

Augustinische Studien.

Von

Hermann Reuter.

Der Fortschritt der Dogmengeschichte als Wissenschaft ist nach meinem Dafürhalten nicht weniger durch die Production eigentümlicher dogmatischer und religionsphilosophischer Gedanken als durch die Steigerung der historischen Forschung bedingt. Die letztere reicht keineswegs dazu aus, denselben zu beschleunigen. Denn der, welcher lediglich als kritischer und combinatorischer Historiker das Quellen-Material durcharbeitet, vermag weder den Wert der dogmengeschichtlichen Grössen richtig zu schätzen, noch den Zusammenhang einer historischen Reihe zu begreifen. Er sieht vieles gar nicht, weil er das Auge nicht mit dem specifisch geeigneten optischen Werkzeuge bewaffnet hat. Dagegen haben Theologen, welche vornehmlich dogmatisch interessirt waren und sind, auf dem bezeichneten Gebiete Dinge entdeckt, welche dem reinen Historiker verborgen blieben. Ja, es sind von ihnen bisweilen Ansichten ausgesprochen worden auf Grund einer ungefähren Kenntnis der Ueberlieferung, welche für die Historiker mächtige Impulse geworden sind, — die Resultate derselben gewissermassen anticipirt haben. Nichts desto weniger waren selbst in diesen ausserordentlichen Fällen die streng methodischen Untersuchungen, scheinbar ein Nachträgliches, doch erst das Mittel, die historische Wahrheit sicher zu stellen. Andererseits sind mehr als ein Mal durch eben diese geistvolle Gedanken, anziehende und blendende dogmatische Constructionen als Täuschungen aufgezeigt worden. Und dazu wird auch wohl in Zukunft Gelegenheit genug gegeben werden. — Mit unerbittlicher

Strenge muss die kritische Forschung, principiell misstrauisch gegen alle Eintragungen, auf den historischen Beweis dringen. Wo dieser fehlt, ist jede Behauptung jener Art ein dogmatisches Vorurteil, welches in unserer Disciplin keine wissenschaftliche Geltung haben kann, ein lediglich autoritätsmässiger Satz, der, je geistvoller er klingt, einer desto schärferen Kritik unterworfen werden muss. Nichts desto weniger gehen dergleichen nur zu häufig von einer wissenschaftlichen Generation auf die andere über. Dieser Eventualität wollen diejenigen vorbeugen, welche das Ueberkommene als ein veraltetes zu betrachten nur zu sehr geneigt und darum möglichst neues auszumitteln bemüht sind. Nun ist es ja selbstverständlich, dass jeder echt wissenschaftliche Fortschritt eine neue Erkenntnis eröffnet. Allein keineswegs ist immer das Neue, Ungewöhnliche darum das Wahre; ebenso wenig das, was ein Historiker durch eigentümliche Forschung als ein Neues gefunden zu haben meint, durchweg in der Tat ein Neues. Es kommen Fälle vor, in welchen angebliche Neuerungen als Wiederholungen des längst von einem früheren Historiker Erforschten dem tieferen Kenner offenbar werden. Wie vieles noch zu erforschen, wie viel Neues aufzufinden sei sowohl in noch nicht benutzten, als in benutzten Quellen, davon glaube auch ich eine gewisse Vorstellung zu haben. Allein wie bedeutend sind doch die schon vorhandenen Leistungen auf dem dogmengeschichtlichen Gebiete! — Diese muss schlechterdings derjenige kennen, welcher das Recht sich erwerben will, die seinigen als Entdeckungen zu bezeichnen. Diese zu machen ist doch schwieriger, als man hier und da zu meinen scheint. Und selbst dann, wenn es dazu wirklich kommt, ist in den bei weitem meisten Fällen von anderen uns in dem Grade vorgearbeitet, dass das bezügliche Verdienst sich einigermaßen einschränkt. Wir verdanken denen, welche vor uns geforscht haben, meistens unmittelbar oder mittelbar so vieles, dass ich denken sollte, selbst diejenigen, welche den Anspruch auf Anerkennung ihrer Forschungen als bahnbrechender zu erheben befugt zu sein meinen, müssten doch das Relative dieses Prädicats einräumen.

Diese Gedanken haben sich mir bei Ausarbeitung der „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter“ und auch in jüngster Zeit aufgedrängt, in der ich zur Lektüre eines meiner Lieblingsschriftsteller Augustin zurückgekehrt bin. Durch die neueren Erörterungen seines Lehrbegriffs von der Kirche besonders auf dieses Kapitel aufmerksam, aber an der unbedingten Richtigkeit mancher Urteile irre geworden, begann ich eine Reihe Augustinischer Schriften selbständig zu durchforschen, ausschliesslich darauf bedacht, das Verständnis durch stetige Berücksichtigung der in der Geschichte des Lebens wirkenden Motive mir zu sichern und dessen Bedeutung im Zusammenhang seines Systems auszumitteln. Erst nachdem die zu dem Zweck angelegten Regesten innerhalb der von mir gezogenen Grenzen eine gewisse Vollständigkeit erreicht hatten und die bezügliche neueste Literatur von neuem von mir durchgesehen war, begann ich die somit vorbereiteten Untersuchungen zur Befriedigung eines persönlichen Bedürfnisses niederzuschreiben. Dass dieselben auch zur Kenntnis der Leser dieser Zeitschrift gebracht werden, ist wesentlich in den Verpflichtungen begründet, welche ich sogleich bei der Stiftung derselben übernommen habe. Ich musste endlich daran denken, die mehrjährige Schuld meinem lieben Freunde, dem Herrn Herausgeber, abzutragen.

Ich biete somit diesen und die folgenden Artikel einerseits als Kritiken der Arbeiten anderer, andererseits aber und vornehmlich als Fragen, ob die bezeichneten Themata etwa hier in befriedigenderer Weise als anderswo gelöst seien, dem mitforschenden Publikum in der Hoffnung dar, dass diejenigen unter den Lesern, welche meinen, das Letztere verneinen zu müssen, zu Berichtigungen sich veranlasst sehen werden.

Diese wollen indessen erwägen, dass ich nicht erschöpfende Erörterungen beabsichtige, sondern — was der gewählte Titel andeuten soll — lediglich Beiträge zur Lösung der Aufgabe liefern will.

I.

Die Lehre von der Kirche und die Motive des pelagianischen Streits.

Dass Augustin unmittelbar nach den Tagen der Bekehrung diese zum Gegenstand der Reflexion gemacht haben sollte, ist schon aus psychologischen Gründen unwahrscheinlich. Prozesse dieser Art üben wohl tatsächlich eine das weitere innere Leben durchziehende Nachwirkung aus; aber zu einer kritischen Analyse des eigenen Selbstbewusstseins, einer dogmatischen Schätzung der in solchen Erlebnissen zusammenwirkenden Potenzen, zu einer diesem Interesse entsprechenden schriftstellerischen Darlegung pflegen die Beteiligten sich nicht aufgefordert zu fühlen. Weder von Paulus, noch von Luther, noch von Calvin ist das bekannt. Wohl aber könnte man zu der Erwartung berechtigt zu sein scheinen, dass Augustin die überwältigende Macht der Gnade in religiösen Bekenntnissen sofort gefeiert haben werde. Indessen auch von dergleichen wissen wir nichts. Es wäre irreführend, wollte man die Confessionen als die Quelle bezeichnen, aus welcher man zu dem Ende zu schöpfen habe. Denn diese enthalten nicht die Selbstbetrachtungen, welche er wirklich im Jahre 387 angestellt haben mag, sondern zeigen uns, wie er die dereinst etwa angestellten später auffasste. Wohl hatte Augustin unmittelbar nach dem Termin der Conversion das Bedürfnis, sich zu klären, aber in Bezug auf ganz andere Fragen als über die, welche die Lehren von der Sünde, von dem Verhältnis der Freiheit zur göttlichen Gnade betreffen. Die Bücher *contra Academicos*, *de vita beata*, *de ordine* beschäftigen sich mit Problemen, welche diesen dogmatischen Lehrstücken nicht angehören. Selbst die *Soliloquia* ¹⁾ berühren jene nicht. Zwar kommt hier sogleich im Anfange ²⁾ das Gefühl der unbedingten Bedürftigkeit, die Erfahrung von

¹⁾ *Retractat. lib. I, cap. IV.*

²⁾ *Soliloq. lib. I, cap. I, § 3. 5. August. Op. Ed. Tertia Veneta Bassani tom. I, 430.*

der Begnadigung zu Worte —, ja wir lesen Stellen, welche sogar die Gedanken des späteren (prädestinarianischen) Systems vorwegzunehmen scheinen; aber es wäre nach meinem Dafürhalten ein arger Misgriff, wollte man Gebets-Worte dieser Art zur Ausmittelung der wissenschaftlichen Theorie verwenden. Man muss die Sprache der selbsterlebten Religion kennen, wenn man diese Sätze verstehen will. Das sind keine dogmatische Formeln, welche einem System der Gnadenlehre angehören — kein Material, aus welchem ein solches aufgebaut werden sollte. Unser Autor wurde damals von ganz anderen Interessen bewegt. Bedenken, welche dem gläubigen Christen fremd sind, Scrupel inbetreff des Wesens der Seele ¹⁾, der Unsterblichkeit ²⁾, quälten diesen Katechumenen der katholischen Kirche.

Erst die Bücher *de libero arbitrio* (angefangen in Rom 389) berühren stellenweise die oben erwähnten Aufgaben. Aber nicht das Bedürfnis, sich über die Bedingungen des Gnadenstandes eine Theorie zu bilden, hat Augustin in jener Zeit zur Entwicklung der hierher gehörenden Gedanken veranlasst; sondern die Not, welche ihm und andern die Angriffe der Manichäer auf die Freiheit des Willens, deren Lehren von dem Wesen des Bösen machten ³⁾. Hier kommt er bekanntlich zuerst auf die Erbsünde zu sprechen, aber nur um in ihr ein Erbübel ⁴⁾ zu beklagen; ebenso auf die Gnade, aber in einer Weise, dass späterhin die Pelagianer ⁵⁾ auf die bezüglichen Stellen gegen ihn selbst sich zu berufen ein teilweises Recht hatten. Indessen von dem materiellen Gehalt der damaligen Lehre sehe ich hier ab, um desto nachdrücklicher daran zu erinnern, dass alle jenen Fragen gewidmete Untersuchungen im Zusammenhange dieser Schrift

1) De quantitate animae Op. tom. I, 490. De vita beata § 7 Op. tom. I, 357.

2) Soliloqu. lib. II, cap. XIII, § 29. De immortalitate animae Op. tom. I, 470.

3) Retract. lib. I, cap. XI.

4) De libero arbitrio lib. III, cap. XIX, § 53. 54; cap. XX, § 55. 56. 57; cap. XXIII, § 68.

5) Cf. Retract. lib. I, cap. XI, § 3. 4.

nach des Verfassers eigenem Geständnisse ¹⁾ ein durchaus Nebensächliches waren. Dieser war selbst in den Jahren, in welchen er der Kirche zu dienen anfang — das zweite und dritte Buch wurde von ihm als Presbyter abgefasst ²⁾ —, nicht sofort darauf bedacht, sich eine irgendwie systematisch geartete Erkenntnis der Natur der erwähnten dogmatischen Begriffe zu verschaffen. Erinnerungen an die grosse Tatsache seines inneren Lebens scheinen seine Gedanken nicht geleitet zu haben. Aber auch die Frage nach der Kirchenlehre ³⁾ über Sünde, Freiheit und Gnade beschäftigte, wie man vermuten darf, den jüngst geweihten katholischen Priester nicht. Freilich diese brauchte er nicht erst durch gelehrte Forschungen auszumitteln; die Tradition verkündigte dieselbe nach katholischer Voraussetzung damals, wie späterhin. Aber während Augustin demnächst darauf bezügliche Beweise beibrachte, hat er in früherer Zeit an dergleichen nicht gedacht. Und während er der formellen Autorität der Kirchenlehre immer folgte, folgen wollte, wurde doch deren Inhalt von ihm vor dem Jahre 397 in Wahrheit anders verstanden, als nach demselben — weil seine eigenen Lehrgedanken andere geworden waren ⁴⁾. Dagegen eine sich selbst gleiche, inhaltvolle Kirchenlehre war nicht vorhanden.

Die Aenderung ist eine Tatsache, welche erklärt sein will. Sie setzt ein gesteigertes dogmatisches Interesse an den in Rede stehenden Gegenständen voraus; aber wodurch dasselbe erregt sei, ist eben zweifelhaft. Man ist geneigt grade in Bezug auf Augustin innerliche Prozesse als Motive neuer

1) Cf. *Retract. lib. I, cap. XI, § 2. 5. 6.* — Vgl. die interessante Stelle *contra Julian. lib. VI, cap. XII, § 39.* *Exstant libri, quos adhuc laicus recentissima mea conversione conscripsi, etsi nondum sicut postea sacris literis eruditus, tamen nihil de hac re jam sentiens et ubi disputandi ratio poposcerat dicens nisi quod antiquitus discit et docet omnis ecclesia (!).*

2) *Retract. lib. I, cap. XI. Anfang.*

3) *S. Anm. I Ende.*

4) Vgl. Dieckhoff, Augustin's Lehre von der Gnade, Theologische Zeitschrift, herausg. von Dieckhoff und Kliefoth, I, 18.

Gedankenproductionen anzunehmen. Indessen von solchen ist uns in diesen Jahren nichts bekannt. Auch habe ich Stellen, welche für ein sich regendes persönliches Bedürfnis zeugten, nicht ausmitteln können. Wohl aber erfahren wir ¹⁾, dass Augustin als Presbyter im Jahre 396 (?) in Gemeinschaft mit Freunden den Brief an die Römer las und die bei dieser Gelegenheit aufgeworfenen Fragen mündlich beantwortete, aber die Antworten in schriftlicher Darlegung zu wiederholen veranlasst ward. Das geschah in der *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* ²⁾, welche beweist, dass ihm schon damals, als die gemeinschaftliche Lektüre verabredet ward, der Lehrgehalt derselben geläufig gewesen sein müsse. Auch lässt sich nicht verkennen, dass in dieser Schrift bereits Sätze ³⁾ des zweiten Systems vorbereitet werden. Aber daneben finden wir doch auch andere ⁴⁾, welche, aus der ersten Lehrperiode überkommen, unverändert geblieben sind. Ueberdies ist die ganze Behandlung eine sehr aphoristische ⁵⁾. Freilich verfolgte er den Plan, das ganze apostolische Schreiben zum Gegenstande der Interpretation zu machen; aber zur Ausführung ist er nicht gebracht. Der Verfasser kam nur dazu, einen ersten Anfang ⁶⁾ dazu zu machen. Der Eindruck der Schwierigkeiten war so gewaltig, dass er den Mut verlor, die Arbeit fortzusetzen. Er mochte wohl das Bedürfnis fühlen, seine Gedanken über die in dem Römerbriefe vorliegenden Probleme zu klären, aber es war noch nicht das übermächtige in ihm geworden. Er konnte in dieser Zeit die Befriedigung desselben noch abweisen, um der Lösung leichterer Aufgaben ⁷⁾ sich zuzuwenden. Diese standen neben jener anderen als

1) *Retract.* lib. I, cap. XXIII; *Op.* tom. I, 38.

2) *Op.* tom. IV, 1195.

3) *Exposit.* quarundam propositionum ex ep. ad Rom. § XVIII, tom. IV, 1198 I, § XXI, 1199 A, § XXXV, 1201 D.

4) S. z. B. ib. § XLIV, 1204 C.

5) S. z. B. über Röm. 6, 12, § XXIX.

6) *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* *Op.* tom. IV, 1225. *Retract.* lib. I, cap. XXV.

7) *Retract.* lib. I, c. XXVI.

Größen gleichen Wertes. Die Unruhe des eigenen Suchens quält ihn noch nicht. Das erkennen wir aus dem *liber de quaestionibus octoginta tribus* ¹⁾. Darin sind die einzelnen Abhandlungen, welche durch Anfragen christlicher Brüder seit der Wiederankunft in Afrika veranlasst waren, in der Zeit des Anfangs seines Episkopats gesammelt und zum Zweck der Erleichterung des Gebrauchs mit Nummern versehen ²⁾. Die ursprüngliche Abfassung gehört also sehr verschiedenen Jahren an. Dasjenige, in welchem die auf die erwähnten Lehrcapitel bezüglichen Tractate *Quaestio LXVI* etc. *Quaestio LXVIII* ³⁾ geschrieben sind, ist gar nicht zu berechnen. Allein man muss geneigt sein zu combiniren, dass beide später zu Stande gekommen seien als die oben erwähnte *Expositio*. Denn dort finden wir statt unvollständiger Glossen bereits zusammenhängende dogmatische Erörterungen. Punkte, welche in der *Expositio* entweder gar nicht oder doch kaum berührt waren, sind bereits in verhältnismässiger Weitläufigkeit behandelt. Zum ersten Male, wenn ich nicht irre, lesen wir hier ⁴⁾ die seitdem so oft wiederholte Erklärung der Stelle Röm. 6, 12, die Darlegung der Lehre von der sündigen Menschheit als der *massa perditionis* ⁵⁾, von der Verdammnis der in Adam Gefallenen ⁶⁾. Dagegen sind bekanntlich die Aussagen von dem Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade noch nicht frei von Widersprüchen ⁷⁾. Aber diese beunruhigen, so weit sich aus der literarischen Arbeit auf die Stimmung des Schriftstellers schliessen lässt, denselben nicht. Ihm ist es bekannt, dass das neunte Kapitel des Römerbriefs Gegenstand lebhafter

1) Op. tom. XI, 309.

2) *Retract. lib. I, cap. XXVI.*

3) Op. tom. XI, 361. 371.

4) *Ib.* 363. *Quaestio LXVI, § 4.* Vgl. die frühere Lehre über den Zustand nach dem Fall im Unterschiede von dem Zustande vor dem Fall *de vera religione cap. XLVI, § 88. 89.*

5) *Quaestio LXVIII, § 4, tom. XI, 374; cf. ib. § 1, 373.*

6) *Quaestio LXVIII, § 3, 373 B.*

7) *S. S. 10 Anm. 3.*

Debatten geworden ¹⁾). Gewisse Unfromme urteilen, der Apostel habe die Worte Röm. 9, 20 geschrieben im Bewusstsein des Unvermögens, die Einwendungen der Gegner zu widerlegen. Statt die versuchte Beweisführung zu Ende zu führen, sei sie von ihm abgebrochen. Häretiker dagegen citiren auch diese Stelle, um ihre Zeitgenossen von den Interpolationen des Textes der neutestamentlichen Bücher zu überführen. Endlich giebt es fromme Bibelleser, welche nicht wissen, was sie beiden Classen von Leuten erwidern sollen. Indessen Augustin befindet sich keineswegs in Verlegenheit; er lässt sofort eine Zurechtweisung folgen, welche den Ton der Zursichtlichkeit anschlägt, aber die darum doch nicht eine klare Entscheidung giebt.

Die Schwankungen erhielten sich und erregten demnächst peinlichere Scrupel. Um sie zu lösen, also nunmehr um ein durchaus persönliches Bedürfnis zu stillen, vertiefte er sich zum dritten Male in den Römerbrief und begann bereits die hin- und herwogenden Gedanken schriftlich zu fixiren ²⁾), als er von Simplicianus, Bischof von Mailand, eine Zuschrift erhielt, welche ihn ausdrücklich über den Sinn des siebenten Kapitels befragte. Sie nötigte den Verfasser zu einer Uebersetzung des ersten Entwurfs ³⁾); aber diese ist doch nichts weniger als ein fertiges harmonisches Bekenntnis geworden, vielmehr ein Denkmal des Kampfes widerstrebender Gedanken. In keiner andern Schrift des grossen Mannes ist uns in dem Grade wie in dem ersten Buche der *Quaestiones ad Simplicianum* ⁴⁾ die werdende Ueberzeugung, das Ringen nach Gewissheit zur Anschauung gebracht. Die Erkenntnisse sind nicht, sie werden producirt, nicht in continuirlichem Fortschritt, sondern in den Wirren des dialektischen

1) Quaest. LXVIII, § 1; Op. tom. I, 371.

2) Op. tom. XI, 411 A. Et illa quidem, quae de Paulo apostolo dissolvenda proposuisti, jam a nobis erant utcumque discussa literisque mandata.

3) Ib. Sed tamen eadem ipsa verba apostolica — — cautius attentiusque rimatus sum.

4) Op. tom. XI, 411—440. Dieckhoff a. a. O.

Suchens, welches endigt mit dem Finden der prädestinatio- nischen Gnade ¹⁾).

Seitdem ist wenigstens das Schema ²⁾ der zweiten Lehr- form ausgemittelt. Wenn dessenungeachtet Spuren der Nach- wirkungen ³⁾ der ersten nicht bloss in diesen *Quaestiones*, sondern sogar in antipelagianischen Schriften sich zeigen: so ist das grade der augenscheinliche Beweis dafür, dass Augustin's Gnadenlehre sich völlig unabhängig ⁴⁾ von dem pelagianischen Streite entwickelt hat. Jene, wie die von der Erbsünde war im wesentlichen bereits fertig, als dieser begann. Hier ist des Autors Selbstbeurteilung ganz in Ueber- einstimmung mit den Tatsachen.

Daran erinnere ich nur, um das Urteil zu erhärten, dass die erwähnten Lehrartikel in seinem dogmatischen Denken eine durchaus selbständige Bedeutung haben, ihre Genesis in keiner Weise zu erklären ist aus dem Interesse an dem Dogma von der Kirche.

Dieses hat ebenso wenig als das von der Sünde und der Gnade die Reflexion Augustin's in der ersten Zeit in An- spruch genommen. Und doch hatte der Eindruck, den die Majestät des katholischen Kirchenwesens ⁵⁾ auf ihn machte, das Bedürfnis einer alles so entscheidenden Autorität, wie sie in demselben ihm offenbar geworden war, ebenso viel Anteil an der Beschwichtigung der Revolution seines Innern, als die Gnade, welche er in der Bekehrung erfahren haben

1) *Retract. lib. II, cap. I, § 1. De praedest. Sanctorum, cap. IV.*

2) *De dono perseverantiae, cap. XXI.*

3) *S. z. B. de spiritu et litera, cap. XXXIII, § 57; Op. tom. XIII, 145; cf. XXXI, § 53, de peccatorum meritis lib. II, cap. V, § 6. 52; Nitzsch, Grundriss der Dogmengeschichte I, 381.*

4) *De dono perseverantiae, cap. XX, § 2, tom. XIV, 1055; de praedestin. Sanctorum, cap. IV, § 8. — Wie Augustin über die Kindertaufe im Jahre 408 (drei Jahre vor dem Anfang des pelagianischen Streits) dachte und lehrte, zeigt die Ep. XCVIII. Editio tertia Venet. Op. tom. II, 346—352. S. namentlich § 2 und § 5. Tota ergo mater Ecclesia, quae in sanctis est, quia tota omnes, tota singulos parit. etc. Cf. de libero arbitrio lib. III, cap. XXIII, § 67.*

5) *Vgl. Confess. lib. V, cap. XIV; lib. VI, cap. I. V. XI Mitte lib. VII, cap. XIX.*

will. Ist das der Fall, so wird es begreiflich, dass er in den oben berücksichtigten Schriften über den Begriff der Kirche schweigt. Nicht sowohl die dogmatische Natur derselben kam damals in Betracht, als die Bedeutung, welche sie für die Vergewisserung von der Wahrheit hat. Augustin hatte seit dem Augenblick, in welchem er entschlossen war, die katholische Taufe zu begehren, nicht aufgehört, der religionsphilosophische Denker zu sein, welcher er bisher gewesen war. Ja ihn verlangte, das sich Beugen vor jener supranaturalistischen Macht nicht etwa mit Verzichtleistung auf alle rationelle Kritik, sondern unter Anwendung derselben vor sich selbst zu rechtfertigen. So erklärt sich die berühmte Stelle ¹⁾ in der Schrift *de ordine* lib. II, cap. IX, § 26 über das Verhältnis der Vernunft zur Autorität, wie die Natur der göttlichen Autorität. Gerade der Umstand, dass sie in einen umfassenderen, auf dieses specielle Thema nicht berechneten Gedankencomplex eingereiht ist, dürfte für die richtige Würdigung der psychologischen Môtive zeugen. Der Verfasser denkt hier, wie mir wenigstens nicht zweifelhaft ist, an die Kirche ²⁾, nennt diese aber nicht ausdrücklich. Es ist ihm um den Beweis für die Haltbarkeit des Begriffs der Autorität zu tun. — Auch in der demnächst folgenden Zeit widmete er der Würdigung dieser Grösse seine Gedanken. Das eigene Bedürfnis und ein äusseres Reizmittel wirkten dabei zusammen. Die Wahrnehmung der Machtstellung des alle Autorität verhöhnenden und verdächtigenden, aber deshalb inmitten der damaligen Culturwelt um so bedenklicher anziehenden Manichäismus, die neue persönliche Berührung mit Anhängern desselben, machte ihm die literarische Polemik zur Pflicht. Nicht „von der Natur der katholischen Kirche“, sondern „von den Sitten der katholischen Kirche“ ³⁾ heisst der Titel des Buchs, welches er als

¹⁾ Op. tom. I, 410.

²⁾ Ib. 411 A, § 27. *Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia sacris, quibus initiamur, secretius firmissusque traduntur.*

³⁾ De moribus ecclesiae catholicae Op. tom. I, 867.

Parallele zu dem anderen von den Sitten der Manichäer schrieb. Es hat allerdings einen weiteren Inhalt, als der erwähnte Titel anzukündigen scheint. Allein dieses Weitere bezieht sich nicht auf die Charakteristik des dogmatischen Wesens der Kirche, sondern erschöpft sich in Darlegung der Natur der übernatürlichen Offenbarung und Autorität. Beide Begriffe fallen zusammen. Der eine (die Offenbarung) ist ein Postulat des Vorsehungsglaubens ¹⁾, ein Erweis der göttlichen ²⁾, den Zuständen der schwachen, sündigen Menschheit sich anbequemenden ³⁾ Pädagogie; die ihr beiwohnende Autorität ist in Betracht der Allmählichkeit, der Irrbarkeit der Erkenntnis des endlichen Geistes als Anticipation der Vernünftigkeit ⁴⁾ eine Wohltat. Diese wird uns ausschliesslich in der katholischen Kirche zuteil. Das wird nicht sowohl bewiesen, als bekannt in dem Zeugnisse von der Höhe und Herrlichkeit ⁵⁾ derselben, in den Aussagen, welche ihre Beschaffenheit mehr andeuten als schildern. — Eine Begriffsbestimmung der Kirche wird auch hier nirgends gegeben.

Ebenso wenig in dem *liber de vera religione*. — Den katholischen Freund Romanianus ⁶⁾, wie den katholischen Autor verlangt darnach, die christliche Religion als die wahre Religion nachgewiesen zu sehen. Allerdings nur das Christentum derjenigen kirchlichen Gemeinschaft, welche von Freunden und Feinden die katholische ⁷⁾ genannt wird, wollen beide festhalten; beide haben bereits gefunden, beide sind aber doch beziehungsweise noch suchende ⁸⁾. Sie sind

¹⁾ L. I. lib. I, cap. VII, § 11; Op. tom. I, 872.

²⁾ Ib. § 12.

³⁾ Ib. § 17.

⁴⁾ Ib. lib. I, cap. II, § 3; Op. tom. I, 869.

⁵⁾ Ib. lib. I, § 11. 12. 60. 61.

⁶⁾ Epist. XV; Op. tom. II, 24 D. Scripsi quiddam de catholica religione, quantum Dominus dare dignatus est etc. Contra Academicos lib. II, cap. III, § 8; Op. tom. I, 314 A. — Die Briefe, welche der Zeit vor dem Ausbruch des donatistischen Streits angehören, äussern sich über die Kirche gar nicht.

⁷⁾ De vera religione cap. VI, § 12; Op. tom. I, 956 A.

⁸⁾ Ib. — postquam tuas acerrimas interrogationes sine ullo certo

in der Philosophie „geheiligt“, gleichwohl in dem „Heiligtum“ der Religion Philosophen geblieben¹⁾, dessen gewiss, dass beide Grössen, welche auf heidnischem Gebiete Gegensätze bilden, auf christlichem zusammenstimmen²⁾. Darum soll das Buch nach Massgabe der Kapitel XXIV, § 45 über das Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung erörterten Gedanken — welche wir hier nicht weiter berücksichtigen — eine Art rationellen Beweis liefern. Im Verfolg desselben wird zwar ausgegangen von dem Christentume, aber angeblich nur deshalb, weil es im Unterschiede von dem Heidentume, welches zur Verehrung mehrerer Götter aufruft, den Cultus Eines Gottes predige und die Einheit von vornherein als das rationell Richtige³⁾ einleuchte; weiter, weil es eine zusammenhängende Religionsgeschichte⁴⁾ habe. Dessenungeachtet wird die — nicht ernstlich gemeinte — Möglichkeit in das Auge gefasst, dass der Erfolg der Untersuchung der Voraussetzung nicht entspreche, — dass das Suchen fortgesetzt werden müsse. Dazu kommt es nun freilich nicht: das Christentum bewährt sich in dieser scheinbaren Prüfung als die echte Religion⁵⁾, — als die der Menschenvernunft transcendente⁶⁾ Wahrheit⁷⁾; aber das Recht dieses Supranaturalismus wird doch an rationellen Kriterien erkennbar. Und in dieser Beziehung ist auch von der in ihrer Geschlossenheit und Universalität⁸⁾ imponirenden katholischen Kirche die Rede. Allein die bezügliche Erörterung tritt doch im Vergleich zu den abstracten religionsphilosophischen Untersuchungen augen-

fine fluctuare ea caritate, qua tibi obstrictus sum, diutius sustinere non possum etc.

1) L. I. Repudiatis igitur omnibus, qui neque in sacris philosophantur nec in philosophia consecrantur.

2) Ib. cap. IV, § 8.

3) Ib. cap. XXV, § 46.

4) L. I. cap. XXVIII, § 51; cf. cap. X, § 19; cap. VII, § 13.

5) Ib. cap. X, § 19; Op. tom. I, 953. *Ea est nostris temporibus Christiana religio etc.* *Retract. lib. I, cap. XIII, § 1.*

6) Ib. cap. XXX, § 56; cap. XXXI, § 57; cap. XXXIX, § 72.

7) Ib. cap. XXXIX, § 73; cap. XLIII, § 81; cap. L, § 99; ca. LI, § 101.

8) Ib. cap. VI, § 10. 12; cf. cap. III, § 4. 5.

scheinlich in den Hintergrund. Die Kirche kommt nur als Lehrautorität ¹⁾ in Betracht. Das Bedürfnis, den dogmatischen Begriff derselben zu bestimmen, war also damals noch nicht vorhanden. Das hat erst der ihm aufgenötigte praktische Kampf mit den Donatisten gewirkt. Indem Augustin überdies darauf Bedacht nimmt, in antimanichäischen Schriften z. B. *de utilitate credendi, contra epistolam fundamenti* ²⁾ die Principien des kirchlich-katholischen Autoritätsglaubens in umfassenderer Weise als bisher darzulegen, gelangt er in diesem doppelten Conflict zu, die systematische Doctrin durchzubilden, welche H. Schmidt ³⁾ in der vorzüglichen Abhandlung „des Augustinus Lehre von der Kirche“ mit ebenso viel Kenntniss als Geist gewürdigt hat.

Unsere Studien haben einen anderen Zweck. Ist in Verfolg derselben nichts Wesentliches übersehen: so scheint ein Doppelpes erwiesen zu sein: [1] die Lehre von der Sünde und der Gnade und die Lehre von der Kirche sind durchaus unabhängig von einander entwickelt; [2] die eine wie die andere haben eine eigentümliche Genesis. Beide Kapitel haben allerdings in Augustin's Geschichte das mit einander gemein, dass sie in seiner ersten katholischen Zeit Grössen secundären Wertes gewesen sind, dass in der Folge aber diese Wertschätzung eine ganz andere geworden ist. Aber gar verschieden war auch das Motiv dieser Aenderung. Die Umgestaltung der Lehre von der Sünde und der Gnade wurde unserem Kirchenlehrer durch ein persönliches, aus den gleichzeitigen Zuständen der Kirche nicht erklärbares Bedürfnis aufgenötigt; die auf die Kirche bezügliche durch die Verhältnisse Nordafrika's. Beide Kapitel sind nicht von Anfang an in einen systematischen Zusammenhang gebracht. Selbstverständlich hat Augustin seit der Taufe die allgemeinen katholischen Voraussetzungen geteilt; aber nirgends

1) L. I. cap. VIII, § 15; cap. IX, § 17; cap. XXIV, § 45.

2) H. Schmidt, Des Augustinus Lehre von der Kirche, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 234. Vgl. Köstlin, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1856, S. 108.

3) S. Anm. 2.

ist meines Wissens in den Büchern, welche vor Beginn des donatistischen Streits abgefasst sind, die Kirche als Heilssphäre in besonderer Weise betont; nirgends in den antidonatistischen Schriften die Lehre von der Erbsünde im Interesse der Lehre von der Kirche in eigentümlicher Weise verwertet. Wohl aber hat sich der Gedanke von deren Heilsbedeutung grade in diesen literarischen Denkmälern den umfassendsten Ausdruck gegeben. Das katholische Dogma von der „alleinseligmachenden“ Kirche ist darin vollendet ¹⁾. Schon darum könnte man erwarten, dass von nun an dasselbe sich als die allbestimmende Macht in Augustin's Denken erweisen werde. Die Berechtigung dazu scheint um so begründeter zu sein, wenn man erwägt, dass dem erwähnten Streite der pelagianische der Zeit nach unmittelbar folgt.

Diese chronologische Tatsache hat Baur ²⁾ nicht einmal ausdrücklich berücksichtigt, nichts desto weniger aber den Gegensatz des Augustinismus gegen den Pelagianismus aus der Rückwirkung der Kirche auf das Dogma erklärt. „Um sich von der Richtigkeit dieser Ansicht zu überzeugen, bedenke man nur, welche Wichtigkeit für Augustin die Taufe hatte. Die Taufe ist der Punkt des kirchlichen Systems, in welchem Dogma und Kirche sich am unmittelbarsten berühren. Alles, was die Lehre von der Taufe dogmatisch enthält, erhält seine reelle Bedeutung erst durch die äussere Handlung, welche die Kirche verrichtet, und nur als Glied der Kirche kann man des christlichen Heils theilhaftig werden. Was aber die Kirche in der Taufe erteilt, ist vor allem die Vergebung der Sünden; da nun auch Kinder getauft werden, so muss auch schon bei den Kindern ein Bedürfnis der Sündenvergebung vorausgesetzt werden, und da sie selbst noch keine eigenen Sünden begangen haben, so kann die

¹⁾ Schmidt a. a. O., S. 243. 199. 211. 219.

²⁾ Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Tübingen 1859, S. 143. 144. Vgl. Dorner, Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin 1873, S. 257. S. dagegen Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte, Bd. II, S. 34, mit welchem ich, wie ich nachträglich sehe, zusammentreffe.

Sünde, welche ihnen in der Taufe vergeben wird, nur eine natürliche, ihnen von Natur anhaftende sein; woher anders aber können sie diese haben, als durch ihre Abstammung von Adam, und wodurch anders kann eine solche zur Natur des Menschen selbst gehörende Sündhaftigkeit von ihm auf alle Nachkommen übergegangen sein, als infolge seiner Sünde, durch welche demnach die menschliche Natur selbst von Anfang an in dem gemeinsamen Ursprung, welche alle in Adam haben, zur Sünderin geworden ist? Die Taufe ist daher der deutlichste Beweis für die Erbsünde. Daran schliesst sich unmittelbar das Argument an: wäre die Taufe nicht auch bei den Kindern eine Taufe zur Sündenvergebung, wozu würde sie denn erteilt?“ u. s. w. — „Um daher nur dem hohen kirchlichen Bewusstsein von der Notwendigkeit der durch die Kirche vermittelten göttlichen Gnade überhaupt nichts zu vergeben, musste alles, was der Mensch für sich selbst ist, jede Anlage zum Guten in ihm so tief wie möglich herabgesetzt werden. Die Kindertaufe war es ja auch wirklich, womit der pelagianische Streit seinen Anfang nahm“ u. s. w.

Es lässt sich nicht leugnen, dass hier Beweise und Schlüsse vorgebracht sind, welche sich in der Tat bei Augustin finden¹⁾. Dessen ungeachtet ist der principielle Gedanke der ganzen, noch neuerlich von Holtzmann²⁾ gebilligten Darstellung ein durchaus irriger. Die methodische Forschung in den Quellen zeigt, dass Augustin allerdings Argumente jener Art zu einem gewissen Zwecke erörtert hat; dass er aber nicht durch dergleichen zu seiner Lehre von der Erbsünde und der Gnade geführt ist³⁾. — Woher der genannte Autor erfahren habe, dass der pelagianische Streit „mit der Kindertaufe seinen Anfang genommen“ habe, weiss ich nicht. Der auf der Synode zu Carthago (411) von Paulinus übergebene *libellus*⁴⁾ registrierte die bekannten

1) S. unten S. 27.

2) Sybel's historische Zeitschrift. Neue Folge. Bd. V (1879), S. 132.

3) Vgl. oben S. 8—10.

4) *Marii Mercatoris commonitorium super nomine Coelestii* Op. ed. Baluz. p. 132. 133.

fünf Sätze ohne stärkere Betonung des einen im Vergleich mit den übrigen ¹⁾, und unter diesen ist keiner, welcher sich auf die Kindertaufe bezieht. Ueber alles wurde damals, wie es scheint, debattirt; wie aber? das erfahren wir nicht vollständig, sondern nur teilweise aus den von Augustin ²⁾ mitgetheilten Stellen aus den *Gest. eccles. Carth.* und der ³⁾ Ep. CLVII, § 22. Diese Urkunden berichten, dass man dort, unter andern, über den dritten Punkt *Quod peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum et quod infantes, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem* ⁴⁾ verhandelt habe und dass man im Verfolg dieser Verhandlung auch auf die Kindertaufe zu sprechen gekommen sei. Bischof Aurelius im Einverständnisse mit Paulinus berief sich auf dieselbe als einen Beweis gegen die Richtigkeit der von Cölestius vertretenen Lehre; dieser aber vereitelte den Zweck dieser Berufung. Die Notwendigkeit der Taufe der Kinder wurde von ihm anerkannt, aber damit begnügte er sich nicht, sondern begründete dieselbe auch durch die Aussage von der Notwendigkeit der *redemptio* ⁵⁾, bestritt dagegen das Recht, die Erbsünde zur Basis des Sacraments zu machen ⁶⁾. Damit war diese auf Veranlassung der bezeichneten Thesis angeregte Discussion geschlossen. Begonnen aber hatte der Streit mit der Frage nach den Folgen des Falles

1) L. I. De quibus omnibus capitulis suprascriptis septem paribus synodaliū gestorum patres et episcopi regionis illius restiterunt etc.

2) De gratia Ch. et de peccato origin. lib. II, cap. II. III. IV; Op. tom. XIII, 316. 317; cf. cap. XII, § 13; cap. XIII, § 14.

3) Op. tom. II, 718.

4) Diese Formulirung bei Augustin. I. I. § 2. 4, etwas abweichend bei Marius Mercator.

5) Ep. CLVII, § 22, tom. II, 719. Tamen coactus est confiteri propter baptizandos parvulos, quod et ipsis necessaria sit redemptio. Ubi quamquam noluerit de originali peccato aliquid expressius dicere, tamen ipso redemptionis nomine non parum sibi praescripsit. Cf. epist. episcop. Afr. ad Innocent. ib. tom. XVII, 2699.

6) De gratia Christi et de peccato originali lib. II, § 3 Ende, § 4.

des ersten Adam, motivirt ist er mit nichten so, wie Baur angiebt.

Gleichwohl wäre es möglich, dass Augustin's Aufstellungen im pelagianischen Streite über Erbsünde und Gnade durch directe oder indirecte Beziehungen auf die objective Heilsbedeutung der Kirche beherrscht wären ¹⁾. Ob das wirklich der Fall sei, darüber kann nur auf Grund einer genauen Analyse der Quellen entschieden werden.

In der Schrift *de peccatorum meritis et remissione* ²⁾ wird das allgemeine Sündenverderben dem Heile in Christo, dieses jenem in vielen Stellen entgegengesetzt lib. I, cap. X, § 15 Op. tom. XIII, 10, cap. XIII, § 16. 17; cap. XIV, § 18. 19; cap. XVIII, § 23; cap. XIX, § 25; lib. III, cap. XI, § 19; vgl. einen grossen Teil des lib. II, z. B. cap. XVII, § 27; cap. XX, § 34, wo Christus als *agnus Dei*, lib. I, cap. XXII, § 33 (cf. lib. I, cap. XXXII, § 61), wo weiter die *gratia Dei per Dominum Jesum Christum* als die ausschliesslich rettende Macht gefeiert wird. Freilich kommt der Verfasser wiederholentlich auf die Taufe zu sprechen: sie ist das Mittel, welches dazu dient, die Gemeinschaft mit Christo als der einzigen (lib. I, cap. XXVIII, § 56 *per unicam gratiam misericordis sui sacerdotis*; lib. II, cap. XVII, § 27; cap. XX, § 34) Heilspersönlichkeit herzustellen: lib. I, cap. XXVIII, § 55 *Quae cum ita sint, neminem unquam eorum, qui ad Christum accesserunt per baptismum etc. — Nec est ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo*. Sie versetzt in das *regnum coelorum*, das identisch ist mit der *vita aeterna* lib. I, cap. XXI, § 30; cap. XXII, § 33; cap. XXVIII, § 53; lib. II, cap. I, § 1, der *salus*, welche Christus selber ist, lib. II, cap. I, § 2 (vgl. überdies lib. III, § 6. 7; cap. IV, § 8 und die noch in anderen Beziehungen bedeutungsvolle Stelle lib. II, cap. XXVI, § 42). Auch soll nicht vergessen werden, dass die Bezugnahme auf die Taufe dem Augustin

¹⁾ Ritschl, Ueber die Methode der ältesten Dogmengeschichte, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVI, S. 209. 210.

²⁾ S. unten S. 27 f.

in diesen Büchern so wichtig ist, dass er in dem *liber de spiritu et litera* zu Anfang, wo er auf dieselben zurückweist, sie unter dem Titel *de baptismo parvulorum* anführt. Nichts desto weniger fällt das Hauptgewicht auf Christum als das ausschliesslich das Heil bedingende Subject: lib. I. cap. XXX, § 62: „Non alienentur parvuli a gratia remissionis peccatorum. Non aliter transitur ad Christum; nemo aliter potest Deo reconciliari et ad Deum venire nisi per Christum.“ Lib. II, cap. XX, § 34; lib. II, cap. XXVII, § 42. 43; lib. II, cap. XXXVI, § 59; lib. III, cap. IV, § 7: „Quid autem apertius tot tantisque testimoniis divinatorum eloquiorum, quibus dilucidissime apparet, nec praeter Christi societatem ad vitam salutemque aeternam posse quemquam hominum pervenire“ etc. „Unde fit consequens“ etc. (Man beachte überdies die Worte lib. II, cap. I, § 1: „In hoc autem [libro] vivatne aliquis in hoc saeculo vel vixerit victurusve sit sine ullo omnino peccato excepto uno mediatore Dei et hominum Christo Jesu, qui dedit semet ipsum redemptionem pro omnibus, quanta ipse donat diligentia vel facultate, disserendum vel enodandum suscepi: cui disputationi si se identidem aliqua necessitate vel opportunitate inseruerit quaestio de baptismo vel peccato parvulorum, mirandum non erit nec defugiendum, ut iis locis vel omnia, quae responsionem nostram flagitant, sicut valemus, respondeamus.“) Und wengleich augenfällig vielfach auf die Kirche zurückgegangen wird, wengleich dieselbe als die Lehrautorität erscheint, mit welcher der Pelagianismus in einem unlösbaren Conflict sich befindet (lib. I, cap. XXIV, § 34; lib. I, cap. XXV, § 38; lib. III, cap. II, § 2; lib. III, cap. IV, § 9. 10; cap. V, § 11; cap. VI, § 12; cap. VII, § 13; cf. lib. III, cap. III, § 6), — wengleich endlich ihre Cultusordnungen in einer Weise, über welche später ¹⁾ noch ausführlich gehandelt werden soll, als Voraussetzungen und Bestätigungen der von ihm entwickelten Lehre aufgezeigt werden (lib. I, cap. XVIII, § 23; lib. II, cap. XXVI, 42: die Gnade wird in dem

1) S. 28. Vgl. Schmidt a. a. O., S. 214. 215.

kirchlichen Sacrament dargeboten, lib. III, cap. IV, § 8; der Mensch nicht als Katechumen lib. II, cap. XXVI, § 42, sondern erst durch die Taufe der Kirche dem Leibe des Herrn incorporirt lib. I, cap. XXVI, § 39; lib. I, cap. VIII, § 10; lib. III, cap. IV, § 8; cap. VI, § 8; die Kirche rechnet nicht die vom Heidentum oder Judentum übergetretenen erwachsenen Katechumenen, wohl aber die getauften Kinder zu ihren Gliedern, zu den fideles lib. I, cap. XX, § 28; lib. III, cap. II, § 2. 3; cap. III, § 4; cf. lib. I, cap. XXV, § 38): so ist doch dessen ungeachtet unzweifelhaft, dass der Verfasser nicht die Kirche als Heils- und Gnadenanstalt in erster Linie gewürdigt hat, hat würdigen wollen, sondern im Vergleich mit der Gnade in Christo als die Dienerin ¹⁾, als den ihm dienstbaren werkzeuglichen Organismus. Nicht ihr, sondern der *gratia* ist das dogmatische Interesse gewidmet.

In der Streitschrift ²⁾ *contra duas epistolas Pelagianorum* lib. IV kann man viele Seiten lesen, ohne auch nur die leiseste Beziehung auf die Kirche und die Kindertaufe wahrzunehmen. Die Stellen lib. I, cap. XXII, § 40. 41. 42; lib. II, cap. II, § 3; lib. II, cap. VI, § 11 sind vereinzelt. Dagegen ist die Verteidigung der Glaubensgerechtigkeit, als des einzigen Modus der Teilnahme an der Seligkeit, die Enthüllung des eigentümlichen Wesens der christlichen Gnade nicht nur das formelle Thema; sondern es sind die religiösen Grössen, welche hier in Betracht kommen, in dem Grade lebendig wirksame Mächte in dem Bewusstsein des Betrachtenden, dass sie sich auch in der überaus erregten Sprache erkennbar machen. Kein aufmerksamer Leser kann meines Erachtens darüber zweifelhaft sein, dass nicht sowohl die Entwertung der kirchlichen Sacramente, die Verkennung der Heilsbedeutung der Kirche, welche der Pelagianismus verschuldete, als die Verkennung der christlichen Gnade, des Heilmittlers lib. I, cap. III, § 7; lib. II, cap. VI, § 11 Augustin's Gefühle empörte. Noch weniger dürfte das mög-

1) Schmidt a. a. O. S. 214, 215.

2) Op. tom. XIII, 511.

lich sein, wenn er das Buch ¹⁾ *de natura et gratia* zur Hand nimmt. In diesem kann er lange suchen bis er Stellen findet wie die cap. VIII, § 9 (Op. tom. XIII, 161 F.), cap. II, § 2 Ende *per fidem et sacramentum sanguinis Christi*. Desto zahlreicher sind diejenigen, welche ausdrücklich aussagen, dass der Verfasser für die ausschliesslich rettende (cap. III, § 5; cap. LIII, § 62; cap. XXXIX, § 46; cf. cap. XII, § 13. 68. 69 72) *gratia Christi* streite: cap. LXII, § 73 Ende; cap. LXIII, § 74; cap. LXVII, § 80, ihn als *illuminator*, als *medicus* cap. I, § 1 (nur derjenige, welcher die *gratia Christi* versteht, weiss, weshalb er ein Christ ist; ebenso *de gratia Christi et de peccato origin.* lib. I, cap. X, § 11 Ende; lib. II, cap. XXIV, § 28); cap. XXIII, § 25; cap. XXV, § 29; cap. XXVII, § 31; cap. XIX, § 21; cap. XX, § 22; cap. LIX, § 69, als einzigen *mediator* cap. XXV, § 29; cap. XLII, § 51, seinen Tod, seine Auferstehung als Heilstatsache beurteile. Die Formel *evacuatur crux Christi* cap. VI, § 7; cap. IX, § 10, cap. XIX, § 21; cap. XL, § 47 ist der Weheruf, welcher als Motto des ganzen Buchs bezeichnet werden kann.

In den *libri* ²⁾ *de gratia Christi et de peccato originali* vernehmen wir denselben allerdings nicht wieder; der Grundgedanke ist aber der nämliche, die Idee der Heilsmittlerschaft das Centrum der Betrachtung geblieben. — Die in dem Titel angekündigten Aufgaben werden um ihrer selbst willen, schlechterdings nicht in Abhängigkeit von einem anderen Dogma zu lösen versucht. Von der Kirche als der Gnadensphäre ist in dem ersten Buche nirgends die Rede. Man hat ein Recht daran zu erinnern, dass Augustin hier eine Veranlassung dieses Thema unmittelbar oder auch nur mittelbar zu berühren insofern nicht hatte, als er sich mit der Würdigung eines mündlich (lib. I, cap. II, § 2) von Pelagius abgelegten, zu seiner Kenntnis gebrachten, die Notwendigkeit der Gnade scheinbar anerkennenden Glaubensbekenntnisses beschäftige und zum Zweck der Ausmittlung

¹⁾ Op. tom. XIII, 157.

²⁾ Ib. 285.

des rechten Verständnisses desselben eine kritische Analyse der Excerpte des neuen Buchs *de libero arbitrio* gebe, im zweiten aber die synodalen Verhandlungen in Carthago, in Palästina, die römischen Entscheidungen, weiter die schriftliche Confession des Coelestius bespreche. Demnach scheint durch die notwendige Rücksicht auf diese Vorlagen die schriftstellerische Tendenz ausschliesslich bedingt worden zu sein. In der That, diese Bedingtheit ist unleugbar. Aber wer vermag andererseits zu verkennen, dass das persönliche Interesse an dem erwähnten positiven Thema den Autor zu dem kritischen Unternehmen bestimmt hat? — Derselbe entwickelt hier Gedanken auf Veranlassung der ihm bekannt gewordenen pelagianischen Urkunden, diese geben ihm Gelegenheit gegen die Misdeutungen und Zweideutigkeiten, welche er den Gegnern vorwirft, durch scharfe dialektische Erörterungen die Natur der christlichen Gnade sicher zu stellen, Christum als den einzigen Mittler, ihn als das Leben, als das ewige Leben zu würdigen. Aber wäre die Lehre von der Kirche wirklich in dem Grade, wie man behauptet hat, sein Centraldogma, hätte er nicht auch in diesem ersten Buche davon reden können? — Das ist nicht geschehen, erwidert man vielleicht, weil das dem zweiten Buche vorbehalten bleiben sollte. Und in diesem scheint sie in der That in den Vordergrund zu treten. Die Kirche als höchste Autorität hat bereits die gegnerische Lehre verurteilt ¹⁾; das ganze römische Reich, welches Gott sei Dank! ein christliches ist, zeigt eine ungewöhnliche Aufregung ²⁾; aber das alles ist nur ein Beweis dafür, dass es sich in diesem Streit um Sein oder Nichtsein der christlichen Religion ³⁾, um das Princip der

¹⁾ De gratia Christi et de peccato originali lib. II, cap. XXII, § 25; cap. XLI, § 48.

²⁾ Lib. II, cap. XVII, § 18. Quae cum ita sint, profecto sentitis, in tam nefandi erroris auctores episcopalia concilia et apostolicam sedem universamque Romanam ecclesiam *Romanumque imperium*, quod Deo propitio *Christianum* est, rectissime fuisse commotum etc.

³⁾ Ib. Lib. I, cap. X, § 11. *Hanc* debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam *esse christianus*. Lib. II, cap. XXIV, § 28 in horum ergo duorum hominum causa proprie fides

christlichen Wahrheit, nicht um offene dogmatische Fragen handelt, welche man so oder anders beantworten kann, ohne der Seele Seligkeit zu gefährden ¹⁾. Zwar ist nach Augustin's Ansicht die von ihm dargelegte Lehre längst die kirchliche ²⁾; aber nichts desto weniger wird dieselbe vornehmlich um der ihr selbst beiwohnenden Wahrheit (welche ja freilich die katholische ³⁾ ist) willen verteidigt. Und wenn auch in dem Buche *de peccato originali* auf die Sacramente der Kirche in der schon oben angedeuteten Absicht zurückgegangen wird ⁴⁾, so geschieht das doch nur, um einen Hilfsbeweis zu liefern.

Anders ist scheinbar die Methode, welche in dem Buche ⁵⁾ *de perfectione justitiae hominis* angewandt worden. Hier kommt der Autor einige Male (§ 19. 20. 35) auf den Begriff der Kirche zu sprechen. Allein dazu hat die in des Coelestius *chartula definitionum* formulirte Lehre, dass die *ecclesia sine macula et ruga* sei (sein solle), unseren Streiter genötigt. Die darauf bezügliche Kritik begnügt sich nicht damit, eine Verwechslung des empirischen Zustandes mit dem Herrlichkeitszustande am Ende der Tage nachzuweisen, sondern sie geht über in die Darlegung des positiven Gedankens, dass die Vollkommenheit des einzelnen Christen, eine allmähliche Vervollkommnung dieses Prozesses durch Sündenvergebung (cap. VII, § 16; cap. XV, § 35) und entsündigende Leistungen (§ 18. 20) bedingt sei. Und diese wie jene sind nur unter Voraussetzung der Beteiligung an dem kirchlichen Gemeindeleben (über die Gebete s. z. B. § 16,

Christiana consistit etc. cap. XXIX, § 34. Quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere medico secundo Adam — non in aliqua quaestione, in qua dubitari vel errari salva fide potest, sed in ipsa regula fidei, qua Christiani sumus, gratiae Dei convincitur inimicus, cf. lib. I, cap. XXX, § 32. (Cf. contra Julian. lib. VI, cap. IV, § 10; tom. XIII, 828 A.)

1) Ib. lib. II, cap. XXIII, § 26.

2) S. Anm. 3.

3) De gratia Ch. et de peccato originali lib. I, cap. XXX, § 32.

4) S. unten S. 28.

5) Op. tom. XIII, 207.

über die *elemosyna* § 18. 19. 20) möglich. Allein diese wird nur angedeutet, nirgends aber auf die bezüglichen Institutionen der Kirche hingewiesen, nirgends dieselbe ausdrücklich als Heilssphäre charakterisirt. Der Verfasser würdigt sie hier nicht als Anstalt, sondern die direct entwickelten Gedanken beschäftigen sich ausschliesslich mit der Betrachtung des Heilslebens des Einzelnen. Und das hat seine Urquelle in der mittlerischen Person Christi (§ 7. 9. 10. 12. 16. 42. 43).

Ich schliesse vorläufig die Excerpte. Sind sie in dem Zusammenhange mit dem Texte richtig verstanden, so ergibt sich, dass in diesen antipelagianischen Schriften sich Beziehungen auf die Kirche nicht so häufig finden, dass sie nicht so stark betont sind, als man angenommen hat. Dieselben sind unleugbar vorhanden, aber sie beweisen nicht, dass infolge des donatistischen Streits die Anschauung von der Kirche die in Augustin's Denken unbedingt dominirende geworden sei¹⁾. Er erörtert nicht in Abhängigkeit von dieser die Lehren von der Sünde und der Gnade, sondern die letzteren erscheinen als primäre Grössen. Wie sie selbständigen Ursprungs gewesen waren: so erhalten sie sich auch in dieser Selbständigkeit. Ja der dogmatische Gehalt derselben wird erheblich höher geschätzt als vordem und zwar keineswegs in erster Linie deshalb, weil die objective Heilsbedeutung der Kirche durch die pelagianischen Doctrinen beeinträchtigt würde (wie denn das Wort *extra ecclesiam nulla salus* in dieser Formulirung in keiner antipelagianischen Schrift unseres Autors meines Wissens gefunden wird). Wer meint diesen Satz im Gegentheil bejahen zu müssen, den möchte ich bitten, nicht sowohl an einzelnen Stellen mit seiner Erwägung haften zu bleiben, als den Gesamteindruck der besprochenen Bücher, die sie bestimmende Tendenz auf sich wirken zu lassen. Der Erfolg, welcher auf diese Weise erzielt wird, kann durch keine noch so sorgfältige Inhaltsangabe, durch keine noch so genaue Stellensammlung ersetzt werden. Wie in diesem Falle, so

1) Wie Dorner a. a. O., S. 234 zu meinen scheint.

hat auch in anderen die Darstellung eine Schranke, welche sie niemals durchbrechen kann. Aber umgekehrt darf auch der Gesamteindruck allein das Urtheil nicht entscheiden. Es giebt schriftstellerische Werke, in denen der Verfasser grade die massgebenden Gedanken eher verhüllt, als offenbart, die somit erst durch scharfe kritische Analyse zu entdecken sind. Wir kennen andere, in welchen die Breite der Darstellung und wiederholte dieselbe unterbrechende Abschweifungen den Leser leicht in die Irre führen. Von denen, welche uns hier beschäftigen, kann man zwar nicht sagen, dass sie besonders geeignet wären, die zweite Literaturgattung zu charakterisiren, aber in gewisser Weise gehören sie dieser doch an. Darum ist genaue Erwägung der Einzelheiten und summarische Lectüre gleicherweise zu empfehlen. Ich meinerseits bekenne, dass ich beide Mittel zur Feststellung des Urtheils angewandt habe.

Dieses lautet also auf Anerkennung der Selbständigkeit der in Rede stehenden Lehrkapitel. Aber das Recht dieses Urtheils bleibt doch so lange fraglich, bis die Art des Zusammenhangs mit dem von der Kirche befriedigend erklärt ist. Dieser könnte bestehen und doch die Coordination beider eine Wahrheit sein. Allein scheint nicht vielmehr das eine Lehrstück dem anderen untergeordnet zu werden? — Die Tatsache, welche geeignet ist, uns für die Richtigkeit dieser Ansicht einzunehmen, ist diese.

Allerdings sucht unser Verfasser davon, dass die Lehre von der Erbsünde längst kirchliches Dogma sei, die Leser dadurch zu überzeugen, dass er die älteren anthropologischen Theorien des dritten und vierten Jahrhunderts darlegt ¹⁾, in den *lib. contra Julianum* ²⁾ sich sogar in dogmengeschichtliche Untersuchungen einlässt. Aber deren Resultat ist doch nicht im Stande, den Kirchenglauben unbedingt sicher zu

1) De gratia Chr. et de peccato originali lib. I, cap. IV, § 6
De nuptiis et concupiscentia lib. II, cap. XII, § 25.

2) Op. tom. XIII, 615 Ende. — Lib. VI, cap. V, § 11. Sed etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est, quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per ecclesiam totam. Ib. cap. VII, § 17.

erweisen. Denn kein einzelner Lehrer ist nach Augustin's Meinung eine unbestreitbare Autorität: man kann von der Lehre desselben abweichen, ohne dass man darum der Häresie beschuldigt werden dürfte ¹⁾. Das aber, wovon man nicht abweichen kann, ist die katholische Wahrheit. Und welchen Inhalts diese sei in Bezug auf Erbsünde und Gnade, das hat die Kirche noch deutlicher als in der traditionellen Lehre und in den jüngsten Entscheidungen in ihren Institutionen ausgeprägt. Diese sind tatsächliche Bekenntnisse, welche beweisen, dass der Pelagianismus ihren Sinn nicht versteht ²⁾, unzweideutige Verifikationen ³⁾ der Existenz eines kirchlichen Dogma's von der Erbsünde und der Gnade. Alle erwiesen sich als Ordnungen des Heils und der Gnade ⁴⁾, als jene Vehikel, welche beide sei es auf diejenigen, welche in die Kirche aufgenommen werden, sei es auf die wirklichen Kirchenglieder überleiten, also in den Angehörigen beider Classen Sünde und Bedürfnis der Gnade voraussetzen. Wozu „heiligen“ wir den vom Heidentum oder Judentum Uebertretenden als Katechumenen durch Handauflegung, wenn nicht „Heiliges“ wirklich mitgeteilt würde? ⁵⁾ — Aber die Sündenvergebung empfangen diese Geheiligten nicht ⁶⁾; ebenso wenig gehen sie ein in das Himmelreich, werden sie incor-

¹⁾ Epist. XIX, XLVIII, contra Cresconium Donat. lib. II, cap. XXXI, § 39; tom. XII, 543; lib. VI, cap. VII, § 10; cf. lib. I, cap. XXXII, § 38.

²⁾ Contra Julianum lib. VI, cap. V, § 11, de peccatorum meritis et remissione lib. III, cap. III, § 6; cap. XII, § 22.

³⁾ De gratia Christi et peccat. orig. lib. II, cap. XXXIX, § 45; tom. XIII, 340 E. Denique ipsa Ecclesiae sacramenta — — *satis indicant* etc., 340 G. *Quibus omnibus rerum occultarum sacratis et evidentibus signis a captivatore pessimo ad optimum redemptorem transire monstrantur* etc. De anima et origine ejus, lib. II, cap. XII, § 17.

⁴⁾ S. Anm. 3. 5.

⁵⁾ De peccatorum meritis et remiss. lib. II, cap. XXVI, § 42. Non uniusmodi est sanctificatio: nam et catechumenos secundum quendam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionem puto sanctificari et, quod accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, *sanctum* est tamen etc.

⁶⁾ L. I. Op. tom. XIII, 77 C.

porirt der Kirche ¹⁾, welche der Leib des Herrn ist. Wäre das der Fall, wozu bedürfte es der Taufe? — Diese ist eine höhere Weihe als jene erstere, sie ist (wie schon die Kindertaufe) ein geheimnisvoll wirksamer Brauch, welcher Vergebung der Sünden (wie Seligkeit und ewiges Leben) verleiht ²⁾. Wie aber könnte das geschehen, wenn die zu taufenden Kinder nicht Sünder wären? ³⁾ — Da sie actuell zu sündigen in der Unmöglichkeit sind, so müssen sie also als Sünder, als mit der Erbsünde Behaftete geboren sein ⁴⁾. Zu welchem anderen Zweck wird der Exorcismus ⁵⁾ angewendet als dazu, dem Täufling, welcher als natürlicher Abkömmling Adam's dem Reiche des Teufels angehört, in das Christi zu versetzen? — Wozu die Rede von dem Himmelreich ⁶⁾, dessen Sphäre eins ist mit dem des ewigen Lebens von der Wiedergeburt? wozu der Genuss des Leibes und Blutes Christi? — Würde von der Kirche nicht die Erbsünde vorausgesetzt, so wäre das ganze System ihrer Mysterien ein Complex von Irrationalitäten, eine Reihe von sinnlosen Cerimonien oder trügerischen, wirkungsunkräftigen Gebräuchen ⁷⁾; man müsste an ihrer

1) L. I. 77 C. D.

2) S. oben S. 19.

3) De peccatorum meritis et remiss. lib. I, cap. XXXIV, § 63, contra Julianum lib. VI, cap. V, § 13—15; cap. VII, § 19. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus I, 78.

4) Ebend.

5) De gratia Chr. et de peccato origin. lib. II, cap. XXXIX, § 45; Op. tom. XIII, 340 G. 341., contra Julian. lib. VI, cap. V, § 11.

6) Contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. XXI, § 40, de gratia Chr. et de peccato origin. lib. II, cap. XVIII, § 19, und an vielen anderen Stellen.

7) De peccator. meritis et remiss. lib. I, cap. XXXIX, § 62; tom. XIII, 43 C. Falsam igitur vel fallacem tradi parvulis baptismatis formam, in qua (adiud?) sonaret atque agi videretur et tamen nulla fieret remissio peccatorum etc. Ib. § 63—65. Ib. cap. XVIII, § 23 Ende — numquam omnino dicitur in Ecclesia Christi tale commentum. De gratia Chr. et de peccato origin. lib. II, cap. XXXIX, § 45; tom. XIII, 340 T. Excepto enim, quod in remissionem peccatorum non fallaci, sed fidei mysterio baptizantur etc. Contra Julian. lib. VI, cap. XIV, § 44; Op. tom. XIII, 849 F., cap. XVII, § 52 (cf. lib. I, cap. II, § 4).

Infallibilität ¹⁾ irre werden, wenn sie verhiesse, Sünde da vergeben zu können, wo keine Sünde ist.

Augustin recurriert also auf die Heilsbedeutung der Kirche in den antipelagianischen Schriften, während er dieselbe in den antidonatistischen ausdrücklich gelehrt hatte. Aber nicht weil er in den letzteren eine genauere Erkenntnis derselben sich verschafft, hat er im Interesse der systematischen Consequenz aus dem nunmehr etwa principiell gewordenen Gedanken von der Kirche die Doctrin von der Erbsünde und Gnade hergeleitet, sondern den unauflöselichen Verband dieser mit dem katholischen Gmeinglauben an die Kirche in scharfsinniger Erörterung nachzuweisen sich bemüht. Nicht das, was man das Eigentümliche des in dem Streite mit den Donatisten geklärten Kirchenbegriffs Augustin's nennen mag, hat ihn dazu bestimmt, jene Dogmen zu lehren, sondern wenigstens in erster Linie ist es die Gemeinvorstellung ²⁾ der Katholiken von der Kirche, auf welche er in den antipelagianischen Schriften zurückgeht, um die Katholicität dieser Dogmen gegen die Anklage der Neuerung zu verteidigen. Er versucht die Gnadensordnungen als Realitäten aufzuzeigen, welche jene ihm abgesehen von seinem Kirchenbegriffe schon feststehenden Lehren als kirchliche Dogmen zu ihren Correlatis haben, als apostolisch gestiftete Institute, welche in der Sprache der Tatsachen verkündigen, was die Dogmen in der Sprache der Lehre darlegen. Letztere sind die Inschriften der katholischen Mysterien. Man muss sie aber zu lesen verstehen. Und dazu leitet der Verfasser auch in den antipelagianischen Büchern an. Sie wollen in den bezüglichen Stellen die anthro-

¹⁾ S. 27. Anm. 7. De gratia Christi et de peccato origin. lib. II, cap. XXXIX, § 45.

²⁾ Vgl. contra Julian. lib. VI, cap. VIII, § 22. Si hac sententia contra vos vulgus movetur, nonne hinc te potius oportet advertere, ita esse vulgatam et apud omnes confirmatam istam catholicam fidem, ut nec notitiam posset fugere popularem? — Necessè quippe fuerat quidquid in parvulis suis ageret, quod attinet ad *mysteria* Christiana, omnes nosse Christianos. — — Absit, ut etc. *Unus sum e multis* etc., cf. § 23.

pologischen Voraussetzungen zum Verständnis bringen, welche die von allen Katholiken ¹⁾ als Heils- und Gnadenanstalt gewürdigte Kirche nach Augustin's Ansicht macht.

Dass sie diese Bedeutung längst vor seiner Zeit hatte, daran soll hier nur erinnert werden. Ist es doch ein bekanntes dogmengeschichtliches Factum, dass bereits Irenäus ²⁾ die in den Episkopaten gefestigte sichtbare Kirche als die sicher umfriedigte, allen erkennbare Heilssphäre dachte, als eine supranaturale Anstalt, in deren Ordnungen und Riten der heilige Geist ausschliesslich walte. Von Cyprian wurden dann diese Gedanken einerseits in Bezug auf den Episkopat, andererseits in Bezug auf das Taufsacrament durchgebildet. Aber älter als diese Theorie war ja der tatsächliche Aufbau der altkatholischen Kirche. Diese war nicht nach Massgabe einer fertigen dogmatischen Erkenntnis in Angriff genommen; sondern der religiös-kirchliche Instinct im Zusammenwirken mit der Vorstellung von der Notwendigkeit der Erhaltung des aus der apostolischen Zeit Ueberlieferten, die social-conservativen Interessen sind nach meinem Dafürhalten ³⁾ hier das zuhöchst Impulsgebende, der dogmatische

1) In den zahlreichen Stellen, an welchen Augustin von den Gnadenmitteln der Kirche redet, ist dies die unbedingte Voraussetzung, die er nicht hätte machen können, wenn sie nicht in der Denkweise der ganzen damaligen Christenheit wirklich gegeben gewesen wäre. — Dass auch die Pelagianer so dachten, darüber s. Julian. ap. Augustin. Opus imperf. lib. III, cap. CVI, et in *ordine mysteriorum* et profunditate dogmatum etc, tam quae *mysteriis* quam quae dogmatibus continentur etc.

2) Ziegler, Irenäus von Lyon, S. 284, wo aber bestimmter, als der Text der bezüglichen Stellen das gestattet, von der alleinseligmachenden Wahrheit die Rede ist. Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs. Erster Abschnitt (Strassburg 1874), S. 96. Lipsius in von Sybel's historischer Zeitschrift, Bd. XXVIII, S. 260. 261.

3) Ich kann selbstverständlich nicht versuchen, hier die obigen Sätze zu beweisen. Unter dem „dogmatischen Gedanken“ verstehe ich nicht „die dogmatische Grundanschauung vom Wesen des Christentums“, sondern den Gedanken, welcher sich mit der Idee der Kirche beschäftigt. — Es ist nicht möglich aus jener „Grundanschauung“

Gedanke ist dabei nur dienstbar gewesen. Nun hat letzterer freilich bald genug ein abstractes Schema des Begriffs der Kirche zu Stande gebracht; keineswegs aber ist durch dieses, so viel ich sehe, die Ausbildung der verfassungsmässigen und liturgischen Ordnungen ausschliesslich geregelt worden, vielmehr gelten mir jene zuvor bezeichneten Mächte als die primären Factoren. Die Kindertaufe kam auf und wurde, nachdem das geschehen war, als apostolischer Brauch anerkannt (v. Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik, Bd. I, S. 311). Und erst als diese Ansicht sich befestigt hatte, versuchte man dogmatische Rechtfertigungen. Die Salbung ¹⁾ mit Oel vor der Taufe und nach derselben ward üblich; aber wie viele Decennien mögen vergangen sein, bis man sich eine bestimmtere Vorstellung von deren Bedeutung bildete? — Ein reiches liturgisches Cerimoniell wurde organisirt und in der Praxis angewandt, ohne dass darüber sofort eine theoretische Rechenschaft gefordert und gegeben worden wäre. Und als dies geschah, erwies sich die ganze liturgische Anschauung bereits beherrscht von dem Eindruck, welchen der antik-heidnische Mysteriendienst ²⁾ auf die katholischen Christen gemacht hatte. Der christliche Cultus war von der hier einheimischen Idee durchwirkt, zu einer Gesamtordnung von geheimnisvollen Weihe- und Genüssen geworden, welche mehr als nur eine Parallele zu denen der hellenischen Mysterien sind. — Ein magischer, von Ueberschwänglichkeiten strotzender Supranaturalismus kennzeichnete die Stimmung der Andacht, die ganze Ansicht vom Cultus.

Und diese wirkte wieder zusammen mit der Vorstellung von der Kirche als Heils- und Gnadenanstalt. Das Bestehen der letzteren scheint nun freilich sowohl auf Seiten derer, welche in dieses Heiligtum aufgenommen werden sollen, wie

das Verfassungssystem der altkatholischen Kirche herzuleiten; ebenso wenig aus diesem jene.

¹⁾ Höfling, Das Sacrament der Taufe, Bd. I, 475.

²⁾ Ich begnüge mich an die vorzügliche Darstellung bei v. Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik, Bd. I, S. 155 f. 161 f. zu erinnern.

derer, welche bereits aufgenommen sind, Sünde und Bedürftigkeit vorauszusetzen. Aber nicht sowohl um diese zu betonen, als in der Absicht, die Kirche als den Focus wunderbarer Begnadigungen zu verherrlichen, wurden die liturgischen Ordnungen als Gnadenmittel ¹⁾ beschrieben. Man redete von ihrem geheimnisvollen Wirken in überschwänglichen Ausdrücken, aber dieses wurde meist nur abgeleitet aus dem vorausgesetzten Charakter der Institution, nicht aus der effectiven Begnadigung der Einzelnen erschlossen. Die im zweiten und dritten Jahrhundert vorwiegende Anthropologie ²⁾ befand sich in einem partiellen Widerspruch mit dem Supranaturalismus des Cultus ³⁾.

Dieser erteilte mysteriöse Weihen und Gnaden, verhiess Vergebung der Sünde, Wiedergeburt, Erleuchtung, — was alles auf ein von dem Bewusstsein der Sünde und des Irrtums bewegtes Geschlecht hinwies; aber z. B. Justin der Märtyrer ⁴⁾, welcher die Taufe unter Verwendung jener Termini zu beschreiben unternahm, wusste doch statt der Wirkungen, welche von diesen transcendenten Acten ausgehen zu sollen scheinen, in Wahrheit nur menschliche Leistungen nachzuweisen. Und wenn auch andere Autoren in dieser Beziehung

1) S. z. B. die Väter auf dem Concil in Carthago am 1. Sept. 256, Cypriani Op. ed. Hartel 435 sq.

2) Landerer, Das Verhältnis von Freiheit und Gnade, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. II, S. 511. 512. 516. Diese vorzügliche, reichhaltige Abhandlung scheint ebenso wie die Schmidt'sche (s. oben S. 14) über Augustin's Kirchenbegriff in manchen Kreisen unbekannt geblieben oder doch nicht hinreichend gewürdigt zu sein. Nur so kann ich die Tatsache erklären, dass in neuester Zeit hier und da Ansichten mit dem Anspruche auf Neuheit ausgesprochen sind, welche Landerer längst begründet hatte, z. B. die, dass die Griechen die Erlösung im Grunde als ein lediglich Zukünftiges, Jenseitiges beurteilten. S. a. a. O., S. 578—581. Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (1853), Bd. II, S. 38, Anm. 12.

3) Landerer a. a. O., S. 569 Ende. — Ich treffe abermals völlig zusammen mit Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte Bd. II, S. 32. 33, der freilich hier von der Kirche als Gnadenanstalt absieht.

4) Engelhardt, Das Christentum Justin's des Märtyrers. Erlangen 1878. S. 103. 105.

sich zweideutiger ausdrücken, so ist doch durch die dogmengeschichtliche Forschung das Ergebnis gesichert, dass hinsichtlich des Verhältnisses jener dem Personleben angehörigen Prozesse zu dem Vollzug des Taufsacraments die Unsicherheit der Aussagen bei den meisten Vätern ¹⁾ charakteristisch ist, dass vielfach an Stelle des scharfen Gedankens die rhetorische Phrase ²⁾ tritt. Man scheint von dem Sacrament jene spiritualen Vorgänge herzuleiten, verherrlicht es als das unentbehrliche Mittel der sündenvergebenden göttlichen Gnade; aber daneben ward häufig genug dem Menschen eine Beschaffenheit zugeschrieben, welche das Bedürfnis einer umbildenden, in das Selenleben eingreifenden Begnadigung erheblich einschränkt ³⁾ oder gar verneint. Es kommen andererseits in dieser Literatur genug Bekenntnisse von der Notwendigkeit der *σωτηρία* vor, aber statt diese in den Zuständlichkeiten und Prozessen des Innern aufzuzeigen, meint man deren Wert in demselben Grade hochzuschätzen, in welchem man die Würde des *σωτήρ* steigert ⁴⁾.

1) Z. B. bei Barnabas, Hermas, Clemens von Alexandrien, teilweise bei Tertullian.

2) Steitz in Herzog's Realencyklopädie, Bd. XV, S. 432. 433.

3) Landerer a. a. O., S. 517 Ende, S. 588 Ende.

4) Ep. II. Clement. Romani cap. I. Vgl. Harnack in dieser Zeitschrift, Bd. I, S. 335. 336. Indessen kann ich dem hochverehrten Verfasser darin nicht unbedingt beistimmen, dass die Schätzung der Person Christi in dem vornicänischen Zeitalter in der Heidenkirche nicht vornehmlich von seinem Heilswerke gewonnen, sondern der Ausdruck „der Weltstellung der von ihm gestifteten Gemeinde sei“. Nicht das Bewusstsein von dieser hat jene Schätzung motivirt, sondern die letztere wie das Bewusstsein um „die Weltstellung“ sind durch die religiöse Erfahrung von dem Heile in Christo, durch die erfahrene Wirkung seines Heilswerkes begründet. Da man von Christo das unbedingte Heil empfangen zu haben sich bewusst war, kam man dazu, ihn selbst wie seine Gemeinden so zu „schätzen“, wie Harnack angiebt. Die theologischen Vorstellungen prägen freilich die Herrlichkeit und Ueberschwänglichkeit der empfangenen, erfahrenen *σωτηρία* in höchst inadäquater Weise aus. Würden wir nach Massgabe derselben auf den Gehalt des wirklich erfahrungsmässigen Glaubens schliessen: so müsste die von mir versuchte Motivirung als völlig unhaltbar erscheinen. Nach meiner Dogmatik aber ist nicht

Und doch ward diese christologische Tendenz noch überboten durch die, welche auf die Verherrlichung der Kirche abzielte. Die letztere bot ihren Kindern Entsündigungen über Entsündigungen. Diese wurden von ihnen in der Stimmung einer sinnlichen Andacht dahingenommen, blieben aber magische Acte, deren Wirkungen nur an der Aussenseite der Persönlichkeit hafteten, die wirkliche Entsündigung sicherte man daneben durch andere Mittel¹⁾. Die Freiheit liess sich wohl von dem Heiligenschein bestrahlen, welcher von den Sacramenten ausging, wurde aber darum nicht von der Gnade durchwirkt. — Die Kirche arbeitete mit ihrem mysteriösen Apparate daran, den Ihrigen das christliche Heil zu bereiten²⁾. Die Ihrigen meinten es daneben sich durch ihre eigene Leistung bereiten zu müssen. — Der Glaube, lehrte man, bedinge den Heilsbesitz, — aber die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes ebenso wohl.

Ja nicht wenigen katholischen Christen bereits im zweiten Jahrhundert verwechselte sich beides. Der Glaube ward neben der Bedeutung, die er als Wissen von der *Regula fidei* hat, zu einer Summe von Sittengeboten. Ich sage das nur, um mir die Erinnerung an ein anderes zu erleichtern.

Es ist bereits von anderen Forschern gezeigt worden, wie das Heidenchristentum der altkatholischen Kirche dazu gekommen sei, das Alte Testament als heilige Schrift anzuerkennen und doch seinen Offenbarungsgehalt zu verkennen³⁾. Es wurde als eine göttliche, nicht den Ju-

die theoretische Erkenntnis der Gradmesser des praktisch-realistischen Glaubens.

1) Rothe a. a. O., S. 33. „Denn im Stillen mistrauetete man doch unvermeidlich der vorausgesetzten rein übernatürlichen, mithin magischen Gnadenwirksamkeit Gottes und darum traf man natürlich seine Einrichtung auf die Eventualität hin, dass doch am Ende alles von den Menschen allein möchte getan werden müssen. (Der geheime Unglaube in dem Herzen jedes Aberglaubens.)“

2) Landerer a. a. O., S. 516. 588. 593.

3) Harnack, Zeitschrift für K.-G. I, 332. Vgl. die vorzügliche Erörterung bei Engelhardt a. a. O., S. 435. Justin. Martyr. Dial. cum Tryphone Judaeo, cap. XLV, cap. XXVIII.

den, sondern den Christen zugehörige Urkunde gepriesen, dagegen die bindende Bedeutung des Mosaischen Gesetzes gelehnet. Unfähig den heilsgeschichtlichen Wert der Religion des Alten Testaments zu schätzen, versuchten namentlich diejenigen Heidenchristen, welche mit der Bildung des philosophischen Hellenismus ausgerüstet zur Kirche übergetreten waren, dasselbe angeblich im Geiste zu deuten, indem sie den Inhalt durch rationalisirende Erklärungen verflüchtigten. Und das Mittel dazu war die Würdigung des natürlichen Sittengesetzes. Justin der Märtyrer wusste zu zeigen, dass das die Seligkeit Bedingende zu allen Zeiten das Nämliche gewesen ¹⁾, das Halten der Satzungen, welche als ewige Wahrheiten den Menschen als Menschen eingepflanzt ²⁾, in dem Mosaischen Gesetze positiv codificirt, durch viele beschwerende Zusätze der *σκληροκαρδία* des Volkes Israel wegen erweitert, in dem neuen Gesetze Christi ³⁾ wieder vereinfacht und in ihrer Integrität wiederhergestellt worden seien. Diesem Schriftsteller ist das eine Mal ⁴⁾ der Glaube an (die Hoffnung auf) Christum das Aneignungs- und Bewahrungsmittel der *σωτηρία*, das andere Mal ⁵⁾ das Halten der *αἰώνια δίκαια*.

Aber auch Irenäus lehrte an der einen Stelle ⁶⁾, nur durch die gläubige Nachfolge Jesu werde man des Heils theilhaftig, an der andern ⁷⁾, durch das Beobachten des natürlichen Sittengesetzes werde der Mensch gerechtfertigt. Dieses

1) Engelhardt a. a. O., S. 248. 253. 256.

2) Derselbe S. 249. 252.

3) Derselbe S. 254. 257. 259.

4) Dialog. cap. XLVII.

5) L. I. cap. XLV. Engelhardt a. a. O., S. 256. — Man darf nicht einmal von einem Auseinandergehen der Gedanken Justin's, nicht von einer Oscillation sprechen. Der Glaube ist nichts anderes als die durch Christum vervollkommnete Gotteserkenntnis, und diese bedingt nicht, sondern erleichtert nur das Thun der *αἰώνια δίκαια*. Engelhardt, S. 248. 256. 259.

6) Adversus haeres. lib. IV, cap. XIV, § 1. Vgl. die von August. contra Julian. lib. I, cap. II, § 5, excerptirten Stellen.

7) Ib. lib. IV, cap. XV, § 1. — Vgl. Landerer a. a. O., II, 534.

wurde in demselben Grade idealisirt ¹⁾, in welchem der Dekalog entwertet, in dem kirchlichen Unterricht vernachlässigt, und die Gesamtansicht befestigt ward, das Evangelium sei das neue Gesetz. — So fing man an neben der Kirche, als der vorausgesetzten Sphäre alles Christlich-Sittlichen, eine rationale, von derselben absehende Ethik zu begründen, in welcher das Ideal der heidnischen Sittlichkeit von dem christlichen nicht klar unterschieden ward. Hier räumte man die sittliche Leistungsfähigkeit des natürlichen Menschen ein; in der Lehre von der Kirche, durch deren praktisch-liturgische Institute wurde dieselbe, wie es schien, verneint.

Man hat sich allerdings auch bei der Erörterung dieses Punktes vor dem überhaupt bedenklichen Verallgemeinern zu hüten. Engelhardt ²⁾ hat neulich mit Recht vor allem voreiligen Schliessen von der Theologie, z. B. Justin's des Märtyrers auf die kirchliche Denkweise der gleichzeitigen Gemeinden gewarnt. Es ist weiter nach meiner Meinung un-leugbar, dass z. B. bei Irenäus die Aussagen über das Vermögen des natürlichen Menschen mehr naiver Art sind und ihrer Tragweite nach durch die Zeugnisse von der Macht des selbsterfahrenen Glaubens wieder eingeschränkt werden ³⁾. Dessenungeachtet muss man urteilen, der Pelagianismus habe nicht bloss Anknüpfungspunkte in der Anthropologie des zweiten und dritten Jahrhunderts, sondern sei durch dieselbe sogar vorbereitet ⁴⁾. Wird überdies erwogen, dass in der Constantinischen Zeit jene Verflachung der christlich-religiösen Denkweise sich verbreitete, welche schon von anderen Autoren ⁵⁾ hinreichend gewürdigt worden ist, dass der Begriff

1) Vgl. v. Zeszschwitz, System der kirchlichen Katechetik. Bd. II, 1, S. 175. 178.

2) A. a. O., S. 260.

3) Augustin sagt mit einem gewissen Rechte Pelagianis nondum litigantibus securius loquebantur. Landerer a. a. O., II, S. 515.

4) S. indessen die vorsichtigen Bemerkungen bei Landerer a. a. O., S. 514. 515.

5) Z. B. von Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II, S. 774. Richter, Geschichte des west-

der Gnade vornehmlich bei den Griechen sich an die Sacramente heftete, die Vorstellung von ihrer Wunderkraft durch den prächtigen Cultus nur noch mehr gesteigert wird ¹⁾: so begreift man die Möglichkeit der Genesis jener „Häresie“ um so leichter.

In diesem, erst durch Theodosius den Grossen unbedingt und definitiv privilegierten katholischen Kirchentume waren Pelagius und Cölestius geboren und erzogen. Sie wurden wahrscheinlich von Kindheit an dazu angeleitet, dasselbe mit dem Blicke der Pietät und Andacht zu betrachten. Alle Riten galten ohne Zweifel auch ihnen als heilig zu haltende Ordnungen ²⁾. Und auch später haben sie in dieser Beziehung keinerlei destructive Kritik geübt. Der gewohnheitsmässige Gehorsam gegen die Autorität der Kirche war ³⁾ auch der ihrige. Beide Männer verfolgten als gute Katholiken augenscheinlich eine kirchlich-conservative Tendenz. Von irgend welchen schismatischen Neigungen finden wir bei denselben keine Spur; ebenso wenig von dem Bewusstsein eines der Kirche zu widmenden reformatorischen Berufs. Im Gegenteil, der Sinn für das Ketzerrechtliche war auch ihnen eigen: sie anathematisirten ⁴⁾ ohne Gewissensscrupel und vermehrten gleich Anderen die Zahl der Häresien nach individuellem Geschmack. Sie haben nicht das Geringste getan, was einer tendenziösen Be-

römischen Reichs u. s. w., S. 76. Burkhardt, Die Zeit Constantin's, S. 412—414.

¹⁾ Ich erinnere vornehmlich an Cyrill von Jerusalem.

²⁾ Julian. ep. August. contra Jul. lib. VI, cap. III, § 6, *mysteriorum* Christi gratiam multis locupletem esse muneribus. Id. ap. August. contra duas ep. Pelag. lib. I, cap. XXIII, § 41 plenam purificationem per ipsa mysteria conferri. Vgl. Jul. apud August. Op. imperf. lib. III, cap. CVI oben S. 29. Auch für die Anerkennung der Kindertaufe s. oben S. 17 und das Glaubensbekenntnis des Coelestius bei Hahn, Bibliothek der Symbole, S. 218, § 139. *Infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis ecclesiae* etc. Julian. ap. August. contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. XXII, § 40.

³⁾ S. das Glaubensbekenntnis des Pel. Hahn a. a. O. 215.

⁴⁾ Marheinecke, System des Catholicismus, Bd. I, S. 98.

streitung, einer Einschränkung der Bedeutung der Kirche als Heilsanstalt ähnlich sah. Sie liessen alle Einrichtungen¹⁾, welche längst auf diese Voraussetzung gegründet, durch die Tradition geheiligt waren, bestehen, ohne mit Bewusstsein Accommodation zu üben.

In Wahrheit aber gehörten sie einer ganz anderen Sphäre an als der der officiellen, supranaturalistischen Kirche ihrer Tage. Sie fanden sich allerdings in derselben, aber sie lebten nicht darin. Sie waren unter den Eindrücken, welche der mysteriöse Cultus bereitete, aufgewachsen; aber diese haften vielleicht nur an den Sinnen. Das Element, an welchem sie sich wirklich nährten, war der daneben längst aufgekommene, verworrene, moralische Humanismus. Die diesem entstammenden, von ihnen geklärten Ideen²⁾ bildeten nach meinem Dafürhalten das eigentlich Substantielle ihrer vom klaren Selbstbewusstsein umfassten Ueberzeugung. Bereits den Pelagianern, nicht erst „dem modernen Bewusstsein“ hat die Idee des Sittlichen in seiner Unabhängigkeit von der Religion eingeleuchtet. — Die Supranaturalitäten im Dogma und im Cultus blieben (wie freilich auch vielen anderen nicht grade pelagianisch denkenden Zeitgenossen) ihnen ein Traditionelles, ein autoritätsmässig Anerkanntes (vgl. August. *de gratia Chr. et de peccato originali*, lib. I, § 35). Sie fühlten sich dadurch nicht belästigt, weil ihr religiös-sittliches Leben sich davon unabhängig entwickelte und ihnen die Voraussetzung eine selbstverständliche war, dass dergleichen mit der allein massgebenden Bedeutung des von Christo reformirten Sittengesetzes³⁾ nicht in

1) Pelag. symb. Hahn a. a. O., S. 213. 2. Auflage. Julian. ap. August. contra duas epistolas Pelag. lib. I, cap. XXIII, § 41.

2) S. Anm. 3.

3) Pelag. ap. August. de gratia Chr. et de peccato origin., lib. II, cap. XXVI, § 30. Ep. ad Demet. cap. IV. VII. IX. August. Op. ed. Ven. tom. XVI, 142 seq. Julian. ap. August. contra Julian. lib. VI, cap. XXIV, § 81. Id. ap. August. Op. imperf. lib. I, cap. XCIV; ib. lib. I, cap. IV. Wörter, Der Pelagianismus, S. 358. — Die Pelagianer wussten indessen auch eine Versöhnungslehre aufzustellen, die, wie deren Grundzüge b. Julian. ap. August. Op. imperf. lib. I, cap. XCIV zeigen, das Vorbild der Abälard's ist.

Conflict¹⁾ geraten dürfe. Und sie selbst haben diesen in ihrem Denken und Leben auch nicht erfahren. Allein durch die von Augustin geübte Polemik²⁾ wurde dieselbe wenigstens vielen offenbar. Bisher hatte sich der von mir in der Kürze charakterisirte schwankende Moralismus mit der alten Vorstellung von der vorgeblich alles echt Sittliche umschliessenden und bedingenden, gnadenspendenden Kirche vertragen. Allein die ungleich klareren und consequenteren von Cölestius und Pelagius vorgetragenen, von dem scharfsinnigen Punier kritisch analysirten Lehren zeigten die Unvereinbarkeit³⁾. Die Kirche mit ihren alten Ansprüchen und Ordnungen schien vollkommen überflüssig zu werden. Allein die Pelagianer gaben das nicht zu: insofern sie in jener wenigstens eine Anstalt zur Erleichterung und Förderung der (allerdings unabhängig von ihr möglichen) Sittlichkeit sahen, zeigten auch sie sich noch irgendwie von der Macht des gemeinen Kirchenbegriffs beeinflusst. Nichts desto weniger haben sie eine Umbildung desselben angebahnt und zwar in um so geräuschloserer Weise, je stärker das konservativkirchliche Interesse derselben war. Ohne dass es zu einer offenkundigen Bestreitung gekommen wäre, versuchten sie eine moralisirende Ausdeutung. Die Kirche ihrer Idee nach galt ihnen als der innerhalb der sittlich veranlagten Menschheit von Jesu begründete Tugendbund, welchem „die Vollkommenen“ angehören. Lautet doch die apostolische Lehre, die Kirche solle ohne Makel und Runzel sein, d. h. aus lauter Reinen bestehen⁴⁾. Uebt sie doch den Ritus der Taufe, welche Bad der Reinigung⁵⁾ heisst, auch an Kindern aus. Existirt doch die Einrichtung der Busse, welche die etwa unrein Gewor-

1) S. Anm. 3 zu S. 37.

2) S. unten S. 42.

3) S. unter anderen die sogenannte ep. familiaris August. et sociorum ad Innocentium I, August. Op. ed. Venet., tom. II, 809, cap. CLXXVII.

4) Pelag. ap. August. de gestis Pelag., cap. XXXIV, § 63. 64; cap. XII, § 27, de dono persever. cap. IV, § 8. Pelag. expositio in epist. ad Ephesios, cap. V. Hieronymi Op. ed. Martianay, tom. V, 1058; cf. August. de perfectione justitiae hom. § 19. 35.

5) Pelag. ap. August. de gest. Pelag., § 63.

denen als Gereinigte in die Kirche wieder aufzunehmen die Bestimmung hat. Die wirklichen Glieder derselben aber haben sich nicht nur des Bösen zu enthalten, sondern auch die positive *innocentia* zu betätigen ¹⁾, haben sich daran zu erinnern, weshalb sie Christen heissen ²⁾. Auf diesen Namen können nur diejenigen Anspruch machen, welche die Lehre Christi und seine Gebote befolgen, wie der unter dem Namen des Fastidius bekannte *liber de vita Christiana* ausführt, vielleicht um die Gedanken von dem Kirchentum auf das Christentum überzuleiten. Wenigstens ist es charakteristisch, dass in demselben von der Kirche nirgends — denn in der Stelle des elften Capitels bedeutet *ecclesia* Gemeinde — die Rede ist. Dieselbe wird freilich nicht angefochten, aber auch nicht in ihrer Wirksamkeit, in ihrer Bedeutung für das christliche Leben gewürdigt oder auch nur vorausgesetzt. Der Verfasser ³⁾ ergeht sich ebenso wie Pelagius ⁴⁾ (und freilich in gewisser Weise auch Augustin ⁵⁾) in eine Polemik gegen die Vorstellung von dem Glauben als sicher seligmachendem, um desto stärker die Notwendigkeit des sittlichen Handelns zu betonen. — Erwägt man überdies die bekannten scharfen Kritiken, welche Pelagius gegen die damaligen Zustände der katholischen Christenheit kehrte, so scheint man urteilen zu dürfen, der Pelagianismus erstrebte ohne irgend welchen Gedanken an eine praktische Reform der Kirche (von welcher überhaupt in den von demselben beherrschten Kreisen nicht viel gesprochen zu sein scheint) eine moralische Besserung ⁶⁾ der Christenheit und setzte nichts desto weniger diese als bereits geschehen in denjenigen voraus, welche nach seinen Begriffen „die Vollkommenen“ waren.

1) Pelag. expositio in epist. ad Ephes. 1. 1.

2) Fastidii liber de vita Christiana cap. X. August. Opera. Ed. Venet., tom. XVII, 1951 C.

3) Ib. cap. VI. X. XIV.

4) Pelag. ep. ad Demetriadem. Expositio in epist. ad Ephes., cap. V. Hieronymi Op. ed. Mart., tom. V, 1057. Wörter a. a. O., S. 178.

5) August de fide et operibus.

6) Fastid. cap. XIII.

Die letzteren sind im Grunde die „der Kirche“ im vulgären Sinne Entwachsenen. Sie gebrauchten freilich „die Gnadenmittel“, bedurften aber ihrer nicht unbedingt. Sie beteiligten sich an dem Cultus der Kirche, aber innerlich werden sie von jeder Abhängigkeit von dieser gelöst. Sie liessen den ganzen Apparat, welchen die supranaturale Kirche in Bewegung setzte, ungestört; aber ungestört durch irgend welches Eingreifen derselben blieb auch das religiös-sittliche Leben der Pelagianer. Gegenüber der magischen Vorstellung von der Sacramentskirche ward das Moralisch-Freiheitliche ¹⁾, im Gegensatz zu dem Vertrauen auf die Gliedschaft an der Kirche das persönliche ²⁾ Christentum, gegenüber der Vorstellung von der heilbedingenden Bedeutung, des Anstaltlichen derselben die Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen ³⁾ von ihnen betont. Sie haben nichts desto weniger, wie ich wiederhole, der Kirche alle formelle Ehrerbietung erwiesen; ihre Lehrautorität gelegentlich sogar in überaus devoter Sprache ⁴⁾ *in thesi* anerkannt; aber immer mit dem stillen Vorbehalt ⁵⁾, dass ihnen zu glauben nichts zugemuthet werde, was die Realisirung des sittlichen aus dem Sittengesetze erkennbaren Ideals, die Autonomie der Freiheit hemme, — „nichts Unmoralisches“. Davon kann nicht die Rede sein, dass man sich das Dogma einer Partei, die widervernünftige Lehre von der Erbsünde aufdringen liesse, — als ob sie die Rechtfertigung der Kindertaufe darbiete; vielmehr hat man diesen und andere Riten nach Massgabe

1) Wörter a. a. O., S. 175.

2) Pelag. ep. ad Demetriadem.

3) Hierüber im Ganzen die oben (S. 39, Anm. 4) citirte ep. ad Demet. und Fastidii liber de vita Christiana im Ganzen.

4) Coelest. Symb. Hahn a. a. O., S. 219, § 134 Schluss. Zosimi ep. II. ad episcopos Africae. Constant. ep. Romanorum Pontificum ed. Schoenemann 671 sq. Marii Mercat. Comment. super nomine Coelestii Op. ed. Baluz. 132. Op. August. tom. XVII, 2660.

5) Coelest. ap. August. de gratia et de peccat. origin., lib. II, cap. VI, § 6 — et hoc praemunire necessarium est, ne per mysterii occasionem ad Creatoris injuriam malum ante quam fiat ab homine tradi dicatur homini per naturam.

des *sensus catholicus* ¹⁾, d. h. so zu deuten, dass das Fundamentale der sittlichen Ueberzeugung unerschüttert bleibt. — So Pelagius und Cölestius. Sie sind noch der Ansicht, dass die erfahrungsmässige katholische Christenheit auch nur echt Katholisches in ihrem Sinne lehren könne.

Anders äusserte sich wenigstens hier und da Julianus von Eclanum. Die bitteren Erfahrungen von den Erfolgen des übermächtigen Augustinismus scheinen eine Modification auch des Begriffs der Kirche veranlasst zu haben. Diese besteht vornehmlich aus den moralisch Vollkommenen, hatten Pelagius und Cölestius gelehrt. Sie soll von „den Vernünftigen“ geleitet werden, urteilte Julianus. Indessen dormalen ist diesen das ihnen gebührende Regiment entrissen ²⁾. Der grosse Haufe der Dummen führt das grosse Wort. Man versteht es, vernünftige Sätze unter der urteilsunfähigen ³⁾ Menge zu verbreiten, um von deren Acclamationen gestützt, dieselben als Dogmen verkündigen zu können. Popularität gilt als Katholizität. „Die Censur der Tugenden ist durch den Beschluss ⁴⁾ der Tumultuanten aus der Gemeinde ausgeschlossen.“ ⁵⁾ — Das wirklich Katholische aber — meint dieser Theolog — ist zuhöchst nicht durch die Autorität, nicht durch Schrift und „Kirche“, sondern durch die Vernünftigkeit zu erproben, — die Autorität durch die Rationalität zu rechtfertigen ⁶⁾.

1) Coelest. ap. August. l. l. — quod longe a sensu catholico alienum est. Ib. lib. II, cap. XXII, § 26. 27; cap. XXIII, § 28. Die Geltung des *sensus catholicus* wurde von beiden streitenden Parteien anerkannt; der Gehalt aber war ein total verschiedener. S. z. B. l. l. I, cap. XXXII, § 33; cf. XXX, § 31. 32; cap. II, § 2. 3.

2) Julian. ap. August. Op. imperf., lib. II, cap. VI; Op. tom. XIV, 1179, cap. VIII.

3) Ib. lib. II, cap. III.

4) Ib. lib. II, cap. II. XI.

5) Ib. lib. II, cap. III; cf. contra Julian. lib. VI, cap. XI, § 34. (Cf. Pelagius auf der Synode zu Diospolis ap. August. de gestis Pelag., § 16. 17; contra duas epist. Pelag., lib. IV, cap. VIII, § 20.)

6) Julian. ap. August. Opus imperf., lib. II, cap. XVI; Op. tom. XIV, 1185 A B, cap. XLI, 1197 C. cap. XLVIII, 1200, cap. LV, 1203 D; lib. II, cap. CCXXXVI, 1294 D; lib. II, cap. CCLIV, 1234 A.

Nach dieser Lehre scheint also nicht mehr innerhalb der autoritativen historischen Kirche ein besonderer Tugendbund bestehen zu sollen, welcher mit deren dogmatischem und cultischem System sich zu vertragen hätte, sondern dieses selbst ward durch die Kritik der Vernunft als höchste Instanz bedroht. Gleichwohl hat selbst dieser Denker, welchen man als den consequentesten aller pelagianischen Theologen betrachten muss, „die Mysterien“ nicht angetastet ¹⁾. Die Macht der Ueberlieferung, eine gewisse Pietät gegen das Herkömmliche, der auch immer noch wirksame kirchlich-conservative Trieb, — dies alles stimmte auch ihn dafür, eine Ausgleichung seines Rationalismus mit der supranaturalistischen Kirche und ihren liturgischen Ordnungen zu versuchen.

Dagegen Augustin meinte den principiellen Gegensatz beider aufdecken zu können. Ihm erschien dieser Gegner als der entartete Sohn, als der schlimmste Feind der heiligen Mutterkirche ²⁾. Diese und jene können einander nicht verstehen, nicht ertragen. Es ist ein völlig anderer Geist, welcher in der Kirche waltet, welcher den Julian bewegt. Wenn ich oben zugestanden habe, dass Augustin in den antipelagianischen Schriften auch auf die Kirche recurrirte, um seine Doctrin zu beweisen, so kann ich nunmehr, ohne in Widerspruch mit meinen obigen ³⁾ Aussagen zu kommen, anerkennen, dass er in seinen Gedanken mehrfach sogar von ihr ausgehe. Allein da die Pelagianer den vulgären katholischen Kirchenbegriff (der neben dem ihnen eigentümlichen in ihrem Bewusstsein sich immer erhielt), die Vorstellung von ihr als einer Gnadenanstalt ebenso genehmigten, wie Augustin: so kann es scheinen, als ob des letzteren Beweisführung eine *argumentatio ex concessis* sei. Da er

1) S. oben 37.

2) August. contra Julian., lib. VI, cap. V, § 11. Frustra te in torques argumentationibus vanis non adversus me, sed contra *communem matrem spiritalem*, quae te non aliter peperit, quam sicut jam non vis ut pariat etc., cap. IV, § 10. — Cf. ib. lib. I, cap. V, § 20; Op. imperf. lib. III, cap. CVI. — Contra duas epist. Pelag., lib. II, cap. III, § 5. De gratia Chr. et de peccato orig., lib. II, cap. XXVI, § 27.

3) S. S. 16. 18. 27.

die vulgär katholischen Vorstellungen von der Gnade nach seinem Begriffe von derselben deutet, diesen als den das ganze katholische Kirchenwesen regelnden Gedanken voraussetzt, — in die liturgischen Ordnungen hineinlegt: wird es offenbar, dass die Voraussetzungen auf beiden Seiten nicht die gleichen sind. Es kommt nicht bloss zu einer principalen Differenz zwischen ihm und den Pelagianern, sondern auch zu einem nicht unerheblichen Widerspruch zwischen ihm und dem echten Sinn der alten Kirche (trotzdem, dass er sich auf diesen so oft berief). Diese schrieb freilich den oft erwähnten Institutionen übernatürliche Wirkungen zu, aber nicht solche, welche mit der Freiheit in Concurrrenz traten, d. h. lediglich magische. Augustin lehrte eine die Freiheit bedingende, schlechthin wirkungskräftige, sie erlösende *gratia*. Indem er diese mit dem Kirchenbegriffe combinirt, wird der letztere, so zu sagen, gesteigert. — Nicht indem er „die Heilsbedeutung“ der Kirche verteidigte, ist er ein Neuerer geworden, sondern durch die Art, wie er diese nach Massgabe seines Begriffs der *gratia* erörtert. — Nicht in dem Kirchenbegriffe ist die principale Differenz zwischen dem System Augustins und dem der Pelagianer zuhächst zu suchen, sondern in dem Begriffe der Gnade.

Göttingen, im August 1879.