

Augustinische Studien.

Von

Hermann Reuter.

IV.

Augustin und der katholische Orient.

1. Das Verhältniß des Occidents zu dem Orient war bereits durch die Reichseinteilung Diocletians ¹, noch mehr durch die Konstantins ² des Grossen gelockert. Und da das Politische massgebend sein sollte auch für das Kirchliche ³, so konnte die Befolgung dieses Grundsatzes nur dazu dienen, die auf Befestigung der kirchlichen (relativen) Selbständigkeit des Orients und Occidents gerichtete Tendenz zu stärken. Dass diese an der eigentümlichen griechisch-christlichen und abendländisch-christlichen Sitte und Theologie eine homogene Basis hatte, daran will ich hier nur erinnern, nicht aber die noch heute beliebte Methode der behaglichen Wiederholung allbekannter Dinge durch ein neues Beispiel illustrieren.

1) Preuss, Kaiser Diocletian und seine Zeit (Leipzig 1869), S. 86.

2) Gfrörer, Allgem. Kirchengeschichte (Stuttgart 1841), Bd. II, S. 9. 73. — Reichseinteilung vom Jahre 335 Burkhardt, Die Zeit Konstantin's des Grossen (2. Aufl. Leipzig 1880), S. 337.

3) Canon. XVII Synodi Chalcedon. Bruns, Canones apostolici et ecclesiastici (Berolini 1839), T. I, p. 30. Hefele, Konziliengeschichte, Bd. II, S. 520 (2. Aufl. Freiburg 1875): *Εὐ δὲ τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκαινίσθη πόλις ἢ αὐθις καινισθείη, τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τόποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν παροικιῶν ἢ τάξις ἀκολουθεῖτω.*

Dagegen sollen einzelne Tatsachen aus dem 4. und 5. Jahrhundert im Interesse des von mir begrenzten Themas erwogen werden.

Der Pelagianismus, obwohl eine „Lateinische“ Häresie¹, ward gleichwohl vornehmlich auf orientalischem Gebiete Gegenstand des kirchlichen Streits, — auf palästinensischem. Man konnte damals von einer Kirche Palästinas reden nicht etwa in dem Sinne, in welchem die Phrasen *Ecclesia Hipponensis, Carthaginensis, Mediolanensis* u. s. w. gebraucht werden, sondern in einem noch anderen. Es existierte eine *Ecclesia Palaestinae* als ein beziehungsweise autonomes, kirchliches Gebilde, durch eine besondere Physiognomie ausgezeichnet.

Hier hatte Cyrill von Jerusalem seine wechselvollen Schicksale erlebt, um schliesslich sich doch auf dem Bischofsstuhl zu erhalten, und eine Methode des Unterrichts ausgeübt, welche vielleicht mehr als nachgewiesen werden kann, die theologische Denkweise des Landes beeinflusst hat. Während in seinen Katechesen die anthropologischen und soteriologischen Lehren in den Hintergrund traten, war er dagegen beflissen, seine Jünger in dem Helldunkel der mysteriösen Sakramentslehre heimisch zu machen. Schon in bezug auf ihn kann man urteilen, dass die letztere den verhängnisvollen Ersatz für die Mängel einer speziellen Lehre von der Gnade bildete. Und was das trinitarische Dogma angeht, so zeigte Cyrill so wenig irgendwelche dogmatische Begehrlichkeit, dass er die durch den Arianischen Streit angeregte Frage am liebsten umgangen hätte. Indessen da dies der Natur der Sache nach nicht möglich war, so ergab er sich einem Latitudinarismus, welcher mit der Anerkennung des Nicenums endigte. Aber die überlieferte Glaubensregel blieb doch das Grundschema seiner Lehre und in dieses übertrug er unausweichliche nicenische Bestimmungen und andere. Die wesentlich von ihm gebildete², erweiterte

1) Orosii Apolog. cap. VI, § 4, ed. Zangemeister.

2) Nort, Two Dissertations, T. I, p. 85. Harnack in der Real-Encyclopädie der Theologie, herausg. von Herzog, Hauck, Plitt, Bd. VIII, S. 223.

Formel ist auch nach meinem Dafürhalten das sogen. Constantinopolitanum.

Sie wird massgebend geblieben sein auch für die Lehrtätigkeit seines Nachfolgers Johannes¹. Allein dieser hatte doch eine andere Theologie sich zu eigen gemacht, — eine Theologie, welche obwohl alexandrinischen Ursprungs, doch auf palästinensischem Boden ausgebaut als ein hier einheimisches Gebilde beurteilt werden konnte. Der Origenismus, welchen dieser Bischof von Jerusalem mit der ganzen Kraft der Überzeugung in sich aufgenommen hatte, eröffnete ihm den Blick auch in die Sphäre der anthropologischen Lehren. Und diese wurde trotz der Befehdung in den „Origenistischen Streitigkeiten“ eher geschärft als abgestumpft. Ob er die Freiheitslehre des grossen Alexandriner in ihrem ganzen Umfange, in ihrer Originalität sich zueigen gemacht habe, wissen wir allerdings nicht, wohl aber dass ihm wie seinen Amtsbrüdern in Palästina eine Summe von Gedanken geläufig war, die eine Verständigung mit Pelagius erleichterte, — dass er selbst mit dem allerhöchsten Selbstgeföhle die Orthodoxie und die Ebenbürtigkeit der Kirche Palästinas gegenüber irgendwelcher anderen Partikularkirche verteidigte.

Um diesen Satz zu verdeutlichen, könnte ich mich damit begnügen, an die Untersuchungen und Darstellungen der Geschichte des Pelagianischen Streits in Palästina, die wir bereits besitzen, zu erinnern; indessen da ich bei erneuerter Forschung in den Quellen auf Einzelheiten gestossen bin, welche bisher von der Kritik noch nicht hinreichend erwogen zu sein scheinen: so gestatte ich mir diese in einer kurzen Erörterung anzuregen.

2. Meine Leser wissen, dass die Geschichte „des Konvents“² in Jerusalem, welchen Neuere eine Diöcesan-Sy-

1) Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Universitätsprogramm (Christiania, gedruckt bei Malling 1866), Bd. I, S. 161—212.

2) Orosii historiarum adversus paganos libri VII; Accedit ejusdem liber apologeticus, recensuit Zangemeister (Vindobonae 1882),

node¹ nennen, während doch bereits ältere Historiker wie Tillémont² und Walch³ (welche von jenen zwar häufig citirt zu werden pflegen, aber nicht immer gelesen zu werden scheinen) diesen Namen auf Grund der Quelle vermeiden, abgesehen von den fragmentarischen Nachrichten bei Augustin⁴, vornehmlich in des Orosius tendenziösem *Apologeticus* überliefert ist. Wir finden daselbst zum Teil räthelhafte Angaben. Wir erfahren nicht⁵, von wem der *conventus* berufen wurde. Denn das *praecipiente Joanne*⁶ sagt ausdrücklich nur aus, dass Johannes befahl, Orosius solle sich (inmitten der bereits Versammelten) mit denjenigen niederlassen, welchen die eben genannte Schrift gewidmet ist. Und diese Leute haben den Orosius aus dem Kloster des Hieronymus bei Bethlehem nach Jerusalem geholt⁷, — was doch nur geschehen konnte, wenn bereits „der Konvent“ anberaumt war. Dass es dazu nur unter Zustimmung des Bischofs kommen konnte, ist freilich selbstverständlich; dass er aber denselben berufen habe, „wissen“ wir als Historiker nicht. — Und aus welchen Personen ist er zusammengesetzt worden? — Orosius sendet seinen *Apologeticus* zum Zweck der Lektüre den Mitgliedern des Konvents, welche er cap. I, § 1; cap. III, § 1; cap. XXXIII, § 6, *beatissimi sacerdotes* (vgl. cap. IV, § 1: *In consessu presbyterorum*) nennt, was voraussetzt, dass sie des Lateinischen kundig waren.

Apolog. cap. III, § 2 in conventum vestrum, cap. IV, § 1 a conventu illo, cap. VIII, § 4 in illo conventu, cap. IV, § 1 in consessu presbyterorum, cap. III, § 4 coronae vestrae.

1) Hefele, Konziliengeschichte, Bd. II, S. 93.

2) Tillémont, *Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles* (Paris 1710), T. XIII, p. 668, Article CCLIV: Conférence de Jerusalem etc.

3) Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien (Leipzig 1768), Bd. IV, S. 588, Anm. 3.

4) Ebd. S. 588, Anm. 1 zu No. IV. Dieselben gründeten sich auf die Angaben des Johannes von Jerusalem selbst auf der Synode zu Diospolis, welche Augustin in den *Gestis Syn. Diospol.* las.

5) Gegen Walch a. a. O. S. 587. 588.

6) Oros. Apolog. cap. III, § 2: Joanne episcopo praecipiente.

7) L. C. vobis accersentibus.

Da diese Fähigkeit in der Regel den Palästinensern abging, so müsste sich uns schon darum der Gedanke aufdrängen, dass die in Rede stehenden Konventualen höchst wahrscheinlich nicht Jerusalemitaner gewesen, überhaupt nicht palästinensische Presbyter. Nun aber werden uns überdies lediglich lateinische Namen überliefert. *Passerio* und *Avitus* (cap. VI, § 1) ausserdem der rätselhafte *Domnus*¹ *exduce* (cap. VI, § 1; cap. VII, § 6). Cap. VII, § 6 heisst es, *Avitus* und *Vitalis* hätte sich auf der einen Seite befunden, in der Mitte der Bischof, auf der anderen Seite der nicht genannte Dolmetscher und *Passerio* und *Domnus exduce*. Überdies erklären noch cap. V, § 1. 2 „*universi*“, sie setzten in Kenntnis von dem, was „ihre Väter“ über diese Häresie gedacht und festgesetzt hätten, um zu verhüten, dass des Johannes *ecclesia*, „*ad cuius sinum nos convolvimus*“, durch dieselbe verwirrt werde, geben sich also ausdrücklich als Nicht-Palästinenser zu erkennen, als Lateiner. Gegen die Haltbarkeit dieser Konsequenz darf man sich nicht auf die bekannten Stellen des Orosius berufen, in denen von der Unkenntnis² des Lateinischen die Rede ist: cap. VI, § 1; VII, § 4. Denn nicht darüber wird hier geklagt, dass die anwesenden Lateiner von den anwesenden Griechen (Palästinensern) nicht hätten verstanden werden können, sondern darüber, dass der im Interesse des allerdings nur des Griechischen kundigen (cap. VII, § 4: *Dixerim, quomodo Latinum expers latinitatis Graecus audivit?*) Bischofs Johannes fungierende Dolmetscher als ungeschickt und unredlich bei der mündlichen (cap. VIII, § 1: *Concedendum est magis, ut interpret errasse dicendo quam episcopus audiendo finxisse videatur*) Übersetzung dessen, was Orosius lateinisch gesprochen hatte, in das Griechische (*Passerio presbyter* und *Domnus exduce* kontrollieren ihn cap. VI, § 1) sich erwiesen habe. Ich wiederhole, bei der mündlichen Übersetzung. Denn nicht etwa Protokollführer war der *ignotus interpret*. Ein Protokoll über die Verhandlungen

1) Tillémont a. a. O. S. 668. Zangemeister a. a. O. S. 656.

2) Ebd. S. 671.

in Jerusalem wurde gar nicht geführt. Das bezeugt die bereits von Tillémont¹ nachgewiesene Stelle bei *Augustin de gestis Pelagii* cap. XIV, § 7; cap. XV bei richtigem Verständnisse. Sie² erinnert an das, was der Leser selbst in der schriftlichen *Gest. Synodi Diospolitanae* lesen konnte, — an die mündlichen Aussagen des Bischofs Johannes in Diospolis über das, was in Jerusalem auf dem Konvente geschehen sei. Er war dort darüber gefragt; der Gefragte referierte; folglich konnte man hier sich nicht selbst informieren durch Lektüre der schriftlichen *Gesta*, weil diese eben nicht vorhanden waren.

Und das ist allerdings sehr zu beklagen; denn der Bericht des Orosius begründet noch weitere Zweifel, vor allen den, ob die obenerwähnten Männer als eigentliche Mitglieder des Konvents anzusehen seien. Das ist unklar. Denn a) cap. V, § 1 werden die *universi*, welchen der lateinisch geschriebene *Apologeticus* (cap. I, § 1) gewidmet ist, als auf den damaligen Konvent zu Jerusalem gegenwärtig gewesen vorausgesetzt s. cap. III, § 3: *Postulastis universi*; cap. V, § 1: *Responsum saepissime est ab universis* cap. IV, § 1: *Unanimiter omnes (??) interrogastis*; cap. VI, § 5: *Universi in hanc sententiam consensimus*. Und zu diesen scheinen noch cap. VI, § 1. 3 auch *Passerio*, *Avitus* und *Domnus exduce* zu gehören. Dagegen b) in cap. VII, § 7 werden *Passerio* und *Domnus* von den eigentlichen Konventualen unterschieden *qui ambo ut pro experientia ac fide sua adesse interpretes dignarentur, ipso conveniente episcopo Johanne, a corona vestra conrogati deductique conveniant*. Sie aber wie jene sind Lateiner, also mit Ausnahme des Bischofs Johannes alle Anwesenden Lateiner.

Ich kann aus der Analyse des Textes des in Rede

1) Tillémont a. a. O. S. 668.

2) Augustini Opera studio manachorum ordinis St. Benedicti (editio tertia Veneta Bassani 1797), T. XIII, p. 264: „Merito quae gesta indicant, etiam hoc usus est testimonio sanctus Joannes Jerosolymitanae antistes Ecclesiae sicut interrogatus, quae apud illum ante iudicium gesta fuerint, coepiscopis nostris, qui simul in illo iudicio praesidebant, narravit“ etc.

stehenden Schriftstellers keine andere Vorstellung gewinnen. Sie weicht sowohl von der von Hefele¹ als von der von Walch² vertretenen ab, welche, obwohl unter einander selbst nicht einig, doch in dem Urteile übereinstimmen, die Majorität der Mitglieder der Versammlung habe aus palästinensischen, also griechisch redenden Presbytern bestanden.

Beide Historiker nehmen offenbar an dem Berichte³ des Apologeten über den Hergang der Dinge in Jerusalem keinerlei Anstoss — denn in dem entgegengesetzten Falle würden sie sich doch darüber geäußert haben —; ich aber einen sehr erheblichen. — Wer sind hier die Richter? — Alle Konventualen, wie es scheint, wenn wir einzelne Tatsachen registrieren. Sie (alle?) verfügen, dass Orosius die von ihm mitgebrachte, des näheren charakterisierte *Epistola Augustini* verlesen solle. Sie genehmigen den Antrag des Bischofs Johannes, dass Pelagius eingelassen werde. „Alle“ fragen „einstimmig“ denselben, ob er das, was Augustin in diesem Briefe widerlegt, gelehrt habe. „Alle“ sehen in des Pelagius Frage *Quid mihi est Augustinus?* eine Blasphemie und erklären, derselbe müsse schon um dessen willen nicht bloss aus dem Konvente, sondern auch aus der ganzen katholischen Kirche exkludiert werden. Lediglich der Bischof stellt sich dieser Zumutung entgegen, indem er erklärt, er sei hier Augustinus und fordert den Pelagius, einen „Laien“, auf, inmitten der priesterlichen Konventualen Platz zu nehmen, ohne diese um Erlaubnis zu fragen. Orosius dagegen unter deren Zustimmung stellt den ersteren dieserhalb zur Rede, lässt sich dann aber in ein Gespräch mit Pelagius ein. Der Bischof⁴, ohne darauf zu hören, versucht die ganze Situation zu ändern: er bemüht sich, es dahin zu bringen, dass die Konventualen (welche bisher als Richter vorausge-

1) Konziliengeschichte, Bd. II, S. 107. Die Folge war, dass im Juni 415 unter dem Vorsitz des Bischofs Johannes von Jerusalem eine Diöcesansynode in dieser Stadt zusammentrat.

2) a. a. O. Bd. IV, S. 588, Anm. 3.

3) Cap. III, T. IV, p. 606, ed. Zangemeister.

4) Cap. V.

setzt sind) die Stellung der Ankläger einnehmen, er selbst in die des Richters eintrete. Indessen alle Konventualen erklären hierauf: Wir sind nicht die Ankläger des Pelagius, sondern wir bekennen, was deine Brüder, unsere Väter, über diese Häresie denken, das, was sie inbezug auf dieselbe beschlossen haben, damit dieser Laie deine Kirche, in deren Schoss wir geeilt sind, nicht beunruhige. Johannes anderseits geht darauf aus, dieselben dazu zu verführen, selbst eine Lehrformel in Form eines Bekenntnisses aufzustellen (d. h. eine synodale Entscheidung zu geben, welche eventuell nach seiner Ansicht dieselbe Gültigkeit gehabt haben würde, wie die Dekrete der Afrikaner). Allein die Konventualen lassen sich darauf nicht ein. In ihren Namen bemerkt Orosius, seine Glaubensgenossen beabsichtigten nicht eine noch schwebende Kontroverse zu entscheiden, sie seien überzeugt, dass dieselbe längst entschieden sei durch die Afrikaner. Sie als Söhne der katholischen Kirche wollten nicht Lehrer über den Lehrern sein, nicht Richter über die Richter¹. Wie aber ist dieses Ablehnen zu begreifen? — Die Konventualen sind doch zusammengetreten zum Zweck des Richtens, — ja sie verkündigen ja offenbar einen Richterspruch, indem sie sich für des Pelagius Exklusion erklären, sie wollen darüber richten, ob derselbe in Palästina eine Lehre verbreite, welche mit der von den Afrikanern verurteilten Lehre des Cölestius, mit derjenigen, die von Augustin in der *Epist. CLVII ad Hilarium* Op. T. II, 706 bekämpft worden, identisch ist, nicht aber über den häretischen oder nichthäretischen Charakter der Lehre. Dagegen Johannes, welcher die ganze Angelegenheit als eine der Kirche Palästinas angehörige, diese als eine von der afrikanischen durchaus unabhängige betrachtet, verlangt, dass auf diesem Konvent ohne alle Rücksicht auf das, was dort dekretiert worden, die Frage nach dem Werte jener Lehre auf Grund einer selbständigen Untersuchung entschieden werde. Das scheint allerdings vorauszusetzen, dass Ankläger aufgetreten sind. Und das wollen die Kon-

1) Cap. V.

ventualen nicht werden, sondern bleiben, was sie von Anfang an gewesen, Richter über die soeben bezeichnete Tatsache der Ausbreitung einer mit der des Cölestius übereinstimmenden Doktrin, — nicht sich herabdrängen lassen durch Johannes auf die Linie der Ankläger. Allein die ganze Vorstellung, dass der letztere darauf ausgegangen sei, beruht auf Missverständnis, ist eben daraus entstanden, dass die Konventualen den kirchenrechtlichen und dogmatischen Standpunkt des Bischofs nicht zu würdigen verstanden. In Wahrheit wollte er nicht mit Ausschluss derselben, sondern in Gemeinschaft mit ihnen untersuchen und richten über zwei Punkte, a) über jene Tatsache der Ausbreitung und b) über den dogmatischen Gehalt des Pelagianismus. Die Konventualen dagegen wollen sich nur auf den ersteren einlassen, weil sie in ihrer dogmatischen Befangenheit unfähig sind, das ganze Unternehmen des Bischofs zu würdigen.

3. Das ist der mit Wahrscheinlichkeit zu rekonstruierende Tatbestand. Ich verwende denselben hier lediglich als Mittel des Beweises für das Faktum des Selbstgefühls nicht bloss des Johannes, sondern der palästinensischen Landeskirche überhaupt. Sie will sich nicht einer anderen unterordnen, wohl aber im Bewusstsein ihrer Katholizität¹ dem römischen Stuhl², zumal sie anerkennen muss, dass wahr sei, was die in Jerusalem anwesenden Lateiner behaupten, dass sie inbetracht der mangelnden Sprach- und Sachkenntnis zur Rekognition dieser *Latina haeresis* nicht recht befähigt sei. Indessen selbst dieses Urteil wird

1) S. die Erklärungen, welche von den Synodalen in Diospolis gegeben werden nach Augustin. De gestis Pelagii, cap. XIII, § 29: Hoc Ecclesia recipit. Ib. Hoc ergo episcopi Ecclesiam recipere pronuntiauerunt. Ib. § 30: Recipit te sancta Synodus; § 32: Ecclesiastico sensu et ipse sensisti de gratiarum actione. Ib. § 43: Hoc reprobat sancta Synodus et sancta Dei Ecclesia catholica. Ib. § 60: Den Pelagius, da er contraria Ecclesiae fidei reprobat et anathematizat, communionis ecclesiasticae et eum esse et catholicae confitemur etc. — Contra Julianum lib. I, cap. V, § 19.

2) Orosii Apolog. cap. VI, p. 5.

tatsächlich auf der Versammlung zu Diospolis¹ zurückgenommen, welche mit Recht eine Synode heisst, eine Synode palästinensischer Bischöfe gewesen ist. Die linguistischen² Schwierigkeiten, welche das gegenseitige Verständniss des Angeklagten und der Richter einschränkten, — waren hier noch erheblicher als diejenigen, welche vor wenigen Monaten die Verhandlungen zu Jerusalem drückten, — denn alle vierzehn Synodalen in Diospolis waren Griechen; nichtsdestoweniger verfahren sie wirklich so, wie Johannes in Jerusalem zu verfahren beabsichtigt hatte; sie untersuchten selbständig das Recht der Anklage und fällten als Richter das Urteil. Sie nahmen allerdings Kenntniss von dem, was im Occidente geschehen war, aber nicht in der Meinung, dass das massgebend für ihr Urteil sein sollte, sondern sie sammelten das Material als Unterlage ihrer Beratung, auch dieses Mal, wie es scheint, von dem Bewusstsein ihrer Ebenbürtigkeit geleitet. Aber in den Quellen prägt sich das längst nicht in dem Grade deutlich aus wie ein anderes, — nicht sowohl die Tatsache der Eifersucht, des Anspruchs auf Koordination als die der Entfremdung des Orients und Occidents in theologischer Beziehung. Der in Diospolis versammelte Klerus lernte aus dem Memorandum³, in welchem ursprünglich lateinisch verfasste Schriftstücke in das Griechische übertragen waren, einen Apparat von dialektisch formulierten Begriffen kennen, welcher im Occident gebildet von ihm nicht gewürdigt werden konnte. Die ganze Kontroverse lag, wie schon von anderen Dogmen-

1) Mansi, *Ampliss. conciliorum coll.*, T. IV, p. 311. Tillé-
mont a. a. O., Ausgabe vom J. 1710, T. XIII, p. 681, cap. CCLIX.
Hefele, *Konziliengeschichte*, Bd. II, S. 96 (2. Aufl.). Walch a. a. O.
Bd. IV, S. 597.

2) Augustin. *de gestis Pelagii* cap. I, § 2, T. XIII, p. 238 C:
„Sed hoc episcopi Graeci homines et ea verba per interpretem au-
dientes discutere non curarunt, hoc tantum intuentes, quid ille, qui
interrogabatur, sensisse se diceret, non quibus verbis eadem sententia
in ejus libro scripta diceretur.“ cap. II, § 3: „Et judices Latini ser-
monis ignari.“ Ib. § 4 Ende, cap. X, § 22.

3) Augustin. *de gestis Pelagii* cap. I, cap. XX, § 45, T. XIII,
p. 267. — Vgl. die Zusammenstellungen in T. XVII, p. 2693.

historikern erkannt worden ist, ausserhalb der Grenzen seines dogmatischen Gesichtskreises und zwar nicht bloss in betracht der ursprünglich lateinischen Gedanken, sondern auch der Gedanken selbst. Dass die Anerkennung dieser Wahrheit sich auch dem Augustin irgendwie aufgedrängt habe, davon empfängt man einen Eindruck, wenn man seine hierhergehörigen Kritiken ¹ der Verhandlungen in Diospolis liest. Aber denselben ganz gerecht zu werden, ward er verhindert durch die Voraussetzung einer völligen Lehr-einheit im katholischen Occident und im katholischen Orient. Da diese ihm eine unerschütterliche war, konnte er nicht unbedingt richtig urteilen, sondern wusste die in Diospolis geschehene Absolution des Pelagius nur zu erklären a) aus der mangelhaften Sprachkenntnis der Synodalen b) aus der dem Pelagius eigentümlichen Methode des Sich-heraus-redens. Beides ist nicht unrichtig, aber nicht ausreichend. Die wichtigste Ursache war vielmehr die Differenz der dogmatischen Stimmung im Oriente im Vergleich mit derjenigen, welche im Occidente die herrschende geworden. Und diese wird wieder aus der von mir in Erinnerung gebrachten Tatsache der Entfremdung beider Reichsteile begreiflich. Bis zu der Ankunft des Orosius in Palästina hat man von dem, was in Nordafrika in des Cölestius Angelegenheit geschehen ist, nichts gehört. ² Die Synodalen in Carthago hatten auch nicht daran gedacht, die Akten ihrer Synode den Palästinensern mitzuteilen. Umgekehrt haben die Väter in Diospolis die *Gesta concilii* nicht den Afrikanern zugeschickt. Augustin ersuchte den Bischof Johannes *privatim* ³ dieselben ihm zugehen zu lassen. Und wie beschwerlich die Korrespondenz gewissen Orientalen und Occidentalen im vierten und fünften Jahrhundert gewesen sei, das hat uns neuerlich Overbeck ⁴ durch Erörterung eines interessanten Beispiels verdeutlicht.

1) Walch a. a. O. S. 593—596.

2) Das ergibt sich aus der Geschichte des Konvents in Jerusalem und der Synode in Diospolis im J. 415.

3) S. § 7 der überhaupt sehr wichtigen Ep. Augustin. CLXXIX.

4) Sybels, Historische Zeitschrift (neue Folge), Bd. VI, S. 222.

4. Nichtsdestoweniger ist dieselbe doch anderseits ein Beweis für das zweite Faktum, welches nicht minder sicher ist als das erste, für den immer noch bestehenden Verband, für die wirkliche Kommunikation zwischen Orient und Occident.

In beiden existierte trotz der Reichsteilung nach der Ansicht der Höfe doch eine, ein und dieselbe katholische Kirche. Das Edikt von Thessalonich ¹ ist z. B. von Theodosius und Gratian gezeichnet, das Ausschreiben ², durch welches 431 die Synode nach Ephesus berufen wurde, von Theodosius II. und Valentinian III.; die Nordafrikaner waren ausdrücklich, ja Augustin ³ in besonders auszeichnender Weise dazu eingeladen. Und nicht bloss staatliche Urkunden, sondern auch die freien Zeugnisse der Zeitgenossen des letztgenannten, seine eigenen anerkennen und feiern diese Einheit. Was jene betrifft, so begnüge ich mich, an das Verfahren der Synode zu Diospolis zu erinnern. Sie setzt durchweg die Autorität der einen katholischen Kirche als das Richtmass voraus, an welchem die Lehre des Pelagius zu messen sei. *Augustin. de gestis Pelagii* cap. XIII, § 29, Op. T. XIII, p. 257 C: *Hoc Ecclesia recipit.* Ib. G: *Hoc ergo episcopi Ecclesiam recipere pronuntiaverunt.* Ib. cap. XX, § 43: *Hoc reprobatur sancta Synodus et sancta Dei ecclesia catholica.* Cap. XXXV, § 60: *Communione ecclesiasticae eum esse et catholicae confitemur.* Cf. *Ep.* CLXXXVI, § 3. 31. 32. 33. 34. Dagegen gehört die Würdigung der bezüglichen Stellen Augustins in den Bereich dieser Studien. Ich sehe dabei selbstverständlich ab von denjenigen, in welchen er von der *unitas Ecclesiae* in dogmatischer Allgemeinheit handelt ⁴, und berücksichtige

1) Hugo, *Jus civile Antejustinianum*, p. 1123.

2) Mansi, *Ampl. collect. concil.*, T. IV, p. 1109.

3) S. die interessante *Ep. Capreoli, episcopi Carthag.* I. 1., p. 1207. Hefele, *Konziliengeschichte* (2. Aufl.), Bd. II, S. 179.

4) S. z. B. *de baptismo contra Donatistas*, lib. III, cap. IV, § 6, T. XII, p. 143, wo zugleich die Verbreitung der Kirche per gentes Latinas Graecas barbaras et etiam Hebraeam gefeiert wird. Ad Do-

nur jene, deren Erörterung das Interesse meines Themas erheischt.

5. Da, wo die Einheit historisch begründet werden soll, geht er auf Jerusalem zurück. Die hiesige Gemeinde ist der örtliche Punkt gewesen, von wo die Kirche ihren Ausgang genommen, sich ausgebreitet hat (so z. B. *ad Donatistas post collationem* lib. cap. XXIX, § 50, Op. T. XII, p. 765 D). Dennoch spricht er von einer *Ecclesia occidentalis*¹ und einer *Ecclesia orientalis*². Und was die erstere angeht, so unterscheidet er hin und wieder die *Ecclesiae transmarinae*³, d. h. die gallischen, italischen von den übrigen, d. h. den in der *Africa proconsularis*, in Numidien, Mauretanien befindlichen. Wir finden auch die Redeweise⁴ *utraque pars terrarum*. Aber diese Stellen, in dem Zusammenhange des Textes erwogen und verstanden, beweisen doch zugleich, dass ihm Occident und Orient doch nur zwei Abteilungen der einen Kirche sind, dass er von einer selbständigen „griechischen Kirche“ nichts weiss. Namentlich in dem *Liber contra Julian*. und in antidonatistischen Schriften betont und entwickelt unser Kirchenvater diesen Gedanken. Damit die Donatisten zu der Erkenntnis der Beschränktheit ihrer Ansicht kommen, werden sie daran erinnert, dass sie den Zusammenhang ihrer Gemeinden mit dem katholischen Orient, mit der Kirche zu Jerusalem, der Kirche des Ursprungs nicht nachzuweisen vermöchten, darum als Separatisten zu beurteilen seien. Dagegen die

natistas post collationem liber., cap. XXI, § 36, T. XII, p. 756 C, *catholico orbi terrarum*. S. Bd. IV. S. 538.

1) *Contra Julianum* lib. I, cap. IV, § 13, T. XIII, p. 623, § 14. *lib. I*, cap. VII, § 34. *Epistola XXXVI*, § 22: *Occidentis loco*.

2) *De gestis Pelagii* cap. XI, § 26: *Quatuordecim antistites orientalis ecclesiae*, wo aber der Verfasser lediglich an palästinensische denkt. *Ecclesiae orientales* Ep. LXXXVII, § 2. Dann wieder *orientalis orbis* l. I. § 5, Op. T. II, p. 277 D *partes orientis contra Julian*. lib. I, cap. III, § 15, T. XIII, p. 624 D.

3) *Ad Donatistas post collationem* lib. cap. XXVIII, § 48, T. XII, p. 763 F, *contra Cresconium Donatistam* lib. III, cap. LXVIII, § 78.

4) *Contra Julianum* lib. I, cap. IV, § 14. Cf. Ep. LXXXVII, § 5, *caeterarumque orbis partium*.

katholischen Gemeinden im Occidente legitimieren sich dadurch als echte, dass sie mit den von den Aposteln im Oriente gestifteten Gemeinden in einer „innerlichen“ Gemeinschaft stehen¹. Das Recht dieser Aussage war es aber, welches der Donatist Cresconius bestritt. Man sollte daher erwarten, dass unser katholischer Apologet dasselbe durch Anführung historischer Tatsachen, durch Charakteristik des geschäftlichen Verkehrs zwischen Orient und Occident verteidigen werde. Ich bezweifle es nicht, dass er das getan haben würde, wenn er dazu imstande gewesen wäre. Aber es geschieht eben nicht. Statt der überzeugenden Beweise lesen wir rhetorische Tiraden, enthusiastische, von dogmatischen Gedanken gefärbte Beteuerungen, z. B. *contra literas Petiliani* lib. II, cap. LI, § 118. Die katholische Kirche kann sich dessen rühmen, dass sie nicht bloss mit dem Bistum in Rom, sondern auch mit der *cathedra* in Jerusalem Verbindung unterhält, auf welcher jetzt Johannes sitzt. I. I. und *ad Dona. post collationem* lib. cap. IV, § 4. Die Gemeinden in Pontus, Bithynien, Asien, Cappadocien und die übrigen sagen zu den Donatisten: Wir kennen euch nicht, — ebenso diejenigen, an welche Johannes seine Briefe in der Apokalypse, an welche Paulus schreibt².

In den zwei Abteilungen der Kirche, im Occident und Orient, gilt ein und dasselbe Dogma³. Das wird dem Julianus von Eclanum, welcher sich auf die aus der

1) Epist. LII, § 3.

2) Ad Donatistas post collationem lib. cap. IV. Op. T. XII, p. 732 C. 732 G.

3) Contra Julianum Pelag. lib. I, cap. IV, § 13: An ideo contemendos putas, quia Occidentalis Ecclesiae sunt omnes nec ullus est in eis comemoratus a nobis Orientis episcopus? Quid ergo faciemus, cum illi Graecisint, nos Latini? — Puto tibi eam partem orbis sufficere debere, in qua primum apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronari etc. § 14: Non est ergo cur provoces ad Orientis antistites, quia et ipsi utique Christiani sunt et utriusque partis terrarum fides ista una est et te certe occidentalis terra generavit, occidentalis regeneravit Ecclesia etc. § 15: Audis omnes uno corde, uno ore, una fide id ipsum dicere et hanc esse catholicam fidem non dissonante contestatione firmatam.

griechischen Kirche stammende Überlieferung berufen hatte, durch Erinnerung an das richterliche Urteil der Väter zu Diospolis¹, durch eine kritische Analyse vieler Stellen aus den Werken griechischer² Kirchenlehrer verdeutlicht. Dass bei dieser Gelegenheit gewaltsame Interpretationen vorkommen, das zu zeigen kann hier meine Aufgabe nicht sein. Es ist als eine bewiesene Tatsache lediglich anzuerkennen, dass die Divergenz der dogmatischen Lehre in dem Orient und Occident ebenso sicher ist als das leugnende Urteil Augustins aus seiner Grundvoraussetzung einer identischen Katholizität erklärlich.

Indessen diese Identität ward von ihm keineswegs in kleinlicher Weise gedacht, sondern eingeschränkt auf das, was die *catholica veritas*³ ausmacht, durch die *regula veritatis*⁴ umgrenzt wird, d. h. auf die Summa der echt katholischen Dogmen. Keineswegs verlangt unser Bischof eine völlige Gleichheit aller theologischen Doktrinen⁵; viel-

1) Contra Julianum lib. I, cap. V, § 19.

2) Ib. lib. I, cap. V, § 14. 15. 16: „An tibi parva in uno Gregorio episcoporum orientalium videtur auctoritas? Est quidem tanta persona, ut neque ille hoc nisi ex fide Christiana omnibus notissima diceret nec illi eum tam clarum haberent atque venerandum, nisi haec ab illo dicta ex regula notissimae veritatis agnoscerent.“ § 17. 18. 20: „Tu interim habes in conspectu non solum Occidentis, verum etiam Orientis episcopos. Nam qui nobis deesse videbantur, plures Orientis invenimus“ etc. § 21, cap. VI, § 22: „Absit, inquit, ut Constantinopolitanus Johannes de baptimate parvulorum eorumque a paterno chirographo liberatione per Christum tot ac tantis coepiscopis suis — — resistat“ etc. Ib. lib. I, cap. VI, § 23. 24. 25. 26. 28, cap. VII, § 29. 30: „Hic sunt et caeteri, quorum te movere debeat, tanta consensio.“ § 33.

3) S. die erste Studie, Bd. IV, S. 41.

4) S. Anm. 5.

5) Contra Julianum lib. I, cap. VI, § 22: „Alia sunt, in quibus inter se aliquando etiam doctissimi atque optimi regulae catholicae defensores salva fidei compage non consonant, et alius alio de una re melius aliquid dicit et verius.“ Zu den Materien, über die man so oder anders denken kann, gehört aber nicht die Lehre von der Erbsünde und die Gnade. Über diese numquam fides Christiana et Ecclesia catholica variavit. Ib. lib. I, cap. VI, § 23. Op. T. XIII, p. 632 C.

mehr ist die Liberalität in hohem Grade bemerkenswert, welche er in bezug auf alles dasjenige zeigt, was nicht dem Kirchenglauben angehört, durch diesen entschieden ist. Über gar manche Punkte kann man verschiedener Ansicht sein; die besten katholischen Lehrer haben darüber so oder anders gedacht. Ja ehe eine dogmatische Lehre kontrovers geworden, ehe, die Kirche diese Kontroverse entschieden den Kirchenglauben an dieser Stelle fixiert hat, kann man beim Vortrage derselben weniger präzis reden, ohne Zweifel an der persönlichen Katholizität zu begründen, Anstoss zu erregen¹. Das weniger Bestimmte ist darum noch nicht das Häretische. Man lebt ja in dem Verbande der katholischen Kirche, man äussert sich in dogmatischer Beziehung stets unter Voraussetzung der unbedingten Gültigkeit des ganzen katholischen Kirchenwesens, der liturgischen Praxis: durch diese wird das Minus der Doktrin des einzelnen Katholiken ergänzt, das etwa Inkorrekte tatsächlich berichtigt. Auch in Palästina ist der Exorcismus bei der Taufe ausgeübt, folglich von den in der palästinensischen Stadt Diospolis versammelt gewesenen Vätern vorausgesetzt². Unter der Voraussetzung der Notwendigkeit und der Wirkungskraft dieses Sakraments haben sie das den Pelagius betreffende Urteil gefällt. Folglich können sie gar nicht die, jene wie diese, leugnende Lehre desselben genehmigt haben. Was sie lehren, empfängt sein volles Verständnis erst aus dem ganzen Lebensgebiete der katholischen Kirche!

Vor allem die Sakramente sind die augenfälligen Verifikationen³ der Lehre, im Occidente wie im Oriente die gleichen, aber keineswegs gleich die der Verwaltung derselben dienenden Riten; keineswegs verlangt nach Augustins Überzeugung die Katholizität der Kirche die unbe-

1) *Contra Julianum* lib. I, cap. VI, § 22, Ende.

2) *Ib.* lib. I, cap. V, § 19, T. XIII, p. 628 D: „*Quis enim non videat, quomodo ista illi iudices accipere potuerunt scilicet secundum catholicam fidem, quae ubique parvulos exorcizando et exsufflando de potestate eruit tenebrarum, non sicut exponuntur vel potius componuntur a vobis?*“

3) S. die erste Studie, Bd. IV, S. 28.

dingte Identität der kultischen Bräuche. Interessant in dieser Beziehung sind der 54. und 55. Brief¹, welche beide für die kirchliche Freisinnigkeit des Verfassers ein wichtiges Zeugnis ablegen. Christus selbst hat Matth. 11, 30 erklärt, dass sein Joch sanft sei, seine Last leicht; er hat uns nicht die Bürde komplizierter Satzungen auferlegt, sondern nur wenige Sakramente gestiftet. Anderes haben die Apostel, die Konzile festgestellt, z. B. dass jährlich die Feier der Auferstehung, der Himmelfahrt, der Ausgiessung des heiligen Geistes begangen werden soll. Viele andere Observanzen, wie die das Fasten betreffenden, sind lediglich lokale Gewohnheiten, ebenso verschieden, wie die Orte, wo sie in Übung sind. Dergleichen beobachtet der katholische Christ das eine Mal so, das andere Mal anders, je nachdem er hier oder dort lebt; er folgt der lokalen Überlieferung, ohne dass er durch den Gedanken sich quälen lässt, es gefährde dieser Wechsel seiner Seele Seligkeit. „Was nicht gegen den Glauben, was nicht gegen die guten Sitten verstösst, das ist ein *Adiaphoron* und um der Gemeinschaft derer willen, unter denen man lebt, zu beobachten, indem man sich denselben anbequemt. Wenn der Orient und der Occident in Dingen dieser Art von einander abweichen, so gefährdet das die Sicherheit der echten sich selbst gleichen Katholicität in keiner Weise, — das ist der Gedanke der bezüglichen Stelle des 36. Briefs².

1) *Epistola ad Januarium*. Op. Bassani (Venet. 1797), T. II, p. 164—190.

2) *Ib.* 102, § 22: „*Quod si respondetur hoc docuisse Jacobum Jerosolymis, Ephesi Joannem caeterosque aliis locis, quod docuit Romae Petrus, id est ut sabbatho jejunetur, sed ab hac doctrina terras caeteras deviasse atque in ea Romam stetisse; et e contrario refertur Occidentis potius aliqua loca, in quibus Roma est, non servasse, quod Apostoli tradiderunt, Orientis vero terras, unde ipsum Evangelium coepit praedicari, in eo, quod ab omnibus simul cum ipso Petro Apostolis traditum est, ne sabbatho jejunetur, sine aliqua varietate mansisse: interminabilis est illa contentio, generans lites, non finiens quaestiones. Sit ergo una fides universae, quae ubique dilatatur, Ecclesiae, tamquam intus in membris, etiamsi ipsa fidei unitas quibusdam diversis observationibus celebratur, quibus nullo modo,*

Aber allerdings würde diese bedroht werden, wenn nicht die dogmatische Tradition dort wie hier die nämliche wäre.

Folglich muss Augustin seinem Grundsatz gemäss das, was er über die Trinität und die Person Christi gelehrt hat, als Katholik aus jener geschöpft haben und, da die die erstere betreffende Lehre vornehmlich im Oriente durchgebildet wurde, in erster Linie aus der daselbst einheimischen.

Nichtsdestoweniger ist das von Augustin tatsächlich nach Langen's¹ Behauptung nicht geschehen, — konnte nicht geschehen wegen seines Mangels an Sprachkenntnissen.

6. Es ist wahr, er selbst gesteht diese ein; er sagt *contra literas Petilianii* lib. II, cap. XXXVIII, § 90 geradezu, von dem Griechischen verstehe er sehr wenig, ja fast gar nichts. Und in der bekannten, auch von Baur citierten Stelle *de trinitate* lib. III, cap. I, § 1 finden wir die Erklärung, das, was griechisch über diesen Gegenstand geschrieben worden, sei entweder in nicht genügender Weise in das Lateinische übersetzt, oder, wenn das auch geschehen, so seien doch diese lateinischen Übersetzungen nicht aufzu-

quod in fide verum est, impeditur.“ — Cf. § 31: „Hinc exorta est ista — varietas, ut alii, sicut maxime populi Orientis propter requiem significandam mallent relaxare jejunium alii propter humilitatem mortis Domini jejungere, sicut Romana et nonnullae Occidentis Ecclesiae“ etc.

1) Johannes von Damaskus. Eine patristische Monographie (Gotha 1879), S. 2: „Bis auf Augustinus hatte die abendländische Spekulation von der morgenländischen gelebt. Origenes, Athanasius waren dort durch Übersetzungen und Bearbeitungen eingebürgert. Hinsichtlich ihrer Spekulation waren die morgenländischen Lehrer auf einen sicheren Boden gestellt. Im Orient schloss sich ein Glied an das andere in der Kette ununterbrochener Überlieferung. Auf Origenes' Schultern stand Athanasius“ (alle diese Sätze in der Allgemeinheit, Unbestimmtheit, in der sie aufgestellt sind, bestreite ich). S. 3: „Im Abendlande war Augustinus der erste (?) selbständige Denker. In der Litteratur der lateinischen Kirche fand er wenige Punkte, an welche er anzuknüpfen vermochte. Die litterarischen Schätze des Morgenlandes waren ihm unzugänglich wegen seines Mangels an Sprachkenntnissen.“

treiben oder sie könnten doch nur mit grosser Mühe aufgetrieben werden. „Und eine solche Fertigkeit im Verständnisse des Griechischen haben wir nicht, dass wir imstande wären, die diesen Gegenstand erörternden Schriften der Griechen zu lesen und zu verstehen (*ut talium rerum libris legendis et intelligendis ullo modo reperiamur idonei*“, „*quo genere literarum ex iis, quae nobis pauca interpretata sunt, non dubito cuncta, quae utiliter quaerere possumus, contineri*).“

Man hat, so viel mir bekannt ist, dieser Aussage ebenso vertraut wie der anderen, dass er des Hebräischen gänzlich unkundig sei. Ich selbst habe bisher zu diesen Vertrauensseligen gehört. Indessen wird es auch in diesem Falle zweckmässig sein, den Tatbestand unabhängig von dem Zeugnisse der Selbstbeurteilung durch eine kritische Untersuchung auszumitteln.

Sicher ist es, dass Augustin die Bedeutung einzelner griechischer Wörter verstanden hat und dieses Verständnis gegen die Deutungen anderer sicherzustellen fähig gewesen ist.

De civitate Dei lib. XX, cap. VII, ed. Dombart T. II, p. 367, § 4. 5. *Hi autem, qui spirituales sunt, istos ista credentes χιλιαστὰς appellant graeco vocabulo, quos verbo exprimentes nos possemus miliarios nuncupare.*

Ep. CXC VII, § 2, *Op. T. II*, p. 961 äussert er sich in bezug auf Matth. 24, 36 über den Unterschied von χρόνοι und καιροί. *Nostri utrumque hoc verbum tempora appellant sive χρόνος sive καιρός, cum habeant haec duo inter se non negligendam differentiam: καιρός quippe appellant Graeci tempora quaedam, non tamen quae in spatiorum voluminibus transeunt, sed quae in rebus ad aliquid opportunis vel importunis sentiuntur, sicut messis, vindemia, calor, frigus, pax, bellum et si qua similia; χρόνος autem ipsa spatia temporum vocant.*

Die Stelle 1 Tim. 2, 1 giebt ihm in der *Ep. ad Paulinum Nolanum Ep. CXLIX*, cap. II, § 12—16 *Paulini Nolani Op.* ed. Murat. 302 D Veranlassung, das Recht der bisherigen Übertragungen der dort vorkommenden griechischen Synonyma zu untersuchen. Keine genügt ihm. *Se-*

cundum graecum enim eloquium discernenda sunt. Nam nostri interpretes vix reperiuntur, qui ea diligenter et scienter transferre curaverint. — Ep. XXXVI, § 11 über ἀλογία.

Contra Cresconium Donatistam lib. I, cap. XIII, § 16, Op. T. XII, p. 504 wird der Gegner, welcher die von Augustin zum Zwecke der Verständigung angetragene dialektische Disputation abgelehnt hatte unter dem Vorgeben, dass sie der christlichen Einfalt nicht entspräche, gegen die apostolischen Mahnungen verstiesse, davon überführt, dass er gar nicht wisse, was „dialektisch“ bedeute. Nomen quippe Graecum est dialectica, quae si usus admitteret, fortasse Latine disputatoria vocaretur; sicut grammaticam, literaturam linguae utriusque doctissimi appellaverunt. — — disputatio Graece διαλογία vel διάλεξις appellatur. Sicut autem Grammaticus a veteribus Latine dictus est literatus: ita Graece dialecticus multa usitatus et tolerabilius Latine dicitur disputator. Puto jam quod Apostolum disputatorem non neges, etiamsi dialecticum neges. Improbare ergo in vocabulo graeco, quod approbare cogeris in Latino, quid est aliud quam indoctis praetentare fallaciam, doctis facere injuriam? — Aut si disputatorem Apostolum negas, qui tam assidue, tam egregie disputabat: nec Graece nosti nec Latine etc. § 18. Habes in hoc eodem testimonio, quod de actibus Apostolorum commemoravi (Act. 17, 17) de ipso Paulo ita positum: disputabat igitur Judaeis in synagoga etc. — — Et multis aliis divinarum Scripturarum locis lege, ubi inveneris hoc verbum et inspicere codices graecos etc.

De trinit. lib. IV, cap. XXI, § 31: hoc enim quibusdam placuit appellare, quod Graeci dicunt νοερόν. Ib. lib. V, cap. II, § 5: Nam etsi quaedam dicuntur accidentia inseparabilia, quae Graece appellantur ἀχώριστα. Ib. lib. XII, cap. VII, § 11: quam vitam Graeci non ζωὴν, sed βίον vocant. Ib. § 22 in bezug auf Hiob 28, 28: Pietatem hoc loco posuit Dei cultum, quae Graece dicitur θεοσέβεια. Nam hoc verbum habet ista sententia in codicibus Graecis. Dazu vgl. ib. lib. XIV, cap. I, § 1 über den Unterschied von θεοσέβεια und εὐσέβεια.

Ep. LV ad Januarium § 2 wird die vulgäre Ansicht, dass das Wort πάσχα ursprünglich als ein griechisches Wort von πάσχειν abzuleiten sei, in einer kurzen Erörterung zurückgewiesen. *Nam etiam vocabulum ipsum, quod Pascha dicitur, non graecum sicut vulgo videri solet, sed Hebraeum esse dicunt, qui utramque linguam noverunt. Neque enim a passione, quoniam graece πάσχειν dicitur pati, sed ab eo, quod transitur, ut dixi — — hebraeo verbo res appellata est etc. —*

Bei weitem bedeutsamer aber scheint mir ein anderes zu sein. Augustin fühlt nicht selten das Bedürfnis, um verkehrte Ansichten zu widerlegen, die seinigen zu rechtfertigen, auf den griechischen Urtext des Neuen Testaments zurückzugehen. Er muss imstande gewesen sein, einen Vergleich desselben mit lateinischen Versionen in ziemlich umfassender Weise anzustellen. Denn *Ep. LXXI, § 6* schreibt er an Hieronymus: *Proinde non parvas Deo gratias agimus de opere tuo, quo Evangelium ex Graeco interpretatus es: quia paene in omnibus nulla offensio est, cum Scripturam graecam contulerimus.* In der bereits oben citierten *Ep. CXCVII in Sermo CLXXX, § 3*, an noch gar manchen anderen Stellen finden sich Beispiele.

Einen noch überzeugenderen Beweis für seine Sprachkenntnis liefert die Vertrautheit mit der alexandrinischen Übersetzung des Alten Testaments. Gar häufig recurriert Augustin auf dieselbe da, wo die von ihm gebrauchte lateinische Version Skrupel bereitet, z. B. *Quaest. in Genesim Lib. I, Quaest. LXIX, Op. T. III, p. 518.* Die Worte des Urtextes Genes. 14, 63 לְשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה sind in der letzteren wiedergegeben *exerceri in campo (Vulg. ad meditando in agro).* Die LXX haben ἀδολεσχῆσαι εἰς τὸ πεδῖον geschrieben, was begreiflicherweise unserem Autor grosse Schwierigkeiten bereitet. Ἀδολεσχεῖν *ad animi exercitationem pertinet et saepe vitio deputatur, more Scripturarum plerumque in bono ponitur. Pro isto verbo quidam interpretati sunt exercitationem, quidam garrulitatem, quasi verbositatem, quae in bono quantum ad Latinum eloquium pertinet vix aut numquam invenitur, sed ut dixi in*

Scripturis plerumque in bono dicitur et videtur mihi significare animi affectum studiosissime aliquid cogitantis cum delectatione cogitationis: nisi aliud sentiunt, qui haec verba Graeca melius intelligunt. Das Urtheil über den Sprachgebrauch der heiligen Schrift ist nun freilich nicht richtig; in dem Neuen Testament kommt das Wort ἀδολεσχέιν gar nicht, in den Apokryphen des Alten Testaments nur Sirach 7, 19 u. 35, 9, beidemale aber nicht im guten Sinne vor; nichtsdestoweniger zeugt dasselbe von einer, man möchte sagen, linguistischen¹ Divination. Dem bezüglichen Worte des hebräischen Urtextes eignet in der That nach der Ansicht der Lexikographen Mühlau und Volck die Bedeutung, welche Augustin mit Unrecht dem griechischen Worte, mit welchem die LXX in ihrer Ratlosigkeit das Hebräische wiedergegeben haben, zuschreibt. — In denselben *Quaest. Lib. I, Quaest. LXXII, T. III, p. 520 B* beschäftigt ihn die Interpretation des 27. Verses in Gen. 25, wo das hebräische מן von den LXX mit ἄπλαστος, in der in Nordafrika üblichen lateinischen Übersetzung mit *simplex* wiedergegeben ist. Augustin erklärt richtig, ἄπλαστος bedeute eigentlich *non factus; unde aliqui Latini interpretes sine dolo interpretati sunt.* — *Ib. Lib. I, Quaestio CV über Gen. 33, 10, LXX — ὡς ἂν τις ἴδοι πρόσωπον Θεοῦ. Quod etsi benigno animo dicta haec verba fraterna sunt, quoniam et post bonam susceptionem metus ipse transierat, potuit sic dici, quemadmodum et Moyses Pharaonis deus dictus est, secundum quod dicit. Apostolus (1 Kor. 8, 3) Et si sunt qui vocantur Dii sive in coelo sive in terra, quemadmodum sunt Dii multi et domini multi, maxime quia sine articulo in Graeco dictum est; quo articulo evidentissime solet veri Dei unius fieri significatio. Non enim dixit πρόσωπον τοῦ Θεοῦ, sed dixit πρόσωπον Θεοῦ. Facile autem hoc intelligunt, qua distantia dicatur, qui Graecorum eloquium audire atque intelligere solent.* — Vgl. *lib. locutionum* an vielen Stellen.

1) Sinnige Bemerkungen über das Wesen der Sprache in ihrem Verhältnis zum Selbstbewusstsein *De catechizandis rudibus* cap. II, § 4, *De trinitat. lib. XIII, cap. XIX.*

Contra Gaudentium Donat. lib. I, cap. V, § 6, T. XII, p. 797E; Gen. 3, 1: *Quod quidam interpretati sunt sapientissimam omnium bestiarum (Vulg. Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae); prudentissimam (φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων) potius Graeci codices habent; unde in Latinam linguam scriptura illa translata est.*

Ep. ad Paulinum Nolanum, ej. Opera ed. Muratori, p. 298, antwortet der Briefsteller damals, als Paulinus die auf Ps. 16, 14 bezügliche Frage erhoben habe, sei er nicht in der Lage gewesen, die *graecos codices* einzusehen; das aber sei inzwischen geschehen (*inspexi postea, quos inveni*) und er könne nunmehr berichten, einer habe die Stelle so wiedergegeben, wie durch „unsere lateinischen Versionen“ vorausgesetzt werde, ein anderer anders. —

Indessen nicht bloss einzelne Stellen des griechischen Alten Testaments und des Neuen Testaments zu vergleichen und selbständig zu erklären vermochte unser Autor, sondern auch längere Stücke der Werke griechischer Väter. Den deutlichsten Beweis liefert der lib. I *contra Julian*.

In der Zeit des pelagianischen Streites waren gar manche Homilien des Johannes Chrysostomus in das Lateinische übersetzt und wurden in diesen Übersetzungen vielfach gelesen. Julian, der es überhaupt liebte, sich auf die griechischen Väter zu berufen, um die Übereinstimmung seiner Lehre mit der ihrigen darzutun, beschäftigte sich auch mit jenen Homilien und citierte dieselben im lateinischen Texte. Diesen las auch Augustin für gewöhnlich, studierte aber wenigstens teilweise das griechische Original. *Contra Julian*. lib. I, cap. VI, § 26, T. XIII, p. 634; vgl. lib. I, cap. VII, § 33 ib. 670G versucht er seinen Gegner davon zu überführen, dass er mit des genannten Kanzelredners *Homilia ad Neophytos* nicht hinreichend vertraut sei; — er habe sie, sei es gar nicht, sei es nicht von Anfang bis zu Ende gelesen. Denn wäre das Entgegengesetzte der Fall, so würde es nicht begreiflich sein, dass ihm, der so gern jene hochgefeierte Autorität zu seinen Gunsten anführe, eine Stelle entgangen sei, welche so deutlich gegen ihn zeuge. Um das desto

deutlicher darzutun, bringt Augustin dieselbe zuerst in der gewöhnlichen lateinischen Version bei; dann aber — da die letztere weder vollständig noch genau sei — den griechischen Urtext, und schliesslich versucht er selbständig diesen in wörtlicher lateinischer Übersetzung wiederzugeben ¹. Ähnlich verfährt er lib. I, cap. VI, § 22, wo zuerst auf die Differenzen des Textes der lateinischen Übersetzungen aufmerksam gemacht, dann aber die Stelle aus der bezüglichen Homilia zum Briefe an die Römer griechisch mitgeteilt wird ².

1) „Et hoc quidem in eadem ipsa homilia si totam legisses, invenire potuisti aut si legisti nescio quemadmodum te potuit praeterire; aut si praeterire non potuit, miror, cur te non correxerit, si tamen aliquid apud te valet Johannes auctoritas. Aut si illo sermone perlecto eoque loco ejus, quem commemoratus sum, cognito atque perspecto, in opinione tua manendum putasti, quid inde verba quaelibet inseruisti operi tuo? — An forte ut nos totum legere commoneres et invenire, unde tuas deprehenderemus et convinceremus insidias? — Quid enim apertius, quam id quod ibi dixit venit semel Christus et paternis nos cautionibus invenit adstrictos, quas conscripsit Adam. Ille initium obligationis ostendet, peccatis nostris foenus accrevit. — — Verba quippe ejus non interpretata sic leguntur in Graeco Ἐρχεται ἀπαξ ὁ Χριστός, εὐρεν ἡμῶν χειρόγραφον πατρῶον, ὃ ἔγραψεν Ἀδάμ. Ἐκεῖνος τὴν ἀρχὴν εἰσήγαγεν τοῦ χρέους, ἡμεῖς τὸν δανεισμὸν ἠὲξήσαμεν ταῖς μεταγενεστέραις ἁμαρτίαις. Quae verbum e verbo interpretata sic se habent. Venit semel Christus, invenit nostrum chirographum paternum, quod scripsit Adam. Ille initium induxit debiti, nos foenus auximus posterioribus peccatis.“ Förster, Chrysostomus in seinem Verhältnis zur Antiochenischen Schule (Gotha 1869), S. 74: „Auch hier wird Adam als Urheber und Anfänger der falschen Willensrichtung (?) angesehen“ u. s. w. Vgl. S. 83.

2) Op. T. XIII, p. 631B: „Hoc sensit, hoc credidit, hoc didicit, hoc docuit et Johannes. Sed tu ejus verba in vestrum dogma convertis. Peccata dixit parvulos non habere, sed propria. Unde illos innocentes merito nuncupamus etc. Comparans ergo eos Johannes majoribus, quorum propria peccata dimittuntur in baptismo, dixit illos non habere peccata, non sicut tu posuisti, non coinquinatos esse peccato, dum vis utique intelligi, non eos peccato primi hominis inquinatos. Verum hoc non tibi tribuerim, sed interpreti: quamquam in aliis codicibus eandem interpretationem habentibus non peccato, sed peccatis legatur. Unde miror si non aliquis ex numero vestro singularem maluit numerum scribere, ut illud acciperetur unum,

Ich will nicht versuchen, dies Material noch zu erweitern. Das bisher Beigebrachte scheint ausreichend zu sein, davon zu überzeugen, dass des Bischofs von Hippo Regius Kenntnis des Griechischen erheblicher gewesen ist, als Langen sie vorstellt. Er war jedenfalls imstande, nicht bloss Wörter, sondern auch ganze Sätze zu verstehen, wenn auch nicht ohne Anstrengung, nicht ohne in Irrungen ¹ zu geraten, nicht ohne Aufwand von Zeit. Um diesen sich zu ersparen, griff er offenbar für gewöhnlich zu einer lateinischen Version, wenn diese vorhanden, ein Exemplar derselben ihm zugänglich war. In Fällen aber, wo er in dieser Unverständliches oder Anstössiges fand, verglich er den griechischen Urtext. Ich bezweifle somit durchaus nicht, dass er fähig gewesen wäre, wenn auch mit Mühe, ein vollständiges griechisches Buch auszulegen, falls damit ein dringendes persönliches Bedürfnis zu stillen gewesen wäre. Ja diese relative Kenntnis des Griechischen, welche ihm beiwohnte, war in dem damaligen Nordafrika und in Numidien durchaus nichts Ausserordentliches. Dasselbe war seit Tertullian's Zeit keineswegs völlig unbekannt geworden, sondern in dem Grade geläufig, dass Augustin sich sogar in einer Predigt ² darauf

unde dicit Apostolus: „Nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.“ Ibi quippe unum non nisi delictum vult intellegi: quo nolentes credi parvulos inquinatos, non eos peccata non habere, quod ait Johannes, ne intellegentur propria: vel peccatis, sicut habet in aliis codicibus eadem interpretatio, sed peccato non inquinatos dicere maluistis, ut unum primi hominis peccatum veniret in mentem. Sed suspicionibus non agamus, et hic vel scriptoris error vel varietas putetur interpretis. Ego ipsa verba Graeca, quae a Johanne dicta sunt, ponam: *διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν καὶ οὐκ ἔχομεν ἁμαρτήματα οὐκ ἔχομεν*: quod est Latine: Ideo et infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes. Vides certe non ab eo dictum esse parvulos non coinquinatos esse peccato sive peccatis, sed non habere peccata: intellige propria, et nulla contentio est.“

1) Quaestiones in Genesin lib. I, quaest. XCI über den vorgeblichen Zusammenhang von *τύχη εὐτύχη* mit *τάχα*.

2) Sermo CLXXX, cap. V, § 5: „Ut noveritis, verum jurare non esse peccatum, invenimus et apostolum Paulum jurasse (1 Cor. 15, 31): quotidie morior per vestram gloriam fratres, quam habeo in

berufen konnte, seine Zuhörer hörten täglich Griechen ihre Sprache reden, diejenigen unter ihnen, welche jener mächtig wären, wüssten, dass die so oft gehörte Formel *νῆ τὸν θεὸν* eine Schwurformel sei. (Vgl. S. 370 unten.)

Leider giebt uns diese Stelle keine sichere Auskunft über das Mass des Verständnisses des Griechischen, aber um so interessanter ist sie, je deutlicher sie sich über den Aufenthalt geborener Griechen in Numidien äussert. Und diese Tatsache scheint mir die andere erklärlich zu machen, dass damals nicht wenigen Nordafrikanern und Numidiern nicht bloss das Verständnis dieser Sprache bekannt war, sondern dass sie auch dieselbe zu litterarischen Zwecken verwendeten. Oder sollten die *De Trinitat.* lib. V, cap. IX, § 10, Op. T. XI, p. 106 G genannten *plerique nostri, qui haec Graeco tractant eloquio, dicere consueverint μὴ οὐκ ἔστιν, τρεῖς ὑποστάσεις* (cf. ib. lib. VII, cap. IV, § 7, T. XI, p. 131 A: *dictum est a nostris Graecis*) anderswo als in der Umgebung Augustins zu suchen sein? Sollten damit Occidentalen überhaupt gemeint sein? — Allein selbst wenn diese weitere Beziehung die berechtigte sein sollte, würde sich ergeben, dass die Vertrautheit mit dem Griechischen doch auch in Nordafrika vorzusetzen wäre. Die letztere als eine Ausnahme von der Regel, den Hilarius von Poitiers und den Rufin als durchaus anomale literarische Erscheinungen zu beurteilen, ist nach Massgabe der eben berücksichtigenden Erklärungen Augustins nicht erlaubt.

Christo Jesu Domino nostro. Per vestram gloriam juratio est. Non sic ait, per vestram gloriam morior, quasi vestra gloria me facit mori, quomodo si diceret per venenum mortuus est, per gladium mortuus est, per bestiam mortuus est, per inimicum mortuus est, id est, faciente inimico, faciente gladio, faciente veneno et similia; non sic dixit, per vestram gloriam. Ambiguitatem Graecus sermo dissolvit. Inspicitur in epistola Graeca et invenitur ibi juratio, quae non est ambigua *νῆ τὴν ὑμετέραν καύχην*. *Νῆ τὸν θεὸν* ubi dixerit Graecus, jurat. Quotidie auditis Graecos et, qui Graece nostis, *νῆ τὸν θεὸν* quando dicit *νῆ τὸν θεὸν* juratio est, per Deum. Ergo nemo dubitet jurasse Apostolum, cum dixit per vestram gloriam fratres“ etc. (Vgl. dagegen De Trinitate lib. XIII, cap. XIX, § 26: sicut solent, qui graece nesciunt, graeca verba tenere memoriter.)

Dieser selbst hatte eine bessere Kenntnis, als er uns glauben machen will. Im allgemeinen war allerdings bekanntlich sein Selbstgefühl kein schwaches: er wusste nicht nur den Widersachern, sondern auch manchen Korrespondenten, welche zu jenen nicht gehörten, seine Überlegenheit in nicht gerade zarter Weise zu verdeutlichen. Aber in anderen Fällen zeigt er doch auch eine Bescheidenheit, welche man von ihm kaum erwarten sollte. Er ist mit seinen eigenen Leistungen unzufrieden¹; er gesteht ein, während der und durch die Ausarbeitung der *Libri de trinitate* erst vieles gelernt zu haben². Es würde ihm lieb gewesen sein, wenn er bei seinen trinitarischen Studien die Werke anderer hätte benutzen können; aber unter den gegebenen Umständen ist das untunlich gewesen, wie wir aus der bereits oben beigebrachten Stelle³ erfahren haben. Ebendasselbst lesen wir die Aussage, das Wenige, welches von ihm im Verfolg des in Rede stehenden Zwecks aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzt worden, enthalte doch ohne Zweifel dasjenige, was dazu ausreiche, denselben zu erreichen.

Das war also, so zu sagen, bei der Ausarbeitung der *libri de Trinitate* die Vorlage, — das, was er aus dem Orient empfing, — leider zunächst eine uns unbekannte Quelle. Dagegen erscheint es als selbstverständlich, dass die Nicenische Formel auch für ihn als trinitarischen Dogmatiker unbedingt massgebend geworden, von ihm allseitig verwertet werden musste. Indessen das ist doch vorläufig lediglich ein aus der Prämisse der Katholizität dieses Autors sich ergebender Schluss. Es fragt sich, inwiefern dieser durch die Beobachtung des wirklichen Verhaltens bestätigt werde? — Was gilt unserem Schriftsteller als trinitarische Kirchenlehre? — was hat tatsächlich sein darauf bezügliches theologisches Denken normiert? —

7. Diese Frage kann nur durch eine spezielle Unter-

1) De trinit. lib. I, cap. II, § 5.

2) L. L.

3) S. S. 366. 367.

suchung beantwortet werden. — Ich erinnere zunächst daran, dass wir den gelehrten Forschungen Caspari's¹ die Erkenntnis verdanken, das Nicenum sei seit etwa 361 in dem katholischen Orient Taufbekenntnis, die Grundlage des catechetischen Unterrichts, also zu einer die Gedanken der daseibst heranwachsenden Generation in dem Grade beherrschenden Macht geworden, wie das in dem Occident nicht möglich war. Denn hier blieb man bekanntlich bei dem Gebrauche des apostolischen² Symbolums, unter dem Einfluss des Glaubens an die apostolische³ Abfassung erhielt es sich als eine Autorität, welcher, wie es scheint, die des Nicenums niemals gleich gekommen ist. Verhielte sich das nicht so, wie könnte z. B. Ambrosius⁴ in so überschwinglicher Weise über das Apostolicum sich äussern, wie bekannt ist? —

Allerdings hatte die Gesetzgebung Theodosius' des Grossen und Gratian's das Ihrige dazu gethan, das Ansehen des nicenischen Symbols im Abendlande zu steigern. Schon das Edikt von Thessalonich⁵, dat. III Kalend. Mart. 381 *Cod. Theod.* lib. XVI, tit. I, l. II, gezeichnet wie gesagt (s. oben S. 360) von beiden Kaisern, befahl, dass man gemäss der apostolischen Disziplin und der evangelischen Doktrin die eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes in gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit verehere; aber dieser Satz ist doch erst abgeleitet aus dem anderen, dass alle Völker, über welche der Kaiser gebiete, in derjenigen Religion leben sollen, welche der Apostel Petrus den Römern gelehrt habe, von welchen es bekannt

1) Zeitschrift für die lutherische Kirche und Theologie (1854), S. 634; (1857) S. 635. v. Zezschwitz, System der kirchl. Katechetik, Bd. II, 1, S. 106. Harnack, Herzog's Real-Encyklopädie (2. Aufl.), Bd. I, S. 570.

2) v. Zezschwitz a. a. O., Bd. II, 1, S. 113. Harnack a. a. O., Bd. VIII, S. 214.

3) Caspari, Ungedruckte u. s. w. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, Bd. II, S. 108, Anm. 78.

4) Caspari a. a. O., Bd. II, S. 56. 110. 111.

5) Richter, Geschichte des weström. Reiches u. s. w., S. 527.

sei, dass der Bischof Damasus von Rom und der Bischof Petrus von Alexandrien ihm folgen; dieser Glaube soll um der apostolischen Tradition willen gelten; der Name des Nicenums kommt aber nicht vor. Denselben lesen wir erst 1) in der *lex Cod. Theod.* lib. XVI, tit. V, l. 6 dat. *Idibus Januarii* 382; 2) in dem Edikt vom 30. Juli 381 l. l. lib. XVI, tit. I, l. 3, von welchem man gesagt hat, dass es die Beschlüsse der sogen. zweiten ökumenischen Synode bestätigt habe, von welcher Bestätigung hier aber nichts zu lesen ist.

Trotz dieser kaiserlichen Erlasse wird im Abendlande der nicenischen Formel als solcher nicht in so feierlicher Weise Erwähnung getan als man erwarten sollte.

Auf der denkwürdigen Synode zu Aquileja¹, welche auch von Afrikanern besucht am 3. September 381 begann, ward der Gegensatz der katholischen und arianischen Trinitätslehre eingehend erörtert, die Einrede des Arianers Palladius von Ambrosius in weitläufigen Erörterungen abgewiesen, aber auf das Nicenum, welches von dem erst vor wenigen Monaten in Konstantinopel gehaltenen — freilich von den Abendländern ignorierten — Konzil feierlich bestätigt war², an keiner Stelle der Akten rekurriert. Nur die an die Kaiser gerichtete *Ep.* X³ berichtet, die Anwesenden haben durch

1) S. Ambrosii Op. Ed. Bened. T. II, p. 786. Richter a. a. O. S. 526. Hefele, Konziliengeschichte (2. Aufl.), Bd. II, S. 34. Rade, Damasus, Bischof von Rom. Ein Beitrag zur Geschichte der Anfänge des römischen Primats (Freiburg und Tübingen 1882), S. 66. 125. 128.

2) Nur die Bestätigung des Nicenums ist das von Sokrates, Sozomenos, Theodoret beglaubigte sichere Factum. Dass das sogen. Symbolum Constantinopolitanum als neues Bekenntnis nicht auf der zweiten ökumenischen Synode zustande gekommen sei, hat auch nach meinem Dafürhalten Hort überzeugend bewiesen. S. Harnack's Referat in Herzog's Real-Encyclopädie (2. Aufl.), Bd. VIII, S. 219. S. oben S. 350.

3) Ambrosii Op. T. II, p. 786. — Palladius bestritt wiederholt die Legitimität der Versammlung zu Aquileja (l. l. p. 789. 790. 794), da sie, von den Orientalen nicht besucht, keine vollständige sei. Dagegen gab Ambrosius die bedeutsame Erklärung ab (l. l. T. II,

ihre stellvertretenden Gesandten erklären lassen, dass sie „an dem festhielten, was wir behaupten, und mit dem Tractate der nicenischen Synode übereinstimmten“. Und die Angeklagten Palladius, Secundinus, Attalus wurden nicht unter Berufung auf die massgebende Autorität der nicenischen Urkunde, nicht unter Erinnerung an die oben erwähnten kaiserlichen Edikte verurteilt, sondern an Gratian und Valentinian II ging die *Ep.* XI¹ ab, welche über die Verhandlungen in Aquileja berichtet und die hohen Adressaten auffordert, nach Massgabe der hier gefassten Beschlüsse gegen die Arianer vorzugehen. — Ich will die charakteristische Selbständigkeit des Klerus gegenüber den Kaisern, die des Abendlands gegenüber dem Orient² nicht weiter in Erwägung ziehen; die Debatten der Aquilejenser Väter kommen hier nur inbetracht als ein Beispiel, welches zeigt, dass die Abendländer, obwohl fest in dem Grundgedanken des Nicenischen Glaubens, dennoch unter Umständen von dem Buchstaben des erwähnten Symbols absahen; anderseits feiern sie dasselbe in ausserordentlicher Weise. Derselbe Ambrosius, welcher auf der Versammlung zu Aquileja von demselben schwieg, kommt *de fide ad Gratianum* lib. I, Prolog. § 5 auf die 318 Bischöfe und ihr göttliches Werk in der Stimmung der Andacht zu sprechen: er bekennt, dass er unter allen Konzilien vornehmlich demjenigen folgen werde, welches die gleichsam durch das Urteil Abra-

p. 788), in früheren Zeiten wäre es üblich gewesen, dass die Orientalen in dem Orient das Konzil hielten, die Occidentalen im Occident. „Demnach sind wir, die wir in dem Occident den Sitz haben, in der Stadt Aquileja zusammengetreten nach des Kaisers Befehl.“ Überdies sei zu bemerken, dass der Präfekt Italiens die Orientalen benachrichtigt habe, sie seien berechtigt, an dem hier zu versammelnden Konzil teilzunehmen, wenn sie wollten. Da sie aber die erwähnte Gewohnheit kannten, hielten sie dafür, non esse veniendum. — *Ep.* XIII, § 4, l. l. p. 815. 816: „Nos igitur in Synodo ea, quae toti orbi praescripta esse videbatur“ etc. *Ep.* XIV, § 2: „Ab isto enim saepe arguebamur, quod posthabere orientalium societatem et refutare gratiam videremur.“

1) L. I. T. II, p. 807.

2) S. 379, Anm. 1, Schluss.

ham's (Genes. 14, 14) Erwählten durch die einige Gewalt des Glaubens, nach Überwindung der Ungläubigen zur Siegesmacht erhoben haben. „Nicht in menschlicher Absicht, nicht infolge eines Übereinkommens sind gerade so viele zusammengetreten, sondern Jesus wollte in dieser Zahl ein Zeichen davon geben, dass er auf dieser Synode gegenwärtig sei“. (*Ib.* lib. I, cap. XVIII, § 121.) — Das Symbol wird auch sonst von ihm nicht nur ausdrücklich citiert z. B. *de fide* cap. XVIII, § 118. 120 *de incarnationis sacramento* cap. VI, § 52, *Ep.* XXI, § 14, sondern auch in einer weitläufigen Analyse erklärt *de fide* lib. III, cap. XV, § 123 vgl. lib. I, cap. XVIII, § 118¹.

Anders dagegen verfährt Augustin. In den *lib. de Trinitate* wird von dem nicenischen Symbol nicht nur im allgemeinen abgesehen, sondern — wenn anders mir nicht eine Stelle entgangen ist — dasselbe auch nicht einmal beiläufig erwähnt. Dagegen in anderen Schriften geschieht das freilich. In dem *lib. contra Maximinum Ariannum* lib. II, cap. XIV, § 3 soll zum Verständnisse des Ὁμοούσιον Anleitung gegeben werden. „Das Wort ist von den katholischen Vätern durch die Auktorität der Wahrheit und die Wahrheit der Auktorität auf dem Konzil zu Ariminum (?) wegen der angeblichen Neuheit (während es doch in Wahrheit alt ist) nicht hinreichend richtig verstanden, demnächst aber, als die Freiheit des Glaubens wiederhergestellt worden, weit und breit durch den gesunden katholischen Glauben verteidigt worden, nachdem die Bedeutung desselben nach Gebühr erkannt worden ist.“ Und lib. II, cap. XV, § 2 fordert er den Gegner auf, das Ὁμοούσιον in Übereinstimmung mit den katholischen Christen zu bekennen, aber

1) Ambrosius gedenkt auch des Athanasius *Ep.* XIV, § 7, T. II, p. 818: „Sanctae memoriae Athanasii, qui quasi columnen fidei fuit, et veteris sanctitatis patrum nostrorum in conciliis definita servantes non evellimus terminos“ etc. *Ep.* XIII, § 4, T. II, § 816: „sicut et sanctae memoriae Athanasius et dudum Petrus Alexandrinae Ecclesiae episcopus et orientalium plerique fecerunt ut ad Ecclesiae Romanae, Italiae et totius occidentis iudicium confugisse viderentur.“

nicht um der Auktorität des Konzils willen, durch welches es geheiligt worden, sondern um der sachlichen, durch die heilige Schrift verbürgten Wahrheit willen. Ja ib. lib. II, cap. XIV, § 3 gesteht der Verfasser geradezu ein, er fühle sich durch die in Rede stehende Formel nicht gebunden, sondern beabsichtige mit Maximin auf gleichem Fusse zu verhandeln. Die Bibel werde von beiden Seiten anerkannt; auch er werde nur sie als die auktoritative Norm verwenden. — In der *Collatio cum Maximino* Op. T. X, p. 77, kommen die Kolloquenten nirgends auf die in Rede stehende Formel zu sprechen; beide ergehen sich in exegetische, in dogmatische Argumentationen — man debattiert z. B. über das *genitum esse* § 13; aber dass jene erstere für Augustin eine unverbrüchliche Satzung sei, wird auch hier nicht erkennbar. — Die *Ep. CCXXXVIII* erklärt die griechische Vokabel § 25 *eiusdem substantiae et aequalis patri*.

In der auf die Irrlehre des Leporius bezüglichen *Ep. CCXIX* wird das Trinitarische berührt und behauptet, dass durch den Genannten eine vierte Person in die Trinität eingeführt werde, *quod a sanitate symboli catholicaeque veritatis prorsus alienum sit* (§ 1); aber nicht nur wird hier der Beisatz *Niceni* vermisst, sondern auch durch Beifügung der Worte *catholicae veritatis* das Autoritative des bestimmten Symbols, wie mir scheinen will, einigermaßen abgeschwächt. Und in dem Glaubensbekenntnis des Leporius, welches ohne Zweifel nicht von ihm abgefasst, sondern ihm zur Unterschrift vorgelegt wurde, ist das Trinitarische, was darin vorkommt (im Vergleich zu dem Christologischen das Dürftigere), nicht in den nicenischen Phrasen ausgedrückt; es bleibt einerseits hinter dem Lehrgehalt des letzteren zurück, anderseits geht es weit über die Grenzen desselben hinaus.

Noch merkwürdiger sind die Tatsachen, welche sich aus der Analyse der Briefe an den *Pascen-tius* *Epp. CCXXXVIII. CCXXXIX* ergeben. Diesem bisherigen Arianer, welcher an die katholische Kirche sich anzuschliessen die Neigung hatte, macht Augustin nicht die Unterzeichnung des Nicenums zur Bedingung „des Übertritts“; — nirgends werden die

Formeln desselben als die unveränderlichen Regulative der Rechtgläubigkeit vorausgesetzt; er erstrebt vielmehr die Verständigung durch den Gebrauch eines anderen Mittels. Der Adressat, welcher seinerseits den Arius und Eunomius verdammt, von deren Lehren sich ausdrücklich losgesagt, hatte umgekehrt verlangt, dass Augustin das ihm anstössige Wort *ὁμοούσιον* verdamme, wenn er es nicht etwa in der heiligen Schrift nachzuweisen vermöge. Der letztere bemüht sich nunmehr, zu zeigen, dass, wenn nicht das Wort, so doch die religiöse Grösse, welche darin ausgeprägt werden solle, daselbst sich fände, und führt dem Pascentius zu Gemüte¹, dass auch die Formeln, welche er genehmige, nicht unmittelbar biblisch seien, z. B. *ingenitus*. — Der letztere hatte, nachdem er während der persönlichen Unterredung verschiedene Phrasen gebraucht, zuerst² erklärt, er glaube *in Deum patrem omnipotentem invisibilem ingenitum incapabilem et in Jesum Christum Filium ejus, Deum natum ante saecula, per quem sunt facta omnia, et in Spiritum sanctum*. — Als aber von ihm das mündliche Bekenntnis zu Papiere gebracht, die Urkunde von dem Bischof eingesehen war, bemerkte dieser zwei Varianten³: statt der Worte *Deum patrem* las man lediglich *Deum*; an Stelle von *incapabilem* war *innatum* gesetzt. Auf die erstere aufmerksam gemacht, fügte Pascentius das ausgelassene *Patrem* hinzu⁴; änderte aber überdies aus freien Stücken⁵ auch die zweite, indem er statt *innatum* das ursprüngliche *incapabilem* schrieb. Das war, wie er selbst urteilte „sein Glaube“. Augustin, welchen er demnächst

1) Ep. CCXXXVIII, § 6. 7. Cf. § 4: „Respondebatur a nobis, quia nos latine loqueremur et illud Graecum sit, prius quaerendum esse quid sit *ὁμοούσιον*, et tunc exigendum, ut in libris sanctis ostenderetur.“
 § 5: „Sic ergo et *ὁμοούσιον*, quod in auctoritate divinorum librorum cogebamur ostendere, etiamsi vocabulum ipsum ibi non inveniamus, fieri posse, ut illud inveniamus, cui hoc vocabulum recte adhibitum judicetur.“ § 25.

2) Ib. § 3.

3) L. 1.

4) L. 1.

5) L. 1.: „sed nulla hinc a me facta commemoratio est“.

noch eine zweite Formel ¹ mitgeteilt hatte („in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, immortalem, non ab aliquo genitum et ex quo sunt omnia. Et in Spiritum sanctum“), verneinte das. *Haec fides non est tua, sed utriusque nostrum, quemadmodum si adjungeres, quod eundem filium Dei Jesum Christum etiam Maria virgo peperit, quod pariter credimus, et si qua alia communitas confitemur.* Wollte der Adressat seinen (bisherigen) Glauben in Worten ausdrücken: so müssten diese gerade die Differenz ² von dem gemeinsamen betonen, — im Falle er nämlich (dies füge ich im Sinne Augustins hinzu) Arianer bleiben wolle. Das ist aber begreiflich nicht der Wunsch des Bischofs von Hippo Regius, viel mehr augenscheinlich, dass dieser durch die oben mitgeteilten Formulierungen der *fides communis* befriedigt ist, sofern ihr Sinn nur nicht durch das Detail scharfer arianischer Kategorien entstellt werde. Er würde sich allenfalls mit dem Bekenntnisse der oben beigebrachten Hauptsätze der Glaubensregel ³ begnügen ⁴, ohne die ausdrückliche Annahme anti-arianischer Formeln zu begehren. Ja indem er der Aufforderung des Pascen-tius nachkommt, seinen Glauben zu bekennen, verfährt er in aller Freiheit. Statt an die nicenischen antiarianischen Formeln zu erinnern oder diese zu gebrauchen und in kleinlicher Weise zu rechtfertigen, erörtert er seine persönliche theo-

1) Ep. CCXXXIX, § 1.

2) Ib.: „Si voluisses ergo tuam dicere, non istam diceres, quae communis est nobis, sed illam potius, in qua dissentimus a vobis.“

3) Über das apostolische Symbolum und die Glaubensregel bei Augustin s. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols u. s. w., Bd. II, S. 264; Bd. IV, S. 223, wo aber die Epp. CCXXXVIII, CCXXXIX nicht berücksichtigt sind.

4) Das scheint sich mir wenigstens aus der ganzen Tendenz, dem Zusammenhange der beiden in Rede stehenden Epp. zu ergeben. — Man beachte die Stellen Ep. CCXXXVIII, § 3: „nondum a te quidquam dictum, quod meae fidei repugnaret et ideo si ea scripsisses, me his etiam posse subscribere“. Ib. § 4, Anfang. § 5: „quamquam nihil in iis verbis viderem nostrae fidei esse contrarium et propterea me dicerem paratum esse subscribere“ etc.

logische Lehre von der Trinität¹, namentlich aber die von der Person Christi, welche ja freilich nicht in Widerspruch mit dem gemein-katholischen Dogma steht, aber doch auch nicht lediglich identisch ist mit diesem, sondern ein eigentümliches theologisches Verständnis darbietet. Und wenn er begreiflicherweise das *Ὁμοούσιον* nicht aufgeben, nicht verdammen will, so ist es doch ein denkwürdiges Faktum, dass er an keiner anderen Stelle dieser Briefe als der oben citierten mit der Rechtfertigung und Exposition des Gehalts dieses Worts sich zu tun macht.

Ebenso genügsam zeigt er sich in anderen Schriften.

Unter denjenigen, in welchen er Auslegungen des apostolischen Symbolums giebt, ist der *liber de genesi ad literam imperfectus*² insofern besonders beachtenswert³, als derselbe als subjektive Darstellung des kirchlichen Glaubens betrachtet werden kann. Hier cap. I, § 1 findet sich freilich der Ausdruck *consubstantialis* zweimal, einmal in Beziehung auf den *Spiritus sanctus*, sodann in dem Erläuterungssatze zu dem Worte *per filium suum unigenitum — id est per Sapientiam et virtutem suam*. Aber auch in dem genannten Paragraphen wird er weder sonderlich betont noch ausführlich erörtert, nicht als nicenischer Terminus, sondern zum Zweck der Darlegung der *catholica veritas*, der *fides disciplinae catholicae* verwendet. — Verhältnismässig am meisten dogmatistisch, am deutlichsten die kirchliche Gebundenheit charakterisierend sind die Aussagen *de agone Christiano* cap. XIII⁴ XVI. Indessen wie verschieden ist doch auch hier der Ton, welchen die meisten griechischen Theologen anschlagen, wie unverkennbar sind auch hier die Spuren der Freiheit und Lebendigkeit des Denkens! —

8. Das also ist uns gewiss geworden, dass die Antwort auf die S. 375, § 6 Ende aufgeworfene Frage: von Augustin

1) Ep. CCXXXVIII, § 10. 14. Ep. CCXXXIX, § 5.

2) Opera Bassani (1797 Venetiis), T. III, p. 123.

3) Caspari a. a. O., Bd. II, S. 265.

4) Opera, T. X, p. 641. I.

ist nicht sowohl das Nicenische Symbol, nicht sowohl irgendwelche Formel als vielmehr eine gewisse Reihe von Grundthesen¹ (Grundgedanken) als trinitarische Kirchenlehre vorausgesetzt. Diese haben für ihn im eigentlichen Sinne auctoritative Bedeutung, — sind die Grundelemente seines trinitarischen Erkennens geworden.

Das letztere war nach seiner Angabe keineswegs² das allgemeine Bedürfnis der Zeitgenossen. Er sieht voraus, dass das Werk *de trinitate*, welches er auf das dringende Begehren Ungenannter zu schreiben unternommen, an welchem er viele Jahre als Mann, als Greis gearbeitet³, nichtsdestoweniger nur von wenigen gelesen, von wenigen verstanden werde⁴, wiewohl es gerade darauf ausgehe, zum Verständnis⁵ des Kirchenglaubens anzuleiten. Aber die Wahrheit und die Wirkungen der Heilskraft desselben sind durch dieses Verständnis überhaupt nicht bedingt. „Wäre der Herr nur für diejenigen gestorben, welche das letztere sich erworben, dann würden wir vergebens arbeiten in der Kirche“⁶. Die *libri de trinitate* wollen nur neben anderen eine theologische wissenschaftliche Erörterung des trinitarischen Kirchenglaubens sein. Von dem Gelingen oder Misslingen dieses Versuchs ist die Geltung desselben nicht abhängig. Das Theologische darin wird der Kritik preisgegeben⁷. Möge es dazu dienen, bessere Leistungen anderer zu ermöglichen! —

Ein Urteil der Selbstunterschätzung, — welchem der

1) *De trinitate* lib. IX, cap. I, § 1, T. XI, p. 155 D: „in illis (credendis) auctoritas tenenda est, in his (intelligendis) veritas exquirenda. Quod ergo ad istam quaestionem attinet, credamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum“ etc. — Ep. CLXIX, § 5.

2) Ep. CLXIX, § 1. 2. 4.

3) *Retractat.* lib. II, cap. XV. Ep. CLXXIV.

4) Ep. CLXIX, § 1: „et a paucis eos libros de trinitate intelligi posse arbitror“.

5) Ep. CXX, § 2: „rationem, ut potero, redditurus“ etc.

6) Ep. CLXIX, § 4, Anfang. Op. T. II. p. 786 A.

7) S. oben Anm. 1, S. 375.

Erfolg nicht entsprochen hat. Dieser ist unvergleichlich bedeutender geworden, als der Autor annahm. Seine theologische Trinitätslehre, epochemachend wie sie ist, hat Jahrhunderte hindurch das theologische Denken, — beziehungsweise den kirchlichen Glauben im Abendlande beherrscht.

Dem aufmerksamen Leser des oben genannten Hauptwerkes bestätigt sich dagegen die Richtigkeit der Selbstausgabe, welche S. 367 angegeben ist. Die griechischen Autoren sind in der Tat von unserm Verfasser wenig benutzt, nicht (s. oben S. 373) weil er sie wegen Mangels der Kenntnis dieser Sprache nicht benutzen konnte, sondern weil es schwierig war, die bezüglichen Handschriften zu erwerben, wie er selber sagt, und weil er kein besonders starkes Bedürfnis fühlte, diese litterarischen Arbeiten zu verwerten, wie ich vermute.

Er hat aber auch aus den lateinischen Werken¹, welche Trinitarisches behandeln, wenig geschöpft. Es lässt sich, soweit meine Forschung reicht, nicht einmal beweisen, dass er des Ambrosius Bücher *de fide* und *de spiritu sancto*,² von denen doch kaum anzunehmen ist, dass er sie nicht sollte gekannt haben, irgendwie als Quelle benutzt habe. — Seine Leistung ist eine schöpferische Tat, — ein Werk von ureigenen Gedanken aufgebaut, soweit es theologischer Natur ist nahezu unabhängig von dem katholischen Orient, nichtsdestoweniger im Einklange mit dem materiellen Gehalte der Grundbestimmungen der Lehre, welche wir die athanasianisch-nicenische zu nennen pflegen. Aber die auf der Synode des Jahres 325 auf Grund des Taufbekenntnisses der Kirche zu Cäsarea zustande gekommene

1) De trinit. lib. III, cap. I, § 1. Dennoch bemerkt er De fide et symbolo, § 18, T. XI, p. 515: „de patre quidem ac filio multis libris disseruerunt docti et spirituales viri etc. — — Tractantur haec latius ab iis, qui non tam breuiter quam nos totius Christianae fidei professionem volunt explicare.“

2) L. I. § 19: „De spiritu sancto autem nondum tam diligenter et studiose disputatum est.“

Formel ist nicht die Norm gewesen, welche von ihm in dem Bewusstsein ihrer absolut auctoritativen Bedeutung beobachtet worden, deren Buchstaben er nach dem Vorbilde des peinlich gestimmten Dogmatismus griechischer Kirchenmänner heilig gehalten hätte.

[Göttingen, im Januar 1882.]

(Schluss folgt.)