

Augustinische Studien.

Von

Hermann Reuter.

II.

Zur Frage nach dem Verhältnis der Lehre von der Kirche zu der Lehre von der prädestinarianischen Gnade.

1. Mit der Lehre des Augustinus von der Prädestination, meint Nitzsch¹⁾, steht seine Lehre von der katholischen Kirche nicht in Widerspruch, wenn man nur folgendes als seine Ansicht betrachten darf. „Die erste Voraussetzung und das eigentliche Princip alles Heils ist zwar die Prädestination; aber diese muss eben dadurch zur Erscheinung kommen, dass die Prädestinirten sich der von der empirischen Kirche dargebotenen Gnadenmittel wirklich und in normaler Weise bedienen. Die Gnadenmittel der Kirche sind wenigstens Mittel der Realisirung des prädestinirenden Ratschlusses Gottes, in welchem die Prädestination zur Kirche wesentlich mit-enthalten ist.“ Dorner²⁾ versichert in erheblich zuversichtlicherem Tone, in die Prädestination sei mit aufgenommen, dass sie sich nur durch die die Sacramente spendende Kirche auf historischem Wege vollziehe. Von dem Gedanken aus, dass die Prädestination sich durch geschichtliche Vermittlungen realisiren wolle und realisire, suche der Autor insbesondere in dem Buche *de correptione*

1) Grundriss der christlichen Dogmengeschichte. Berlin 1870. Bd. I, S. 242.

2) Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin 1873. S. 228.

et gratia die Einwände zu widerlegen, nach welchen um der Prädestination willen alles Handeln und Wirken für überflüssig erklärt werde. Das Princip, welches der Autor hier geltend macht, ist dies, es sei durch die Prädestination vorher bestimmt, dass nur durch die Vermittlung äusserer Ursachen diejenigen, welche prädestinirt seien, zur Prädestination gelangen können, u. s. w.

Ich will und kann diese Sätze, ohne Misverständnisse zu verschulden, — ohne die Lösung der von mir gewählten Aufgabe von vornherein zu vereiteln, hier nicht sofort beanstanden; wohl aber muss ich bekennen, dass die unterstrichenen Worte des letztgenannten Schriftstellers mir zu Einreden Veranlassung geben. Sollte derselbe jene Gedanken in einer Stelle des citirten Buchs ausdrücklich ausgesprochen gefunden haben, so möchte ich bitten, sie mir nachzuweisen; ich habe vergebens gesucht. Ist aber die Meinung, der in jenen frei gewählten Worten ausgeprägte Gedanke sei der die Erörterung Augustin's leitende und beherrschende, so erlaube ich mir zu bemerken, dass Behauptungen dieser Art wohl in Betracht der Voraussetzungen und des Zwecks der Schrift des Dr. Dorner erklärlich sind, für wissenschaftliche Untersuchungen aber in dem Sinne, wie ich sie verstehe, keine Bedeutung haben. Denn diese fordern und geben Beweise, was ja selbstverständlich nur durch Auslegung und Analyse der Quellenstellen möglich ist, bei welchem Geschäft ich grundsätzlich von aller Neigung zum voreiligen Systematisiren und Kritisiren, zum dogmatischen Einlegen mich frei zu erhalten bemüht bin. Aber freilich da die Aufgabe eine begrenzte ist, muss auch die Beweisführung eine begrenzte sein. Soll sie nicht endlos werden, so hat sie das Gebiet, auf welchem sie sich zu bewegen hat, durch Behauptungen zu beschränken. Somit behaupte ich denn, dass in dem *liber de correptione et gratia* der Gnadenmittel freilich mehrfach, der Kirche aber als Subject der Gnade, als der Spenderin des Heils, als Anstalt der Vermittelung desselben nirgends derart gedacht wird. —

2. Soll ein wissenschaftlicher Beitrag zur Erörterung des

in der Ueberschrift angekündigten Themas gegeben werden, so erscheint es am zweckmässigsten, von der Lehre von der prädestinarianischen Gnade auszugehen, denn sie ist nicht nur die der Zeit nach frühere ¹⁾, sondern auch die unserem Verfasser eigentümliche, die originelle. Indes vor allen Dingen ist die ganze Fragstellung gegen Misverständnis zu sichern. Die Meinung ist nicht, Augustin habe über das Verhältnis der erwähnten Lehrkapitel, der in denselben in Betracht kommenden religiösen Grössen gegrübelt, das von uns in das Auge gefasste Problem mit Bewusstsein erwogen, eine Ausgleichung anzubahnen das Bedürfnis gehabt. Gedanken dieser Art konnten gar nicht in dem aufkommen, welcher ein so treuer Katholik zu sein meinte, wie dieser Theolog. Er war ja zu der katholischen Kirche übergetreten zu einer Zeit, wo diese ein Dogma von der Kirche wirklich hatte, nicht weniger aber ein solches von der prädestinirenden Gnade nach seiner freilich falschen Ansicht, wie ich wiederhole ²⁾, mit Einschluss sogar des Lehrmoments von dem *donum perseverantiae* ³⁾. Das eine wie das andere galt ihm als katholische, bindende Voraussetzung, ebenso die Uebereinstimmung beider. Jahrhunderte hindurch hatte die Kirche tatsächlich ihre Heilsbedeutung gehabt und bewährt. Dass ihr diese auch verbleibe trotz der Lehre von der prädestinarianischen Gnade, daran durfte der nicht zweifeln, welcher (im Widerspruche freilich mit der Geschichte) diese nicht für seine Erfindung, sondern für eine längst hergebrachte hielt. Folglich konnte er gar nicht über das gegenseitige Verhältnis grübeln. Ein Problem, wie das, dessen Lösung wir zu versuchen die Absicht haben, existirte für diesen Kirchenlehrer gar nicht. Was wir untersuchen wollen, ist nicht ein Kapitel der Theologie Augustins, wie er selbst sich dieselbe

¹⁾ S. oben S. 6, S. 24. Vgl. S. 14.

²⁾ S. oben S. 43.

³⁾ De dono perseverant., cap. XIX, § 48. Op. ed. Venet., tom. XIV, 1052 1053; cap. XXIII, § 65 ib. 16, 1063. Ac per hoc praedestinationis hujus fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defendimus, numquam Ecclesia Christi non habuit; cap. XIV, § 36 ib. 1043; cap. XXIII, § 63; de praedest. Sanct., § 27.

dachte oder gar etwa literarisch ausarbeitete, sondern betrifft eine Frage, welche, wenn sie anders momentan sich ihm aufdrängte, ihn doch nicht dauernd quälte, weil sie durch die Macht der katholischen Grundvoraussetzung unschädlich gemacht wurde ¹⁾. Hätte er selbst als reflectirender Systematiker beide Lehrartikel in ein wissenschaftliches Verhältnis gebracht, so brauchten wir selbstverständlich das nicht zu leisten. Man könnte sich allerdings auch in diesem Falle die Aufgabe stellen, deren Lösung in Bezug auf Schleiermacher's Dogmatik z. B. Weissenborn und Bender sich unterzogen haben; aber ich gestehe, dass ich meinerseits auf eine solche verzichten würde. Die Arbeit, welche ich in diesen fortgesetzten Studien auf mich zu nehmen habe, ist in Betracht der soeben charakterisirten Beschaffenheit der Quellen eine schwierigere, eben darum auch lohnendere. — Sie will wenigstens eine gründliche sein; — aber dessen ungeachtet fühle ich mich keinesweges berufen, die Lehre von der Prädestination, mit welcher, wie oben angekündigt wurde, begonnen werden soll, hier vollständig zu erörtern. Das würde nur dann gerechtfertigt sein, wenn ich eine erheblich genauere und richtigere Kenntnis und Erkenntnis mir verschafft hätte als andere Forscher sie besitzen. Dessen kann ich mich aber für jetzt nicht rühmen, aber ebenso wenig mich dazu entschliessen, in scheinbarer Selbständigkeit doch nur dasselbe zu wiederholen, was durch den Fleiss und den Scharfsinn früherer Dogmenhistoriker bereits ermittelt ist. Diese auch in unseren Tagen mit unverwüstlicher Treue vielfach befolgte, die Leser auf das Aeusserste langweilende Methode, von der mir unverständlich ist, inwiefern sie „dem Fortschritt“ dienen soll, ist eine wissenschaftliche Unsitte, welche ich von Anfang meiner literarischen Tätigkeit zu meiden wenigstens redlich beflissen gewesen bin. —

3. Somit bleibt mir nur übrig unter Bezugnahme auf die Darstellung Anderer ²⁾ lediglich daran zu erinnern,

¹⁾ Vgl. unten § 13.

²⁾ Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Bd. I, S. 290. Beck, Ueber die

dass nach des Bischofs von Hippo Regius prädestinarianischen Gedanken nicht bloss die Heilsursächlichkeit, der überweltliche, übergeschichtliche Gott im Himmel, sondern dass auch das Heil selbst hier als ein bereits seit Ewigkeit fertiges durch seinen Willen gesetzt sei, — unabhängig von aller zeitlichen Geschichte¹⁾. Indes so unzweifelhaft dieser Satz echte Ideen Augustins ausprägt, so darf doch nicht übersehen werden, dass nicht bloss hin und wieder, sondern in den bei weitem meisten Stellen, an welchen er auf den in Rede stehenden Gegenstand zu sprechen kommt, umgekehrt das historische Leben, das Leiden und das Kreuz Christi als Grund der *salus* der Begnadigten gewürdigt werden. Einige sind schon oben S. 18, 19, 21, 24 angeführt; ich citire jetzt überdies *lib. de natura et gratia* cap. VII, § 7, Op. tom. XIII, 160 F.; die *Ep. CXL* ib. tom. II. 550 im ganzen, namentlich § 5, § 10, § 13, § 20, § 68; *Ep. CLXXVII*, § 15 ib.; tom. II, 816 C. *non eos ulterius existimamus ausuros loquendo contra gratiam Dei, quae revelata est per passionem et resurrectionem Christi, pectora fidelia et simpliciter Christiana turbare*: welche Stelle nicht darum als hierher nicht gehörig bezeichnet werden darf, weil das daselbst ausgesagte Offenbarsein dem Verhülltsein im Alten Testament entgegengesetzt wird. Das ist freilich zuzugestehen, aber darum der Satz doch ein Beweis für des Verfassers Tendenz, die Hauptfacta der evangelischen Geschichte im Sinne von Heilstatsachen²⁾, den histori-

Prädestination, Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1847 II, S. 79. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade. Leipzig 1863. S. 30—38. Dorner a. a. O., S. 224. Beachtenswert sind die scharfsinnigen Bemerkungen Dieckhoff's Theolog. Zeitschrift, redigirt von Dieckhoff und Kliefoth. Erster Jahrgang. Schwerin 1860. S. 100.

1) Vgl. Dorner a. a. O., S. 230. 231. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. VI, S. 213; Bd. VIII, S. 298.

2) Ueber den Tod Jesu einige Stellen bei Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. II, S. 125. Ueber die Auferstehung *de gratia Christi et de peccato originali* lib. II, cap. XXIV; § 28, Op. tom. XIII, 330 B. C. *Itaque sine ista fide — sine fide resurrectionis etc. de peccatorum*

schen Erlöser als Quelle der *salus* dogmatisch zu schätzen. Auch die berühmte so häufig vorkommende Antithese Adam und Christus wird durch sie motivirt. Sogar in dem prädestinarianischen *liber de praedestin. Sanctorum* cap. XV, § 31; Op. tom. XIV, 1005 B finden sich die Worte *Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae*.

Wer wird leugnen wollen, dass darin ein wahrhaftiges religiöses Bekenntnis laut wird? — Aber mit demselben kann der Gedanke der Prädestinationslehre nicht im Einklang stehen. Ist der überirdische Gott der das Heil ausschliesslich bewirkende und bereitende, so scheint doch das Gleiche nicht die irdische Heilsgeschichte leisten zu können. Zwei gleich absolute *causae* schliessen sich aus. Da die erstere nicht beeinträchtigt werden soll, so bleibt nur übrig die Bedeutung der in der oben berücksichtigten Stellenreihe in so ergreifender religiöser Sprache gefeierten Leistung Christi auf Erden irgendwie herabzusetzen, mag das immerhin durch künstliche Wendungen verhüllt, von dem frommen Bewusstsein verleugnet werden. Christus bleibt, soll bleiben die Heilspersönlichkeit, aber nicht, sofern er das Heil letztlich begründet; als *fons gratiae* kann er wohl in Berücksichtigung des subjectiven menschlichen Bedürfnisses vorgestellt, aber nicht streng gedacht werden im Zusammenhange des Systems, sondern als Mittel zum Zweck das schon bereitete Heil geschichtlich zu vermitteln. Ist er doch *in quantum homo factus est* selbst prädestinirt¹⁾. Durch dieselbe Gnade, durch welche jener Mensch Christus geworden ist, werden wir Christen. Der nämliche Geist, welcher Christus als Menschen erzeugt hat, ist es, welcher uns wiedererzeugt²⁾.

meritis et remissione lib. II, cap. XXXII, § 52 ib. 83 D. E. de vera religione cap. XVI, § 32 lib. I, 92. Enchiridion ad Laurentium ed. Krabinger Tubingae 1861, cap. XVII, p. 67. — Die Himmelfahrt wird von den Heiden verspottet de fide et symbolo cap. X, Op. tom. XI, 512. — Ueber die *crux* Christi s. oben S. 21.

1) De praedestin. Sanct., § 31, Op. tom. XIV, 1005 D.

2) De correptione et gratia, § 30 tom. XIV, 943 A B. cf. Tractatus in Joann. evangel. cap. XV, tract. LXXXII, § 4, tom. IV, 934. De praedestin. Sanct. § 67.

Daneben wird der Erlöser als *mediator* verherrlicht und gepriesen¹⁾, die meritorische Wirksamkeit gleicherweise, die *gratia* von ihm in nicht wenigen Stellen abgeleitet den Worten nach, aber nicht durch die folgerichtigen Gedanken (Die Formel „in ihm sind die Erwählten erwählt“²⁾ scheint die ausgleichende zu sein). —

4. Die Folge davon ist, dass auch das Wort als die historische Kunde von dem historisch zu Stande gekommenen Heil als Vehikel, durch welches dasselbe dargeboten wird, nicht gehörig gewürdigt werden kann, die Gnade als nicht in dem Worte wirksam, sondern vielfach als von dem ewigen Gott im Himmel inspirirt, der Zusammenhang derselben mit dem irdischen Erlösungswerk als unerkennbar erscheint³⁾. Aber allerdings begegnen uns einige andere Stellen, in welchen geleistet ist, was wir vermessen, und das sind dieselben, in welchen das Wort unabhängig von dem Verkündiger, von der Person des Amtsträgers in einer Weise geschätzt wird, welche an die *Confessio Augustana* erinnern kann. Wir lesen *contra literas Petilianii* lib. I, cap. VII, § 8, Op. tom. XII, 270 B: *Semen, quo regeneror, verbum Dei est, quod obaudienter audire sum monitus etiam si ille, per quem audio, quae mihi dicit ipse non facit etc. Non enim in ministrum, per quem baptizor, credo, sed in eum, qui justificat impium, ut deputetur mihi fides ad justitiam. Contra epistol. Parmeniani* lib. II, cap. XI, § 23, ib. 23 E: *Quasi nos dicamus posse ipsum quemlibet hominem spiritales filios generare, et non per Evangelium, in cujus praedicatione spiritus Sanctus operatur ad gignendos in baptismo spiritales filios*⁴⁾ etc. Ferner die denk-

1) S. oben S. 18—24 und § 11 unten S. 249, Anm. 1.

2) De dono persev., § 15.

3) S. Anm. 1.

4) Vgl. Jul. Köstlin, Die katholische Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Ausbildung. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Jahrg. 1856, Nr. 14, S. 109. Diese wertvolle Abhandlung ist weder von Schmidt (a. a. O., Bd. VI, S. 218) noch von Dorner, überhaupt wenig berück-

würdigen Erklärungen über Christum als den einzigen alle anderen Mediatoren ausschliessenden Mediator (welche so stark lauten, dass sie, isolirt betrachtet, ganz geeignet erscheinen, unser obiges Urtheil zu widerlegen), z. B. *contra epist. Parmen.* lib. II, cap. VIII, § 15. 16 über ihn, als das einzige Object des Glaubens; *contra literas Petiliani* lib. III, cap. XLII, § 52, tom. XII, 410, als denjenigen, zu welchem der Gläubige ohne Dazwischenkunft irgend eines kirchlichen Amtsträgers, ohne dass der Kirche als der Heilsvermittlungsanstalt gedacht wäre ¹⁾, in ein directes Verhältnis getreten sei, darin verbleibe; *contra literas Petil.* lib. I, cap. VII, § 8, tom. XII, 269 F: *semper a Christo percipitur fides, semper Christus est origo regenerantium et caput Ecclesiae* etc. *Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est* etc.; *contra Cresconium Donatistam* lib. III, cap. XI, § 13, ib. 557 B C. Gewiss bedeutungsvoll ist dies Alles; es klingt nicht bloss, es ist evangelisch, aber, wie schon Andere längst erkannt haben, doch durch das einseitige Interesse der Polemik gegen die donatistische Würdigung der Persönlichkeit des Amtsträgers, durch den Zweck der Abwehr der Angriffe dieser Schismatiker veranlasst. Indes wäre es nach meinem Dafürhalten verfehlt, wollte man in diesen und vielen ähnlichen Sätzen lediglich durch die Not der Verlegenheit erpresste Inconsequenzen sehen, welche man sofort unter Erinnerung an jene anderen Stellen, welche die katholische Ordination als die Bedingung der in Beziehung auf die *salus* wirkungskräftigen Spendung der Sacramente bezeichnen ²⁾, auf das Mass des katholischen Verständnisses zurückzuführen habe. Jene ersteren sind ja ebenso Augustinisch als die letzteren; dass er sie geschrieben habe in der bewussten Absicht, man solle sie durch diese als normative berichtigen

sichtigt. Dieses Ignoriren fremder Autoren, welche bereits geleistet haben, was wir wie wir uns häufig einbilden zuerst leisten, verstrickt in jene Illusionen, von denen ich S. 2 geredet habe.

¹⁾ Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 218. 219.

²⁾ Köstlin a. a. O., S. 109 zweite Spalte

oder einschränken, lässt sich nicht beweisen. Unser Bischof hat in beiden Fällen seine aufrichtige Ueberzeugung ausgesprochen, nicht etwa das eine Mal mit Mentalreservationen, das andere Mal ohne dieselben oder gar mit anderen. Im Verfolg der oppositionellen Tendenz gegen die donatistische „Irrlehre“ von der die Wirkungskräftigkeit der Gnadenmittel bedingenden Bedeutung der Verwalter derselben war ihm der Gedanke an die katholische Ordination wirklich entschwunden, diese nicht etwa die in klarer Reflexion festgehaltene Voraussetzung als eine selbstverständliche, durch welche die allgemein lautenden Aeusserungen zu begrenzen seien. Es kann nicht meine Aufgabe sein dieses Urtheil allseitig zu stützen. Ich habe es nur ausgesprochen, um mich und Andere vor einer voreiligen Unterordnung einer Gedankenreihe unter eine andere, überhaupt vor jeder hastigen Harmonistik zu warnen. So gewarnt glaube ich um so unbefangener das Thema erörtern zu können, welchem diese Studie gewidmet ist.

5. Die *Electi* sind ewig prädestinirt zum Heile. Die katholische Kirche, zu welcher Augustinus übergetreten, war eine geschichtliche sociale Anstalt, gebunden an Zeit und Raum, genötigt sinnfällige Mittel für ihre Zwecke zu verwenden, aber fest in der Ueberzeugung, darin Gnadenmittel zu verwenden. Sie gilt als die Spenderin des Heils, als die durch geheimnisvolle Weihen von der Welt abgegrenzte Sphäre, ausserhalb deren keine *salus* zu erringen sei ¹⁾. Das sind auch von unserem ²⁾ Theologen verkündigte

¹⁾ S. oben S. 31. Vgl. die Excerpte bei Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, S. 635—670.

²⁾ Augustin, Sermo ad Caes. pl. eccl., § 6. Schmidt, Jahrbücher Bd. VI, S. 219. Extra Ecclesiam totum potest (sc. habere Emeritus) praeter salutem etc. De unitate Ecclesiae, § 49 ib. tom. XII, 172. Rothe a. a. O., S. 682, Anm. 96. Ad ipsam vero salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum. Habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est Ecclesia. (Ueber die Zweideutigkeit dieser Phrase s. unten § 13g.) Cf. ib. § 2. Unde manifestum est eum, qui non est in membris Christi, Christianam salutem habere non posse.

Sätze, mit welchen die Lehre von der Election nicht in Conflict kommen darf, will sie anders nicht antikatholisch sein. Und vermeidlich ist derselbe ja, wie es scheint.

Alle *electi* sind *vocati*, so hören wir, *vocandi* gleich den Nicht-Erwählten ¹⁾. Die *Vocatio* wird vollzogen regelmässig durch die äussere Predigt ²⁾ der Kirche, welche sich von Anfang an als Heilsanstalt bezeichnete nach dem Willen des prädestinirenden Gottes ³⁾. Auch die Erwählten müssen ja — heisst es — vorbereitet werden ⁴⁾. Angenommen, der *Vocandus* wird wirklich ein gläubiger *Vocatus*, so nimmt ihn die Kirche in die Zahl der Katechumenen auf und unterstellt ihn ihrer Obhut. Gilt sie doch als die Mutter ⁵⁾, welche die wirklichen Glieder „der Kirche“ erst gebären soll ⁶⁾, als das *corpus Christi*, in welches der *Vocatus* erst einzugliedern ist (*Incorporatio*). Die Zweideutigkeiten, welche in diesen den Inhalt vieler Stellen zusammenfassenden Sätzen verborgen liegen, dürfen hier nicht sofort aufgehellt werden. Wir halten für zweckmässiger, zu zeigen, wie der erwähnte Katechumene sie finde. Dass die Kirche die ausschliessliche Gnadenspenderin sei, — dass er in ihr die ewige Seligkeit, welche mit dem Anteil an „dem Reiche Gottes“ identisch sei, ausschliesslich gewinnen werde, davon hört er ebenso oft als von dem anderen, dass die eben geborenen Kinder, durch den geheimnisvollen Ritus des Taufsacraments aus der *massa perditionis* errettet, in demselben bereits beides empfangen haben ⁷⁾, schon Glieder der Kirche geworden seien ⁸⁾, — mit dem Leibe und Blute des Herrn ge-

1) Beck a. a. O., S. 207, Anm. 2.

2) S. z. B. de dono perseverantiae § 36. Beispiel der Unregelmässigkeit Quaest. ad. Simplic. Lib. I, Quaestio II, § 2, Op. tom. XI, 421.

3) De praedest. Sanctor. cap. X, § 19. Dorner a. a. O., S. 227.

4) Die berühmten Stellen aus de praedestin. Sanct., § 15, § 19 bei Beck, S. 78.

5) Schmidt a. a. O., Bd. VI, S. 212. 214.

6) S. z. B. Ep. XCVIII, § 5, tom. II, 349 B. Ep. XXIII, § 4 ib. 42.

7) Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus, Bd. I, S. 332. 357—363.

8) De peccatorum meritis et remiss., lib. III, cap. II, § 3; cap. III,

nährt¹⁾. Diese sind schon trotz der augenscheinlichen Unmündigkeit in dem umfassenderen Besitz der Gnadengüter, in dem festen Gefüge der „allein seligmachenden“, gegen Irrung und Schwankung sichernden Kirche „gläubig“²⁾ geworden. Er meint gläubig zu sein und erfährt doch, dass sein Glaube als der eines Katechumenen nicht der volle sei³⁾. Er, obwohl ein ausgereifter Mann, steht noch immer vor jenem Heiligtum, hat erst nach und nach die Stufen zu ersteigen, welche zu demselben führen. Endlich auf der höchsten angelangt, nunmehr getauft, meint er als „Incorporirter“ dem getauften Kinde ebenbürtig, des Heiles sicher, Erbe des ewigen Lebens geworden zu sein. Aber darüber wird er bald enttäuscht. Vielleicht hatte er erfahren, dass einst Cyprian⁴⁾ gelehrt habe: *Hanc unitatem qui non tenet, — vitam non tenet et salutem*, und das etwa in die kürzere positive Formel umgesetzt: *Hanc unitatem = ecclesiam* (im Sinne Cyprians) *qui tenet, vitam tenet et salutem*. Von Augustin dagegen wird er belehrt, dass die Thesen gelten: *Non omnes qui tenent Ecclesiam, tenent vitam aeternam*⁵⁾, *multi — sunt in sacramentorum communione cum Ecclesia, qui tamen non sunt in Ecclesia*⁶⁾, überdies mit einem Schema bekannt gemacht, welches die *beneficia gratiae*⁷⁾ registriert, die alle er

§ 6; De baptismo lib. VII, cap. LII, § 100; Schmidt a. a. O., S. 219, Dorner 257.

1) Kinder-Communion Kliefoth, Liturgische Abhandl., Bd. II, S. 13; Höfling, Das Sacrament der Taufe, Bd. I, S. 547. 548.

2) De peccatorum merit. et remiss. lib. I, cap. XXVII, § 40; Credere est infantibus baptizari. Daneben die Vorstellung der Stellvertretung. Höfling a. a. O. Bd. II, S. 3. 7.

3) Quaest. ad Simpl. lib. I, Quaest. II, § 2, tom. XI, 421.

4) Rothe a. a. O. S. 639.

5) Vgl. Rothe a. a. O. S. 692, Anmerk. 110.

6) De unitate § 74, cf. contra liter. Petilian lib. II, § 247; De baptismo lib. VII, cap. LII, § 100, Ende.

7) S. darüber besonders den bekannten Sermo CXXXII, § 6, Op. tom. VIII, 642. Vgl. Ep. CLXXXVI, cap. VI, § 15 Ende; tom. II, 871, gratia copiosa et ordinata. Ep. CCXVII, § 29 ib. 1053 B; Ep. CXLV, § 3, tom. II, 614. Quaestion. ad Simplic. lib. I, Quaestio II, § 2, t. XI 421, Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit

nach und nach von der Mutter Kirche erst noch zu erbitten, die er im treuen Gehorsam gegen sie zu verwerten hat, — von denen, — so versichert man ihm, — keines fehlen

Deo credere etc. Sed interest, quibus articulis temporum vel celebratione sacramentorum gratia plenior et evidentior infundantur. Non enim catechumeni non credunt etc. Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum caelorum, sicut in catechumenis etc. (Dieckhoff a. a. O. S. 98). De correptione et gratia § 34. Distinguenda sunt adjutoria. De peccat. mer. et rem. lib. II, cap. XXV, § 42. Non uniusmodi est sanctificatio etc. Augustin hat die complicirte Lehre von den benef. g. zuerst ausführlich erörtert, aber es wäre verfehlt, wollte man ihm die Erfindung derselben zuschreiben. Seine Wirksamkeit ist in der That epochemachend genug: um diese würdigen zu können, braucht man die Ansicht von seiner Originalität und seinen Erfolgen nicht zu übertreiben. Eine Neuerung dieser Art erst einzuführen, dazu würde selbst seine Autorität nicht ausgereicht haben, wenn er anders diese dazu hätte verwenden wollen. Aber es ist völlig unhistorisch ihm, dem treuen Katholiken, auch nur diesen Gedanken zuzutrauen. Bereits Dieckhoff a. a. O. S. 99, vgl. S. 95. 525 meint, wie ich nachträglich ersehen habe, dass A. das in Rede stehende Schema als ein längst in der kirchlichen Praxis beachtetes vorgefunden habe. Es wird in der Arcan-Disciplin im grossen und ganzen, von Cyprian in der höheren Schätzung der Confirmation im Vergleich mit der Taufe, gewissermassen von Pelagius in der Unterscheidung der *vita aeterna* und des *regnum caelorum* vorausgesetzt. Und wenn der letztere Exposit. in epistol. ad Ephes. Op. ed. Martianay tom. V, p. 1048, lehrt, „alle Heilige sind Gläubige, aber nicht umgekehrt alle Gläubige Heilige, denn die Katechumenen können deshalb, weil sie glauben, Gläubige genannt werden, aber nicht Heilige, weil sie noch nicht durch die Taufe geheiligt sind“: so ist der Gedanke der nämliche, welcher in den oben beigebrachten Excerpten und den Quaestion. ad Simpl. ausgeprägt ist. Der Verfasser derselben hat so wenig um seine persönliche dogmatische Cupidität zu befriedigen dieses System erst aufgestellt, dass er von der autoritativen Geltung desselben sogar hin und wieder sich gedrückt fühlt und Augenblicke erlebt, in denen er eingesteht, die Notwendigkeit dieser Gradation der *gratia* nicht begreifen zu können. *Disce aliquem modum*, heisst es an einer Stelle (die ich mir notirt habe und als Augustinisch sicher verbürgen kann, die ich aber alles Suchens ungeachtet nicht wieder aufgefunden habe), *et quasi umbraculum sanctificationis, quod non sufficiat ad perceptionem salutis. Distat et quod distet, Deo notum est.* Augustin for-

darf¹⁾, am wenigsten das letzte *beneficium*, wenn das Heil, das ihm verheissen, das ihm aber nur ermöglicht ist, ihm wirklich definitiv zuteil werden soll. — Er ist weiter vielleicht glücklich gewesen in dem Bewusstsein, dass er, wie jenes Kind in der Taufe von den Flecken der Erbsünde, ja von denen der actualen Sünden gereinigt, eine unbedingte, sichere Vergebung derselben erlangt habe. Nimmt er indes zum Zwecke seiner genaueren Unterweisung Augustin's Schriften zur Hand, so findet er allerdings Stellen, welche in Bezug auf diese Punkte beruhigend lauten, z. B. *Sermo CCXIII*, § 8; Op. tom. VIII, 942 B: *Ecce venturi estis ad fontem sanctum, diluimini baptismo salutari, lavacro regenerationis renovabimini; eritis sine ullo peccato adscendentes de illo lavacro. Omnia, quae vos praeterita persequabantur, ibi delebuntur*, Ep. CLXXXV, § 39: *non aliquid remanet, quod non dimittatur*, *Sermo XXVII*, cap. V, § 6: *peccatum in eo (baptizato) deletum est*. Aber anderswo liest er ein ganz anderes, z. B. die dialektische Erörterung *de baptismo* lib. I, cap. XII, § 18. 19; tom. XII, 116 und lib. V, cap. XXI, § 29; wo geurteilt wird, dass gewissen Täuflingen die Sünden entweder gar nicht vergeben seien oder die eben

dert den Adressaten auf, irgend einen *modus sanctificationis* auszumitteln, der nicht ausreichte zum Heile. Ein einziger würde genügen, und doch bestehen in der liturgischen Praxis mehrere von einander unterschiedene. (Diese wären also längst vorhanden, ohne ihre Geltung von der dogmatischen Rechtfertigung abhängig zu machen.) Augustin meint aber bald darauf den Grund jener *distantia* angeben zu können, giebt denselben hier aber nicht an, vorgeblich weil die Erörterung zu weitläufig geraten würde. Anderswo aber hat er sich in diese eingelassen, aber gewiss nicht durch den freien dogmatischen Trieb bestimmt. Das Kapitel von den *benif. gratiae* hat seinen Ursprung in traditionellen und eigentümlich augustinischen Elementen, schon darum kann es nicht wohl widerspruchsfrei sein. — Es scheint so, als ob die Zahl der in demselben genannten *dona gratiae* nur durch ein gleichartiges neues vermehrt wäre (was aber von unserem Kirchenlehrer, der diese von ihm gebildete Theorie als eine längst übliche in unkritischer Weise beurteilt, nicht einmal zugegeben wird); in der Tat aber ist das *donum persev.* ein specifisch anderes als die übrigen.

¹⁾ Dieckhoff a. a. O. S. 100. 101.

vergebenen wären sofort wiedergekehrt, weiter *ib. lib. I, cap. X, § 14* die Aeusserung über Simon den Magier, ferner *lib. VI, cap. XXXIV, § 66* die Frage, ob die Getauften nicht für todt zu erachten seien, welche nur durch Worte, nicht durch Werke der Welt entsagten, ja *de peccatorum merit. et remissione lib. II, cap. VII, § 9*; *tom. XIII C. D.*, das Bekenntnis, *qui de die in diem adhuc renovatus, nondum totus est renovatus et in quantum nondum est renovatus, in tantum adhuc in vetustate est. Proinde ex hoc, quod adhuc in vetustate sunt, ex hoc etiam adhuc sunt filii saeculi.* Und in Bezug auf „das Heil“ erfährt er das Genauere aus Lehrsätzen, wie diese, wäre nicht in der Kirche die Vergebung der Sünden, so würde keine Hoffnung auf das zukünftige Leben vorhanden sein, *Sermo CCXXIII § 8*; niemand, der nicht getauft werde, könne in das Reich Gottes eingehen, aber nicht jeder, der getauft werde, gehe in dasselbe ein, *de baptismo lib. VI, cap. XII, § 19*; *Op. tom. XII, 213 F. G. (de peccat. merit. et remissione lib. III, cap. IV, § 8)*, nicht alle Getauften erlangen „die Gnade der Taufe“, wenn unter Gnade das Heil verstanden werde, *de baptismo lib. IV, cap. XIV, § 21*, (vgl. *contra Cresconium Donat. lib. I, cap. XXXII, § 40*), die Taufe helfe nicht, wenn jemand nicht innerlich durch die *conversio (cordis)* geändert werde, *ib. lib. IV, cap. III, § 4*. (Vgl. überdies *ib. lib. I, cap. XII, § 18*; *lib. IV, cap. XIV, § 21*; *lib. VI, cap. XII, § 19*; *Tract. in Joann. evang.*, *cap. I, tract. VI, § 13 tom. IV, 446*). Diese ist also ein zweites *beneficium gratiae*, ein zweites Mittel „des Heiles“; die Taufe ist ohne die *conversio* möglich, diese ohne jene, aber in dem einen wie in dem anderen Falle die *salus* eine unvollständige ¹⁾. Gehoben kann der Defect werden, wenn sowohl das eine, wie das andere stattfindet, wird unserem in der Kenntniss der Methode, welche das Schema vorschreibt, nach und nach

¹⁾ *De baptismo lib. IV, cap. XXV, § 32*; *tom. XII, 181*; *lib. IV, cap. XIV, § 21*; *cap. XXI, § 28*; *cap. XXIII, § 30*. — *Contra literas Pet lib. III, cap. LVI, § 68*; *tom. XII, 423 A*. Dieckhoff a. a. O., S. 525. 535.

geförderten Täufling erklärt. Und je ernstlicher dieser darauf bedacht ist, seine persönliche *salus* zu sichern, um so angelegentlicher wird er sich bemühen, sie theoretisch zu verstehen, praktisch zu befolgen.

Indes schon was die Reihenfolge der Momente betrifft, so ist die Erörterung nicht ohne Zweideutigkeiten oder Schwankungen. *De baptismo* lib. I, cap. XI, § 16 gilt die Taufe als Voraussetzung der Erneuerung, *cf. de corrept. et gratia* § 19; *Ep.* CLIX, § 20. *Op.* tom. II, 665 dagegen wird die *conversio* als das *initium salutis* bezeichnet. Aber diese Aeusserungen könnten doch, wie es scheint, vereinigt werden, wenn man geneigt wäre zu erwägen, dass das eine Mal an das kirchliche Gnadenmittel, das andere Mal an die Persönlichkeit des *convertendus* gedacht wäre. Allein das ist der Sinn der Lehre Augustin's durchaus nicht. Das eine wird von dem anderen scharf unterschieden¹⁾. Das mit scheinbar so ausserordentlicher Zuversicht dargelegte System der *beneficia gratiae* erleidet so erhebliche Einschränkungen, dass die Sicherheit des katholischen Bewusstseins bedenklich bedroht wird. Der Schächer am Kreuz hat die *conversio* erfahren, ist aber nicht getauft, — die Bluttaufe des Martyriums kann die sacramentliche ersetzen, umgekehrt ein getauftes Kind, wenn es bald nach der Taufe mit Tode abgeht, bedarf nicht der *conversio* und wird doch des Anteils an dem *regnum caelorum* nicht verlustig²⁾. Diese Fälle werden freilich als Ausnahmen betrachtet, aber dieselben (zumal verglichen mit den obigen Erklärungen über die Bedingtheit der Sündenvergebung und des Heiles in der Taufe) sind doch verhängnisvoll für die Haltbarkeit des Systems. Dieses wird durch dieselben an vielen Punkten durchlöchert und verliert damit den imponirenden Eindruck, welchen nur die in Aussicht gestellte unbedingte Consequenz zu machen im Stande ist. Dass die Kirche als „die Heilsvermittlerin“, als welche sie sich officiell ankündigt, auch wirklich sich bewähre, muss durch Zugeständnisse dieser und jener anderen Art, welche

1) S. S. 217, Anm. 1. Vor allem vgl. Dieckhoff a. a. O.

2) *De baptismo* lib. IV, cap. XXII, § 29. 30.

wir oben S. 217 kennen gelernt haben, dem Getauften, dessen Schicksal uns beschäftigt, höchst zweifelhaft gemacht werden. Umsomehr bemüht sich Augustin durch weitere Belehrungen das Vertrauen zu ihr, dem *stabulum* ¹⁾, in welchem die Verwundeten gepflegt, immer neue Heilmittel dargeboten werden, die Geneigtheit zur dauernden Abhängigkeit von ihr zu stärken.

Wir ²⁾ haben hier nicht diese, wohl aber eine andere Enthüllung zu würdigen ³⁾.

6. Man muss „in der Kirche sein“, um selig zu werden, das ist die Formel, welche unser Autor in Uebereinstimmung mit Cyprian, mit sich selbst unveränderlich fest gehalten hat. Aber sie ist eine vexatorische. Das eine Mal bezeichnet „das Sein“ das empirische, sinnfällige, die Zugehörigkeit zu der Kirche als *externa communio sacramentorum* gilt als eine wirkliche, wie das empirische, sinnfällige Sein eben dieser selbst. Das andere Mal wird dies Sein, an dem substantiellen, wahrhaften, intelligibelen gemessen, für ein unwirkliches Sein erachtet, nämlich in Vergleich mit dem Sein der Kirche als *communio sanctorum*, dem Sein in dieser ⁴⁾. Die letztere ist (im emphatischen Sinne) die Kirche; darum sind die, welche ihr nicht angehören, „ausserhalb“ der Kirche ⁵⁾. Kirche und Kirche stellen sich einander gegenüber ⁶⁾, die eine wie die andere werden

1) Sermo CXXXI, § 6; tom. VII, p. 643 E. F.

2) S. darüber, über den Rechtfertigungsprozess die scharfsinnige Erörterung Dieckhoff's a. a. O., S. 539.

3) De baptismo lib. VII, cap. 41, § 99; — alios autem ita dici posse in domo, ut non pertineant ad compagem etc. § 100 in domo per communionem sacramentorum, ut extra domum sint etc.

4) De baptismo IV, cap. II, § 4; — non sunt in Ecclesia ista, de qua dicitur.

5) S. Anm. 3. 4 und die Stellensammlung bei Rothe a. a. O., S. 683. 692, Anm. 116; S. 693, Anm. 111. Köstlin a. a. O., Jahrgang 1856, S. 111. Sermo IV, § 34 eos, qui intus sunt etc. De baptismo lib. IV, cap. XI, § 16. 17.

6) — in ista Ecclesia s. Anm. 4. — Einige sind in der Art in dem Hause Gottes, dass sie dieses selbst sind. De baptismo lib. VII, cap. LI, § 99; tom. XII, p. 250 B.

die katholische genannt¹⁾. Dadurch sind nun allerdings mit einem Male nicht geringe Schwierigkeiten gehoben. Unser Theolog hat durch Verwendung seines metaphysischen Begriffes des Seins²⁾ die ganze Betrachtung verwandelt, — aber auch verwirrt³⁾. Denn nunmehr stehen die Schemata zweier Kirchen nebeneinander wie es scheint, die eine katholische Kirche ist entzweit. Augustin meint das nicht (s. Rothe a. a. O., S. 696. 697). Die Kirche ist eine (*de unitate ecclesiae*), ist ein *corpus permixtum*, hat als *catholica* ausschliesslich die Sacramente, deren Empfang die *salus (vita aeterna)* ermöglicht, welche die *sancti* „tenent“⁴⁾. Da nun jene Sacramente doch nur in der *externa communio (catholica)* verwaltet werden: so scheint sich die Folgerung als eine berechnete zu ergeben, dass niemand ein Glied der *communio sanctorum* werden könne, welcher nicht der *externa communio* angehöre.

Schmidt a. a. O., S. 215. 226. 229 hat dieselbe als einen positiven Augustinischen⁵⁾ Lehrgedanken anerkannt.

1) S. z. B. Sermo CCXIII, § 7; tom. VIII, p. 941 E. Sermo CCXIV, § 11; ib. 949 A.

2) Derselbe ist weder von Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 246f. noch von Dorner genügend erörtert.

3) Die ganze Fülle von Verlegenheiten, welche die Phrase „Sein in der Kirche“ bereitet, wird offenbar, wenn man die Fragen erwägt, 1) ist ein *bonus et spiritualis homo*, welcher nicht dem *numerus electorum* angehört, bis zu seinem unvermeidlichen Abfall „in der Kirche“? Wenn die letztere in dem Sinne der *communio sanctorum* verstanden und diese der Gesamtzahl der echten frommen Katholiken gleichgeachtet wird, scheint „Ja“ geantwortet werden zu müssen. 2) Ist ein Erwählter, welcher bis kurz vor dem Ende in Sünde und Leichtsinne gelebt hat, während dieser Zeit „in der Kirche“ oder aber nicht? Ist er während dieser Zeit nicht in derselben, wird er denn erst nach dem Moment, in welchem das *donum perseverantiae* „reparirt“ wird, ein „in der Kirche Seiender?“ 3) Ist jenes Nicht-Sein in der Kirche bis kurz vor dem Ende nur Schein? — Man begreift, dass die Antworten verschieden lauten werden, je nachdem die *communio sanctorum* von der Zahl der *boni et spirituales homines* oder von der Zahl der *electi* verstanden wird. S. unten S. 222.

4) S. Köstlin a. a. O. S. 109, vgl. S. 210, Anm. 4.

5) Eine Formel, welche obigen Gedanken unzweideutig aus-

Das Recht dazu wird aber erst noch zu untersuchen sein. Und das soll in der Art geschehen, dass ich zunächst durch Erörterung einzelner diesem Thema unmittelbar oder mittelbar zugehöriger problematischer Momente die Lösung vorbereite, welche erst § 10 — 13 gegeben werden wird. —

Wir verdanken dem genannten scharfsinnigen Gelehrten die Entdeckung, dass Augustin die *communio sanctorum*, obwohl sie als eine mystisch-unsinnliche von ihm beschrieben werde, dennoch als ein irgendwie Organisirtes vorstelle, — als eine *unitas*, welche viele einzelne einigend umfasse. Um von der Richtigkeit dieses Urteils zu überzeugen, will ich nur daran erinnern, dass z. B. *de baptismo* lib. VII, cap. LI, § 99 von ihr als einer *domus*, *Sermo* CCLXIX, § 2, *contra literas Petiliani* lib. II, § 247; Rothe a. a. O., S. 694, Anm. 110 von ihr als einer *compages* geredet, *Ep.* CLXXXVI, § 26 sie *societas*, *de baptismo* lib. I, § 26; Rothe a. a. O., S. 692, Anm. 110 *congregatio* genannt wird. — Dass unser Autor die *comm.* so denke, scheint mir aus dem übermächtigen Eindruck erklärt werden zu müssen, welchen ihm die Anschauung der organisirten sichtbaren katholischen Kirche bereitete. Von ihr bewegt, unter den Zauber ihrer Grossartigkeit gebannt, übertrug er unwillkürlich ihren Organismus auf die mystische *communio*. Aber freilich indem er von dieser als Kirche sprach, konnte er andererseits gar nicht anders als so, wie geschehen ist, sie charakterisiren. Eine wirkliche *communio* oder *unitas* im Unterschiede von einer Vollzahl einzelner Monaden, „der Leib des Herrn“ ist nur als Organismus vorzustellen. Mag auch das Bildliche noch so einleuchtend sein, ein ungefährer Umriss des Bildes bleibt doch an dem Be-

prägt und der bekannten Stelle *de unitate ecclesiae*, § 74: „*Et multi (tales) sunt in communione sacramentorum cum Ecclesia, qui tamen non sunt in Ecclesia*“ analog etwa lauten würde „*qui non sunt in communione sacramentorum (catholica), non sunt in Ecclesia*“, habe ich alles Suchens ungeachtet bisher bei Augustin nicht finden können. Diejenigen, welche eine umfassendere Kenntnis seiner Schriften besitzen als ich, möchte ich bitten, falls ihnen eine Formel der bezeichneten Art bekannt sein sollte, dieselbe mir nachzuweisen.

wusstsein haften. Um wie viel nachhaltiger an dem des phantasiereichen Augustin, von welchem diese geistlich abstrakte Grösse als höchste Realität und grade darum um so bildlicher gedacht wird! — Und wie umfassend ist sie doch! — Er redet von der Kirche in den Heiligen und in den Engeln, z. B. *Enchiridion* cap. XXI, XX von einer *beatissima et superna societas*. Dass diese aber nicht unbedingt in die *externa societas* eingeschlossen sei, ist doch sicher. Allerdings die Menschen, welche Heilige sind, haben dereinst derselben angehört, — ja gehören als noch gegenwärtige (darauf werde ich in dem dritten Artikel zurückkommen) ihr noch an; aber die Engel sind doch nie *membra externae communionis* gewesen. Wenn sie aber dessenungeachtet als Teilnehmer an der *communio sanctorum* vorgestellt werden, so kann doch die Ansicht Schmidt's, die Existenz der *communio sanctorum* habe die *externa communio* zu ihrer bedingenden Voraussetzung, nicht absolut aufrecht erhalten werden. Aber doch vielleicht mit der unerheblichen Einschränkung, dass unter den *sanctis* Menschen, gewesene oder seiende Glieder der *externa communio* zu verstehen seien. — Aber dadurch ist doch die Schwierigkeit keinesweges schon gelöst. Sie besteht nicht nur fort, sondern wird noch complicirter durch die Frage, wer denn diese *sancti homines* seien. Sind diese *sancti* identisch mit den *electis* oder aber nicht? Darüber ins Klare zu kommen, ist um so wichtiger, als die Entscheidung der Frage auch auf das Verständnis der Kategorie *communio sanctorum* zurückwirkt, — ja dasselbe erst völlig sichert.

Gedanken dieser Art werden auch jenen Getauften quälen, den wir als einen von der Kirche Geleiteten, aber doch immer noch Suchenden S. 215. 219 verlassen haben. Dieser ist längst, wie wir erinnern, darüber unterwiesen, dass das ewige Ziel ein erst nur zu erhoffendes sei. Auch das hat er erfahren, dass der Anteil an demselben schliesslich durch das letzte *beneficium gratiae*, durch die *electio* bedingt, dass die Zahl der *electi* eine bestimmte sei ¹⁾. Aber vielleicht mag

1) S. S. 223. Vgl. S. 216.

er denken, sind die *electi* doch alle jene *sancti*, welche Augustin in so vielen Stellen seiner Werke als die die Substanz, den Leib der Kirche als wirkliche Glieder constituirenden Individuen ¹⁾, als die wahrhaft frommen, durch ein Leben der Heiligung, durch Gehorsam gegen die Kirche ausgezeichneten, und darum auch erkennbaren Gotteskinder beschrieben hat. Und er selbst darf sich wohl zu diesen rechnen. Diese Auslegung des Wortes *sancti* hätte nichts Beunruhigendes. Es hätte denselben Sinn, wie *electi*, aber auf Grund der Voraussetzung, dass *sancti* die soeben angenommene Bedeutung habe. Indessen wäre ja auch das Umgekehrte möglich, dass die Identität des Sinnes festzuhalten, dieser selbst aber durch die erst noch zu ermittelnde Bedeutung des Wortes *electi* bestimmt würde. Im ersteren Falle wären alle jene erkennbaren *sancti* auch *electi*, im entgegengesetzten nur die *electi sancti*. Unser treuer Katholik, der in Betracht der ersten Möglichkeit geneigt ist, sich in die *communio sanctorum* einzuschliessen, muss in Erwägung der zweiten an dieser Berechtigung irre werden, umsomehr als er weiter hört, dass der bestimmte *numerus electorum* nur Gott erkennbar sei ²⁾. Die entsetzliche Erkenntnis drängt sich ihm auf, dass trotz alles Gehorsams gegen die Kirche, trotz aller Bereitwilligkeit sich über sein „Sein in der Kirche“ Gewissheit zu verschaffen, diese fort und fort vereitelt wird. Er ist incorporirt „der Kirche“ durch die Taufe, wie man ihm früher sagte; er hatte gemeint demnach „in der Kirche“ zu sein, war demnächst aber darüber aufgeklärt, dass das ein Misverständnis sei, hatte darauf sich angelegen sein lassen dies zu heben, die oben erörterten erbaulichen Lehren über das Ausserhalb und Innerhalb der Kirche getreulich erwogen, als ein persönlich sich heiligender gedacht nunmehr in der Kirche zu sein, welche das Haus Gottes ist. Jetzt aber wird er durch die Zweideutigkeit der Aussagen auf den Gedanken gebracht, dass er in ein neues Misverständnis geraten sei.

1) Rothe a. a. O. S. 692.

2) S. Wiggers I, 298. De corrept. et. gr. § 40.

Die Formel *communio sanctorum* hatte er als Katechumene in dem ihm überlieferten Glaubensbekenntnis nicht gehört; sie war auch in der Tat weder recitirt noch von ihm auswendig gelernt¹⁾. Aber sowohl in den Predigten als in den Schriften des Bischofes findet er sie oder doch augenscheinlich synonyme so häufig gebraucht²⁾, dass er dazu geneigt werden muss, ihre bereits feststehende kirchliche Geltung vorauszusetzen und um so eher eine authentische Erklärung erwartet. Aber diese wird ihm nirgends gegeben; er muss sie suchen. Liest er nun z. B. *de baptismo* lib. VI, cap. XVIII, § 23; tom. XII, 152 B. *Petra enim tenet, petra dimittit; columba tenet, columba dimittit; unitas tenet, unitas dimittit. Pax autem hujus unitatis (= communionis) in solis bonis est vel jam spiritalibus vel ad spiritalia concordia obedientia proficientibus*, so scheint es doch unstatthaft zu sein an die *electi* zu denken. Diese kennt ja kein Mensch; sie kennen auch einander nicht. Folglich können sie auch nicht durch die *concordia obedientia* zu den *sp.* fortschreiten. Und wie vermöchte ein gänzlich unsichtbarer *numerus electorum*, die keine Gemeinschaft unter einander haben, die kirchlichen Handlungen, welche hier beschrieben zu werden scheinen, von den *bonis* etc., cap. XVII, § 22 von den *sanctis* ausgesagt werden, zu vollziehen? — Weiter werden *contra Faustum* lib. XXII, cap. XI, tom. X, 461 D. *omnes sancti* Brüder genannt, die, wie der ganze Gedankenzusammenhang voraussetzt, von ihrer Bruderschaft wissen. — *De baptismo* lib. VI, cap. III, § 5; tom. XII, 208 F., wo wiederum wie so häufig in dieser Schrift von der wahren, geistlichen Kirche („*columba*“, „*sponsa*“ etc.) die Rede ist, heisst es, *quod non intelligitur nisi in bonis et sanctis et justis*. Sollte diese Dreiheit nicht zu der nämlichen *communio sanctorum* gehören? — Angenommen, die *sancti* wären nur die *electi*, die beiden anderen Klassen aber von diesen verschieden, so würde sich ergeben,

1) S. von Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik, Bd. II, Abth. 1, S. 120. 122. 123. 124.

2) S. ebendas. S. 123, Z. 10 v. unten.

dass die der *electi*(= *sancti*) auf Grund dieser Stelle vor den beiden nichts voraus hätte; denn von allen dreien wird dasselbe ausgesagt. Der *Spiritus sanctus* (*sed etiam secundum intimam et supereminentem caritatem Spiritum sanctum habentibus* 208 G), welcher alle drei durchwaltet, ist der gleiche. — Und diese *sancti*, welche die *communio* ausmachen, sind wiederum identisch mit den *tenentes ecclesiam*, von denen Augustin so oft redet, von denen er *de baptismo* lib. V, § 20 (Rothe, S. 692. 693, Anm. 110) sagt, dass sie die *divina mandata* beobachteten, § 21. *Primatus autem non est nisi in sancta conversatione et vita bona, quo pertinent omnes, ex quibus tamquam membris constat illa sponsa* etc. Dass alle *electi* durchweg *mandata divina custodientes* seien, ist eine Lehre, welche mit der Prädestinationstheorie in Widerspruch steht, diese setzt *electi* voraus, welche zeitweilig ein keineswegs kirchliches Leben führen. Ueberdies aber die *sancta conversatio* und *bona* kann man doch wahrnehmen, diejenigen, welche sich derselben widmen, kennen; die *electi* aber kennt man nicht. Folglich scheinen diese nicht ausschliesslich als die Glieder der *communio sanctorum* angenommen werden zu können. Dasselbe ergibt sich aus einer anderen Tatsache. Es ist bekannt, dass unser Theolog lehrt ¹⁾, nur die *sacramenta* würden von dem Priester verwaltet, die *virtus sacramenti* oder die *gratia* aber spende Gott sei es direct und ausschliesslich oder durch „seine Heiligen“ ²⁾. Nun ist es aber doch im Zusammenhange der Prädestinationsdoctrin ein be-

1) Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 214; Steitz, Herzog's Real-Encyclopädie, erste Ausgabe, Bd. XIII, S. 234; Köstlin a. a. O. S. 119. Dorner a. a. O. S. 248.

2) De baptismo lib. V, cap. XXI, § 29; tom. XII, 199 E. — ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. Ib. lib. III, cap. XVII, § 22; ib. 151 E. äussert er sich allerdings in Bezug auf die letzteren ungewiss: An forte per orationes sanctorum spiritualium, qui sunt in Ecclesia — — magnum geritur sacramentum (hier = virtus sacramenti) et occulta dispensatio misericordiae Dei — — ? Quod si ita est etc.

rechtiger Gedanke, dass in einer einzelnen Gemeinde gar keine *electi* sich fänden. Wären weiter nur diese die *sancti*, so würde sich uns die Consequenz aufdringen, dass unter den vorausgesetzten Umständen in jener gar keine *virtus sacramenti* gespendet würde. Indes ist dieselbe doch abzuwehren einerseits durch die Erinnerung daran, dass Augustin jenen berechtigten Satz nirgends ausspricht, — dass er denselben sicher nicht vollzogen hat; andererseits, dass von ihm ausdrücklich der andere Fall statuiert wird, Gott wäre unmittelbar der Spender.

Dagegen scheint die Haltbarkeit der Identificirung der *sancti* (= *spirituales*) mit den *electis* durch ein Weiteres in Frage gestellt zu werden. Die vornehmsten Glieder der *communio sanctorum* sind doch die Märtyrer. Sind diese alle *electi*? Man scheint das bejahen zu können. Sie haben ja durch eine eminente Bekenntnisthat gezeigt noch vor dem Ende ihres Lebens, dass sie das *donum perseverantiae* hatten; sie beharrten tatsächlich bis zum Ende. Dadurch sind sie als *electi* offenbar geworden. Jedes Martyrium ist eine unzweifelhafte ausserordentliche Manifestation des Erwähltseins. — Allein *de dono perseverantiae* cap. II, § 2: tom. XIV, 1021 D. lesen wir: *Quid autem dici potest, cum perseverantia usque in finem non donetur in Christo, cui donatur pati pro Christo, aut, ut expressius eloquar, cui donatur mori pro Christo? Nam et Petrus apostolus donum Dei hoc esse demonstrans Melius, est inquit, bene facientes, si velit voluntas Dei, pati quam male facientes. Cum dicit, si velit voluntas Dei, ostendit hoc divinitus donari nec omnibus sanctis, ut pro Christo patientur. Neque enim, quos non vult voluntas Dei pervenire ad experientiam gloriamque passionis, non perveniunt ad regnum Dei, si perseveraverint in Christo usque in finem.* D. h. weder sind alle, welche den Märtyrertod erlitten, dadurch als *electi*, als *perseverantes usque ad finem* erwiesen, noch sind alle *electi* in dem Falle, den Beweis für ihre Perseveranz durch das Erleiden des Märtyrertodes zu geben. Und anders konnte auch sein Urtheil nicht lauten, wollte er seine eigenen prädestinarianischen Thesen nicht erschüttern. Niemand kennt sein eigenes Erwähltsein, niemand

das Erwähltsein eines anderen ¹⁾: diese Sätze würden erschüttert, wäre es wahr (wenn auch nur teilweise), dass durch die *gloria martyrii* das Geheimnis der Prädestination offenbar würde. Soll es dazu nicht kommen, so muss das Martyrium und der Erweis der *perseverantia electi* auseinander gehalten werden. Geschieht das aber, so ergibt sich a) dass es Märtyrer = Heilige geben könne, welche nicht *electi* seien, b) dass der Umfang der *communio sanctorum* mit dem des *numerus electorum* sich nicht decke.

Das ist die logische Consequenz; aber nicht die wirkliche Ueberzeugung des Katholiken Augustin. — In demselben Buche, welches wir zuletzt berücksichtigten, und vielfach anderswo, kommen Stellen vor, welche das beweisen. *De dono perseverantiae* ²⁾ § 36 fällt ihm das Martyrium Cyprians mit seiner *perseverantia in fide* (im prädestinarianischen Sinne) zusammen, hier wie § 4 und sonst wird derselbe ganz unbefangen als ein *electus* vorausgesetzt. An letzterer Stelle spricht A. im Tone der Billigung und Zustimmung über dieses Heiligen Schrift *de oratione*, aus welcher er ein Excerpt mitteilt, das mit den Worten eingeleitet wird: *In his ergo meritis sanctorum, quae nulla nisi Dei dona sunt, etiam perseverantiam donum Dei esse sic loquitur.* Die *perseverantia* ist ein *donum electorum*, die *sancti* aber, welche hier genannt werden, sind die Heiligen der officiellen katholischen Kirche. Eben diese werden als *electi* anerkannt und vorausgesetzt. Vgl. *Sermo CLIX*, § 1; tom. VIII, 765; *Sermo CCLXXXV*, § 5, ib. 1143 C. Und wie hätte auch der aus der abstrakten Prädestinationslehre abzuleitende Gedanke, es habe Märtyrer gegeben, welche nicht in den *numerus electorum* eingeschlossen wären, unter der Herrschaft des überschwänglichen Heiligendienstes sich aufrecht erhalten lassen? wie hätte unser Autor als Katholik nach Massgabe desselben lehren dürfen? wie ohne Alteration

1) *De dono perseverant.* § 19; *de gratia et corrept.* § 16.

2) *Op.* tom. XIV, 1043 F. *Nec tamen idem doctor et factor, qui et in Christum credidit et in sancta obedientia usque ad passionem pro Christo perseveravit, ideo cessavit praedicare Evangelium.*

seines eigenen katholischen Bewusstseins so lehren können? — Diese Consequenz hätte nicht allein den kirchlichen Heiligendienst, welchen Augustin allerdings ermässigte ¹⁾, sondern die ganze religiöse Vorstellung von der Dignität der Heiligen und Märtyrer zu Falle bringen müssen. Ein Heiliger der Kirche — ein Verdammter! — Welch' ein unmöglicher Satz! — Die Autorität eben dieser war viel mächtiger als die Evidenz seiner prädestinarianischen Lehre. Mochte immerhin momentan eine Erwägung, wie die in dem *lib. de dono persever.*, § 2 zu Anfang vorkommende, unseren untersuchenden Theoretiker beschäftigen, die durch sie etwa angeregten Bedenken wurden doch — wie der (allerdings der sprachlichen Erklärung bedeutende Schwierigkeiten darbietende) Schluss desselben § 2 zeigt — sofort wieder überwältigt durch die Gewalt der Tatsache, welche in der Entscheidung der officiellen Kirche wirkte. Diese, welche, wie noch einmal in Erinnerung gebracht werden mag, nach kritischer Würdigung der Quellen vor Augustin von seinem *donum persever.* nichts wusste, hatte längst vor seiner Zeit die Märtyrer als Heilige verehrt, in ihrem Tode den unzweifelhaften Erweis der Beharrung im Glauben gesehen und sich auch seit seiner Zeit durch die von ihm vertretene künstliche Lehre (die er als „katholische“ unterschob) darin nicht irre machen lassen; ihre Praxis nicht in Accommodation an diese geändert. Wohl aber umgekehrt ist dieser von ihm die Erwählungsdoctrin angepasst, untergeordnet. Er hat nie ernstlich daran gezweifelt, dass alle Märtyrer der Kirche zu den *electis* d. h. den definitiv Heiligen gehörten, darum nicht gezweifelt, weil sie jene als Heilige verkündigte und verehrte.

Oder sollte es sich doch am Ende anders verhalten? — Kann man nicht etwa in seinem Sinn sagen: allerdings ist das Mysterium der Erwählung im allgemeinen den Menschen verborgen, aber in Bezug auf jene eine Klasse der Erwählten ist es enthüllt, — die Praxis des Heiligendienstes hat zu ihrer Voraussetzung eine partielle Offenbarung in **Betreff**

¹⁾ Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. II, S. 165. 170.

des Erwähltseins gewisser Personen, nämlich der privilegierten kirchlichen Heiligen; diese ist eben von Gott (dem allein der *numerus electorum* bekannt ist) der Kirche durch den in ihr waltenden heiligen Geist mitgeteilt, in Bezug auf die übrigen *electi* aber nicht? — Eine ausserordentliche Ausnahme fände also statt, welche die Geltung der Regel nicht aufhebt. — Allein ich muss meinerseits diese Frage entschieden verneinen, die versuchte Combination als eine unberechtigte bezeichnen. Denn der von ihr vorausgesetzte Gedanke lässt sich, soweit ich unseres Autors Schriften studirt habe, nirgends in denselben nachweisen. Ich kann nur wiederholen, dass die Lage der Dinge vielmehr der Art zu sein scheint, wie ich zu zeigen mich bemühte. Im Widerspruche mit den principalen Sätzen seiner Lehre, nur Gott kennt die Zahl der *electi*, der definitiv Heiligen, nicht irgend welche Menschen, nicht die Kirche, hat er, von der Macht des vulgär Katholischen gehalten, in Beugung unter die Autorität der officiellen Verfassungs-Kirche, welche die Namen gar vieler definitiv Heiligen kannte, eben diese als solche, als *Electi*, als die vornehmsten Teilnehmer an der *communio sanctorum* anerkannt. Und diese Anerkennung hat noch weitere Folgen. Allerdings rechnet er zu derselben an den oben S. 225 berücksichtigten Stellen alle *spirituales et boni* (die *com. s.* wird dort als umfassender vorausgesetzt als der *numerus electorum*) d. h. alle die, von denen als echten Kirchengliedern auch die Menschen wissen, — aber er würdigt dieselben nun doch auch wieder als *electi*, von denen untrüglich nur Gott weiss, d. h. er legt in die Formel *comm s.* unwillkürlich einen particularen Sinn, schränkt den Umfang derselben ein; die Erwählungslehre ist in diesem Falle das Primäre in seinem Denken¹⁾. Umgekehrt im

1) S. von Zezschwitz a. a. O. S. 123. Während den Donatisten die *communio ss.* identisch ist mit *communio sacramentorum* — ihr Centralheiligtum —, ist's bei A. kurz gesagt (wo?) *communio praedestinatorum*, die sich offenbart (?) in den *spirituali unitate devinctis* oder *caritate cohaerentibus* u. s. w.

Widersprüche mit der letzteren, aber im Vertrauen auf die Richtigkeit des Augensehines hat er gewiss oft genug den engen Kreis der *electi* zu dem der in den empirischen Zuständen der Gemeinde erkennbaren *boni et spiritales homines* erweitert. In diesem Falle ist bei dem Gebrauche der Formel *communio sanctorum* die (der origenistischen ähnliche) Theorie von den echten Kirchengliedern im Unterschiede von den unechten das Primäre, die Erwählungslehre aber ihr untergeordnet¹⁾. Nur wenn ich diese Oscillation des Gedankens annehme, kann ich es mir verständlich machen, dass unser Theolog den *numerus electorum* als *communio* denken zu können meint. Denn eine Zahl von einander nicht wissender Monaden als wirkliche *communio* zu denken, ist wenigstens mir nicht möglich. Auch nicht, wenn ich ein Weiteres erwäge.

7. Augustin hat bekanntlich in den antidonatistischen Schriften den so oft wiederholten, bereits von anderen Forschern²⁾ ausführlich erörterten und gewürdigten Satz verteidigt, dass der heilige Geist freilich auch in häretischen Gemeinschaften wirke, aber dass er nur in der katholischen Kirche als „Liebesgeist“ walte, — die *pax, sine qua caetera prodesse non possunt, de baptismo* lib. III, cap. XIV, § 20, cap. XVIII, § 23. Dieser Lehrbegriff ist ein so constanter, dass, wenn eine anderslautende Stelle *Sermo CCLXIX, § 2: Nec immerito recte intelligitur quamvis ipsos baptismum Christi habere fateamur, haereticos non accipere vel schismaticos. Spiritum sanctum, nisi dum compagini adhaeserint unitatis per consortium caritatis* sich findet, nicht mit Schmidt a. a. O., Bd. VI, 226 zu urteilen ist, die eigentliche Ansicht Augustins sei die, dass überhaupt der heilige Geist nicht ausserhalb der Kirche erteilt werden könne, vielmehr ist diese Aussage als eine Hyperbel zu betrachten, die ja ohne alle Schwierigkeit auf das von Augustin selbst indicirte Mass zurückgeführt werden kann. Der heilige Geist ist

1) S. 220, Anm. 3.

2) S. z. B. Schmidt a. a. O. S. 210. 211. 219. 227. 228; Rothe a. a. O. S. 682.

erst dann, wenn er als Liebesgeist offenbar und wirksam wird, der wirkliche heilige Geist, der heilige Geist in seiner Wahrheit, — das ist der Gedanke dieses Autors, der ja auch vielfach — nach Massgabe seiner Theorie vom Sein ¹⁾ — das eine Mal vom Sein, das andere Mal vom Nicht-Sein reden kann und redet, ohne in einen Widerspruch mit sich selbst zu kommen. Was er in dem eben citirten *Sermo* sagt, wo seine Gedanken der Unterschied des Katholischen und Schismatischen beschäftigt, das wiederholt er sogar in Bezug auf den Unterschied des Katholischen und Katholischen innerhalb der „katholischen“ Kirche *de baptismo* lib. V, cap. XXI, § 29; cap. XXIII, § 33; der *innocens* und der *homicida*, welche dieselbe katholische Taufe empfangen, haben darum doch nicht denselben Geist. — Das Wort in *Sermo* CCLXIX, § 2 zeigt die Nachwirkung der von Cyprian stammenden Tradition, — die Nachwirkung des vulgär Katholischen in der nordafrikanischen Kirche auf Augustin; die zahlreichen Stellen von „dem Liebesgeist“ zeigen die Umbildung desselben durch ihn.

Aber wie geartet ist denn der? — Sollte der Liebesgeist etwa eins sein mit der prädestinatianischen Gnade? —

Diese Frage ist, so viel ich sehe, von den Dogmenhistorikern überhaupt nicht aufgeworfen, noch viel weniger erwogen. Auch meine bisherigen Studien setzen mich nicht in den Stand, dieselbe mit Sicherheit zu beantworten. Das wäre nur dann möglich, wenn zuvörderst die Natur der Gnade durch erheblich umfassendere Forschungen, als mir bekannt geworden sind, ausgemittelt wäre. Die beste darunter findet sich meines Erachtens bei Dieckhoff in der bereits mit Auszeichnung citirten Abhandlung, aber wenn derselbe a. a. O., S. 94 Anm. versichert, das Wort *gratia* bezeichne a) die Gnade Gottes als Eigenschaft Gottes, wonach er wirkt und Gaben schenkt; b) das Tun Gottes nach seiner Gnade und auch c) die einzelnen bestimmten Güter, die Gott nach seiner Gnade mittheile, so erlaube ich mir zu be-

1) S. S. 220, Anm. 2.

merken, dass in einer Schrift über „Augustins Lehre von der Gnade“ statt solcher Versicherungen doch Beweisführungen gegeben sein sollten, weiter, dass der Terminus *gratia Christi* unberücksichtigt geblieben, ferner, dass ausser Acht gelassen ist, unser Autor habe sie vielfach als göttliche Kraft ¹⁾, als Lebensmacht vorgestellt, endlich, dass Gnade doch nicht einerlei ist mit Begnadigen, dass man allenfalls von diesem als von einer Eigenschaft reden könnte, nicht aber von jener. Diese kritischen Notizen sind aber in aller Bescheidenheit gemeint; meine eigenen bisherigen Sammlungen unzureichend. Nur erkläre auch ich mit aller Bestimmtheit, dass so unzählige Male auch die Kategorie vorkomme, dieselbe doch nicht eine begriffliche Stätigkeit zeige, im Gegenteil ein Schwanken sich zu erkennen gebe, welches die Entscheidung der aufgeworfenen Frage erschwert. Vielleicht ist diese mit wissenschaftlicher Sicherheit zu geben nicht möglich. — Wäre der Liebesgeist nicht identisch mit der prädestinatianischen Gnade, so würden nicht lediglich die *electi* von demselben durchwirkt. In diesem Fall würden viele Katholiken trotz der strengsten Selbstbeurteilung doch mit einer gewissen Zuversicht sich „ein Sein in der Kirche“, in welcher man selig wird, zuschreiben können, somit auch jener Suchende, zu dem wir noch einmal uns zurückwenden, um die Fortsetzung seiner Geschichte zu betrachte.

1) Wie diese Bestimmung aus Augustins mangelhafter Veröhnungslehre sich ergebe, darüber siehe die sinnigen Bemerkungen bei Schmidt, Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1876, S. 494 (vgl. Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. VI, S. 242; Bd. VIII, S. 298). Wir werden hier sagen dürfen, dass die pelagianische Auffassung der sittlichen Entwicklung ihren tiefsten Gegensatz nur in einer tieferen Auffassung der Soteriologie findet. Das war offenbar auch der Mangel des Augustinischen Kampfes, dass die Soteriologie noch so wenig entwickelt war. Die *gratia* in ihrer Loslösung von dem Werke Christi verflüchtigt sich entweder in den allgemeinen Begriff der göttlichen Machtwirkung, die schliesslich die ganze Bedeutung der Erlösung bedroht, oder aber, wenn sie an die Kirche und ihre Heilmittel gebunden wird ohne Nachweis des inneren Zusammenhanges mit dem Werke der Erlösung, wird diese Bindung zu einer willkürlichen (?), zu einer magischen u. s. w.

Atmet er doch, wie er meint, jenen Liebesgeist wirklich ein, von dem man so oft in lehrhafter Weise zu ihm geredet hat. Verkehrt er doch in Eintracht mit den katholischen Brüdern — frei von allen separatistischen Gelüsten. Aber doch, wenn er z. B. *de baptismo* lib. III, cap. XV, § 21 (cf. *de perfectione justitiae homin.* § 43; tom. XIII, 233 D. E.) liest, dass die *caritas* erteilt werde *latenter*, — so kann das dazu dienen, die Scrupel von neuem anzuregen, — die vorhandenen zu steigern. Ja unter dem Eindruck der Erinnerung an die controvers gewordenen Natur der *communio*¹⁾ wird er wohl unsomewhat dazu neigen den zweiten Fall zu statuieren, dass der Liebesgeist doch nur in den Erwählten herrsche, — dass es eine Täuschung sei, wenn er diese Herrschaft zu verspüren meine²⁾.

8. Aber beruhigend wirkt wieder die Erwägung, dass er sich doch jedenfalls des Seins in der Kirche als *externa communio* rühmen dürfe, — dass innerhalb ihrer Grenzen die vielgenannte *communio sanctorum* existieren dürfte, in welcher man sicher selig wird. Ja wenn er die Betriebsamkeit beachtet, welche die unermüdliche „Mutter Kirche“ zeigt, wenn er sieht, wie sie täglich den ganzen Apparat mysteriöser Riten in Bewegung setzt, wenn er die Paränese vernimmt: *ab unitate noli recedere, si non vis immunis esse ab illa salute*, *Sermo CXXV*, § 6, wenn er die allgemein lautende Rede, dass an sie alle Gnade geheftet werde, hört und sich daran erinnert, dass er seit dem Tage seiner Taufe durch Beobachtung der von ihr vorgeschriebenen Methode, die Vergebung der *peccata quotidiana (venialia)* sich zu verschaffen, in aller Treue bemüht gewesen ist, gute Werke zu vollbringen, Almosen zu spenden³⁾ und zu

1) S. oben S. 224.

2) Vgl. unten S. 236.

3) S. z. B. *Sermo CCCLVII*, § 5; tom. VIII, 1394 F. *Sermo XLII*, § 1; ib. tom. VII, 209 D. *Ser. IX*, cap. XI, § 18, ib. 61 E. *Ser. CCX*, § 12 ib. 932 D. *Serm. CCVI*, § 2 ib. 922 A. B.; *Serm. LXI*, cap. III, § 2 ib. 352 E. F. *Serm. XXXVIII*, cap. VI, § 8 ib. 197. — *De perfectione justitiae hominis*, § 24; tom. XIII, 220 E. *Contra*

beten¹⁾, und sich vergegenwärtigt, dass er alle diese Uebungen der kirchlichen Frömmigkeit auch jetzt noch fortsetze: so fühlt er sich vielleicht doch auch wieder ermutigt, und es wird die Hoffnung in ihm erweckt, dass das geheimnisvollste *beneficium gratiae*, welches allerdings, wie er längst weiss, ausschliesslich nur Gott zu spenden vermag²⁾, auch ihm noch zuteil werden könne. Ja die treue Mutter ermahnt ihn unaufhörlich grade um dieses, um das *donum perseverantiae* ohne Unterlass zu beten, — die *fides* sei ja wesentlich *fides orans*³⁾; der Herr hat grade solches Beten ausdrücklich befohlen⁴⁾, welches ausschliesslich in dem Herzen, in dem Munde „des Getauften“ „nütze“⁵⁾.

Dies Gebet ist einerseits ein persönlich individuelles⁶⁾,

epist. Parmen. lib. II, § 20; tom. XII, 49 D. [quia neque aliquid remanet in baptismo, quod non dimittatur omnium praeteritorum peccatorum (si tamen ipse baptismus non frustra foris habeatur, sed aut intus detur aut si jam foris datus est, non foris cum illo remaneatur; die letzten Worte verstehe ich nicht) et quidquid ab iis, qui post acceptum baptismum hic vivunt, infirmitate humana contrahitur quarumcunque culparum propter ipsum lavaerum dimittitur. Neque enim aliquid prodest non baptizato(!) dicere Dimitte nobis debita nostra. Ep. CLXXXV, § 39].

1) S. z. B. Serm. CLXXXII, § 8, tom. VII, 869; Serm. CCXVI, ib. 953, Tractat. in Joann. Evang., cap. XIII, tract. LVI, tom. IV 869 und in gar vielen, schwer zu zählenden Stellen. — Den Nicht-Getauften hilft das Beten nicht! versichert Epist. CLXXXV, § 39, tom. II, p. 233, A derselbe Autor, welcher andererseits über die sacramentliche Taufe der katholischen Kirche so lehrt, wie wir S. 217 erfahren haben. — In Bezug auf die poenitentes: extra eam non remittuntur. Enchirid., cap. XXII, ed. Krabinger, p. 82.

2) De dono perseverantiae, § 10. 11. 12. 13. 19.

3) Ueber diese s. namentlich Dieckhoff a. a. O. S. 88. 90. 118. De spiritu et litera § 56, tom. XIII, p. 144, de correptione et gratia an vielen Stellen, z. B. cap. II, § 3. 4; cap. III, § 5; cap. IV, § 6. Contra duas epistol. Pelag., lib. I, cap. XIV, § 28, de perfectione justitiae hominis cap. X, § 21; Enchiridion, cap. III, p. 8, ed. Krab. Epist. CCXVII, § 13. 14, tom. II, p. 1046 C. D.

4) De dono perseverantiae, cap. VI, § 11. Imperavit autem Deus etc. ib. cap. XXII, § 60 Ende. Deus enim — — orare nos voluit etc.

5) S. Anm. 1.

6) S. z. B. de corrept. et gratia, cap. VI, § 10. Epist. CCXVII, § 14. 29.

— jeder Katholik in jedem Vaterunser erlebt diese letzte Gnade, ohne deren Besitz alle früheren Gnaden vergebliche sind (was das definitive Heil angeht) —, andererseits Fürbitte, ein Gemeindegebet ¹⁾. Ja zuhöchst ist es die Kirche ²⁾, welche nach dem Willen des Herrn betet, alle Gebete leitet; (d. h. die historische, verfassungsmässig-liturgische Kirche); sie scheint also die Mittlerin, als welche sie sich anfangs angekündigt hat, zu bleiben oder doch wieder zu werden; — das kirchliche Gebet um das *donum perseverantiae* als das Vehikel der Mitteilung vorgestellt werden zu können, die Beteiligung an diesem kirchlichen Gemeinde-Gottesdienste den definitiven Heilsbesitz doch irgendwie zu bedingen. Nur die getauften Gemeindemitglieder können die Erhörung der Gebete erhoffen ³⁾. Nur der, welcher von eben jener Kirche mit den Voraussetzungen des Empfanges des vielgenannten *donum* ausgestattet ist ⁴⁾, kann dieses selbst empfangen. Und wenn er nun im ⁵⁾ Verein mit den getreuen Katholiken ihren Weisungen, „ihren Züchtigungen“ sich auch in Zukunft unterwirft; wenn er von ihr selbst hört, sie betrachte alle Fromme ⁶⁾ als *electi* und *discipuli Christi*, sie habe das Heil aller im Auge ⁷⁾, sollte da nicht der Gedanke sich in ihm stärken, dass jenes höchste *beneficium gratiae* durch das von der Kirche geleitete Gebet, — also doch

1) De baptismo lib. II, cap. VIII, § 16. De corrept. et. gr., § 11; tom. XIV, p. 929 D. E.

2) Sermo CLXXXII, § 6; tom. VI, 868 B. — oratura est tota Ecclesia etc. De dono perseverantiae, cap. XXII, § 62 — sive multitudini Ecclesiae etc., cap. XXIII, § 63; tom. XIV, p. 1022 D. Quando quidem non oraret Ecclesia etc.

3) S. de dono persev., § 10. Hoc ergo donum Dei suppliciter emereri (!) potest.

4) S. S. 234, Anm. 1. De peccat. merit. et remiss. lib. III, cap. IV, § 8.

5) S. den lib. de corrept. et. gratia im ganzen.

6) Ib., cap. IX, § 22. Apellamus ergo nos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere ceramus etc. Cf. § 40.

7) Ib., § 46 — sed velle omnes salvos fieri cf. § 49. Dagegen die sophistische Ausrede § 44.

durch ihre Vermittelung in gewissem Sinne ihm noch zuerteilt werden werde, — wenn es ihm nicht gar schon zuerteilt worden sei? —

Aber die Versuche diese Fragen zu beantworten dienen vielmehr dazu ihm neue Marter zu bereiten. Schon die Erkenntnis, dass der zweite Fall zwar möglich, aber, ob er eingetreten, unerkennbar sei, ist eine überaus peinigende; noch mehr aber vielleicht die andere, dass im ersteren Falle dieses Beten gar nichts helfen könne. Nur der katholisch Getaufte dürfe auf Erhörung der Gebete hoffen, war ihm so oft versichert. Dieser „bittende“ Glaube der Katholiken ist unerhörbar, diese furchtbare Wahrheit wird ihm nunmehr enthüllt. Grade der Katholik hat jegliche Vorstellung von einer Flexibilität Gottes als Illusion zu erkennen. Er giebt ja nach einem unveränderlichen Ratschlusse, kann geben, auch ohne dass man ihn bittet¹⁾. Die Beter leben in der veränderlichen, begrenzten Zeit; er hat ewig zgedacht, in untrüglicher Sicherheit bestimmt, — was erbeten werden „soll“. Was also kann das Bitten anderes sein, wenn es anders sich nicht über sich selbst täuschen will, als eine ceremonielle Uebung, ein Mittel zum Zweck der Heiligung, der Demut? als eine Methode, welche im Gehorsam gegen die Kirche befolgt wird, — aber ohne allen echten religiösen Gehalt ist? — Dasselbe stammt aus „dem Glauben“, aber dieser ist ohne alle Zuversicht²⁾. Nichtsdestoweniger bemüht sich die Kirche, die wahre Selbsterkenntnis zu verdunkeln. Der Erwählte unterscheidet sich ja, heisst es, in psychologischer Beziehung in keiner Weise von dem Nicht-Erwählten; der eine wie der andere wird getauft, bekehrt, gerechtfertigt³⁾. Beide werden ermahnt, ihrer Selbstbeurteilung nicht zu vertrauen⁴⁾, sondern der

1) De dono persev., § 11. 13.

2) Dieckhoff a. a. O. S. 118.

3) De dono persever., cap. IX, § 21; tom. XIV, 103 F. Nonne utrique vocati fuerant, utrique ex impiis justificati etc. De correptione et gratia, § 18 Anfang; vgl. § 46. 23.

4) De dono persev., § 62; tom. XIV, p. 1062 D. atque hoc faciendo

correptio der Kirche, — über die Frage nach der Zugehörigkeit zu dem *numerus electorum* nicht zu grübeln ¹⁾). Aber alle diese *correptiones*, wie alle anbefohlenen Gebete, sind — das wird doch auch wieder eingeräumt — entbehrlich, entbehrlich zuhöchst, ebenso wie sämtliche Gnadenmittel, mit Ausnahme jenes einen, welches *donum perseverantiae* heisst ²⁾). Gott kann dem, welcher sich von der Kirche nicht züchtigen lässt, darum doch gewähren ³⁾), was er den von ihr Gezüchtigten verweigert. — Die Kirche und die Erwählungslehre „der Kirche“ — wie werden sie sich einander gegenüber schliesslich halten? —

9. Die katholische Kirche, welche unser Schriftsteller so oft in überschwänglicher Weise als die exclusive Heilsphäre verherrlicht, wird durch die soeben vernommene Aussage zu einer Stiftung göttlicher Willkür herabgesetzt, zu einer weltförmigen Ordnung göttlicher Accommodation. In jener unzweideutig klingenden, demnächst in ihrer verhängnisvollen Zweideutigkeit erkennbaren Phrase hat sie sich gerühmt die Gnadenvermittlerin zu sein; nunmehr zeigt es sich, dass sie lediglich eine Vorbereitungsschule sei, in welcher nicht einmal die gelehrigsten Schüler sicher unterwiesen werden können. Mittel und Zweck stehen hier nicht in einem unverbrüchlichen Zusammenhange. Der Erwählte wie der Nicht-Erwählte sollen gleicherweise jene verwenden; aber den ersteren fällt in rätselhafter Weise das zu, was als ein zu erzielendes vorgestellt zu werden schien; der Nicht-erwählte müht sich vergebens ab, soll sich damit abmühen das zu erzielen, was eben nicht zu erzielen ist. Eine bewährte Schulanstalt kann den Zöglingen, welche physisch und psychisch befähigt dem Unterricht mit Hingebung sich

confidere, non vos esse a praedestinatione populi ejus alienos etc. — quoniam spem vestram in ipso (Deo!) ponere jubemini, non in vobis.

¹⁾ De corrept. et. gr., § 40. 46. 47.

²⁾ S. S. 235. 245.

³⁾ Ib., cap. V, § 8; tom. XIV, p. 926 F. nullo homine corripiente etc., cap. VII, § 13: quidam eorum etsi ab hominibus non corripantur etc.

widmen, die endliche Reife verbürgen. Die katholische Kirche Augustin's darf sich nicht einmal ihr vergleichen. Das ewige Heil ist nicht die Frucht ihrer Vorbereitung. —

Statt deren bietet sie das zeitliche. Und das entspricht auch durchaus den gesammten irdischen, zeitlich-räumlichen Weltverhältnissen, — in welche eine so transcendente Grösse wie ewiges Heil nicht hineinpassen würde, welchen die Kirche trotz ihrer Gnaden und Wunder, trotz ihrer Weihungen durch Sacramente doch auch wieder homogen ist, — entspricht dem von ihr verkündigten Glauben, welcher weder den Gehalt der persönlichen Selbstgewissheit¹⁾ noch den der absoluten (definitiven) Seligkeit²⁾ zu ertragen vermöchte. Ja in dieser katholischen dem irdischen Heile dienenden Kirche werden die in Bezug auf jene als specifisch sich erweisenden Unterschiede des Erwählt- und Nichterwähltseins beseitigt, — da ist das Erkennen der eigenen Selenzustände keinesweges von jenen Gefahren der Täuschung bedroht, von denen wir redeten. Da giebt es Nicht-Erwählte, welche *temporaliter perseverantes = stantes*³⁾ die Seligkeit der Kindschaft fühlen⁴⁾, freilich nicht die ewige, welche ja hienieden überhaupt nicht gefühlt werden kann, sondern die zeitliche, aber diese wirklich. Andererseits sind Erwählte vorhanden, welche während des grössten Theils des irdischen Lebens bis kurz „vor dem Ende“

1) Dieckhoff a. a. O., S. 110.

2) S. darüber die dritte Studie über Kirche und Reich Gottes.

3) De corrept. et gr. § 19; tom. XIV, p. 934 F. — cum fideliter et pie viverunt etc. § 20: erant itaque in bono (nämlich temporaliter), sed quia in illo non permanserunt — — non erant ex nobis. Vorher non quia justitiam simulaverunt, sed quia in ea non permanserunt etc. Ib., § 17 — quibus eam, qua Christiane viverent, dilectionem dedit etc.

4) De corrept. et grat., cap. IX, § 20; tom. XIV, p. 935 E. propter susceptam temporaliter gratiam, § 42, ib. 951 E. De dono persev., § 8, ib. 1029. Perseverantia, quae in aeternum salvos facit, tempori quidem hujus vitae, non tamen peracto, sed ei, quod usque ad ejus finem restat, necessaria est.

nicht bloss von dem Wege des Heiles Abirrende zu sein scheinen, sondern (nach dem Urtheile der sich täuschenden Kirche) das in der That sind ¹⁾ und die Qual der Unseligkeit zu tragen haben. Der eine wie der andere kann durch ihre *beneficia gratiae* geheiligt, der eine wie der andere kann durch die *poenitentia* gezüchtigt, in die Zahl der *fideles stantes* wieder aufgenommen werden. Begnügt man sich mit dem Heile als zeitlichem ²⁾, so kann die Kirche denen, welche ein der von ihr vorgeschriebenen Methode entsprechendes Leben führen, dies allerdings verbürgen. Sie wird für diese Genügsamen auf die Linie, auf welcher sie die Bedeutung der Heilsvermittlerin zu haben schien, in Wahrheit wieder emporgehoben.

Freilich um vor dem Geistes-Auge dessen, welcher alles zeitlich-irdische Sein ³⁾ als ein unwahres, scheinbares *sub specie aeterni* zu betrachten versteht, von derselben wieder herabzusinken. Denn nicht die *salus temporalis*, sondern die *aeterna* ist von ihr verheissen, die *salus*, welche allein, der ewigen Verdammnis entgegengesetzt, als eine wirkliche gelten kann. Und diese Verheissung hat sie nicht erfüllt, nicht einmal die Garantie für das zukünftige absolute Heil gegeben. Es bleibt dabei, sie ist ein pädagogisches Institut, eine Einrichtung der Nützlichkeit und moralischen Zweckmässigkeit. Die *correptio* ist „nützlich“ ⁴⁾, weil sie das Vertrauen auf den sicheren Besitz des Heiles erschüttert, die Mitglieder in unaufhörlicher Unruhe, in steter Furcht ⁵⁾ erhält, — sie grade durch diese von ihr erregte Stimmung daran erinnert, dass jenes Bewusstsein des temporären Heiles, welches oben als ein wirkliches von uns bezeichnet werden

1) De corrept. et gratia, § 22; tom. XIV, p. 937 E. — et qui ad tempus inde deviant etc.

2) S. S. 238, Anm. 4.

3) S. S. 220, Anm. 2.

4) De corrept. et gratia, § 7; utilis, § 10; § 40, expedit.; § 43: et ad ipsam (justam poenam) pertinet justa correptio, quae medicinaliter adhibetur, etiam si salus aegrotantis incerta sit etc.

5) Ib., § 24. 40. Gute Bemerkungen bei Dorner a. a. O. S. 229—231.

musste, doch als ein unwirkliches, d. h. unwahres begriffen wird, sobald man es an dem unbedingten Massstab der *vita aeterna* abschätzt. Es bleibt dabei, die Kirche kann die überschwänglichen Ansprüche, die sie macht, so wenig realisiren, dass sie und ihre Leistungen weit auseinandergehen. Sie redet eine Sprache der Zweideutigkeit. Ausser ihr ist kein Heil, — aber was „sie“, die Kirche sei, ist unklar, — unklar auch der Spruch *tenere ecclesiam non est esse in ecclesia* ¹⁾. Sie bezeichnet ²⁾ viele als *fili* *Dei*, die es nicht sind (*sub specie aeterni*). Sie nennt zu einer bestimmten Zeit Söhne des Friedens die, welche diese religiöse Würde schon längst haben ³⁾. Sie verdammt diese oder jene, aber — dieses Urteil ist fallibel, — für den Heilsbesitz gleichgültig. Ungerechte Excommunication schadet nichts ⁴⁾; das *episcopale iudicium* ⁵⁾ ist im besten Falle auch nur eine

1) S. oben S. 214.

2) De corrept. et grat., § 20. 21. 22. 23. 40.

3) Ib., § 40. 46.

4) Diejenigen, welche in besonders feierlicher Weise jetzt den Satz betonen (der, wie ich vorläufig schon hier bemerke, denn ich gedenke in dem vierten Artikel darauf zurückzukommen, ein wohlbekannter, gewöhnlicher ist; vgl. oben S. 15, Anm. 1, Köstlin, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Jahrgang 1856, S. 112, 1. Spalte, Dorner, S. 340. Dieckhoff's Abh. a. a. O., im ganzen), Augustin sei der Begründer des römischen Katholicismus, möchte ich mir erlauben an die Tatsache zu erinnern, dass andererseits jene der obigen ähnliche antikatholische Sentenzen, welche sich in dem *Decretum Gratiani* finden (s. Schwab, Johann Gerson, S. 556), meist aus den Schriften desselben Augustin entnommen sind. — Vgl. noch de unitate Ecclesiae, § 74; tom. XII, p. 488 G. 489 A. Quid si ergo — — jam praecisus est. De baptismo, lib. I, § 26. Kattenbusch, Theol. Studien und Kritiken 1878, S. 190 (vgl. S. 209) behauptet, die Annahme, Augustin sei der Vater der Reformation, sei die landläufige; man müsse sich aber dazu entschliessen, das Urteil dahin umzuändern, dass er der Vater des römischen Katholicismus gewesen, und hält für nötig darauf aufmerksam zu machen, dass das ganze Material der mittelalterlichen Lehren von Freiheit und Gnade u. s. w. von ihm stamme.

5) De corrept. et gratia § 46. Pastoralis tamen necessitas habet, ne per plures serpat dira contagio, separare ab ovibus sanis morbi-

Massnahme der *utilitas*, welche man erwählen muss, um die rohen Ausbrüche der Sünde einzuschränken. Die ganze Organisation „der Kirche“ als *externa communio*, welche als mysteriöser Wunderbau beschrieben wurde, scheint stellenweise von unserem Autor als autoritative Zucht-Anstalt gewürdigt zu werden, die dazu bestimmt ist das Massenchristentum zu disciplinieren ¹⁾, ein Leben der Ehrbarkeit und der legalen Sittlichkeit zu erzwingen; aber daneben ist sie doch vielleicht das notwendige Gerüst, das die *communio sanctorum*, die Garantin der ewigen Seligkeit (vgl. Schmidt, a. a. O., VI, 228), umfasst? — Sind nicht aller bisher erwiesenen Bedenken ungeachtet die Lehrsätze unangetastet und unantastbar: wenngleich nicht jeder von einem katholischen Priester Getaufte die *vita aeterna* empfängt, so kann doch nur der auf diese Weise Getaufte ²⁾ sie empfangen; niemand vermag der *massa perditionis* entnommen zu werden, niemand in das künftige Reich Gottes, das Reich des ewigen Heiles einzugehen, er sei denn in der katholischen Kirche getauft? — Ausdrücklich soll, um den Eindruck dieser Fragen zu steigern, hier noch daran erinnert werden, dass unser Autor der erste ist, welcher dem katholischen Tauf-sacrament die Wirkung eines *character indelebilis* ³⁾ zuteile, von der Heiligkeit desselben, welche mit dem Personleben der Getauften unlösbar verknüpft bleibe, in unzweideutiger Weise rede.

Somit würden also doch die Weihen der historisch-katholischen Kirche die Voraussetzungen der Erfolge der prädestinatianischen Gnade sein. —

dam, ab illo, cui nihil impossibile est, ipsa forsitan separatione sanandam. Cf Enchiridion, cap. XXII, p. 81, ed. Krab.

¹⁾ S. Anm. 2. Andere charakteristische Urteile über das Massenchristentum Contra epistolam fundamenti cap. IV, § 5; tom. X, 183 F caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas (!) tutissimam facit. Cf. de utilitate credendi § 21. 25. 26.

²⁾ De baptismo lib. VI, cap. XXXIV, § 66. Tractat. in Joann. evangel. tract. VI, § 15; Op. tom. IV, p. 446.

³⁾ De baptismo lib. VI, cap. I, § 1; Op. Bassani 1797, tom. XII, p. 206 E. F, aber Tractat. in evangel. Joann., cap. I. tractat. VI, § 15

10. Allein — und damit komme ich zu der Lösung des bereits angekündigten Thema's — dieser Satz wird doch durch die Tragweite der prädestinatianischen Gedanken in Frage gestellt. Gegenüber den vielen Stellen, welche so lehren, wie eben angegeben wurde, stehen die Erklärungen *de corrept. et gr.*, cap. VII, § 12: *ab illa perditionis massa, quae facta est per primum Adam, debemus intelligere neminem posse discerni, nisi qui hoc donum habet* (und doch ist wenige Zeilen vorher gesagt, dass das *lavacrum regenerationis* diese *discretio* bewirke!); § 16: *Qui vero perseveraturi non sunt ac sic a fide Christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitae hujus finis inveniat; procul dubio nec illo tempore, quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. Non enim sunt a massa illa perditionis — — discreti.* Die *non electi* gehören also jener *massa perd.* noch an, obwohl sie getauft sind! — Weit entfernt, dass eine Weihung der katholischen Kirche die Scheidelinie wirklich gezogen hätte, ist diese vielmehr durch eine andere noch geheimnisvollere Macht gezeichnet. Derselbe Ausdruck (*discernere*), welcher das eine Mal vorkommt, um den Erfolg der Taufe zu beschreiben, findet sich das andere Mal gebraucht, um zur Würdigung der Wirkung der prädestinatianischen Gnade anzuleiten. Einen Versuch der unmittelbaren Ausgleichung zwischen beiden Sätzen, von denen der eine bejaht, was der andere durch seine Bejahung verneint, habe ich nirgends gelesen. Eine solche ist auch unmöglich, solange man bei dem Wortlaut stehen bleibt. Wohl aber ist von Augustin der Schein einer Harmonie mittelbar in doppelter Weise verbreitet. Einmal geschieht das durch den Gebrauch der Phrasen, in welchen das *donum perseverantiae* als ein nur von den getauften Katholiken, welche mit den anderen *beneficiis gratiae* schon ausgestattet sind, in Zukunft zu erhoffendes, als ein letztes, welches zu den bisherigen noch

ib. tom. IV, p. 446 D. Puta te esse militem, si characterem imperatoris tui intus habeas, securus militas: si extra habeas, non solum tibi ad militiam non prodest character ille, sed etiam pro desertore punieris.

hinzukommt, vorgestellt wird¹⁾. Der *character baptismatis*, könnte man sagen, wird freilich in dem Grade von demjenigen *character* überboten, welchen das *donum perseverantiae* eingräbt, dass jener nur als ein Zeichen betrachtet werde, welches möglicherweise sich erfüllen kann, aber lediglich die Erwählten unter den auf diese Weise Bezeichneten (insofern bleibt er *indelebilis*) werden der Erfüllung gewürdigt. Zweitens dienen dem gleichen Zwecke die Reden von dem verschuldeten²⁾ Abfall derer, welche nicht (definitiv) beharren. Das scheint vorauszusetzen, dass diese Unglücklichen das *donum perseverantiae* besaßen, aber durch ihre Schuld verloren haben. Allein dieser Phrase durfte sich Augustin nicht bedienen, wollte er diese nicht in Conflict mit der cardinalen Lehre bringen, dass jenes *donum* ein unverlierbares sei³⁾. Nichts desto weniger wird von einem Reparirtwerden gesprochen, was doch den Gedanken an ein Entstelltsein zu seinem Correlatum hat⁴⁾. Und das ist sogar von einem Verwischetsein schwer zu unterscheiden. Aber nur scheinbar ist der *character doni perseverantiae* verwischt (erloschen) in denen, welche obwohl erwählt, doch der empirischen katholischen Kirche in ihrer Sichtbarkeit bis kurz vor dem Ende des Lebens als Nichterwählte „sich offenbaren“. Auch diese Offenbarung ist nur eine scheinbare, scheinbar (vom absoluten Standpunkt betrachtet, — neben dem aber der relative, welcher S. 237 beschrieben ist, in seiner Geltung verbleibt) aber auch der Heilsprozess, welchen andere Erwählte unter Leitung der Kirche, unter dem Einfluss ihrer Heilsordnungen durchmachen. Beide *species* des *genus electorum* haben von vornherein einen specifischen Persönlichkeitskern, welcher alle Gnadenmittel vergleichgültigt. Die Formeln, welche von einem noch in Aussicht stehen-

1) De corrept. et gratia, § 11. 12; cf. § 10. 16.

2) Beck a. a. O. S. 85. 86. 90. 94.

3) De dono persever., cap. VI, § 10; — multi enim possunt habere, nullus amittere cf. § 11.

4) De corrept. et gratia, § 16 — aut si qui sunt, quorum (fides) deficit, reparatur ante quam vita ista finiatur.

den, zukünftigen Begabtwerden mit dem alles entscheidenden *donum p.* reden, sind nur Phrasen der *Accommodation*, Kategorien, welche der sinnlich endlichen Betrachtungsweise der *simplices* in der empirischen katholischen Kirche unentbehrlich sind, bedeuten, auf den echten in dem Elemente der Ewigkeit heimischen prädestinatianischen Gedanken zurückgeführt, nichts anderes als das zeitliche Effectivwerden des Begabtseins. Die *electi* sind andere Wesen als die übrigen *vocandi* und *vocati*, bereits seit ihrer Geburt mit einer besonderen Organisation versehen, durch eine noch viel geheimnisvollere Weihe, als alle Riten der Kirche sind, ausgezeichnet. Diese spricht von derselben als dem letzten *beneficium*. In Wahrheit ist die *p.* die Urvoraussetzung des Lebens der *electi*. Freilich nach dem Wortlaut der Augustinischen Lehre werden auch sie vorbereitet auf das definitive Heil in der Kirche, aber in der Tat ist diese nur die Durchgangssphäre; das gesammte mysteriöse Ceremoniell derselben für sie bedeutungslos, die von ihr beanspruchte „Vermittelung“ eine nur subjectiv-phänomenologische ¹⁾.

Ja selbst dies Urteil wird als ein noch nicht ganz rückhaltslos erkannt. Die *electi* sind schon ewig *electi*, ehe sie zeitlich werden. Es giebt Kinder ²⁾ Gottes, welche es für uns noch nicht sind, aber wohl für Gott, die, ehe sie gläubig wurden durch die Predigt des Evangeliums, in dem Gedenkbuch des Vaters mit unerschütterlicher Beständigkeit geschrieben sind. „Diejenigen ³⁾, welche nach Gottes vorhersehender Verfügung vorher erkannt, vorher bestimmt, berufen, gerechtfertigt, verherrlicht sind, ich sage nicht die noch nicht Wiedergeborenen, sondern die noch nicht Geborenen sind schon Kinder Gottes und können nicht verloren gehen.“ „Und schon ehe das geschah, sind sie in jener Prädestination Söhne Gottes“ ⁴⁾. Ja „alle zu ver-

1) Schmidt, a. a. O. S. 242.

2) De corrept. et gratia, § 13.

3) Ib., § 23.

4) Ib., § 21.

schiedenen Zeiten Geborenen ¹⁾ sind erst (nach und nach) zur Erscheinung gekommen, während sie in Gottes Ratschluss das ewig waren“, — alle irdischen Menschen sind als die zeitlichen Phänomene ewiger Existenzen zu betrachten, jegliche Prozesse der irdischen Individuen, der gesamten irdischen Weltgeschichte sind doketisch. Von demselben Urteil wird die historisch-katholische Kirche getroffen (vgl. oben S. 238). — Was Augustin als Katholik lehrt, dass sie auf das (ewige) Heil vorbereite, dass sie die notwendigen Voraussetzungen des Empfanges desselben herstelle, insofern das (ewige) Heil bedinge, aus welchen Sätzen der andere sich ergibt, der *numerus electorum* stammt unbedingt aus dem ausschliesslich in der katholischen Kirche zu erzeugenden *genus vocatorum*, die *communio sanctorum* habe zur Basis ihrer Existenz die *externa communio* (s. o. S. 220), das wird von ihm wieder in demselben Masse verneint, in welchem er die Energie des prädestinarianischen Gedankens anspannt und zum Ausdrucke bringt. — Der Kirche scheint nur die Bedeutung einer mit Sinnbildlichem beschäftigten Ceremonial-Anstalt ²⁾ zu verbleiben.

Sowohl Schmidt a. a. O., Bd. VI, S. 213. 241. 242 als Dorner a. a. O., S. 230 haben die Tragweite der prädestinarianischen Theorie erkannt, aber meines Erachtens nicht hinreichend gewürdigt, der letztere hat überdies zu wenig getan (vgl. indes S. 292), mit der oben S. 204 excerpirten Aeusserung die S. 230. 231 gemachten Zugeständnisse in Einklang zu bringen. Ich leugne, dass das möglich sei, um so entschiedener, jemebr ich überdies eine andere Gedankenreihe Augustin's erwäge.

Ich meine jene ³⁾, welche er in *Ep. CII, Quaest. secunda*

¹⁾ De baptismo lib. I, cap. XVI, § 25. Ib. lib. IV, cap. III, § 4.

²⁾ Cf. contra Faustum lib. XIII, cap. XVI; tom. X, 313 C. Neque perturbaretur (Faustus) eorum multitudine, in quibus ea non inveniret, quae observare juberetur: quamvis cum eo corporaliter congregarentur in Ecclesiam et eadem sacramenta perciperent. Sciret cum paucis haereditatem Dei, cum multis autem signacula ejus participanda etc.

³⁾ Vgl. Schmidt, Origenes und Augustin als Apologeten. Jahrbücher f. deutsche Theol., Bd. VIII, S. 295. 298.

tom. II, 362 am ausführlichsten darlegt. Als Thema gilt bekanntlich der Satz, das Christentum ist so alt als die Welt, ist die eine wesentliche (natürliche) Religion, welche von Anfang an unter verschiedenen Formen und Namen existirt hat, in einem bestimmten Zeitmoment den Namen christliche Religion erhalten hat, ist nicht eine particularistische Positivität, sondern die allgemeine ¹⁾ in allen Perioden unter Gottes sich gleichbleibender ²⁾ gnädiger Obhut in mehr oder minder adäquater Gestalt ³⁾ verbreitete Religion des gleichen ⁴⁾ Heiles. Eine unerwartete religionsphilosophische Combination so universalistischer Tendenz, dass man vermuten könnte, sie sei nur eine augenblickliche Aushilfe zur Hebung einer Verlegenheit des Apologeten, lediglich hier mitgeteilt, um anderswo zurückgenommen zu werden. Erstens scheint sie doch in dem auffälligsten Widerspruch mit des Verfassers dogmatischer Prädestinationslehre zu stehen, — denn wenn alle, welche sich „würdig erweisen“, des Heiles teilhaftig werden können, wo bleibt da für die Gnadenwahl eine Stätte? Zweitens gewinnt man den Eindruck, als ob das gemein katholische Dogma von der Kirche durch jene humanistische Idee erschüttert, ja die Grundlehre Augustins von der ausschliesslich beseligenden *gratia Christi* von ihr selbst wieder aufgelöst werde.

11. Allein das, was *Ep.* CII erörtert, ist keinesweges so motivirt, wie wir vermuteten, ist nicht eine augenblicklich aufgestellte Hypothese, sondern eine feste, dauernde Grundansicht gewesen und geblieben. Wir finden sie in den ersten wie in den letzten Schriften ⁵⁾ sei es angedeutet und

1) § 15, tom. II, 365 C: Ita salus religionis hujus, per quam solam veram salutem veraciter promittitur, nulli unquam defuit, qui dignus fuit, et cui defuit, dignus non fuit. Cf. § 10 Ende.

2) *Ib.* § 11.

3) *Ib.* § 10 Ende. § 13. 15. — alias occultius alias evidentius, sicut congruere temporibus divinitus visum est etc.

4) *Ib.* 12: Nec quia pro temporum varietate, nunc factum annuntiat, quod tunc futurum praenuntiabatur, fides ipsa variatur vel salus ipsa diversa est.

5) De vera religione, cap. X; *Ep.* CXLIX, § 9; *Ep.* CLXXXVII,

vorausgesetzt, sei es ausführlich entwickelt, freilich meist mit einer Modification, welche schon in *Ep. CII, CXLIX* vorbereitet ist. Durch die extrem universalistisch klingenden Stellen tom. II, 364 D. 365 A. wird augenscheinlich die Heilsbedeutung des ganzen historischen Christentums verflüchtigt. Dieses soll aber doch wenigstens als die reinste Gestaltung der übergeschichtlichen absoluten dem Wesen nach stets mit sich identischen Religion gewürdigt werden oder als die verhältnismässig höchste Offenbarung derselben in der Geschichte im Unterschiede von der Verhüllung (*prius occultius, postea manifestius* etc. § 12). Diese Intention musste den Verfasser um so stärker bewegen, als ihn die Frage der Neoplatoniker beschäftigte, weshalb das Christentum durch Christum und nach Christo auf so beschränktem Gebiete verbreitet sei. Darum erteilt Augustin nach vorausgeschickter Andeutung, „dass hier ein anderes, noch geheimnisvolleres *consilium* nicht ergründet werden solle“ (ib. § 14, tom. II, 364 D. cf. *de praedestinatione sanctorum*, cap. IX, § 17), die Antwort, Christus würde wohl grade in der Zeit, in der er, an dem Orte, an welchem er wirklich erschienen sei, haben erscheinen wollen, weil er vorausgewusst habe, dass er wie seine Jünger in jener, wie an diesem Gläubige finden werde. Nun habe freilich schon vor ihm eine prophetische Verkündigung des Christentums stattgefunden, was, das lasse sich nicht leugnen, die relativ offenbare Religionsgeschichte nur von Israel nachweise (§ 15), aber in den heiligen Büchern dieses Volkes würde ja einzelner Nicht-Israeliten gedacht, *qui tamen hujus sacramenti participes fuerunt*, und es sei weiter die Annahme berechtigt, *etiam in caeteris hac atque illac gentibus alias alios fuisse quamvis*

§ 11. § 12.; *Ep. CXL, cap. VII, § 20*; *Tractat. in Joann. evang. tract. XLV, § 9*; *de peccator. merit. et rem. lib. II, cap. XXIX, § 47*; *de gratia Christi et de peccato orig. lib. II, cap. XXXII, § 37*; *contra duas epistolas Pelag. lib. III, cap. IV, § 11*; *de civitate Dei lib. XVIII, cap. XLVII, ed. Dombart, tom. II, p. 287*; *lib. VII, cap. XXXII, ib. tom. I, p. 277*; *lib. X, cap. XXV, ib. 389*; *de baptismo lib. VI, cap. XLIV, § 87*; *contra Faustum lib. XIX, cap. XIII, tom. X, p. 384 D. E. Enchiridion, cap. XXXIII, p. 147, ed. Krab. Epist. CXC, § 6. 8.*

eos commemoratos in iisdem auctoritatibus non legamus. — Ja in dem die particulare Gnadenwahl verteidigenden *liber de praed.*, cap. IX, § 17 geht unser Schriftsteller ausdrücklich auf die citirte *Ep.* CII zurück, nicht um die von uns oben erwartete *Retractation* zu bringen, sondern um unter anderem zu sagen, was er *Ep.* CII aus gewissen Rücksichten nicht habe sagen dürfen, dass unter „den Würdigen“ nicht solche zu verstehen seien, welche sich ein Verdienst erworben hätten (§ 19), sondern der göttlichen Gnadenwahl Gewürdigte. Derselbe giebt also daselbst die authentische Erklärung der *Ep.* CII.

In der That, es lässt sich das Paradoxon rechtfertigen, grade die particularische Prädestinationslehre habe jene universalistisch klingenden Phrasen ermöglicht. Um das begreiflich zu machen, ist darzutun, dass in den S. 246, Anm. 5 citirten Stellen und in *Ep.* CII drei Gedankenreihen in einander gewirrt sind, um heidnischen Humanisten und von Zweifeln gequälten christlichen Lesern zugleich Genüge zu leisten. — Ich versuche dieselben von einander zu trennen.

Die erste lässt sich vielleicht in diesen Sätzen wiedergeben. Das Christentum, welches man mit Unrecht als eine particulare, local und temporär bedingte Religion beurteilt, ist in Wahrheit so alt als die Welt. Alle geschichtlichen Religionen sind dunklere oder hellere Erscheinungen derselben Religion, — derjenigen, welche zu unserer Zeit die christliche heisst, *de vera religione* cap. X, das offenbare Bekenntnis der katholischen Kirche ist. Darum ist das Heil, welches diese an die Teilnahme an ihrer Gemeinschaft zu binden scheint, in der That ein allgemeines, jedem zugängliches (*Ep.* CII, § 15), welcher sich desselben würdig macht. — Und viele dieser Würdigen kann man kennen. Alle, welche fromm und gerecht gelebt haben ¹⁾ vor Christo, waren Christen ²⁾.

1) *Ep.* CCII, § 12. In dem Satze *quicumque — — secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt* muss ich natürlich die nicht unterstrichenen Worte unberücksichtigt lassen, ausstossen, um die Stelle als Stütze meiner Hypothese verwerten zu können.

2) *Contra duas epist. Pelag. lib. III, cap. IV, § 11. Eadem igitur*

Die zweite hat ihre Motive in der Grundüberzeugung von der Exklusivität des in dem historischen Christo als dem einzigen Mittler beschlossenen Heils, beabsichtigt aber (angeblich unbeschadet der Gültigkeit dieses Fundamentalsatzes) den Ansprüchen der frommen universalistisch interessirten Denker gerecht zu werden. Sie lehrt eine historische Präexistenz des historischen Christentums, des christlichen Glaubens, eine Anticipation desselben. Christus — heisst es — ist allerdings in jener Zeit aufgetreten, welche von den Anfängen der Welt weit entfernt ist, aber er hat längst vor dem Moment seiner irdischen Geburt voraus gewirkt. Er sollte erst kommen in die Welt, war aber schon da in derselben, gegenwärtig in ihr kraft dieses Vorauswirkens als *mediator* auch seiner Menschheit¹⁾ nach, gegenwärtig in dem seligmachenden Glauben Vieler, welche scheinbar Bekenner einer Volksreligion waren, die formell andere *sacra et sacramenta* (Ep. CII, § 12) hatte als diejenigen, welche der katholischen Kirche eigentümlich sind, aber im wesentlichen doch dieselben. Die nämliche *gratia Christi*, welche in den katholischen Sacramenten wirkt, wirkte (und wirkt) in jenen andern Sacramenten der (scheinbar) nicht christlichen Religionen. Somit ist die *salus* jener und die unsrige, die *fides* jener und die unsrige identisch. Jene glaubten an den, welcher erst kommen sollte, wir an den gekommenen. Das ist nur eine temporelle Differenz, welche durch Beachtung der Gleichheit des religiösen Gehalts des Glaubens aufgehoben wird.

Die dritte Gedankenreihe ist die extrem prädestinatianische, welche wir bereits S. 245 (vgl. S. 208) und sonst berücksichtigt haben. Die vom Himmel stammende Gnade ist an kein Mittel, an nichts Locales und Temporelles, an

fides est et in illis, qui nondum nomine, sed re ipsa fuerunt Christiani et in istis, qui non solum sunt verum etiam vocantur, et in utrisque eadem] gratia per spiritum sanctum. Auch hier gilt das S. 248, Anm. 1 Gesagte.

1) S. oben S. 209, Anm. 2 und lib. de gratia Christi et de pecc. originali lib. II, cap. XXIV, § 28; cap. XXVI, § 31. 32; cap. XXVIII, § 33. 34; de natura et grat. cap. XIV, § 51.

nichts geschichtlich Positives, nicht an irgendwelche historische Verhältnisse mit Notwendigkeit geknüpft. Sie teilt das bereits übergeschichtlich bereitete Heil direct den Erwählten mit; aber diese (von Gott gewollte) Beschränktheit ist grade durch die Unbeschränktheit ihrer Herrschaft bedingt. Nur darum vermag sie in der Zeit vor Christo, Christi, nach Christo eine *ἐκλογή* zu bevorzugen, weil sie nicht durch Raum und Zeit, nicht durch die Rücksicht auf irgendwelche geschichtliche Vermittelungen bedingt ist. Das Heil könnte also ein allgemeines sein, wenn der prädestinirende Gott das wollte.

12. Die beiden letzteren Gedankenreihen sind von dem religionsphilosophischen Docketismus der Geschichtsbetrachtung beherrscht. In allen dreien wird die epochemachende Bedeutung des historischen Christentums in verschiedenem Grade indifferenzirt. In der ersten und zweiten gilt die empirische Geschichte als eine täuschende Verhüllung des wirklichen (d. h. intelligibeln) Seins; was dem empirischen Betrachter darin offenbar zu werden scheint, verheimlicht grade das wirkliche Sein, — das sich stets selber gleiche. Alle drei leugnen jede reale creatürliche Entwicklung. Eine Weltgeschichte, die etwas hervorbrächte, eine periodische Weltgeschichte giebt es nicht¹⁾.

Die erste ist nicht als fertige mit der zweiten als fertigen infolge von Reflexionen stylistisch combinirt, sondern beide sind meiner Vermutung nach miteinander erzeugt, d. h. die erste ist nicht consequent zu Ende geführt, sondern umgebogen in die zweite, — nicht so reinlich dargestellt, wie dies oben hypothetisch geschah, sondern versetzt mit Elementen der zweiten. Darin erkenne ich ein Fehlerhaftes, sofern ich die Leistung nach den Regeln der wissenschaftlichen Systematik abschätze, aber ein Charakteristisches für das religiöse Denken unseres Theologen. Dieses war viel zu sehr von der Macht der Positivität des Christentums beherrscht, als dass er dem Gedankenzuge, welcher in meinem

¹⁾ Vgl. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VIII, S. 297. 298. 300. 293 (?).

Schema die erste Reihe (in welcher selbst Justin's des Märtyrers Lehre ¹⁾ noch überboten sein würde), im Dienste des einseitigen religionsphilosophischen Interesses hätte nachgeben können. Das letztere wird überwältigt von dem concret christlichen, dieses wieder von dem prädestinarianischen Gedanken beeinflusst, dessen Consequenz umgekehrt die Ideen des historischen Christentums einschränkten. — Das ersieht man, wenn man die oben S. 246, Anm. 5 citirten Stellen miteinander vergleicht; aus der Vergleichung der Aeusserungen in dem citirten Capitel des *liber de praedestinatione sanctorum* und in § 23 *lib. de dono persever.* mit der *Ep. CII* aber noch ein anderes, nämlich dass er in der Prädestinationslehre das höhere halbesoterische Verständniß der in der *Ep. CII* entwickelten Theorie zu erschliessen meint, — dass er grade darum zuweilen mit Reflexion ²⁾ aus pädagogischen Rücksichten den prädestinarianischen Gedanken abstumpft.

Wird derselbe aber in seiner ganzen Schärfe so wiederhergestellt, wie das in den *lib. de praedest. s. und de dono persever.* geschieht, so ist — und damit komme ich auf den § 9 Ende S. 241 verlassenen Punkt wieder zurück — die Disharmonie desselben mit dem vulgär katholischen Dogma von der Kirche, mit Augustin's eigener Lehre von derselben schwerlich zu verkennen. Er kennt *electi* (nach den S. 236 charakterisirten Erklärungen sollte er solche freilich nicht kennen!), welche der theokratischen Volksgemeinde Israels, in deren Instituten (Sacramenten) das Neue

¹⁾ Engelhardt, Das Christentum Justin's des Märtyrers. Erlangen 1878. S. 113.

²⁾ De dono perseverant. cap. XVI, § 40: „Sed alia est ratio verum tacendi, alia verum dicendi necessitas. Causas verum tacendi longum est omnes quaerere vel inserere: quantum tamen est et haec una, ne pejores faciamus eos, qui non intelligunt, dum volumus eos, qui intelligunt, facere doctiores“ etc. Aber dieser Grundsatz wird wieder durch das Bedenken erschüttert, es möchte durch das Verschweigen des Geheimnisses der Prädestination die Erkenntnis der Wahrheit der Gnadenlehre erschwert werden.

Testament verhüllt war, angehörten, wie Hiob ¹⁾, die cumäische Sibylle ²⁾, ergibt nicht nur die Möglichkeit zu, dass es noch viel mehrere religiöse Individuen dieser Art unter anderen Völkern gegeben habe, sondern bezeichnet gleiche Fälle als höchst wahrscheinlich ³⁾. Jene wie andere müssen also das *donum perseverantiae* empfangen haben, obwohl sie nicht getauft, nicht beschnitten, nicht durch die *remissio peccatorum* begnadigt, nicht nach dem Schema der *beneficia gratiae* vorbereitet waren. Nun wird überdies von dem Autor der ganz allgemeine Satz ausgesprochen (*Ep. CCH* § 12 Ende und sonst), dass die Beschaffenheit der äusserlichen *signa* der verschiedenen Cultussysteme der Völker durchaus irrelevant sei in Vergleich mit der einen wesentlichen *gratia Christi*, auf die allein es ankomme, — dass die so oder anders geartete Formgestalt jener die Mitteilung der *gratia* in keiner Weise beeinträchtige. Und eben dieser ist es, welcher allein schon dazu ausreicht ebensowohl das katholische Dogma von der Kirche zu erschüttern, als uns zu der Einsicht zu verhelfen, dass nicht sie, sondern die *gratia Christi* die Centralidee des Augustinischen Denkens war. Denn sind die Sacramente in ihrer Formgestalt gleichgültig, so können die katholischen Sacramente nicht unbedingten Wert haben, — dann ist das Innehalten der Stationen, welche das Schema der *beneficia gratiae* vorschreibt (s. oben S. 216), nicht erforderlich zur „Vorbereitung“ auf die (definitive) Seligkeit. Denn das kann doch begreiflicherweise nur in der katholischen Kirche zur Geltung gebracht werden. Wenn ein Cultussystem, welches keine katholische Taufe, keine katholische Salbung, keine katholische Ordination, welche ja ausschliesslich den *character indelebilis* (*de bono conjugii* cap. XXIV. Marheineke, System des Catholicismus III, 108) einprägen

¹⁾ De civitate Dei lib. XVIII, cap. XLVII ed. Dombart, tom. II, p. 288, § 5—30.

²⁾ Ib. lib. XVIII, cap. XXIII l. 1. tom. II, p. 249, § 30. — Cf. contra Faustum lib. XIII, cap. XV. Op. tom. X, p. 312 E.

³⁾ De civitate Dei lib. XVIII, cap. XLVII, tom. II, p. 288, § 15.

soll, keine katholischen Gebete „der Getauften“ kennt, welches in seinem Gefüge gar keine Aehnlichkeit mit dem in Rede stehenden zeigt, ebenso brauchbar zur „Mitteilung“ (?) der *gratia Christi* ist wie das katholische: so ist doch so deutlich wie nur möglich, dass die historisch-katholische von den Aposteln zu einer bestimmten Zeit gepflanzte Kirche eben nicht die ausschliessliche „Heilsvermittlerin“ sei. Sie ist doch nur da vorhanden, wo ihre Riten beobachtet werden. Ein Religionswesen aber, welchem ganz andere eigentümlich sind, welches keinen katholisch ordinirten Bischof, keine katholisch ordinirten Priester, welche ja allein das *sacramentum* so spenden, dass die Mitteilung der von Gott zu spendenden *virtus sacramenti* ermöglicht wird, keinen katholischen Märtyrer- (die ja vorgeblich nur in der katholisch-apostolischen Kirche vorhanden sind!) und Heiligendienst hat, ist doch nicht die katholische Kirche, von welcher man in Augustin's Sinn meint sagen zu können, dass sie als *externa communio* die *communio sanctorum* sicher umschliesse, nicht die, — um die es sich in allen kirchlichen Controversen handelte. Sagt man mit ihm, dieselbe existirte auch unter andern Formen, so sagt man eben, sie existirte nicht, oder aber man bedient sich einer Phraseologie, welche an die Kunst des Taschenspielers erinnert. — Aber schliesslich fragt man, wozu dieses Reden von so oder anders construirten Cultus-Systemen? — Die *gratia* bedarf gar keiner Mittel, nicht des werkzeuglichen Dienstes, welchen die Kirche leistet, nicht irgend welcher *sacramenta*. — Ich wiederhole die Behauptung, die beiden Grössen, deren Verhältnis verstehen zu lernen sich diese Studie zur Aufgabe gemacht hat, sind unvereinbar. Das katholische Dogma von der Kirche wird von dem rückhaltslos entwickelten prädestinarianischen Gedanken destruiert.

13. Nichts desto weniger bleibt es stehen, — festgehalten von der ganzen Ueberzeugungskraft desselben Augustin. Ich brauche nur an die vielen, kaum zu zählenden Stellen in den antipelagianischen, antidonatistischen und antimani-chäischen Schriften zu erinnern, welche das verdeutlichen, um, statt eine — überflüssige — Beweisführung zu be-

ginnen, die Leser zur Anerkennung der Evidenz der vollendeten Tatsache aufzufordern. Und diese ist begrifflich genug.

Der geschichtliche Augustinus ist ja freilich nicht lediglich ein abstract-prädestinarianischer Doctrinär gewesen; sondern das Prädestinarianische und das vulgär-Katholische in jenem Zusammenwirken, welches keine wissenschaftliche Analyse ermitteln kann, in der Einheit, welche das persönliche Personleben selbst, welche eben diese geniale Individualität herstellt, giebt das ganze Charakterbild. Die katholische Kirche nicht wie er dieselbe begrifflich construirte, sondern sie in ihrer von allem Lehrbegrifflichen unabhängigen Existenz, in der Grossartigkeit ihrer Organisation, in der reichen Gliederung der Episkopate, mit ihrer die persönliche Selbstgewissheit ersetzenden auctoritativen Tradition, mit ihrem alle Irrungen und Differenzen menschlichen Meinens aufhebenden, einheitlichen überlieferten Dogma, in der Pracht ihres mysteriösen Ceremoniells, der Fülle der Gnadenmittel war für den Mann, in welchem neben den Bedürfnissen des abstracten Idealismus die der Phantasie und der sinnlichen Andacht in gleicher, ja in noch gesteigerter Stärke sich erhielten, ein Unentbehrliches, das Urelement, in welchem er atmete; — erst in zweiter oder dritter Linie ein Gegenstand der Lehre, in erster die Grundvoraussetzung seines Lehrens und Denkens ¹⁾, die Bedingung seiner religiösen Existenz. Darum konnte er als Theoretiker die gewagtesten Experimente machen, — das tradirte Schema der *beneficia gratiae* zer-rütten, Ausnahmen über Ausnahmen statuiren, statt der sinnlich katholischen Taufe die innere geistige als Ersatz bieten, bald von einem *character indelebilis* reden, bald denselben als „unnütz“ ²⁾ vorstellen, das eine Mal den katholischen *baptismus* als den magischen Act der Sündenvergebung beschreiben, das andere Mal als einen wirkungsunkräftigen, —

¹⁾ Gegen Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 238, der hier übertreibt.

²⁾ S. S. 242, Anm. 3 die zweite Stelle.

alle diese Schwankungen und Widersprüche wurden wieder neutralisirt durch sein Leben in der historisch-katholischen Kirche, die als Gnadenanstalt mit dem Apparat von Mitteln praktisch fortarbeitete, nicht gestört durch die dogmatischen Versuche des Bischofs von Hippo Regius¹⁾ — die ihn, den grossen Menschen, als die noch grössere mit ihrem geheimnisvollen Zauber umschlang. Grade weil das vulgär-Katholische für Augustin das Uebermächtige war, konnte das Prädestinarianische ihn nicht beirren. Dass das eine durch das andere nicht beeinträchtigt werden könne, das war für ihn so selbstverständlich, dass die Frage, ob die Lehre von dem Geheimnis der Gnadenwahl etwa als eine esoterische in den kirchlichen Gemeinden zu behandeln sei, schliesslich von ihm verneint wurde²⁾. Gilt es doch die „alte“ Wahrheit von der allein seligmachenden *gratia Christi* gegen die neuen Widersacher zu verteidigen! — Dazu muss die Prädestinationslehre, dazu die katholische Kirche, ihr Cultussystem als Mittel verwandt werden. Mochte Augustin in Durchführung der ersteren alles Zeitliche und Räumliche vergleichgültigen, mochte er die Gnade an die zeitlichen und räumlichen Vehikel, deren Complex die Kirche ist, in der Art binden, dass diese als „die Heilsmittlerin“ ganz in dem Sinne Cyprian's³⁾ erschien, die altkatholische Vorstellung von ihr erhalten und doch

1) Vgl. oben S. 206.

2) De dono persever. § 36. 46. 51. 57. 63. Cf. Ep. CCXIV. CCXV. — S. S. 251 Anm. 2.

3) z. B. Ep. CXLI, § 5: „Quisquis ergo ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimat, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habet vitam, sed ira Dei manet super eum.“ — Wenn es de baptismo lib. VI, cap. XIV, § 23 heisst: „Nam et in ipsis, qui projiciuntur foras, si ‚resipiscant‘ et redeant, salus eis, quae recesserat, redit“ (s. vorher „quasi nos dicamus homines ipsos foras projectos aliquid valere vel ad suam vel ad aliorum salutem. Sed et qui tales videntur intus, non solum spiritaliter foris sunt, sed etiam corporabiliter in fine separabuntur“): so zeigt sich hier unter Vergleichung von Stellen wie die ib. lib. I, § 26 Spiritales autem etc. abermals in dem Gebrauche des *foras* und *intus* das Amphibolische.

zugleich durch die originale Umbildung des Gnadenbegriffs gesteigert wurde: die Enthüllung der von uns bezeichneten Centralidee ¹⁾ blieb in beiden Fällen der gleiche Zweck.

14. Die wichtigeren Ergebnisse der ersten beiden Studien ²⁾, welche, wie die beigebrachten Citate zeigen, den Forschungen Anderer gar Manches verdanken ³⁾, formulire ich in folgenden Sätzen.

a) Dass die Lehre von der Kirche das Hauptmotiv der pelagianischen Controverse, dass dieselbe ⁴⁾ die Centralidee des Aug. Denkens, des „Systems“ A.'s gewesen, lässt sich durch die Quellen nach meinem Verständnis derselben nicht beweisen. Die Kirche war die Grundvoraussetzung seines Lebens und Denkens, seine religiös-dogmatische Centralidee ⁵⁾ aber die von der ausschliesslich beseligenden *gratia Christi*. S. 43. S. 206. S. 254.

Wären die von mir verneinten Sätze die richtigen, so wäre — abgesehen von allen andern Argumenten — die Erwartung eine berechtigte, dass, falls er ein Lehrganzes zu Papiere gebracht haben sollte, dieses als von der Idee der historisch katholischen Kirche als der ausschliesslichen Gnadenanstalt beherrscht sich charakterisiren werde. Nun hat freilich Augustin ein Buch, welches in so bewusstem

1) S. oben S. 18—24 und neben vielen anderen Beweisen z. B. Ep. CXC. CXIV. CCXIV. CCXV.

2) Die dritte wird sich mit dem Thema „Kirche und Reich Gottes“ beschäftigen.

3) S. S. 2 unten. Die Methode, die Bücher anderer Autoren meist nur da anzuführen, wo man die Ansichten der letzteren bestreitet oder wo man meint Fehler nachweisen zu können, da aber nicht, wo man mit denselben zusammentrifft oder gar von ihnen entlehnt hat, kann ich mit meinen ethischen Grundsätzen nicht in Uebereinstimmung bringen.

4) Vgl. Ritschl, Ueber die Methode der ältesten Dogmengeschichte. Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVI, S. 211.

5) Das Urteil über das, was die religiös-dogmatische Centralidee in Augustin's Denken gewesen sei, darf meines Erachtens nicht abhängig gemacht werden von der Rücksicht auf den geschichtlichen Erfolg des Augustinismus.

systematischen Interesse, im Verfolg einer in dem Masse centralisirenden Tendenz abgefasst wäre, wie des Origenes Werk *περὶ ἀρχῶν*, nicht geschrieben. Man kann ihn allerdings beziehungsweise einen systematischen Theologen nennen; aber er ist in diesem Fache mit dem genannten Alexandriner nicht zu vergleichen (obwohl er meines Erachtens, im grossen und ganzen betrachtet, noch bedeutender war als dieser). Der letztere hatte viel stärkere Interessen jener Art. Das haben wir stets zu erwägen, wenn wir uns nicht selbst in die Gefahr bringen wollen, einerseits das Urteil über das Disharmonische seiner Gedanken zu übertreiben, andererseits die Anforderungen an seine Leistungen in einer irgendwie systematischen Darstellung zu überspannen. Sein *Enchiridion* ist aber doch jedenfalls ein derartiger Versuch. Nichts desto weniger kann ich die Herrschaft der Idee der Kirche als der Centralidee darin nicht erkennen. Der Verfasser erklärt cap. II, p. 6 ed. Krab., es solle hier über das *fundamentum catholicae fidei* Auskunft erteilt werden, als dieses aber wird Christus (p. 7) bezeichnet, als Schema der Einteilung der Dreiheit *fides, spes, caritas*. Und der, wenn auch nicht wissenschaftlich-dogmatische, doch religiöse Stammbegriff ist der des Heils, welches hier nicht ausdrücklich an die Ordnungen der historisch-katholischen Kirche als verfassungsmässig-liturgischer Anstalt gebunden worden ist. Die Kirche wird ja freilich gewürdigt, aber in dem Sinne des Begriffs der *communio sanctorum* cap. XIX. XX. XXI., mit Betonung des Prädestinarianischen cap. XXIV, p. 128. 129. Auch cap. XXII handelt von der *Ecclesia*, aber in welchem Sinne, zeigen die Sätze: *Ideo post commemorationem sanctae Ecclesiae in ordine confessionis ponitur remissio peccatorum. Per hanc enim stat Ecclesia, quae in terris est.* — Vor allen aber beweisen die *lib. de correctione et gratia, de dono perseverantiae, de praedestinatione sanctorum*, also diejenigen Schriften, welche den Ertrag der Controversen seines Lebens bieten, dass nicht die Idee der Kirche als der Gnadenanstalt in den späteren Jahren seines Lebens die dominirende gewesen, sondern die der prädestinarianischen Gnade. Diese wird hier nicht als durch die

Kirche zu vermittelnde in klarer Durchführung des Gedankens erörtert; nicht einmal eine Apologie der Kirche als Kirche wird versucht, sondern diese nur den kirchlichen Gnadenmitteln (vgl. oben S. 205) gewidmet und zwar in der Art, dass jeder unbefangene Leser erkennen muss, die Lehre von der prädestinarianischen Gnade sei das Urdatum seines religiösen Bewusstseins. Sie soll unbedingt aufrechterhalten werden, alles Andere muss ihr weichen. Wohl giebt Augustin in den merkwürdigen Stellen *de dono persever.* § 29. 30, *de praedest. Sanct.* § 8 die Möglichkeit eines Fortschritts seiner dogmatischen Erkenntnis zu, ja die Möglichkeit dogmatischer Fehler, deren Bekenntnis nur ein *injustus atque invidus* ihm verargen könnte, aber als dasjenige Lehrkapitel, in welchem sie sich etwa finden, wird nur das auf Sünde und Gnade bezügliche in das Auge gefasst und als die schliesslich massgebende Lehrart betrachtet er die, welche in den letzten Schriften ausgeprägt ist.

b) Vieles vulgär Katholische ist durch Augustin umgestimmt, aber längst nicht alles. Manches hat sich nicht sowohl dieser Umstimmung entzogen, als es vielmehr die autoritative Position für ihn geblieben, eine ihn beherrschende Macht geworden ist. S. 227. 228. 229. 231. 245. 254.

c) Der Begriff der Gnade wird in dem Artikel von der Kirche in einem doppelten Interesse verwandt. Einmal giebt derselbe die Möglichkeit, zum Zweck der Abwehr der Einwendungen der Donatisten einen Lehtropus zu bilden, welcher die grösste Aehnlichkeit mit dem origenistischen¹⁾ hat (S. 225); sodann den Gnadenmitteln der historisch-katholischen Kirche, welche längst vor ihm den Katholiken als Heilsanstalt galt, eine erheblich stärkere Wirkungskraft²⁾ zuzuschreiben, das Heil in Christo an sie in der

1) Dies Urtheil hatte ich längst gefällt, als ich dasselbe bei Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, S. 691. 616. 618 Anm. 44 angedeutet fand.

2) Ich treffe hier zusammen mit Dieckhoff a. a. O., S. 99. Abermals ein Beweis für die Berechtigung meiner Erklärung oben S. 2.

Art zu binden, dass eben diese Kirche die exclusive Vermittlerin zu sein schien. S. 27 ff. 42. 43.

d) Der *numerus electorum* ist nicht unbedingt eingeschlossen in die Grenzen der *externa communio* der historisch-katholischen Kirche. Es gab *electi* hier auf Erden, welche der letzteren nicht angehörten (S. 244. 251), nichts desto weniger aber nach Massgabe der Theorie von der Existenz des Christentums unter ganz andern religiös-liturgischen Formen (s. S. 252) als geschichtliche an jenen (Formen) beteiligte Individuen und weiter nach der Norm des Lehrsatzes von dem Erwähltsein in Christo (s. S. 210) durch die *gratia Christi* selig geworden sind — geworden zu sein scheinen, da sie *sub specie aeterni* betrachtet das unabhängig von jeder Gliedschaft an einer geschichtlichen religiös-liturgischen Gemeinschaft schon waren (s. S. 244).

e) Die Lehre von der Prädestination in der reinen Gestalt, in welcher sie an den Stellen erscheint, welche alles Geschichtliche vergleichgültigen, und die Lehre von der Kirche als historischer verfassungsmässiger liturgischer Heilsanstalt, Heilsvermittlerin lassen sich nicht miteinander ausgleichen.

Die Lehre von der Prädestination und die Lehre von der Bedeutung der Kirche als *communio sanctorum* in dem Sinne, in welchem diese Formel von dem Gedanken von dem *numerus electorum* beherrscht wird, sind ebendeshalb nicht erst auszugleichen, weil sie schon an und für sich homogene Grössen sind.

f) Die Formeln *tenere ecclesiam, esse in ecclesia*, welche letztere nur auf Grund der Kenntnis der metaphysischen Kategorie „Sein“ bei Augustin verstanden werden kann, zeigen durch die denselben anhaftende Zweideutigkeit, welche eine schärfere Kritik enthüllt, ebensowohl das Auseinandergehen der Lehre von der prädestinarianischen Gnade und der Lehre von der Kirche, wie das Ineinanderspielen der in Bezug auf die eine, wie in Bezug auf die andere den Autor beschäftigenden Gedanken. S. 214. 240.

g) Der Terminus *corpus Christi*, als welches „die *Ecclesia*“ vorgestellt wird, fasst bald den Begriff der *ex-*

terna communio und den der *communio sanctorum* zusammen, bald (und zwar vorwiegend) ist er gleichwertig mit dem Terminus *communio sanctorum* (ausschliesslich) und in dem letztern Falle ebenso zweideutig wie dieser.

Darum darf die Formel *nemo habere potest Christum caput, qui non fuerit in ejus corpore, quod est Ecclesia* nicht unbedingt in Cyprian's Sinne verstanden werden.

h) Die Bezeichnung „alleinseligmachende“ Kirche ¹⁾ dient nicht zur correcten Charakteristik der Eigentümlichkeit des Augustinischen Kirchenbegriffs. Denn die Kirche ist von ihm nicht als die die Seligkeit zuhöchst bewirkende gedacht, sondern selbst da, wo seine Doctrin der vulgär-katholischen sich nähert, als dienstbares Werkzeug.

Göttingen im April 1880.

1) Darum habe ich oben S. 15. 214 zu erkennen gegeben, dass diese Bezeichnung nicht in meinem Sinne, sondern im Sinne Anderer da selbst gebraucht ist.