsere Beseligung entnommen, die hierher gehören könnten. Auf sie gestützt weist er in sehr beachtenswerter Ausführung (a. a. O. S. 736—741) auf die Verwandtschaft der Lehre des Griechen mit der des Anselmus von Canterbury in seiner Schrift „Cur Deus homo“ hin. Mit Recht sieht er (S. 738) die Übereinstimmung beider von einander sicherlich

unabhängigen Theologen in dem Versuch des Beweises, daß des Erlösers Person notwendig ein Gottmensch sein mußte, den Unterschied vor allem darin, daß zwar beide die Notwendigkeit des Todes Jesu Christi betonen, Anselmus aber im Hinblick auf die göttliche Heiligkeit, Nikolaos in Bezug auf die vom Satan über die sündige Menschheit ausgeübte Herrschaft. Anders liegt die Sache beim zweiten Programm. Ihm entlehnte Ullmann (a. a. O. S. 711—713) einige schöne, auch mit der heidnischen Philosophie sich auseinandersetzen- den Entwicklungen hinsichtlich der Gotteslehre, indem er besonders auf die dort S. 11—15 sich findende ausführliche Nachricht über die Monophysiten Severus und Julianus sowie deren Partei und Lehren aufmerksam machte, „welche von den Kirchenhistorikern sehr berücksichtigt zu werden verdient“. Ob letzteres in ausreichendem Maße seitdem geschehen, vermag ich nicht zu sagen. Jedenfalls verlohnt es sich, diese Fundstelle noch einmal ins Gedächtnis zu rufen mit dem Wunsche, ihre Nachrichten mit denen in Verbindung zu setzen, welche uns jüngst durch V. Ryssels Übersetzung der Briefe Georgs des Araberbischofs (Leipzig 1891) in erfreulicher Reichhaltigkeit zugänglich geworden sind. Aber dieser ganze von Ullmann benutzte und gerühmte Abschnitt ist leider gar nicht von Nikolaos, sondern von einem weit älteren Schriftsteller verfaßt. Nach Demetrakopulos (Bibl. eccl. *Πρόλ. κα'*) sind die Seiten 4—16 des zweiten Programms vom Jahre 1826, d. h. von den Worten *Διὰ δὲ τοῦ λέγειν οὐσιωδῶς ἡνωμένως σημαίνει τὸ μὴ κατ' εὐδοκίαν* bis *Καὶ ταῦτα μὲν ἐς τοσοῦτον* wörtlich gleichlautend einer Schrift *Περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως* des dem 7. Jahrhundert angehörigen palästinensischen Presbyters Theodoros, S. 36—67 der Ausgabe vom Jahre 1779. Zu bemerken ist hierzu, daß dieser Teil nach Zweck und Inhalt mit dem Vorhergehenden durchaus nicht stimmt, so daß die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß ein Abschreiber entweder denselben aus Unachtsamkeit einschob, etwa so, wie Georgios' von Laodicea Schrift gegen die Manichäer in das gleichartige Werk des Titus von Bostra hineingeriet¹⁾, oder das Stück ausliefs, wo Nikolaos, wenn anders er wirklich so weit sich fremden Gutes bemächtigte, des Theodoros Namen nannte.

Die Verhandlungen der griechischen und der römischen Kirche über den Ausgang des heiligen Geistes und den Gebrauch des ungesäuerten Brotes beim Abendmahl haben seit Photios' Tagen niemals völlig geruht, und Demetrakopulos' zuvor angeführte verdienstliche Schrift *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς* giebt eine lebendige

1) Vgl. meine Ges. patristische Untersuchungen (Altona u. Leipzig, A. C. Reher 1889), S. 1—24.

Anschauung von dem regen wissenschaftlichen Eifer der Griechen [in der Abwehr der abendländischen Sonderlehren. Aber dennoch treten aus dieser geschichtlichen Übersicht diejenigen Veranlassungen deutlich hervor, welche auf die jeweilige Entfaltung und Schürung des theologischen Streites von besonderem Einfluß waren. Sie alle zeugen in ihrer Gesamtheit dafür, daß es mit der sogenannten Trennung der morgenländischen von der abendländischen Kirche vom Jahre 1054 eine besondere Bewandnis hat. Sie beweisen, daß jene Trennung, welche unseren gewöhnlichen Darstellungen zufolge als eine tief einschneidende, bedeutungsvolle Thatsache angesehen zu werden pflegt, in dem Sinne, daß man sie als eine der wichtigsten Vorbedingungen für die nunmehr ungehinderte, bedrohliche Machtentwicklung des Papsttums im Mittelalter bezeichnet, im Bewußtsein der Griechen durchaus nicht dieselbe Rolle wie bei uns spielt. Sie tritt dort nur als ein einzelnes Glied in einer langen Kette von Verhandlungen, Kämpfen und Friedensschlüssen auf. Gerade die Art und Weise, wie sich der bedeutendste Mann jener Zeit, Michael Psellos, gelegentlich über jene Vorgänge ausspricht, bestätigt durchaus diese Thatsache. In seiner Lobschrift auf den Patriarchen Michael Kerullarios (*Ἐγκωμιστικὸς εἰς τὸν μακαριώτατον κύριον Μιχαὴλ τὸν Κηρουλλάριον*. Sathas, *Bibl. gr. med. aevi* IV S. 303—387) berührt er den Zwist. Altrom, so etwa führt er hier aus (S. 348), empört sich wider Neurom, nicht etwa um kleiner, der Beachtung unwertiger Dinge willen, nein, es handelt sich um den ersten Grund der Frömmigkeit und der an die heilige Dreieinigkeit geknüpften Gotteslehre. Dem äußeren Anschein nach ist der Römer Rede zwar so, daß kein tiefgreifender Unterschied sie von den Griechen trennt, in Wahrheit ist jedoch, nach Psellos' Versicherung, ihre ganze theologische Beweisführung in jeder Hinsicht gottlos, Rom ist von Byzanz durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden. Daß der philosophisch sowie theologisch gründlich gebildete Psellos mit seiner Zurückweisung des römischen Standpunktes es sehr ernst nimmt und nicht etwa sich mit Wiederholung der landläufigen Schlagworte begnügt, zeigt die Begründung jenes seines vernichtenden Urteils. Nach griechischer Lehre nämlich ist es notwendig, *ἐκ τοῦ πατρὸς προάγειν καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τὴν ιδιότητα ἕκαστον, καὶ ἄδις πρὸς ἐκείνον ἐπανάγειν τῷ λόγῳ τὰ ἐκεῖθεν ἀνάσσαντα, κἀντεῦθεν ἰσότημα καὶ δογματίζειν καὶ ὀνομάζειν τὰ πρόσωπα, οἱ δὲ* (die Römer) *τὸν μὲν πατέρα ἀμφοῖν προιστῶσι καλῶς, τὸν δὲ υἱὸν ἀντὶ καὶ τὸ πνεῦμα ὑποαίττοντες, τὸν μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς, τὸ δὲ πνεῦμα τρόπον τινὰ ὑφιστῶσιν ἐκ τοῦ υἱοῦ. Τοῦτο δὲ τὸ ἀσέβημα Ἄρειος μὲν κεκρυμμένως ἔξευρεν, Εὐνόμιος δὲ ἀκριβέστερον διωργάνωσεν (εἰ δεῖ λέγειν ἀκριβείαν*

τὴν περισσοτέραν ἀσέβειαν), τέχνην ἀσεβῶν δογμάτων τὸν λόγον πεποιημένου. Die Bedeutung dieser römischen Irrlehren erkannte, wie Psellos rühmend hervorhebt, in vollem Umfange allein Michael Kerullarios, der berufene Hort der Frömmigkeit. Wenn der Geschichtschreiber der rastlosen Bemühungen des Patriarchen, der Gegner Irrtum aufzudecken und durch Wort und Schrift sie zur besseren Einsicht zurückzuführen, anerkennend gedenkt: *ὡς δ' οὐκ ἔπειθε πάντα πράττων, ἀλλ' ἐγεγόνεισαν οἱ παιδαγωγούμενοι θρασύτεροι καὶ ἀναισχυντότεροι, τῆνικαῦτα καὶ αὐτὸς ἀναρρήγνυται, καὶ τῇ ἀναισχυντίᾳ τῆς ἀσεβείας τῆς εὐσεβείας ἀντιτίθησι τὴν ἀκριβείαν* — hat er es gleichwohl für nötig gehalten, die Haltung desselben und der Griechen den Römern gegenüber theologisch noch etwas eingehender zu begründen, indem er (a. a. O. S. 349) fortfährt: *Τετολμήκασί τινες τῶν ἐκείσε τὰ πρῶτα τῆς τε τῶν πολλῶν προστασίας καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ λόγου καὶ τῆς περὶ τὰ δόγματα ἀγκυνοῖας δρόμον πρὸς ἡμᾶς κατατεῖναι καὶ ὑπὲρ ὧν ἔδοξαν διαγωνίσασθαι κατὰ πρόσωπον παρεσκευασμένοις συλλογισμοῖς, τὸ θεῖον παραναγινώσκοντες εὐαγγέλιον, τὰς ἱερὰς βίβλους ἐπὶ τὸ δόξαν ἑαυτοῖς καπηλεύοντες, τριθεΐται τὴν αἴρεσιν, ἣ οὐδὲ τοῦτο· πῶς γὰρ ἂν εἴη θεὸς τὸ ἐκ τῆς οἰκείας στερήσεως παραγόμενον, ἢ πῶς τοῦτο, τὸ ἑτέρῳ μέσῳ καὶ κρείττονι διαιρούμενον; ἢ αὐθις, πῶς ἓνα θεὸν εἰποιεν σέβασθαι οἱ μὴ πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον τὰ ἐξ αὐτοῦ ἐπανάγοντες, ἀλλὰ διαιροῦντες καὶ κατατέμνοντες, καὶ εἰς ἀνισότητα διασπαράττοντες τὴν πρώτην ἰσότητα;* — Psellos selbst hat hier thätig eingegriffen. Er war es, der, nachdem man mit den Gesandten Leos IX vergeblich verhandelt und diese während des Gottesdienstes in der Sophienkirche am 16. Juli 1054 eine Bannschrift wider die griechische Kirche niedergelegt hatten, den Patriarchen nicht blofs bestimmte, das päpstliche Schreiben durch die Synode mit dem Fluch belegen zu lassen, sondern der auch in der Sitzung am 20. Juli 1054 persönlich dazu den kaiserlichen Auftrag vorwies. Der Patriarch zerriß darauf das päpstliche Schreiben und sprach seinerseits über die römische Kirche den Bann aus: *ὁ μέγας πατήρ* — sagt Psellos a. a. O. S. 349 — *τοῦτόν τε διασπαράττει, κάκείνους τρόποις παντοδαποῖς ἀσεβήσαντας τοῦ θείου τε ἀφορίζει πληρώματος καὶ ποιεῖται εὐθὺς ὑπὸ τὴν φρικαδεστάτην ἀράν.* Die Geschichtschreiber schweigen über die Kirchentrennung, und hierin gerade sieht Fischer¹⁾ mit Recht den „Beweis, daß dies Ereignis für ziemlich unbedeutend gehalten wurde, weil eben die beiden Kirchen faktisch schon eher getrennt waren“.

1) W. Fischer, Studien zur byzantinischen Geschichte des 11. Jahrhunderts (Beilage zum Jahresbericht der Gymnasial- und Realschulanstalt zu Plauen i. V. 1883, Progr. Nr. 495), S. 16, Anm. 10.

Trotz dieser innerlichen Trennung, dieses tiefgreifenden Gegensatzes (*τῆς πρὸς ἄμφω διαφορᾶς οὐκ οἶδα εἰ τι μείζον ἄλλο καθεστῆκοι*, sagt Psellos) hat es zu keiner Zeit an Verhandlungen zwischen Byzanz und Rom gefehlt. Aber je später sie angeknüpft werden, desto häufiger sehen wir sie von politischen Erwägungen bestimmt und beeinflusst. So wurden Anfang des 12. Jahrhunderts des vorher erwähnten Eustratios hierher gehörige Schriften, die größtenteils von Demetrakopulos in seiner Biblioth. eccles. zum erstenmale veröffentlicht worden sind, durch die Anwesenheit des Erzbischofs von Mailand, Petrus Chrysolanus, in Byzanz hervorgerufen, mit welchem derselbe 1112 vor Kaiser Alexios I Komnenos (1081—1118) und den höchsten geistlichen und weltlichen Würdenträgern über die streitigen Fragen öffentlich verhandelte. Auch Kaiser Johannes knüpfte in den zwanziger Jahren mit dem römischen Stuhle wegen der kirchlichen Einigung Unterhandlungen an, aber dieselben wurden stets hinhaltend und zögernd betrieben, da der Kaiser doch immer nur das im Sinne hatte, daß er als der einzige wirkliche römische Kaiser anerkannt würde. Erst nach Verlauf von zehn Jahren schienen sie einmal einen beschleunigteren Fortgang nehmen zu wollen, als in den Wochen nach Ostern 1136 Bischof Anselmus von Havelberg, zunächst allerdings mit politischen Aufträgen, als Gesandter Kaiser Lothars III in Konstantinopel erschien. Jedoch zum Zweck einer Verständigung mit den Griechen und Zurückführung derselben zur abendländischen Kirche suchte er in öffentlichen und in Sonderversammlungen den angesehensten griechischen Geistlichen gegenüber die Sache seiner Kirche zu führen. Besonderes Aufsehen erregten die Streitgespräche, welche auf Wunsch des Kaisers zwischen ihm und Niketas (Nechites) von Nikomedien über den Ausgang des heiligen Geistes, die Lehren von der Eucharistie und über die Herrschaft des Papstes abgehalten wurden. „Zu dieser geistlichen Disputation (d. h. der ersten am 3. April 1136) wurde das Volk lange im voraus öffentlich eingeladen. Sie fand sehr förmlich bei der Kirche der heiligen Irena in Vico Pisanorum statt. Silentiarier und Schiedsrichter standen auf ihren Plätzen; Notarien wurden niedergesetzt, welche alles, was von beiden Seiten gesprochen wurde, niederschreiben mußten; der Hof und eine zahllose Menge des Volkes war um den Kreis versammelt, in dessen Mitte zwei Stühle für Anselm und Nechites standen. Sehr bald begann der Streit, worin beide Teile die ganze Tiefe ihrer theologischen Weisheit erschlossen.“¹⁾ Dank der großen Bescheidenheit und Gelehrsam-

1) Riedel, Codex diplom. Brandenburg. Hauptteil I Bd. 2, S. 394. Theodor Becker, Geschichte des Bistums Havelberg (Berlin 1870), S. 19—20. Dombrowski, Anselm von Havelberg (Königsberg 1880), S. 14—18.

keit des Anselmus näherte man sich bei diesen Gesprächen so weit, wie es nie zuvor der Fall gewesen. Beide Gegner sprachen es offen aus, daß es nur schief gewählte Ausdrücke oder Nebensachen seien, welche die Eintracht und Liebe zwischen Abend- und Morgenland hinderten, und beide gaben dem Wunsche und der Hoffnung Ausdruck, daß ein ökumenisches Konzil beiden Kirchen den Frieden bringen möge. Das geschah nun freilich nicht. Im Gegenteil ward Anselmus' Anwesenheit für die Griechen der erneute Anlaß zu schriftstellerischer Bekämpfung der Lateiner. Nicht bloß Niketas selbst verfaßte nach dem öffentlichen Streitgespräch eine Schrift wider die Lateiner, von der Bruchstücke in Anselmus' von Havelberg drei Büchern „Dialogi“ erhalten sind, sondern höchst wahrscheinlich auch Neilos Doxopatres und Nikolaos Muzalon, sicherlich aber, und zwar noch während der Anwesenheit des abendländischen Bischofs in Konstantinopel und mit besonderer, in lebhafter, dialektisch gestalteter Bezugnahme auf diesen, unser Nikolaos von Methone.

Ich meine in erster Linie die von Simonides 1859 veröffentlichte Schrift (4) *Πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Dazu kommen noch, als wahrscheinlich durch dieselbe Veranlassung hervorgerufen, die zuerst 1857 von Simonides aus Cod. Monac. 66, dann von Demetrakopulos (Bibl. eccl. S. 359—380) herausgegebenen (19) *Ἐλεγχοὶ κεφαλαιώδεις τοῦ παρὰ Λατίνοις καινοφανοῦς δόγματος, τοῦ ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ προέρχεται, συνοψισθέντες ἐκ τῶν διὰ πλάτους τῷ ἁγιοτάτῳ Φωτίῳ ἐν διαφόροις αὐτοῦ γεγραμμένων*, die von demselben Herausgeber (8) genannten, in ihrer Stellung zur vorherigen Schrift nicht deutlich erkennbaren, bisher unveröffentlichten *Ἀπομνημονεύματα ἐκ τῶν ἐν διαφόροις λόγοις γεγραμμένων κατὰ Λατίνων περὶ τῆς εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημίας*, (15) *Πρὸς Λατίνους περὶ ἄξιμων λόγοι δύο* (gleichfalls unveröffentlicht)¹⁾, und (18) *Κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα* (oder wohl auch *Περὶ πρωτείων Πάπα* bezeichnet), in den Athosklöstern handschriftlich vorhanden, aber noch nicht herausgegeben. Aus letzterem Grunde werden wir uns naturgemäÙ an die erstgenannte Schrift zu halten haben.

Mit einem Gebete an den heiligen Geist anhebend, legt sich Nikolaos zuerst (S. 2) die Frage vor, wovon er bei seiner Untersuchung

1) Der Anfang des ersten Buches wird von Simonides a. a. O. S. 142 aus einer Pariser Handschrift mitgeteilt. Danach lieÙ Nikolaos diese Schrift der über den heiligen Geist folgen: *Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποίησάμην, ὃ Λατῖνε, πρὸς σὲ περὶ τῆς πρώτης καὶ ἀσγγνώστου βλασφημίας, τῆς εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καινισθείσης σοι . . .* folgt kurze Inhaltsangabe. *τὸ δὲ νῦν ἤνω σοι περὶ τῆς δευτέρας καὶ ὁμοίας τῇ πρώτῃ τῆς ἐπὶ τὸν υἱὸν ἀναφερομένης διαλεξιμένου.*

ausgehen soll. Es kann nur der Grundstein Jesus Christus sein, von dem es im Evangelium (Joh. 1, 18) heisst: „Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schofse sitzt, der hat es uns verkündigt“ und der selbst das Wort gesprochen: „Wer mich siehet, siehet den Vater“ (Joh. 14, 9) und „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30). Er versprach den Aposteln nach seinem Scheiden einen anderen Beistand vom Vater zu senden. „Von Gott bin ich ausgegangen und komme von ihm“, sagt er (Joh. 8, 42), „Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen“ (Joh. 16, 28), und „der Geist weifs so die Dinge Gottes, wie der Menscheng Geist das, was in ihm ist“ (1. Kor. 2, 11). Von diesem Grunde will Nikolaos ausgehen. Voran stellt er sodann ein Glaubensbekenntnis (S. 3—5), das, ganz in alter Weise, die Dreieinigkeit mit allen jenen Schranken umhegt, welche der dogmatische Streit der früheren Jahrhunderte zur Sicherung des rechten Glaubens zu ziehen für nötig hielt (*ἐκάστης τῶν ὑποστάσεων ἀμέριστον σωζούσης* (Sim. *σωζούσας*) *καὶ ἀκονιώνητον τὴν καθ' ἑαυτὴν ιδιότητα, καθ' ἣν καὶ τὸ οἰκτεῖον ὄνομα τετήρηκεν ἀμετάπτωτον*). Glaubst nicht auch du also — so wendet er sich darauf an den Vertreter der abendländischen Lehre, als den wir Anselmus von Havelberg zu denken haben (*ὡ τὴν πάλαι Ῥώμην ἀρχὼν καὶ τῆ προεδρία τῆς καθέδρας τῶν ἀποστόλων Χριστοῦ σεμννόμενος*) —? Gewifs, läst Nikolaos den Gegner mit Bezug auf die einzelnen Aussagen des Bekenntnisses antworten; die Vermischung der Hypostasen führt zum Sabellianismus und erneuert das längst überwundene Judentum, die Zertrennung des göttlichen Wesens führt zum Arianismus und zu hellenischer Vielgötterei. Der rechte Glaube wendet sich von beiden Abwegen und schreitet in der Mitte auf der königlichen Strafse einher. Er hält sich an das Wort des Herrn, der uns den einen Namen Gottes offenbart und die drei Personen deutlich genannt hat. Auf richtige Erklärung der Namen Vater, Sohn, heiliger Geist kommt es an. Nikolaos giebt sie mit besonderer Berufung auf Dionysios (S. 5) und läst diesen Erklärungen den Gegner zustimmen. Auf die weiter angeregte Frage aber, wie die Besonderheiten (*ιδιώματα*) in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu denken seien, weist Nikolaos nach, dafs die Besonderheit des Vaters, das Zeugen sowohl wie das Hervorsenden, ihm allein gewahrt werden müsse, wie andererseits dem Sohne das Gezeugtwerden und dem Geiste das Ausgehen, und dafs die Behauptung, der Geist gehe vom Sohne aus, gleichbedeutend sei mit der Beseitigung der Besonderheiten der Personen. Diese Ausführung, die mit tiefer Schriftgelehrsamkeit und in deutlich erkennbarer Abhängigkeit von Dionysios (S. 11) gegeben wird, bewegt sich ganz in bekannten Gedankengängen,

wenngleich nicht zu verkennen ist, daß der philosophisch gründlich geschulte Geist des Nikolaos den seit dem 4. Jahrhundert so vielseitig und umfassend erörterten Fragen und der Erklärung der so oft behandelten Beweisstellen der heiligen Schrift hier und da thatsächlich neue Seiten und Gesichtspunkte abzugewinnen gewußt hat (S. 7—24). Als aber der Gegner auf den Kernpunkt der Streitfrage zurückkommt, warum Nikolaos es für widersinnig erkläre, daß der heilige Geist auch vom Sohne ausgehe, da erhebt sich dieser (S. 25), alle Gründe seiner Kirche in sieben Hauptsätze zusammenfassend, zu schneidiger Abwehr und bündiger Zurückweisung dieses abendländischen Satzes mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Behauptungen des gerade anwesenden Vertreters der römischen Lehre, der, wie Nikolaos sagt, mit seinem Wagnis eines Zusatzes zur Gotteslehre sich gegen unseren einigen Herrn und Meister Christus überhebe (*ὡς ἄρα δευτέρου νῦν ἐκ δυσμῶν φανέντος καθηγητοῦ σαφεστέρου τε καὶ ἀκριβεστέρου τῆς θεότητος ἐξηγητοῦ παρὰ τὸν ἕνα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ἡμῶν καθηγητήν καὶ διδάσκαλον Χριστόν*). Nikolaos sieht in jener Lehre eine Erneuerung der Behauptungen des Areios, Eunomios und Makedonios (S. 26), einen abermaligen Versuch der Vermischung sowohl wie der Auseinanderzerrung der untrennbaren und unvermischbaren Dreieinigkeit. Aus diesen Gründen lehnt er die Neuerung ab. — Er hätte hier seine Erörterungen schliessen können, aber trotz des Paulus Mahnung (Tit. 3, 10), einen ketzerischen Menschen, wenn er einmal und abermal ermahnt ist, zu meiden, will er lieber des Herrn Anweisung befolgen (Matth. 18, 15—17) und einen dritten Versuch der Zurechtweisung folgen lassen. Wir lesen nun eine sorgfältige, durch die Einwände des Gegners bestimmte Auswahl von Johanneischen Stellen. Ihre Erklärung schließt er wirkungsvoll mit den Worten (S. 31): *Αὕτη ἡ θεολογία τοῦ πνεύματος, ἣν ὁ κύριος παρέδωκε· ταύτην στέργε, ταύτης ἀντέχου, ταύτην μοι φύλασσε τὴν καλὴν παρακαταθήκην· Παῦλος σοι μετὰ τοῦ λόγου διακελεύεται. μὴ φυλάσسونτι δέ, ἀλλ' ἡ προστιθέντι ἢ ἀφαιροῦντι ὁ αὐτὸς ἀπόστολος μετὰ τοῦ αὐτοῦ πνεύματος ἐπάγει τὴν ψῆφον „εἰ τις, λέγων, εὐαγγελίζεται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω“. τί δὲ παρελάβομεν; ἢ πάντως, ὃ καὶ παρέδωκεν ὁ ἀπόστολος· παρέδωκε δέ, ὃ καὶ αὐτὸς παρὰ τοῦ κυρίου παρέλαβε· τοῦτο δὲ περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου παρέλαβεν, ὅτι καὶ παράκλητος ἄλλος ἐστὶ παρὰ τὸν υἱόν, καὶ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, καὶ καταπέμπεται τοῖς ἀξίοις τῆς αὐτοῦ μετοχῆς παρὰ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ· καὶ μαρτυρεῖ περὶ τοῦ υἱοῦ καθὰ καὶ ὁ πατὴρ ὡς ἰσότημον· καὶ πᾶσαν διδάσκει τῆς θεότητος τὴν ἀλήθειαν, ἣν καὶ ὁ υἱὸς ἐξηγήσατο*. In rednerisch äusserst eindringlicher Weise führt Nikolaos darauf seine Zeugen vor: Matthäus,

Markus, Lukas (S. 32/33), Petrus, Jakobus, Johannes (Briefe), Judas (S. 34/35), die Synode von Nikäa (S. 35—37), von Konstantinopel (S. 37), die großen Vorkämpfer der Rechtgläubigkeit (*οἱ τῆς ὀρθοδοξίας μεγάλοι πρόβολου*) Athanasios, Basileios, die drei¹⁾ Gregorios, Chrysostomos, Männer, sagt Nikolaos (S. 37), „deren Gemeinschaft alle Bischöfe eures Rom gern gesucht haben“ (*ὄν τὴν κοινωनीαν πάντες οἱ τῆς καθ' ὑμᾶς Ῥώμης ἠσπάσαντο πρόεδροι*). Auch die Synoden von Ephesos und Chalkedon zeugen ihm gegen die neue Lehre des alten Rom. Mit dem innigen Wunsche, den Gegner durch so viele und so glaubwürdige Führer des Glaubens überzeugt zu haben, schließt die Schrift (S. 38), die gegenteilige Erfahrung würde Nikolaos, wenn auch mit tiefstem Schmerze (*μετ' ὀδύνης μὲν ὄσης οὐκ ἔστιν εἰπεῖν*), zur Trennung nötigen, um nicht selbst von Gott und göttlichen Dingen getrennt zu werden.

Zeitlich hier einzuschalten wäre noch eine kleinere Schrift. In das Jahr 1041 gehört nämlich die Lebensbeschreibung des Wunderthäters Meletios (1035—1105), welche Nikolaos 36 Jahre nach dem Tode desselben verfasste. Nach Demetrakopulos ist sie in der Moskauer Synodallibothek Cod. 160 vorhanden mit der Aufschrift *Βίος τοῦ ὁσίου Μελετίου τοῦ ἐν τῷ ὄρει τῆς Μουνοπόλεως ἀσκήσαντος* (17). Jedenfalls aus dieser Handschrift hat die russische Palästina-gesellschaft das Leben des Heiligen zusammen mit der ihm von seinem Zeitgenossen Theodoros Prodromos gehaltenen Leichenrede 1885 herausgegeben. Daneben ist noch eine dritte neugriechisch bearbeitete vorhanden. Keine derselben hat mir vorgelegen; aber ich will es Gregorovius, der in seiner „Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter“ I S. 183—188 über Meletios handelt, gern glauben, wenn er alle drei Lebensbeschreibungen für „Machwerke voll erbärmlicher Nichtigkeiten“ erklärt. Auf den Inhalt dieser Schrift daher weiter einzugehen, liegt kein Grund vor. Die Stärke des methonensischen Bischofs liegt zum Glück auf einem anderen Gebiete.

Wir haben bisher einige hervorragende Schriften des Nikolaos von Methone kennen gelernt, die sicher nicht während der Regierungszeit

1) Wenn hier nicht versehentlich drei statt zwei geschrieben ist, so ist im Bunde der beiden kappadokischen Gregorios der dritte Gregorios von Neocäsarca (Thaumaturgos), und in Betracht käme dann die diesem fälschlich beigelegte *Κατὰ μέρος πίστις* des Apollinarios von Laodicea mit ihren trefflichen trinitarischen Aussagen und ihrer Lehre vom heiligen Geist. Vgl. meinen „Apollinarios von Laodicea“ in O. von Gebhardts und A. Harnacks „Texten und Untersuchungen“ VII 3/4 und die Ausgabe der *Κατὰ μέρος πίστις* im Anhang „Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica“, S. 369—380, besonders im 3. Abschnitt, S. 372, 30 ff.

des Kaisers Manuel Komnenos (1143—1180) geschrieben sind, Gleichwohl bleibt der Satz zu Recht bestehen, daß Nikolaos' bedeutendste Thätigkeit unter die Regierung dieses Kaisers fällt. Freilich sind viele der uns überlieferten Schriften derartig, daß Nikolaos, der, wie wir wissen, ein sehr hohes Alter erreichte, sie zu jeder Zeit seiner bischöflichen Amtsführung geschrieben haben kann. Dahin gehören, um nicht Veröffentlichtes zuerst zu nennen, eine Schrift, die in der Moskauer Synodalbibliothek handschriftlich vorhanden, nach Demetrakopulos' Angabe ohne Überschrift ist (16) und mit den Worten beginnt: *Αἰχμάλωτοι παρ' αἰχμαλώτῳ*, und ein dreigeteiltes, von Demetrakopulos veröffentlichtes Werk, das folgende Aufschrift trägt (11): *Πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα, εἰ ἔστιν ὄρος ζωῆς καὶ θανάτου· καὶ πῶς, τοῦτου δοθέντος, οὐκ ἂν εἴη κακῶν αἴτιος ὁ θεός* (Bibl. eccl. S. 219—235). Daran schließt sich (12): *Περὶ τοῦ αὐτοῦ λόγος δεῦτερος, ἐκ τῶν γραφικῶν μαρτυριῶν τὰ αὐτὰ συνάγων καὶ τὸν τῆς ἀοριστίας πρεσβευτήν ἐλέγχων καὶ καλῶς τινὰς αὐτῶν ἐκλαμβάνοντα καὶ τὰς ἐντεῦθεν φρομμένας ἀπορίας λύων* (Bibl. eccl. S. 235—258) und (13) *Περὶ τοῦ αὐτοῦ λόγος τρίτος, τὴν ἀτοπίαν ἐλέγχων τῆς κατὰ τὴν ἀοριστίαν ὑποθέσεως διὰ τῆς εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῆς* (Bibl. eccl. S. 258—265). Wenn Demetrakopulos zu der ersteren Schrift bemerkt: *Ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ λέγει ὁ Νικόλαος τῷ ἐρωτήσαντι· „Καὶ τότε μὲν ἐξ ὑπογυίου τὴν ἐμὴν γνώμην εὐθὺς ἐξεκάλυψα“.* Ταῦτα δὲ τὰ ἐξ ὑπογυίου γραφέντα ἴσως κείνται πού λανθάνοντα — so scheint er mir zu irren. Nikolaos hat dem trefflichen und edlen Manne, an den die Schrift gerichtet ist, — wir werden an einen besonders tüchtigen kaiserlichen Beamten zu denken haben; *πραῖξαι τε διοῦν δεξιότατος εἶ καὶ βουλευσασθαι συνετάτατος, εἰπεῖν τε δεινότατος, ὁμιλῆσαι τε χαριέστατος*, heisst es von ihm im Eingange S. 219 — seine Ansicht über die von ihm angeregte Frage zuerst mündlich aus dem Stegreif dargelegt und ihm eine ausführlichere schriftliche Erörterung der Frage versprochen. Das geht aus seinen Worten deutlich hervor (S. 220): *ἐγὼ δὲ ἀσπασίως οὕτω καὶ ἡδέως δεξιόμενος τὴν ἐρώτησιν, καὶ τότε μὲν ἐξ ὑπογυίου τὴν ἐμὴν γνώμην εὐθὺς ἐξεκάλυψα, ὑποσχόμενος δὲ καὶ τελειότερόν σοι τὸν περὶ τοῦ ζητήματος λόγον διακριβώσασθαι, ταύτην νῦν ἡκω πληρῶν ὡς οἶός τέ εἰμι τὴν ὑπόσχεσιν, τῷ πάντα ὀρίζοντι καὶ περαινόντι λόγῳ τεταρρηκῶς.* Das Werk selbst ist ein vorwiegend philosophisches (vgl. u. a. das übersichtliche *κεφάλαιον τῶν εἰρημένων ἀπάντων* S. 264) und nimmt nur in beschränktem Mafse — d. h. im zweiten Teile — auf Schriftzeugnisse Bezug, die überdies fast ausschliesslich dem Alten Testamente entnommen sind. Nikolaos' Vertrautheit mit den Kunstausdrücken der philosophischen Sprache, hier insbesondere des Aristot-

teles (z. B. S. 221 u. a. a. O.) tritt in dieser Schrift, deren theologischer Gehalt geringer erscheint als in anderen, überall deutlich zu Tage, auch finden wir hier gleichfalls wiederholte Berufungen auf Nikolaos' Lieblingsführer auf den Pfaden des tieferen beschaulichen Denkens, Dionysios (S. 228, 235, 236), auch auf Basileios (S. 242). So mögen diese zeitlich nicht bestimmbar Schriften nur im Vorübergehen erwähnt sein.

Im Jahre 1143 war mit Manuel Komnenos ein Kaiser auf den Thron gekommen, dessen hervorragende Bedeutung und Begabung auf den verschiedensten Gebieten die Zeitgenossen rückhaltlos anerkannt, ja vielfach mit überschwenglicher Begeisterung gepriesen haben. In allem überragte er seine Vorgänger um ein Beträchtliches, ganz besonders auch in seinem theologischen Wissen und seinen theologischen Liebhabereien. Aber gerade diese Seite seines Wesens und seiner Thätigkeit hat, wie zugleich das Verhalten aller jener anderen der Theologie beflissenen byzantinischen Kaiser, von seiten des unbedingt rechtgläubigen Niketas Choniates eine scharfe Beurteilung erfahren. Er wirft, durch Manuels gewalthätiges Eingreifen in kirchliche Dinge veranlaßt (De Manuele Comn. VII 5 S. 274), den Kaisern nicht bloß schrankenlose Willkür und Mißbrauch des Staatsvermögens vor, sondern vor allem die Sucht, allein für weise, götter- und heroengleich an Gestalt und Stärke gehalten zu werden, und den bis zur Ungerechtigkeit überspannten Anspruch, wie einst Salomo für gottgelehrt, für unfehlbare Lehrer in menschlichen und göttlichen Dingen, sowie für alleinige Schiedsrichter in Glaubenssachen gehalten zu werden. Wo es ihre Pflicht gewesen wäre, das Treiben der ungestümen und frechen Geister, welche die Kirche mit Neuerungen heimsuchten, weise einzudämmen und zu hemmen oder dies Geschäft den berufsmäßigen Theologen zu überlassen, haben sie sich nicht zu bescheiden gewußt, sondern sind zugleich als Urheber und Schiedsrichter über neue Glaubenssätze aufgetreten und haben oftmals den ernststen wissenschaftlichen Widerspruch mit Gewalt beseitigt.

In die Zeit des theologischen Kaisers Manuel fallen nun Ereignisse, von denen man von vornherein annehmen kann, daß ein theologisch und philosophisch so bedeutender Bischof wie Nikolaos zu ihnen irgendwie werde Stellung genommen haben. Von den beiden Hauptgewährsmännern für die Geschichte Kaiser Manuels, Kinnamos und Niketas, werden die hier in Betracht kommenden kirchlichen Ereignisse natürlich erwähnt; wir würden aber bei der Menge gerade kirchlicher Vorgänge, welche sie berichten, immerhin noch in Verlegenheit sein, mit Bezug auf welche etwa wir an die Prüfung der Schriften des Nikolaos gehen sollten. Dieser Unsicherheit enthebt uns in höchst

erwünschter Weise Eustathios von Thessalonike, der in seiner Gedächtnisrede auf Kaiser Manuel (a. a. O. S. 196 ff.) die zu dessen Zeit vorgefallenen theologischen Verhandlungen, in welche der Kaiser persönlich eingriff, anschaulich und in zeitlicher Aufeinanderfolge schildert. Drei solcher Gelegenheiten erwähnt er: 1) Manuels Einschreiten gegen den Wortführer der Bogomilen (Kap. 36); 2) seine Bekämpfung des Soterichos Panteugenos (Kap. 37) und 3) die Synode vom Jahre 1166 gegen Demetrios von Lampe (Kap. 38). Dafs letzteres Ereignis für die Geschichte des Lebens und der Schriften des Nikolaos nicht mehr in Betracht kommt, ist oben bereits gezeigt worden. Um so wichtiger und bedeutungsvoller sind dagegen die beiden erstgenannten.

Im 36. Kapitel seiner Rede erwähnt Eustathios Kaiser Manuels Einschreiten gegen den Wortführer der Bogomilen. Er behandelt diesen ganzen Gegenstand mit unverkennbarer Leidenschaftlichkeit und hebt hier gerade des Kaisers Verdienst um die Beseitigung der Gefahr für den Glauben, des *λύκος ἕψος*, des *κακὸν Ἀσσύριον*, wie er es nennt, begeistert hervor. Jener *ἀλλότριός τις ἀνὴρ*, welcher, *σοφὸς μὲν τὰ ἑαυτοῦ, τὰ δὲ ἡμέτερα ὡς ἐν μέθης λόγῳ παραλαλῶν, κνηθὸν κατὰ τῶν θειοτάτων ὑλάκτησεν, εἶτε καὶ ὡς ἵππος ἐξελάκτισε, φριμασσοῦμενος κατὰ τοῦ κυρίου αὐτοῦ, ὃν οὐδὲ ἐπέγνω*, ist der damalige Wortführer der Bogomilen, der Mönch Nephon, welcher schon zur Zeit des Patriarchen Michael mit ketzerischen Lehren hervorgetreten war, infolge deren er durch Synodalbeschlüsse im Jahre 1144 und 1145 von Michael zu Kerkerhaft verurteilt worden war. Nach dem Tode des Patriarchen wieder frei, verstand er es, mit dessen Nachfolger Kosmas sogar in ein überaus freundschaftliches Verhältniß zu gelangen. Er wagte jetzt freier hervorzutreten und gab durch seine Lehren, die er, den Gott der Hebräer verwerfend, in öffentlichen Versammlungen auf Strafsen und Plätzen vortrug, allgemeines Argernis. Kosmas bezeichnete die Synodalbeschlüsse wider ihn als ungerecht und blieb trotz mannigfacher Warnungen Wohlmeinender dem Nephon, dessen Tugend er hochschätzte, in treuer Freundschaft zugethan.¹⁾ Nach Byzanz heimgekehrt, berief der Kaiser im Februar 1147 eine Synode, die er selbst leitete und wobei er persönlich mit Nephon verhandelte. Hier ist Eustathios' Darstellung besonders anschaulich, sie ergänzt in wirksamer Weise den kürzeren Bericht des Kinnamos. *Ὁ δὲ βασιλεὺς* — sagt Eustathios — *ταχὺ ἐπελθὼν (οὐ γὰρ ἦν ἐκείνου, τοῖς τοιούτοις ἐπινυστάζειν), καὶ καταγνοῦς καὶ προβληματισάμενος ἑαυτῷ τὰ τὴν*

1) Kinnamos II 10, S. 64; Niketas im Man. Komn. II 3, S. 106 ff.

βαρβαρικὴν ἐρεσχειλίαν κατασιγάσαντα, εἶτα καὶ τοῖς βουλομένοις ἐκδέδωκεν εἰς ἀντίρρησην, στρατηγὸς ἀγαθὸς τε καὶ ἱερός, στρατιώταις ἱκανῶς καὶ αὐτοῖς ταῖς τοιαύταις μάχαις ἐνησκημένοις. Καὶ πάντες μὲν κατοξάζοντο τοῦ θηρίου ἐπιτυχῶς, ἐν δὲ τοῖς καὶ ὁ εὐρυφαρέτρας, καὶ πολλοὺς πλουτῶν τοὺς κατὰ λόγον πτερόεντας βασιλεύς· καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις οὐ κατὰ καρδίας ὁ θῆρ ἐβάλλετο, αὐτὸς δ' ἀλλὰ τυγχάνει μέσης αὐτῆς. Kosmas liefs nicht von Nephon und wurde deshalb, als bogomilischer Ketzerei verdächtig — nach Niketas scheinen noch andere Beweggründe mitgewirkt zu haben —, seines Amtes entsetzt und vom Kaiser der vorher genannte Nikolaos Muzalon zum Patriarchen gemacht, der eine Zeitlang Erzbischof von Cypern gewesen war, schwieriger Verhältnisse halber aber sein Bistum verlassen hatte und jetzt in einem Kloster zu Konstantinopel lebte. Wie groß in der Hauptstadt die Erregung über diese Wahl war, welche man als eine gesetzwidrige ansah, da der Gewählte mit dem Aufgeben der ihm erstmalig zugewiesenen Kirche auch des Priestertums verlustig gegangen sei, erfahren wir aus Kinnamos (II 18 S. 83). Auf eben diese Vorgänge bezieht sich nun Nikolaos' von Methone umfangreiche, an Kaiser Manuel gerichtete Schrift (14) *Περὶ τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ πατριάρχου ἀντιλογίας καὶ περὶ ἱεραρχίας* (Bibl. eccl. S. 266—292). Eustathios' Darstellung betreffs des Vorgehens Manuels gegen Nephon findet hier bei Nikolaos volle Bestätigung, wenn derselbe im Eingange sich vor den großen Thaten seines kaiserlichen Herrn bewundernd verneigend, diesem in einer schwungvollen Periode das Lob spendet: *Ἀλλὰ τὰ μὲν σὰ μεγαλοργήματα καὶ ἀνδραγαθήματα ὅσα τε κατ' εἰρήνην καὶ ὅσα κατὰ πολέμους οὐ τούτους δὴ μόνον τοὺς πᾶσι προδήλους καὶ αἰσθητούς, ἀλλ' ἤδη καὶ τοὺς λανθάνοντας καὶ πάνν ὀλίγοις τῶν περὶ σέ, τοῖς οἰκειοτάτοις δηλονότι, γρωριζομένους, ὁποῖον καὶ ὁ πρὸ μικροῦ κατὰ τῆς ἀντιθέου [αἰρέσεως] τῶν Βογομίλων ἀνέστησας τρόπαιον, εὐτέχνως τοὺς προμάχους ταύτης ἐλῶν, καὶ τῷ παρ' αὐτῶν σεβομένῳ καὶ τὴν κακίαν ἰσχυρῶ δαίμονι μετὰ δυνάμεως ἐπιστρατεύσας ἰσχυροτέρως καὶ οὕτως αὐτοῦ διαρπάσας τὰ ὄπλα, τὰ σκεύη, τὰ πρωτῶλεια τῆς αἰρέσεως, εἰς ἕτερον ἀναβεβλήσθω καιρὸν, ἰδίου λόγου καὶ μακροτέρου πολλῶ ἢ κατὰ τὸν παρόντα δεόμενα, οὐχ ὥστε ἀξίως εὐφημηθῆναι* (S. 267). Die Schrift fällt demnach in den Frühling des Jahres 1147.

Höchst wahrscheinlich gehört in eben diese Zeit des Nikolaos in dem Auctar. Biblioth. Ducaeanum (Paris 1624 S. 272—276) gedruckt vorliegende kleine Streitschrift (1) *Πρὸς τοὺς διστάζοντας καὶ λέγοντας, ὅτι ὁ ἱεροουργούμενος ἄρτος καὶ οἶνος οὐκ ἔστι σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. In jenen

Jahren war es gerade, daß infolge des Auftretens und der Verurteilung Nephons durch Michael die Gefahr der Verbreitung bogomilischer Irrtümer die rechtgläubige Kirche wieder einmal zu beunruhigen anfing. Denn daß die Bogomilen Leib und Blut des Heilandes verachteten, erfahren wir durch Anna Komnena¹⁾, welche uns die Lehren der Sekte und das hinterlistige und grausame Verfahren ihres Vaters Alexios gegen das Haupt derselben, den Mönch Basileios, ausführlich schildert.²⁾ Zweck der Schrift des Nikolaos ist der Beweis, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi im geweihten Brot und Wein des heiligen Mahles gegenwärtig seien. Nikolaos lehrt — ich gebe den Inhalt der Schrift kurz nach Ullmann (a. a. O. S. 742) — aufs bestimmteste eine Verwandlung des Brotes und Weines in Leib und Blut Christi und bedient sich dafür der Ausdrücke *μεταβάλλεσθαι* und *μεταβολή*.³⁾ Zum Beweis für das Dogma beruft er sich auf Stellen aus den Evangelien und den Briefen an die Korinther, besonders aber, wie auch die abendländischen Theologen, auf die schöpferische, unbeschränkte, wunderwirkende Allmacht Gottes und auf die ganze Reihe ebenso geheimnisvoller und wunderbarer Erscheinungen im Leben Jesu. Die Ursache, warum trotz der Verwandlung die äußere Gestalt von Brot und Wein im Abendmahl bleibe, setzt er wie die Scholastiker in eine Herablassung Gottes zur menschlichen Schwachheit, damit nicht durch den Anblick des wirklichen Fleisches und Blutes der schreckbare Mensch vom Genuß des Sakraments abgehalten werde.⁴⁾ Der eigentliche Zweck des Abendmahles aber oder des Genusses von Fleisch und Blut ist nach der Überzeugung des Nikolaos die Teilnahme an Christus (*μετανοσία Χριστοῦ*) und an dem durch Christus erworbenen ewigen Leben. „Leib und Blut Christi“, sagt er S. 273, „ist das, was durch dieses Sakrament hervorgebracht wird; der Zweck des Sakraments ist die Teilnahme an

1) Anna Komnena in der „Alexias“ (rec. A. Reifferscheid. Leipzig, B. G. Teubner 1884) XV 8, S. 297: *πάντα δὲ ζητά τε καὶ ἄρρητα ἐπισυνείρειν ὁ θεοπληγῆς ἐκεῖνος ἀνὴρ καὶ οὐδενὸς ἐφείσατο θεομισσοῦς δόγματος, ἀλλὰ καὶ τὴν θεολογίαν ἡμῶν παρεβλέψατο καὶ τοὺς ναοὺς, οἴμοι, τοὺς ἱεροῦς ναοὺς δαιμόνων ὠνόμακε καὶ τὸ τελοῦμενον παρ' ἡμῖν σῶμα καὶ αἷμα τοῦ πρώτου καὶ ἀρχιερέως καὶ θύματος παρὰ φαῦλον ἔθετο καὶ ἐλογίσατο.* — Euthymii Zygadeni narratio de Bogomilis ed. Gieseler (Göttingen 1841), Kap. XVII S. 26—27.

2) Anna Komnena a. a. O. und Euthymios Zygad. a. a. O. S. 6.

3) A. a. O. S. 274: *ὁ τὸν ἄρτον εἰς τὸ αὐτοῦ σῶμα μεταβάλλεσθαι προστεταχώς, τί πάλιν ζητεῖς αἰτίαν καὶ τάξιν φύσεως τῆς τοῦ ἄρτου μεταβολῆς εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα καὶ τοῦ ὕδατος καὶ οἴνου εἰς αἷμα.*

4) A. a. O. S. 274: *Θεός, φιλανθρωπότατος ὢν, οἰκονομικῶς τοῦτο ἐποίησε, τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ συγκαταβαίνων, ἵνα μὴ ἀποστρέφονται οἱ πολλοὶ τὸν ἀρραβῶνα τῆς αἰωνίου ζωῆς καὶ δυσχεραίνωσι, σάρκα καὶ αἷμα βλέποντες.*

Christo und das ewige Leben; dies ist aber dasselbe, als wenn man sagte: die Vergöttlichung der Teilnehmenden (*τῶν μετεχόντων ἐκθέωσις*)... Was ist das Brot? Offenbar der Leib Christi. Was aber werden die, welche daran teilnehmen? Offenbar auch der Leib Christi. Indem wir am Leib Christi teilnehmen, werden wir auch Leib Christi. Denn da unser ganzes Fleisch durch die Sünde verdorben ist, bedurften wir eines neuen Fleisches.“

Doch kommen wir auf die weit wichtigere und theologisch bedeutendere Schrift (14) *Περὶ τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ πατριάρχου ἀντιλογίας καὶ περὶ ἱεραρχίας* zurück, welche, wie soeben erwähnt, an Kaiser Manuel gerichtet ist. Sünde und Wortstreit herrscht in Byzanz, so hebt Nikolaos an, wie ein Alp liegt beides auf der Stadt, jetzt gerade, wo der Kaiser eben erst die bogomilische Ketzerei siegreich niedergeworfen. Es ist ein schöner vaterländischer und zugleich christlicher Zug an dem Wesen des Bischofs von Methone, wenn wir ihn, durchdrungen von dem Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aller Glieder eines Leibes, den Vorwurf der Sünde, jenen Schlag, der die Gesamtheit des byzantinischen Volkes um ihres sündigen Verhaltens in einer die Gemüter erregenden Angelegenheit willen trifft, ganz besonders tief empfinden sehen. Auch er weiß sich nicht frei von Schuld; *ἰδιοῦμαι γὰρ* — sagt er (S. 268) — *τὸ κοινόν, ὅτι καὶ ἐμόν*. Nur der Kaiser, einige Männer seiner Umgebung und wenige kirchlich treu Gesinnte bestehen allein den Kampf, alle anderen findet Nikolaos (S. 269) gegen die Krankheit gleichgültig, den Neuerungen wie einem Wettrennen müßig zuschauend. Das gehässige Verhalten der Bevölkerung gegen den neuen Patriarchen (S. 270) ist es, was Nikolaos unerträgliche Schmerzen bereitet. Sie würdig zu schildern sieht er — der sich hier mit starker Übertreibung einen *ἄμουσος* und *βραδύγλωσσος* nennt (S. 272) — sich völlig außer stande. Wer anders ist schuld an dem Unglück — läßt Nikolaos einen aufsässigen Gegner vorwurfsvoll seine Stimme erheben — als der Stein des Anstoßes, nach dessen Beseitigung der Weg wieder eben sein würde? — Und nun wird die Verhandlung mit dem Gegner durch Rede und Gegengrede höchst lebendig gestaltet. Warum klagst du über Argernis, fragt Nikolaos, und worin besteht überhaupt das Argernis? — Ich sehe dich, lautet die gewissermaßen unmittelbar an den Patriarchen gerichtete Antwort (S. 274), wie du nach der Ablehnung des eigenen Bischofstuhles und der Ablegung der priesterlichen Würde einen fremden Stuhl bestiegen hast und als Nichtpriester priesterliche Handlungen verrichtest. — Ein Römer, erwidert Nikolaos (S. 275), muß die Gesetze kennen, so auch ein Priester die heiligen Kanones; die Patriarchenwahl

aber verstößt nicht gegen das Gesetz. Brüderliche Erwägung geziemt der Untersuchung. Ist nicht das Argernis dies, daß der Patriarch Cypren ausgeschlagen und das dortige Amt niedergelegt und jetzt Konstantinopel innehat (S. 287)? Nikolaos deutet die Gründe jenes Schrittes an, wenn er von freiwilligem Verzicht, von Zwang infolge feindlichen Angriffs oder Tötung der Ortsangehörigen redet; aber er erhebt sich nunmehr zu dem Satze: Der Hierarch, welchen Dionysios den göttlichen Hierarchen und Boten des allmächtigen Herrn nennt, ist nicht an den Ort gebunden (S. 279). Daher sagt Nikolaos (S. 280): Nicht das Priestertum, sondern den Bischofssitz hat jener ausgeschlagen. Nach des Gegners Einwand, der Patriarch habe mit Ablehnung des Sitzes und der Leitung der Kirche auch das Priestertum abgelehnt, warnt Nikolaos vor dem Trugschluss von dem Teil auf das Ganze. Die gegenwärtige Kirche darf nicht für die allgemeine Kirche gehalten und das Priestertum nicht nach den Teilkirchen gesondert werden. Daraus ergibt sich für Nikolaos die wichtige Folgerung (S. 280): *Ὁ τοίνυν τινὸς τῶν κατὰ μέρος ἐκκλησίας προστασίαν παραιτησάμενος καὶ τῆσδε τῆς ἐκκλησίας οὕτω πως χωρισθεὶς οὐ πάντως καὶ πάσης ταύτων δ' εἰπεῖν τῆς καθόλου καὶ μιᾶς ἐκκλησίας ἐξώρισεν, ἢ οὐκέτ' ἂν οὐδ' ἐν Χριστιανοῖς τάττοιτο.* Das ist eine gesunde Anschauung, von der ich freilich nicht anzugeben weiß, ob sie von Nikolaos' theologischen Zeitgenossen geteilt worden ist und auch später noch in Geltung gestanden hat. Demetrakopulos wenigstens urteilt von der vorliegenden Schrift des Nikolaos (in der oben genannten Ausgabe vom Jahre 1865, *Πρόλογος*, S. 8'): *ὅπως ἀντίκειται τοῖς ἐναγχοῦς ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος περὶ τοῦ ἀμεταθέτου τῶν ἐπισκόπων θεσμοθετηθεῖσιν.* — Indem Nikolaos an die eben mitgeteilten Worte den Satz knüpft: Die eine Kirche ist zeitlich, örtlich und sonst bedingt und gesondert, die andere ist mit dem Hierarchen überall, immer, an jedem Orte, unkörperlich, grenzenlos (S. 281), — erweitert sich seine Schrift zu einer Untersuchung über das Wesen der Kirche und des Priestertums, und hier gerade sehen wir Nikolaos mehr noch als anderswo durch die Anschauungen und Gedanken des Dionysios geleitet und bestimmt. Jene wesenhafte, in aller örtlichen und zeitlichen Verschiedenheit dieselbe verbleibende Einheit des Priestertums betont Nikolaos so stark, daß er dem Gegner Unkenntnis des wichtigsten Stückes der Heilsordnung vorwirft (S. 282). Die Kirche würde, vom Priestertum gesondert, fürwahr nicht Kirche heißen. Sie kann nichts wirken von dem, was sie mit demselben wirkte und dessentwegen sie Kirche war und genannt wurde, nicht Reinigung (*κάθαρσιν*), nicht Erleuchtung (*φωτισμόν*), nicht Vollendung

(*τελείωσιν*).¹⁾ Die Kirche bedarf notwendig des Priestertums, wenn anders sie Kirche bleiben will (S. 283). — Zur Rechtfertigung des gegenwärtigen Falles beruft sich Nikolaos auf Vorgänge der Synoden von Ephesos (431) und Konstantinopel (879). Gerade der von der letzteren Synode angezogene Kanon zeigt, wie Nikolaos ausführt, den Unterschied zwischen Ablehnung und Absetzung. — Nun fehlt leider in der Handschrift ein Blatt, so daß der Gedankenzusammenhang hier unterbrochen wird. Im folgenden (S. 286) jedoch sehen wir Nikolaos wieder in der zuvor erwähnten dionysischen Unterscheidung sich bewegen, sie anwendend auf die Klassen der Priester, die Erzbischöfe (*τελειοῦντες*), Bischöfe (*φωτίζοντες*), Diakonen (*καθαίροντες*). Ausdrücklich beruft er sich hier auf Dionysios: *ὁρᾷς πάντως*, sagt er (S. 287), *εἰ γε καὶ τῷ θεῷ προσέχεις Διονυσίῳ διεξοδικώτερον προβιβάζοντι τὸν προσέχοντα, ἐκφαντικώτερόν τε καθάπερ δακτύλῳ τῷ περὶ τούτων λόγῳ τὰ μυστικὰ ταῦτα διαδεικνύντι θεάματα*. Die höchste Ordnung bilden ihm, ganz im Sinne des Dionysios, die Hierarchen; aber wichtig erscheint es ihm, jene dionysische Dreiteilung aus der Schrift zu rechtfertigen. Diesem Nachweis ist der folgende Abschnitt gewidmet (S. 288—290), den er mit den Worten schließt: *Τούτων οὕτως ἡμῖν ἀσφαλῶς τεθεωρημένων, ἀκόλουθόν ἐστι καὶ καθ' ἑξῆς τὴν ἱεραρχίαν ἀπὸ τῶν θείων ἀποστόλων εἰς τοὺς ἱεράρχας ὁρᾷν μεταβαίνουσιν ὄλην, τελείαν, ἀμέριστον καθ' ἑαυτὴν καὶ ἀκίβδηλον, κληροῦσθαι δὲ τόπον ἄλλον ἄλλω τῶν ἱεραρχῶν διὰ τὴν εἰρημένην ἀνάγκην τῆς φύσεως*. So ist das Priestertum trefflich begründet von den Aposteln her, gegliedert in die Ämter des Diakonen, Presbyters und Bischofs (S. 291). Die Kanones als kirchliche Gesetze, sagt Nikolaos, verbieten ganz etwas andres, als was dort in der Stadt geschehen. Ein Ärgernis hat nicht stattgefunden, nichts hindert den Hierarchen, überall priesterlich (*ἱεραρχικῶς*) zu wirken, mag er durch einen Mitbischof oder eine synodale Entscheidung in das Amt befördert sein. So ist die Einsetzung des Patriarchen keine Gesetzwidrigkeit, keine Neuerung, sondern eine der Gewohnheit, dem göttlichen Wort und den heiligen Kanones entsprechende, durch die Anwesenheit und Entscheidung der Synode wie durch die Stimme des Kaisers zustande gekommen (S. 292). Das hat uns die mystische Betrachtung des Priestertums gelehrt (*ταῦτα ἡμᾶς ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν ἐδίδαξεν ἐποπτεία*). Mit einem schwungvoll gefassten Wunsche für den Kaiser, den herrlichen Sieger in dieser kirchlichen Angelegenheit, schließt die Schrift.

1) Diese berühmte Dreiteilung der Thätigkeiten Gottes wie der kirchlichen Hierarchie ist eben die des Dionysios (De divin. nom. 4 S. 557. Hierarch. coel. S. 46). Bei Nikolaos Kabasilas finden wir dieselbe Abhängigkeit. Vgl. Gafs, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas (Greifswald 1849), S. 41.

Waren die in diesem inhaltlich geschilderten, an Kaiser Manuel persönlich gerichteten Werke des Nikolaos berührten Verhältnisse geeignet, den Frieden im Inneren von Byzanz zu gefährden, so brachte dasselbe Jahr 1147 noch Ereignisse und Verwickelungen, die dem gesamten Reiche weit gefährlicher als jener kirchliche Zwist werden konnten. In jene Zeit fällt die Schrift des Nikolaos (9) *Πρὸς τὸν μέγαν δομέστικον ἐρωτήσαντα περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, πῶς λέγεται οὐσιωδῶς ἐπιδημῆσαι καὶ ἐνοικῆσαι τοῖς ἀποστόλοις, καὶ εἰ οὕτως ἦν καὶ ἐν Χριστῷ, πῶς οὐχὶ καὶ αὐτοὶ Χριστοὶ λέγονται; ἢ εἰ μὴ οὕτως, τίς ἡ διαφορὰ;* (Bibl. eccl. S. 199—218.) Gerade in dieser Schrift findet sich, ähnlich wie in anderen des Nikolaos, ein wertvoller, gar nicht zu mißdeutender Hinweis auf das wichtigste geschichtliche Ereignis jenes Jahres. *Κοσμικὸν δὲ — sagt Nikolaos S. 200 — ὑπήρχε τὸ φρόντισμα καὶ πάντων τὸ προουργαίτατον, ὅπως ἂν τὸν ἐκ τῆς ἐφόδου τῶν ἐσπερίων πάντων ἐθνῶν ἐπηρημένον ἡμῖν κίνδυνον παραγάγητε, ἐπέχοντες ἀναγκαίως τοῖς κατ' ἐμὲ πᾶσιν, οὐ τῶν λόγων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ἄλλης ἐντυχίας τὴν παρορσίαν.* Und welches waren die weltlichen Sorgen, welche auf dem Großdomestikos lasteten? Die Antwort liegt nahe. Er mußte im Verein mit dem Kaiser darauf bedacht sein, wie Nikolaos sich ausdrückt, die infolge des Heranzuges der gesamten Völker des Abendlandes drohende Gefahr abzuwenden. Gemeint sind die Gefahren, welche dem oströmischen Reiche infolge des Durchzuges des Kreuzfahrerheeres unter Kaiser Konrad 1147 erwachsen, Gefahren, deren religiöse Seite Nikolaos anzudeuten scheint, wenn er davon redet, daß seinen Zeitgenossen während der Anwesenheit der Lateiner Vorsicht und Enthaltbarkeit in Rede und Auftreten höheren Ortes zur Pflicht gemacht war. Der Name jenes Großdomestikos, der, wie die an ihn gerichtete Schrift des Nikolaos beweist, seinem für die Erörterung spitzfindiger Fragen der Glaubenslehre begeisterten Kaiser gleich, als ein echter Byzantiner an der Besprechung und Verhandlung theologischer Fragen den lebhaftesten Anteil nahm, ist uns wohlbekannt, obwohl Nikolaos ihn nicht nennt. Es ist Johannes Axuchos, ein hochbedeutender Mann türkischer Abstammung, 1097 bei der Einnahme und Befreiung der Stadt Nikäa in Bithynien von türkischer Herrschaft in griechische Gefangenschaft gefallen, dann treuer Berater und Diener zweier Kaiser, insbesondere Manuels von seinen ersten öffentlichen Schritten an, ein Mann, dessen Thaten und große Verdienste in Krieg und Frieden von Kinnamos¹⁾ und Niketas²⁾

1) Kinnamos II 7, S. 47, 18; 51, 8; III 6, S. 102, 2.

2) Niketas Chon. im Johannes Komn. 3, S. 14, 4; 16, 4; 11, S. 55, 12; 62, 7; im Manuel Komn. I 1, S. 65, 1; II 2, S. 103, 14; III 3, S. 109, 4.

verzeichnet und gebührend gewürdigt werden. Er war es, der gerade im Jahre 1147, als Manuels Feldherr Kontostephanos zur Strafe für sein unwürdiges Benehmen gegen den ehrwürdigen Patriarchen Kosmas beseitigt worden war, als dessen Nachfolger vom Kaiser mit dem Oberbefehl über die Flotte und der Leitung der schon drei Monate währenden Belagerung von Kerkyra betraut wurde. — Schon ein Blick auf die Aufschrift zeigt uns, daß wir es hier mit einer Frage zu thun haben, die an Bedeutung an die bisher in den Schriften des methonensischen Bischofs angetroffenen nicht heranreicht. Auch wenn wir die zeitlich letzten in Betracht kommenden Schriften des Nikolaos auf ihren theologischen Gehalt ansehen, werden wir ein gleiches Urteil fällen müssen. Die theologischen Fragen gehen ins Kleinliche, Spitzfindige und haben unverkennbare Ähnlichkeit mit den uns von den abendländischen Scholastikern her bekannten. Kaiser Manuel erprobte gern in solchen Dingen die Schärfe seines Geistes und liefs das Licht seiner theologischen Gelehrsamkeit leuchten. Er ist auch hier wieder beteiligt. Er hat seinem ehrwürdigen Freunde Nikolaos es anheimgestellt (S. 200), die vom Großdomestikus gestellte Frage zu beantworten, ob der Geist, wie Gregorios der Theologe sagt, wesenhaft den Aposteln innewohnte, so, wie er auch in Christus war, und warum sie dann nicht auch Christus heißen. Die ganze Schrift desselben kann man kurz und bündig als eine Erläuterung zu Gregorios von Nazianz bezeichnen. Nach einer trefflichen Schilderung der religiösen Stellung des Großdomestikus (S. 201) giebt Nikolaos, ganz im Geiste seines bewunderten Vorbildes Dionysios, — dem wir schon S. 201 in der für die wesensgleiche Dreieinigkeit gewählten Bezeichnung *ἡ πηγαία θεότης* begegnen, *ὡς πού τις ἔφη τῶν θεοσόφων* — die allgemeine Erklärung (S. 214). Kein Wesen vermag die überwesenhafte Natur so wie sich selbst zu fassen, sondern der Geist giebt einem jeden, je nachdem er das Sein zu fassen und an ihm Anteil zu haben vermag. Und er erbringt aus der heiligen Schrift den Nachweis, daß der Geist in den Aposteln getrennt und gesondert vorhanden war, aber nicht ganz in jedem und ungetrennt und ungesondert, ja auch nicht unzertrennlich, sondern bisweilen auch trennbar. Für letzteres zeugt ihm Paulus' Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochia, Markus' Trennung von Paulus und dessen Zerwürfnis darob mit Barnabas. Nicht also in gleicher Weise und ebenso wohnte der Geist in Christus und in den Aposteln (S. 206). Nikolaos erweitert nunmehr die Untersuchung durch die Frage: Wenn der Geist alles mit seinem Wesen erfüllt, nicht jetzt allein nach der Menschwerdung des Logos, sondern auch früher, wie führt der Theologe es als etwas Neues ein, wenn er sagt, der Geist wohne wesenhaft den

Aposteln inne, und zwar nicht ganz allgemein, sondern gewissermaßen in abgeschwächter Weise? Mit Hilfe der Unterscheidung des Aristoteles (S. 208) zwischen dem *καθόλου* und *κοινόν* (*ὡς ὁ καθόλου ἄνθρωπος καὶ ἡ ἀνθρωπότης*) und dem *καθέκαστον* und dem *ἄτομον* (*ὡς οὗτος ὁ ἄνθρωπος, ὁ Πέτρος τυχὼν ἢ ὁ Παῦλος, ὁ καὶ πρώτην οὐσίαν Ἀριστοτέλης εἶναι μάλιστα βούλεται*) erläutert er Gregorios' Ausdruck *οὐσιωδῶς*, indem er behauptet, die Bezeichnung Wesen (*οὐσία*) werde auch auf das Göttliche übertragen und ebenso auch dort das Gemeinsame (*κοινόν*) und das Besondere (*ιδιόν*) betrachtet. Denn gemeinsam ist die Gottheit und der Gottesname, besonders (*ιδιόν*) aber und gleichsam unteilbar (*ἄτομον*) wird eine jede der Personen der Dreieinigkeitslehre ein Wesen für sich besonders genannt und ist es. Und so wird denn im folgenden (S. 209—218) in gründlicher philosophischer Weise die Lehre vom Geiste und die Stellung desselben innerhalb der Trinitätslehre behandelt und befestigt und die heilige Schrift in ihren hier besonders in Betracht kommenden Aussprüchen nicht minder gründlich erklärt und ausgelegt.

Wir erinnern uns an jene oben angeführte Stelle aus Eustathios, wo dieser die drei hauptsächlichsten Veranlassungen namhaft macht, die Kaiser Manuel zu theologisch-kirchlichem Einschreiten veranlaßten. Die dritte und die erste haben wir betrachtet, es bleibt uns noch die zweite übrig, sein Verfahren gegen Soterichos Panteugenos. Die durch diesen nach der Entscheidung der Synode von 1156 zu erneuter Verhandlung gestellte Streitfrage gab auch Nikolaos von Methone Veranlassung zu seinen, soweit wir es jetzt beurteilen können, letzten Schriften.

Die Streitfrage, welche auf der Synode 1156 verhandelt wurde, drehte sich um die Deutung jenes in den Liturgien des Basileios und Chrysostomos befindlichen Satzes: *Σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος*. Die einen behaupteten, heist es in den von Mai veröffentlichten Synodalverhandlungen¹⁾, das Opfer am Kreuz sei nur dem Vater und dem Geiste, nicht aber zugleich dem sich opfernden Logos dargebracht; sonst sei man genötigt, innerhalb des einen Gottesohnes mit Nestorios zwei Personen anzunehmen. Die anderen wollten auch dem Sohne als dem einen, unteilbaren Teilhaber der heiligen Dreieinigkeitslehre das Opfer dargebracht wissen. Für die letztere Ansicht erklärte sich die Synode. Während die Vertreter der verurteilten Ansicht diese zwar nicht aufgaben, sondern sie im stillen mündlich weiter verbreiteten, wagte es der zum Patriarchen von Antiochia erwählte

1) Mai, *Spicilegium Romanum* X (Rom 1844) S. 1—93.

Diakon Soterichos Panteugenos allein, sie in einer besonderen Schrift und zwar in der Form eines platonischen Dialogs öffentlich zur Darstellung zu bringen.¹⁾ Gegen diesen richtet sich Nikolaos' von Methone Schrift (7) *Ἀντίρρησις πρὸς τὰ γραφέντα παρὰ Σωτηρίχου τοῦ προβληθέντος πατριάρχου Ἀντιοχείας περὶ τοῦ Σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος* (Bibl. eccl. S. 321—359). Nach dem ruhigen Tone ihrer Einleitung nicht blofs, sondern auch der ganzen Durchführung, hauptsächlich aber nach den schönen, wahrhaft milden und versöhnlichen Schlufsworten (S. 358—359) zu schliessen, ist die Schrift von Nikolaos noch vor der Synode von 1158 geschrieben, zu einer Zeit, wo Soterichos' Dialog, der Nikolaos zufällig in die Hände geriet²⁾, Verbreitung zu finden und Aufsehen zu erregen anfang. Die vom Kaiser 1158 im Mai berufene Synode rückte die ganze, an sich ziemlich unbedeutende scholastische Frage in eine ganz ungeahnte Beleuchtung. Als Grund der Berufung geben die Urkunden die Thatsache an, dafs einige Priester betreffs des einst bei seinem Leiden von unserem Heilande Jesus Christus und sodann fort und fort im heiligen Mahle von den Priestern dargebrachten Opfers im Herzen Lehrmeinungen hegten und öffentlich verkündigten, welche mit dem rechten Glauben unverträglich seien, und dafs jene bereits sich weiter verbreitet hätten. In der ersten, am 12. Mai abgehaltenen Sitzung erklärten die Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem, sowie die Erzbischöfe von Bulgarien und Cypren (S. 65) ihre volle Zustimmung zu dem, was die auf der Synode vom 26. Januar 1156 Versammelten nach dem Vorgange des russischen Metropolitens Konstantinos als ihre Glaubensüberzeugung ausgesprochen hätten. Der Kaiser wünschte, dafs alle Teilnehmer der Synode, sofern sie nur die Würde eines Diakonen bekleideten, gefragt würden. Da erklärten von den letzteren alle ihre Zustimmung mit Ausnahme des Nikephoros Basilakes, der jetzt durch alle seine Ausführungen sich als den eigentlichen Urheber des ganzen Zwiespalts zu erkennen gab (S. 72). Bei der allgemeinen Übereinstimmung der beiden Patriarchen, der sämtlichen Erzbischöfe und Bischöfe war es nun aber notwendig, auch den zum

1) Die Schrift wurde zuerst von Tafel nach einer Pariser Handschrift veröffentlicht in „*Annae Comnenae supplementa historiam ecclesiasticam Graecorum saec. XI. et XII. spectantia*“ (Tübingen 1832) S. 8—17, sodann von Mai 1844 in dem zuvor erwähnten zehnten Bande des *Spicilegium Romanum*, S. 3—15. Beide Ausgaben sind so mangelhaft, dafs es nötig erschien, den Text einmal gründlich zu reinigen, eine Aufgabe, die ich in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIX S. 224—237 zu lösen gesucht habe.

2) Vgl. S. 322: τὸν δὲ καὶ εἰς ἐμὰς χεῖρας ἐμπροσθέντα λόγον ἐνός τινος τοῦ τούτων ἐξόχου καὶ τοῖς διὰ λόγων ἐλέγχους ὑποπεσεῖν σὺν θεῷ λέγων ἔγωγε κρίνω.

Patriarchen von Antiochia erwählten Soterichos um seine Meinung zu befragen: *Ἐνταῦθα μᾶλλον ἢ ἰδεῖν τὸ ζητούμενον εὐρισκόμενον* — heißt es in den urkundlichen Verhandlungen. Soterichos, offenbar beunruhigt und durch die allgemeine Einmütigkeit der Anwesenden in Bestürzung versetzt, erbat sich bald Bedenkzeit, bald gab er Antworten, von denen die Urkunden wenigstens behaupten, daß sie Widerspruchsvolles enthielten. Bestimmt gefragt, ob er im Sinne der Mehrheit der Synode glaube, daß das Opfer Jesu Christi der heiligen Dreieinigkeit dargebracht worden sei und dargebracht werde, oder dem Vater allein, antwortete er: Weder diesem allein, noch auch nicht allein. Er machte bestimmte sprachliche Unterschiede bei den Worten „darbringen“ (*προσάγειν*) und „annehmen“ (*προσδέχεσθαι*), indem er ersteres für eine wesenhafte Eigentümlichkeit des Sohnes, letzteres für eine solche des Vaters erklärte. Sodann suchte er die Anwesenden durch spitzfindige Schlusfolgerungen auf seine Seite zu ziehen, deren eine wenigstens die Synodalverhandlungen mitteilen. Wenn nämlich, sagte Soterichos, das „Annehmen“ (*προσδέχεσθαι*) Eigentümlichkeit nicht der Person des Vaters wäre, sondern, wie seine Gegner behaupteten, der göttlichen Natur, so würde daraus etwas Widersinniges folgen; es würde dann Gott einmal Gott sein, ein anderes Mal nicht, denn die Darbringung (*προσαγωγή*) ist nicht eine immerwährende, sondern eine nach der Menschwerdung eingetretene und zwar gewordene; folglich muß das „Annehmen“ (*προσδέχεσθαι*) überhaupt innerhalb einer gewissen Zeit fallen (S. 73—74). Die hiergegen erhobenen Einwendungen, soweit sie in den urkundlichen Verhandlungen niedergelegt sind, können wir an dieser Stelle übergehen. Jetzt aber griff Kaiser Manuel persönlich in die Verhandlungen ein. Er trat dem Soterichos als Verfechter der Ansicht der Synode entgegen, und sein Auftreten als Kaiser und Schutzherr der Rechtgläubigkeit des Reiches wohl mehr als das Gewicht der von ihm ins Feld geführten Gründe schüchterte den streitumsichtigen und philosophisch gründlich bewanderten Soterichos dermaßen ein, daß er sich unterwarf und in einer besonderen Erklärung nicht bloß widerrief, sondern sogar seine eigene Schrift verurteilte. Darauf erfolgte auf des Kaisers Anregung, mit Zustimmung und zum Teil ausführlicher Begründung ihrer Ansichten von seiten der Patriarchen und der hervorragendsten Bischöfe (S. 78—82), des Soterichos Absetzung; er wurde für die Zukunft jeglichen priesterlichen Amtes für unwürdig erklärt.

Auf Nikolaos' *Ἀντίρρησις* näher einzugehen, wird man nach den gegebenen Proben aus den Synodalverhandlungen kaum für nötig erachten, so unbedeutend und eigenartig byzantinisch ist das Gezänk um

jene Frage. Dafs Nikolaos auch in ihr sich als gewandten Dialektiker erweist, der platonische Lehren mit Erfolg im Kampfe mit gegnerischen Ansichten zu verwerten versteht und schlagfertig und rhetorisch wirksam seine Ansicht zur Geltung zu bringen weifs, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Wohl aber bedürfen die beiden auf dieselbe Frage bezüglichen, an Kaiser Manuel gerichteten Schriften (5. 6) — wir kennen bis jetzt nur diese zwei, Nikolaos selbst bezeichnet die erste derselben als die dritte (s. oben) — noch eines kurzen Wortes zu ihrer näheren Kennzeichnung.

Wie wichtig die geschichtlichen Nachrichten des *Λόγος ἐπινίκιος* sind, habe ich in meiner mehrfach angeführten Untersuchung wiederholt hervorzuheben Veranlassung gehabt. So bestätigt Nikolaos u. a. die Mitteilung des Niketas von der Sorge Manuels um die Heilung der Schäden der Kirche. Er rühmt den Kaiser nicht minder als geschickten Arzt, der zur rechten Zeit den heilsamen Schnitt thut, um zu verhüten, dafs die Fäulnis auch die gesunden Glieder ergreift, wie auch als Helden und Sieger, dem er kühnlich die Besitzergreifung der ganzen Welt mit ahnendem Geiste zuspricht, und von dem er dann auch die langersehnte Einheit der Kirche erhofft.¹⁾ Nikolaos bestätigt endlich das in der Synodalurkunde erwähnte persönliche Eingreifen des Kaisers in die Verhandlung, das Soterichos' Niederlage zur Folge hatte, indem er ihn (a. a. O. S. 5) nicht blofs als *συγκροτήσας τὸν λογικὸν τοῦτον πόλεμον καὶ καθοπλίσας τοὺς μαχητάς*, sondern auch als *συμμαχήσας καὶ ὑπὲρ πάντας ἀριστεύσας καὶ μετὰ Χριστοῦ νικήσας* bezeichnet.²⁾ Für die Beurteilung des greisen Schriftstellers Nikolaos ist eine andere Beobachtung nicht minder wichtig. Schon Demetrakopulos wies am Schlusse der zweiten Schrift S. 71 besonders darauf hin, dafs das Schlufswort derselben dem der dritten in so hohem Grade gleiche, dafs es fast dasselbe zu sein scheine. Er hätte bei genauerer Prüfung der auf diesen einen Gegenstand bezüglichen Schriften des Nikolaos noch weit mehr Übereinstimmungen in der Form aufweisen können. Dafs sachlich sich die Schriften eng berühren, werden wir als selbstverständlich voraussetzen geneigt sein. Nun herrscht aber zwischen der

1) A. a. O. S. 8: ὁ θεὸς ἀμοιβὴν σοι τῆς πρὸς αὐτὸν εὐσεβείας, ὡς ἔφην, ἐβράβευσε καὶ ἔτι βραβεύσειε, θαρρούντως προλέγω, . . . τὴν τῆς ὅλης οἰκουμένης κατάσχεσιν· ἐπειδὴν καὶ τὴν λείπουσαν ἔτι καὶ παρὰ τοῦ σωστηθῆναι προορισθεῖσαν οἰκουμηνικὴν σύνοδον ἀθροίσῃς καὶ τὴν μίαν ἀγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν εἰς πολλὰς ἄρτι κατατομὰς μερισθεῖσαν πρὸς ἑαυτὴν ἐπαναγάγῃς καὶ μίαν ὄντως ἀόριστον ἀποτελέσῃς.

2) Dasselbe bezeugt uns auch Eustathios von Thessalonike a. a. O. S. 204, Kap. 37, 84 ff.

'*Ἀντίρρησις* und dem dritten *λόγος ἐπινίκιος* an Kaiser Manuel eine so auffallende Übereinstimmung in der Form, daß der letztere einfach als ein freilich recht geschickter Auszug aus der ersteren Schrift erscheint. Die '*Ἀντίρρησις* ist unbedingt die wissenschaftlich bedeutendere Leistung, als ein Wort des Friedens und der Verständigung an Soterichos sich wendend, für die wissenschaftlich an der Erörterung der Streitfrage sich Beteiligten in erster Linie berechnet; der *λόγος ἐπινίκιος* zunächst nur an Kaiser Manuel gerichtet, darum mit einer dessen Verdienste um die Besiegung des Gegners verherrlichenden und auch seine gewaltigen Kriegsthaten im Vorbeigehen berührenden Einleitung, sowie einem die gleichen Gedanken noch einmal schwungvoll zusammenfassenden Schlufsworte versehen. In letzterer Schrift verweist Nikolaos ausdrücklich auf die ausführlichere übersichtliche Darstellung und Erörterung des Gegenstandes (S. 17: *ἐγὼ δὲ καὶ τὸν παντάπασιν ἀσφαλῆ λόγον ἤδη τε συνοπτικῶς ἐξεθέμην* u. s. w.); wie sie sich eben in der '*Ἀντίρρησις* S. 328 ff. findet. Aber mehr noch als dies. Um es kurz und bündig zu sagen, so deckt sich *Λόγος ἐπινίκιος* S. 13, Z. 2 v. o. bis S. 14, Z. 3 v. u. mit '*Ἀντίρρησις* S. 324, Z. 4 v. o. bis zur Mitte von S. 325 (eine besonders beachtenswerte, den philosophisch gründlich gebildeten Widerleger des Proklos verratende Ausführung über Platons Ideenlehre und Aristoteles' Stellung zu derselben), *Λόγ. ἐπινίκ.* S. 14, Z. 3 v. u. bis S. 16, Z. 6 v. u. mit '*Ἀντίρρ.* S. 325, Z. 4 v. u. bis S. 327, Z. 9 v. o., *Λόγ. ἐπινίκ.* S. 17 bis Z. 10 v. u. mit '*Ἀντίρρ.* S. 327 Mitte bis S. 328, Z. 10 v. o., endlich *Λόγ. ἐπινίκ.* S. 31, Z. 12 v. u. bis S. 42, Z. 2 v. o. mit '*Ἀντίρρ.* S. 347, Z. 14 v. u. bis S. 358, Z. 11 v. u. fast wörtlich und so vollständig, daß überall die '*Ἀντίρρησις* als die Grundlage der Darstellung oder als die Vorlage des *Λόγος ἐπινίκιος* sich zeigt, kurz daß letzterer als nichts anderes denn ein teils wörtlicher, teils verkürzter Auszug aus der gründlicheren Beweisführung der ersteren Schrift uns entgegentritt. Ich sehe darin ein Erlahmen der geistigen Kraft des Nikolaos, über welches wir, angesichts der Thatsache, daß wir schriftstellerische Leistungen desselben aus vollen vier Jahrzehnten an unserem geistigen Auge haben vorüberziehen lassen können, und im Hinblick auf die große körperliche Schwäche, von der er gerade im *Λόγος ἐπινίκιος* selbst redet, uns nicht werden wundern dürfen. Es ist, wie ich zuvor schon bemerkte, darnach höchst wahrscheinlich, daß der methonensische Bischof die sechziger Jahre des 12. Jahrhunderts nicht mehr erlebt hat.

Ich blicke auf den Eingang dieser Untersuchung zurück. Fern von dem Anspruch, durch meine Darstellung, welche eine Reihe der wichtigsten theologischen Schriften des Nikolaos von Methone herbeizog

und dieselben nach seiten der Form wie des Inhalts zu kennzeichnen und dem Verständnis näher zu rücken suchte, es schon dahin gebracht zu haben, mit Gafs „den Stand der griechischen Theologie im 12. Jahrhundert vollständig zu übersehen“, glaube ich vielmehr durch eingehendere Schilderung und Herausarbeitung des theologischen Gehaltes jener Schriften des Nikolaos die theologische Bedeutung zunächst dieses Mannes in ein helleres Licht gestellt und damit eine Vorarbeit für jenes von Ullmann vor zwei Menschenaltern gesteckten Zieles geliefert zu haben, von der ich mir zwar wohl bewußt bin, daß sie im einzelnen mannigfaltiger Nachbesserung bedarf, die aber dazu beitragen dürfte, eine richtigere und umfassendere Kenntnis von dem Wirken und den Lehrmeinungen des Nikolaos als eines der bedeutenderen, wenn nicht des bedeutendsten Theologen der Komnenenzeit zu begründen und zu verbreiten.

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.