

ANALEKTEN.

1.

Bemerkungen zur Bewertung des Enchiridions Augustins.

Von

Lic. theol. **Otto Scheel,**

Privatdozenten an der Universität Kiel.

Zu den weitverbreiteten und vielgelesenen Büchern Augustins gehört auch das Enchiridion. Eine Reihe auszeichnender Epitheta ist diesem Buche zuteil geworden, zu den verschiedensten Zeiten und von verschiedener Seite, sowohl evangelischer als katholischer. Rom nimmt dies Buch noch heute für sich in Anspruch; die Mauriner haben nicht eindringlich genug zu seiner Lektüre aufordern können; in den Reformationskirchen hat man dem Enchiridion besondere Aufmerksamkeit zugewandt, die Jansenisten haben aus dem Enchiridion gegen die Papstkirche argumentiert und durch Übersetzungen, die willige Aufnahme fanden, den Gedankeninhalt des Büchleins in weitere Kreise hineingetragen; in der neueren, mit Augustin sich beschäftigenden evangelischen Theologie hat das Enchiridion gelegentlich, wie von Bindemann, begeistert, ja fast uneingeschränkte Zustimmung erfahren. Dafs man zum Enchiridion von so verschiedener Seite aus in so anerkennender und zustimmender Weise Stellung genommen hat, macht stutzig und fordert zu einer Untersuchung über den Charakter und Wert dieses Buches auf, zumal man es noch in eine besonders enge Beziehung zur theologischen Gedankenwelt Augustins gesetzt hat. Diese Untersuchung soll aber nicht von einer Analyse des Enchiridions ausgehen, die Harnack im dritten Bande seiner Dogmengeschichte in gewifs schwer zu übertreffender Weise uns vorgelegt hat. Inhalt und Gedankenführung darf darum als

bekannt vorausgesetzt werden, und es gilt nur, die Grenzen namhaft zu machen, innerhalb welcher ein zutreffender und richtiger Gebrauch dieser Schrift Augustins möglich ist. Das ist eine Aufgabe, die m. E. trotz der Bemühungen Harnacks, Seebergs und Kattenbuschs um das Enchiridion noch nicht als überflüssig gelten kann.

Wenn man mit kultur- und kirchengeschichtlichen Interessen an das Enchiridion herantritt, wird man nur geringe, ja fast keine Ausbeute erzielen. Man erfährt nur wenig aus ausdrücklichen Bemerkungen Augustins; anderes muß man erschließen oder auf Grund angegebener Verweise weiter verfolgen. Man möchte ja vermuten, daß das Enchiridion uns Aufschluss geben könnte über die damals im Abendlande herrschende Praxis des katechetischen Unterrichts. Das Enchiridion wird auch gewöhnlich aufgezählt, wenn man Augustins Stellung in der Geschichte der Katechese des Altertums darlegt¹. Aber der direkte Gewinn aus dieser Schrift ist doch sehr bescheiden. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß man das Enchiridion mehr zitiert als benutzt. Wenn aber Holtzmann im Zusammenhang seiner Darlegung auf Augustins Worte „*ecce tibi est symbolum et oratio dominica*“ aufmerksam macht², so gibt dies zu Mißverständnissen Anlaß; denn die Beziehung auf den ausgereiften Katechumenen ist nicht in diesen Worten Augustins enthalten, der vielmehr dem Laurentius nur zwei ihm bekannte Größen vorhält. Woher sie ihm bekannt sind und welche allgemeinere kirchliche Bedeutung sie haben, erfahren wir hier nicht. Es ist darum nicht angemessen, diese Worte ohne jede nähere Erläuterung für die Katechumenatspraxis zu verwerten, für die überhaupt das Enchiridion als direkte Quelle nicht in Anspruch genommen werden kann, weil es nicht an einen Katechumenen geschrieben ist; wenigstens wird dies nirgends angedeutet. Will man Augustins Stellung zum Taufunterricht kennen lernen, insbesondere zu der damals weithin üblichen Praxis, muß man seine Schrift *De fide et operibus* oder die kleine, aber bedeutsame Schrift *De catechizandis rudibus* lesen. Ebensowenig wird man das Enchiridion zugrunde legen, wenn es gilt, jene laxen Vertreter einer scheinbar paulinischen Glaubenslehre zu charakterisieren, auf die Augustin vorübergehend zu sprechen kommt³. Hier ist die Schrift *De fide et operibus*, auf die Augustin sich selbst beruft, die ausführlicher unterrichtende Quelle. Augustin hat ja von vornherein alle weiteren Fragen grundsätz-

1) F. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I (Leipzig 1899), S. 83 ff. H. J. Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche. Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet (Freiburg 1892), S. 96.

2) Holtzmann a. a. O.

3) c. 67.

lich ausgeschlossen, so dafs er sie, wenn sie ihm ins Bewufstsein treten, wieder zurückschieben darf. || Auch für die Erkenntnis des Lebensganges Augustins ist aus dem Enchiridion nur wenig Material zu gewinnen. Zwar ist diese Schrift reich an Selbstzitate. Schriften aus der frühesten literarischen Tätigkeit werden zitiert neben solchen, die er erst kürzlich vollendet hat. Aber diese Selbstzitate haben so gut wie keinen biographischen Wert, da Augustin sich nur in ganz unbestimmten Angaben bewegt. Man mufs die Retraktionen und sonstige gelegentliche Notizen Augustins heranziehen, um die Angaben des Enchiridions zu erläutern. Einmal gedenkt Augustin einer Lebensgefahr, der er noch eben glücklich entronnen ist. Bewaffnete Circumcellionen hatten ihm nachgestellt, und nur durch ein Versehen seines Führers, der ihn nicht den richtigen Weg führte, entkam er ihren Händen¹. An anderer Stelle berichtet Augustin aber ausführlicher über dies Ereignis². Die *conversio* wird erwähnt, jedoch ohne dafs ein näherer Aufschluß über die Motive und die Art des Vorganges selbst gegeben würde. Die Konfessionen und die ersten nach der Bekehrung geschriebenen Schriften bleiben die Quellen, auf die man zurückgehen mufs. Man kann aus dem Hinweis auf die Bekehrung nur erkennen, welch bleibenden Eindruck dies Ereignis in Augustin hinterlassen hat. Ja man darf gewifs behaupten, dafs, je mehr Augustin sich vom Zeitpunkt dieses Erlebnisses entfernte, desto mehr die Perspektive sich ihm verschob. Der alternde Augustin hat vermutlich die Bedeutung jenes Vorganges immer mehr überschätzt, das von ihm in den Konfessionen fixierte Geschichtsbild, das ja seitens des uninteressierten und der wirklichen historischen und psychologischen Entwicklung nachgehenden Biographen eine nicht ganz unerhebliche Korrektur sich gefallen lassen mufs, gerade in den extremen Zügen sich angeeignet und eingeprägt. Wir wissen aus gelegentlichen Äußerungen in späteren Briefen, dafs Augustin die grell aufgetragenen Farben nicht gemildert hat, auch dann nicht gemildert hat, als er Vorwürfe wegen seiner jugendlichen „Ausschweifungen“ erfahren mufste. Das Faktum der „Bekehrung“ hat sich für Augustin immer mehr verselbständigt. Insofern ist die Erinnerung an die Bekehrung im Enchiridion nicht ganz wertlos. Der Wert besteht nicht in der Erinnerung an die Tatsache selbst, sondern in der daraus gezogenen Schlußfolgerung auf die Stellung des späteren Augustin zu dieser seiner Vergangenheit.

Damit wäre schon die Frage aufgerollt, welche Bedeutung dem Enchiridion möglicherweise für die Erkenntnis des inneren Lebens

1) c. 17.

2) ep. 886; MSL 33; contra Cresconium grammaticum Donatistam III, 45. 46; MSL 43, p. 523; cf. Possidius, Vita c. XII; MSL 3243.

Augustins zukommt. Diese Frage ist komplizierter, als ihr Wortlaut erscheinen läßt. Wenn man von dem Grundsatz ausgeht, daß Augustin alles unter eine bestimmte religiöse Beleuchtung gestellt habe, so daß es nun nur darauf ankomme, den besonderen religiösen Gehalt der im Enchiridion entwickelten Ideen herauszustellen, dann könnte die Aufgabe verhältnismäßig einfach erscheinen, und man begreift es, wie auf diesem Wege Hedion, Danaeus, die Mauriner u. a., um von neueren, wie Bindemann, zu schweigen, zu einer fast uneingeschränkten Verherrlichung des Enchiridions und Augustins haben gelangen müssen. Aber man darf nicht ohne weiteres das religiöse Leben Augustins, ganz abgesehen noch von seiner besonderen Bestimmtheit, mit seinem inneren Leben überhaupt, seiner gesamten gemüthlichen und geistigen Veranlagung identifizieren. Wenn man schärfer zusieht, erkennt man die Notwendigkeit der Scheidung und die Tatsache bestimmter, miteinander ringender, oder sich nicht mehr ganz miteinander vereinigender seelischer Dispositionen und Strömungen. Gewiß war Augustin eine stark religiöse Natur; aber er war keine harmonische, abgeklärte religiöse Natur. Daß seine theologische Gedankenwelt einen in organischer Weise alles bestimmenden Mittelpunkt vermissen läßt, wird heute kaum bestritten werden, wenn auch die Einheit, oder um mich ganz vorsichtig auszudrücken, der Ansatz eine Einheit herzustellen, stärker ist, als man zunächst wohl annehmen möchte¹. Was von der Theologie Augustins gilt,

1) Ich schreibe dies trotz der Bemerkungen Bruckners im Theologischen Jahresbericht 1902, Bd. XXI, Abt. 4, S. 405. Bruckner erklärt, der Eindruck, den man beim Studium meines Werkes über die Christologie Augustins erhalte, sei nicht der „eines festen, großen Zusammenhanges“, sondern eines doch nur meist lose unter sich verknüpften Nebeneinander. Es ist möglich, daß ich mich an der inkriminierten Stelle nicht deutlich genug ausgedrückt habe. Ich glaube aber doch im allgemeinen meiner Auffassung einen unmißverständlichen Ausdruck verliehen zu haben. Augustin bietet eine verhältnismäßig nicht unbeträchtliche Fülle von konkretem, miteinander nicht ausgeglichenem Detail. Das ist gleichsam das Unterholz und regellos wachsende Gestrüpp. Aus diesem Detail heben sich aber doch einzelne feste Linien heraus. Ich habe nun den Nachweis zu führen versucht, daß diese, sofern man sie ihrer prinzipiellen Tragweite nach beurteilt, durchaus auseinanderstreben, daß aber Augustin es verstanden hat, sie in ein bestimmtes, sich gleich bleibendes Verhältnis zueinander zu bringen. Das ist der „feste, große Zusammenhang“, von dem ich gesprochen habe. Daß dieser Zusammenhang nicht innerlich und organisch vermittelt ist, habe ich an der von Bruckner ins Auge gefaßten Stelle doch angedeutet. Es ist ein äußerliches Zusammenfügen. Weil aber das bestimmte Verhältnis immer wiederkehrte, glaubte ich von einem festen Zusammenhange reden zu müssen. Bruckner hätte den Nachweis führen müssen, daß entweder die Einheit im Gedankengefüge Augustins stärker ist, oder daß auch die von mir behauptete Einheit nicht vorausgesetzt werden dürfe. Doch möchte ich zu jeder Zeit bereit sein zu lernen,

das gilt erst recht von seiner Psychologie und der Entwicklung seiner natürlichen Veranlagungen. Auch sie lassen sich nicht auf eine widerspruchslose einheitliche Formel bringen. Zwar darf man behaupten, daß die äußere Darstellung des gesamten seelischen Lebens Augustins in den späteren Jahren seiner Entwicklung einen geschlosseneren Eindruck macht. Aber diese relative Geschlossenheit, die immer nur eine relative ist, darf man schwerlich willkommen heißen. Denn sie bedeutet eine stets weiter gehende Entfernung von den ursprünglichen Charakteranlagen, von den lebenswürdigen und heiteren, weltaufgeschlossenen und weltoffenen Seiten seines Wesens. Daß die Religion immer mehr die Alleinherrschaft gewinnt, ist der harmonischen Charakterbildung Augustins nicht günstig gewesen. Die Religion, oder richtiger seine Religion, hat die freie Entfaltung seines Wesens gehemmt. Er hat der Religion einen Tribut entrichtet, den man ihr nicht zu entrichten nötig hat. Er hat sein Wesen nie ganz verleugnen können. Aber der Augustin in den Jahren vor und unmittelbar nach der Bekehrung ist ein anderer, als der Augustin der Konfessionen und der auf die Bekehrung zurückschauende und über sie reflektierende Augustin der späteren und spätesten Schriften. Daß Augustin eine reine, ungetrübte Freude an der Lehrtätigkeit besessen hat, eine mit dem Ehrgeiz der Rhetoren nichts zu tun habende Freude am Beruf und einen starken pädagogischen Trieb, wissen wir aus den kurz nach der Bekehrung geschriebenen Büchern, die zum Teil auf stenographischen Niederschriften beruhend uns kleine, intime Züge bewahrt haben. Augustin hat sich, wie er noch in den Retraktionen bekennt, mit dem Gedanken einer umfassenden pädagogischen Reform getragen und zu diesem Behufe eine Reihe von Lehrbüchern schreiben wollen, ohne jedoch später diesen Plan ganz ausführen zu können. Er beschäftigt sich in Cassisiacum liebevoll mit den Arbeiten seiner Schüler, nimmt aufrichtig Anteil an ihren Fortschritten, interessiert sich für die poetischen Versuche des Licentius und liest mit unbefangener Freude Terenz und Virgil. Auch für die Poesie des Naturlebens hat er ein Auge; er nimmt teil an den kleinen ländlichen Festen und Feiern; seine Schüler hängen mit Liebe und Verehrung an ihm. Ein frischer, harmloser Humor geht von ihm aus und erheitert den Freundeskreis, der seinerseits auf diesen Ton einging. Daß selbst der Schreiber der Konfessionen diesen Humor nicht ganz verloren hat, zeigt die Schilderung des „Salonprofessors“¹ Faustus, die in einer anderen Schrift gegebene halb humoristische, halb ironische Definition des Fiskus, u. dgl. m.

und ich eigne mir hier gern die Worte Augustins an: Ego enim magis amo discere quam docere. De octo Dulcitii quaestionibus. qu. 5 n. 4. MSL 40170.

1) Harnack, Augustins Konfessionen, 2. Aufl. (Gießen 1895), S. 23.

Vollends in Cassisiacum ist Augustins Auge noch nicht geblendet von der „strahlenden Schönheit“, die ihm aufgegangen ist; noch vermag er auch am zerstreuten Sein der endlichen Dinge sich zu erfreuen, noch tritt nicht in den Vordergrund das spätere rührselige, tränenfeuchte „getröstete Sündenelend“ mit der obligaten Selbstbeobachtung und dem überspannten dogmatischen Gegensatz von Sünde und Gnade und dem steten, zur Freude des Besitzes nicht gelangenden Ringen um das Heil. Der Humor, den er frei spielen läßt, ist nicht der schneidende, die Zerrissenheit des persönlichen Lebens offenbarende Humor eines Jean Paul. Wenn darum Augustin trotz der bereits hinter ihm liegenden skeptischen Krisis noch derartig sich geben konnte, wird man zurückschließen dürfen auf eine besonders liebenswürdige, einen ganz eigenen Zauber ausströmende Persönlichkeit.

Augustin hätte diesen Grundton seines Wesens gewiß besser bewahrt und zu kräftigerer Entfaltung bringen können, wenn seine positive Zuwendung zum Christentum, die er selbst nur als Rückkehr betrachtet, unter dem bestimmenden ethischen Einfluß der Knechtsgestalt des Erlösers sich vollzogen hätte. Aber diese Annahme wäre ebenso unwahrscheinlich wie die Annahme, daß Augustins Gnadenlehre der vorstellungsmäßige Ausdruck eines besonderen inneren Erlebnisses sei. Es findet sich auch der Name Christi, der Name also, ohne welchen Augustin nach den Konfessionen in keinem philosophischen System Befriedigung fand, in den ersten Schriften überhaupt nicht; in den späteren Schriften seiner ersten literarischen Periode ist es der Logos der Neuplatoniker, der sein religiöses Interesse absorbiert. Die entscheidenden Faktoren, d. h. diejenigen Faktoren, welche seinem Leben die anhaltende neue Richtung geben, waren die Autoritätsstellung der römischen Kirche und die neuplatonische Philosophie. Daß nur die Autorität der Kirche ihn retten könne, das stand für Augustin seit der skeptischen Krisis fest. Aber er konnte sich ihr nicht mit innerer Wahrhaftigkeit unterwerfen; er war zu ehrlich, als daß er auf einen schlechthin blinden Autoritätsglauben hin trotz des widersprechenden Verstandes sich hätte beugen können. Da kam ihm zunächst in der allegorischen Exegese und den Predigten des Theodorus Manlius und Ambrosius Hilfe. Die endgültige Lösung fand er aber nicht in der Schrift, nicht bei Ambrosius, nicht in der Kirche, auch nicht von der Christologie aus, — seine intellektuelle Redlichkeit hätte ihm auch die Unterwerfung unter die Knechtsgestalt Christi verboten, um so mehr, als es Denkprobleme waren, die ihn vornehmlich bewegten —, er fand sie vielmehr im Neuplatonismus, der jenes incendium incredibile in ihm entfachte, von dem er später berichtet. Ohne seiner Wahrhaftigkeit etwas zu vergeben, konnte er jetzt sich der Kirche unterwerfen,

wie er es längst schon gewünscht hatte. Formell besitzt die Kirche das Übergewicht, da sie autoritativ die Wahrheit verkündigt; materiell sind ihre Lehren identisch mit denjenigen der unkritischen neuplatonischen Philosophie. Erst die Erkenntnis der Geistigkeit Gottes und der Vernünftigkeit der kirchlichen Lehrsätze konnte Augustin bewegen, der Autorität zu folgen. So rettet sich freilich Augustin die Freiheit des intellektuellen Lebens, die doch später ihre Schranken fand an der katholischen Kirchenlehre, aber ein Entwicklungsprozess im evangelischen Sinne kann nicht konstatiert werden. Davon kann man noch weniger sprechen, wenn man das letzte Stadium ins Auge faßt. Denn hier entschließt sich Augustin, das sittliche Ideal, welches er schon seit längerem im Herzen getragen hatte, den Verzicht auf die Ehe und den weltlichen Beruf, zu verwirklichen, besonders den Verzicht auf die Ehe. Denn der Verzicht auf den weltlichen Beruf ist zunächst nicht so ernst gemeint gewesen. Dagegen findet sich Augustins mönchische Anschauung von der Ehe und Konkupiszenz bereits in seinen ersten Schriften. Auch die geplante Mailänder Ehe verdammt er in der Schrift gegen die Akademiker. Die negativ sittlich orientierte neuplatonische Philosophie konnte ihn in diesen Erwägungen nur bestärken. Diese Elemente nun mußten, zumal die jetzt einsetzende intensive Schriftflektüre Augustin dem biblischen Christentum näherte, sein ganzes geistiges Leben in ständiger Oszillation erhalten. Inwiefern die Spannungen im einzelnen an den Tag treten, interessiert uns hier nicht. Hier war vielmehr derjenigen Faktoren zu gedenken, die dem Seelenleben Augustins den bleibenden großen Bruch bringen mußten. Dafs sie selbst wiederum auf ihrem besonderen Gebiet das gemüthliche Leben Augustins verschiedenen Schwankungen aussetzen, kann hier natürlich nicht ausgeführt werden. So erklären gerade die Motive, die in dem religiösen Entwicklungsprozess Augustins wirksam gewesen sind, warum es Augustin nicht möglich gewesen ist, seine Naturanlagen einer ihren eigensten Intentionen entsprechenden Bildung und Reife entgegenzuführen. Die besondere Art, wie er die Religion erlebte, wie jener Strom einer müden, ästhetisch-religiösen Stimmung der ausgehenden Antike von Augustin aufgenommen und verschmolzen wurde mit seinem brennenden Erkenntnis- und Lebenstrieb und einem seiner Natur nach festen und einseitigen, aber doch wiederum kräftigen und frischen Autoritätsgedanken, mit einem Paulinismus, dem doch die Freiheit, Innerlichkeit und Selbständigkeit fehlte und in den die absoluten Begriffsformen und Maßstäbe einer unpaulinischen, nichtchristlichen Metaphysik und die letzten Ausläufer einer manichäischen Denkweise, aber auch die konstante mönchische, durch den Verfall des Zeitalters gestärkte Lebensbeurteilung aufgenommen wurden, alles dies verträgt sich nicht

mit jener anderen, zuerst hervorgetretenen Anlage seines persönlichen Wesens. Da aber andererseits diese Anlage nie ganz hat getilgt werden können, darf man Augustin nicht ausschließlich beurteilen nach den Maßstäben seines spezifisch religiösen Denkens. Man muß auf Übertreibungen gefaßt sein, die bei anderen Gelegenheiten eine Korrektur erfahren, oder eine Korrektur erfahren könnten. Auf das Gesagte mußte aufmerksam gemacht werden; denn es ist nicht unwichtig, wenn es gilt, zum Enchiridion Stellung zu nehmen.

Wirft man zunächst die Frage auf, ob das Enchiridion geeignet sei, über die ursprünglichen Anlagen und Interessen Augustins zu unterrichten, so kann die Antwort, die uns das Enchiridion an die Hand gibt, nicht ganz befriedigend ausfallen. Das Material, das uns zur Erörterung dieser Frage dargeboten wird, ist nicht ausgiebig. Das Charisma Augustins, Freunde um sich zu sammeln, persönliche und individuelle Verhältnisse mit einem feinen, die jedesmaligen Bedürfnisse berücksichtigenden und die eigene Person nicht aufdrängenden Takt zu behandeln, tritt uns in der Schrift *De cat. rud.* und in einzelnen Briefen viel augenfälliger entgegen. Es sind jedoch die wenigen persönlichen Notizen des Enchiridions nicht ganz wertlos. Sie lassen wenigstens ahnen, welche Summe von Kräften ihm zu Gebote gestanden hat, um persönliche Beziehungen in zarter Weise zu pflegen. Wenn ferner Augustin mehrfach Profanschriftsteller zitiert, möchte man zunächst freilich darüber hinwegsehen, es höchstens als Zeugnis für die Belesenheit Augustins würdigen, zmal er ja den Begriff der *sapientia religiös* wendet und mit Rücksicht auf den Adressaten der Schrift die Zitate gewählt haben könnte. Aber dies genügt doch nicht; man darf auch hierin einen Beweis für die stete Föhlung Augustins mit dem antiken Geistesleben¹ und der antiken Kulturwelt erblicken, einen Hinweis auf eine Unterströmung, die seinen moralischen Pessimismus durchkreuzt. Es kann sich doch Augustin wirklich von Herzen freuen über die *eruditio* des Laurentius. Und wenn er ihm die christliche *sapientia* und *pietas* wünscht, so kann dadurch doch nicht das erste anerkennende Urteil außer Kurs gesetzt werden. Selbst in der religiösen Betrachtung macht sich ein Element geltend, welches älter ist als seine dogmatisch-religiöse Theorie, auch nicht restlos zusammenfällt mit der neuplatonischen, kosmisch-metaphysischen und idealistischen Betrachtungsweise. Das poetisch-ästhetische Empfinden, an dem zuerst sein höheres geistiges Leben sich entwickelte, begegnet uns nicht bloß in der häufigen Betonung des Begriffs der Schönheit, es hat auch an der Gestaltung des konkreten Details sich beteiligt. Die na-

1) Vgl. die Schrift „*De genesi ad litt.*“.

tura, das Wesen eines Dinges, ist an sich gut, vollkommen und schön. Das kann Augustin behaupten nicht blofs in der Konsequenz seines Schöpfungsglaubens oder in der Antithese gegen den Manichäismus, sondern auch in Übereinstimmung mit jenem anfänglich stark ausgeprägten Grundzug seines Wesens, der den Blick ihn richten hiefs auf die Poesie des alltäglichen Lebens. So ist es ihm auch ein unerträglicher Gedanke, dafs in der Vollendung die häfslichen Formen des Diesseits sich erneuern sollten. Vielmehr vindiziert er den Leibern der Auferstandenen ästhetisch gefällige, schöne Formen. In der Vollendung gibt es keine Mißgeburten, keine monstra, sondern nur eine *correcta emendataque natura*. Die macri werden nicht cum eadem macie, die pingues nicht cum eadem pinguedine auferstehen und fortleben. Nihil inconveniens eorum ingerat sensibus. Indecorum quippe aliquid ibi non erit; sed quidquid futurum est, hoc decebit, quia nec futurum est, si non decebit¹. Gott ist nicht blofs der mächtige Herr, sondern zugleich mirabiliter atque ineffabiliter artifex².

Man kann demnach wohl aus gelegentlichen Notizen des Enchiridions, zumal wenn man sich aus den übrigen, insonderheit aber den ersten Schriften Augustins die Direktiven geben läfst, jenen Unterstrom im Seelenleben Augustins erkennen, den weder die eigenartige Entwicklung noch die spätere Theorie hat aus dem Wege räumen können. Aber es ist in unserem Zusammenhang nicht ausschliesslich darauf aufmerksam zu machen, dafs dieser Unterstrom vorhanden ist, das Enchiridion also nicht ganz ignoriert werden darf, wenn es gilt, die allgemeine geistige Veranlagung Augustins kennen zu lernen, es gilt zugleich der Frage näher zu treten, ob das soeben Angedeutete eine Norm darbietet zur Beurteilung der im Enchiridion selbst gebotenen Auseinandersetzungen. Ich glaube diese Frage bejahen zu müssen. Augustin hat an verschiedenen Stellen seines Enchiridions alles Grübeln über kosmologische und physikalische Fragen als wertlos hingestellt für den, der nach dem Reiche Gottes trachtet³. Demnach könnte es scheinen, als habe alles Kosmologische oder Kosmische Augustin kein Interesse abgewinnen können. Dafs er auf derartige Fragen in den zitierten Stellen sich nicht einlassen will, kann gewifs nicht bestritten werden. Wohl aber darf man eine weitergehende Verwendung jener Aussprüche gerade auf Grund des bisher Ausgeführten als bedenklich ansehen. Es kann Augustin in jenen Worten nicht eine konstante Position zum Ausdruck gebracht haben. Schon Reuter hat richtig gesehen, wenn er in derartigen Ausführungen Hyperbeln findet, die durch augenblickliche, vorüber-

1) Enchir. c. 90.

2) Ib. c. 89.

3) Ib. c. 4. 6. 8. 10.

gehende Stimmungen begründet sind ¹. Reuter beweist diese These vermittelt der an anderen Orten offenbar sehr ernst gemeinten Äußerungen Augustins über die Unentbehrlichkeit einer wissenschaftlichen Apologetik. Reuters Beweis läßt sich einmal auf Grund des oben Dargelegten ergänzen. Wer für die Schönheit des Universums und die Einzelheiten des Naturlebens ein solches Interesse zeigt, wie es Augustin gelegentlich bekundet, der kann eine bedingungslose Ablehnung alles Kosmologischen nicht als seine wahre, wenigstens nicht als seine einzige Überzeugung ausgeben. Dazu kommt noch, daß Augustin in eigenartiger Weise kosmisch orientierte Gedanken mit dem Seligkeitsgedanken verknüpft hat, also seinen universalen, ästhetischen Stimmungen eine religiöse Wendung gegeben hat ². Endlich scheint aber gerade an einigen der in Betracht kommenden Stellen Augustin nicht ganz die Kosmologie auszuscheiden, sondern nur gegen eine besondere, von ihm nicht gebilligte Färbung und Verwertung jenes Gedankenkomplexes sich ablehnend zu verhalten. Denn er schreibt: *Cum ergo quaeritur, quid credendum sit, quod ad religionem pertineat, non rerum natura ita rimanda est, quemadmodum ab iis, quos phisicos Graeci vocant* ³. Späterhin lesen wir die Worte: *Quae cum ita sint, quando nobis Maronis ille versus placet: Felix, qui potuit rerum cognoscere causas* ⁴. Damit wird diesen Fragen doch ein bedingter Wert zuerkannt und die runde Ablehnung wenigstens eingeschränkt. Man wird also in dem Dargelegten, trotz gewisser im Bekehrungsprozefs Augustins wirksam gewesener und auch später noch wirksamer Motive einen Grund erkennen dürfen, der uns eine gewisse Reserve auferlegt, wenn es gilt, die Darbietungen des Enchiridions zu beurteilen.

Einen neuen Grund zu einer reservierten Haltung bietet eine andere Erwägung. Das Enchiridion enthält ganz gewifs Elemente zu einer neuen Religionslehre. Es läßt sich an vielen Punkten, — ich erinnere nur an Augustins Behandlung der Almosen —, die Vertiefung und Verinnerlichung der religiösen Gedanken nachweisen. Der im Enchiridion entwickelte Kirchenbegriff ist sogar auffallend wenig „vulgär-katholisch“. Es ist durchaus zu begreifen, daß Harnack und ebenfalls Seeberg am Enchiridion den Fortschritt der religiösen Entwicklung innerhalb der Dogmengeschichte aufzuweisen unternommen haben. Harnack vornehmlich hat, wie schon bemerkt, in seiner Dogmengeschichte eine beredte und eindrucksvolle Darlegung des Enchiridions geboten, und er

1) H. Reuter, Augustinische Studien (Gotha 1887), S. 459.

2) Vgl. mein Buch über die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk, S. 33 ff. 54 ff. 168 ff. Vgl. auch Augustins Erkenntnistheorie.

3) Enchir. c. 9.

4) Ib. c. 16.

scheint der Überzeugung zu sein¹, daß Augustin den neuen fruchtbaren Elementen einen noch präziseren und zutreffenderen Ausdruck würde verliehen haben, wenn er seine Darstellung nicht an die Gliederung des Symbols gebunden hätte. In der Dogmengeschichte, die den Fortschritt der religiösen Ideenentwicklung in erster Linie vergegenwärtigt und an markanten Einschnitten Rechenschaft über das Erreichte zu geben sich bemüht, um zugleich die Gedanken zu beleuchten, die ein weiterführendes Ferment der neu einsetzenden Entwicklung sind, ist Harnacks (und Seebergs) Methode der Benutzung des Enchiridions schwerlich zu beanstanden. Wenn man aber der Lektüre des Enchiridions sich mit dem Vorhaben widmet, in die Ideenwelt Augustins einzudringen, ein Bild, sei es auch nur von dem religiösen und theologischen Charakter Augustins zu gewinnen, darf man nicht vergessen, daß Augustin nur ein Enchiridion geschrieben hat, daß es gar nicht seine Absicht gewesen ist, alles, was ihm wichtig und für den gereiften Christen wesentlich erschien, zur Darstellung zu bringen. Ich kann mir darum auch nicht Kattenbuschs Behauptung aneignen, daß das Enchiridion in wesentlicher Vollständigkeit eine Übersicht über das ganze System Augustins enthalte². Augustin erklärt ausdrücklich, daß er von einer ganzen Reihe von Fragen absehen und nur das Notwendigste geben wolle. Darum läßt er sich nicht auf eine ausgeführte Widerlegung der Häresien ein; darum fehlen auch Gedankenreihen, die nicht unwesentlich sind zum wirklichen Verständnis des Zusammenhanges seiner theologischen und religiösen Gedankenwelt. Ich habe in den Göttingischen gelehrten Anzeigen³ an einem Punkt gezeigt, warum man das Enchiridion nicht als den zutreffenden Ausdruck der theologischen Gesamtanschauung Augustins betrachten darf. Das ganze neuplatonische Verhältnis von credere und intelligere, das in dem Bilde von lac und cibus angesehen wird und in der Christologie immer wiederkehrt, ist von Augustin im Enchiridion nur angedeutet, nicht entwickelt. Ich brauche das in den GGA Gesagte nicht zu wiederholen. Zur Ergänzung mache ich hier auf einen anderen Punkt aufmerksam. Harnack hat ausgeführt⁴, es trete im Enchiridion die Einheit der Christuspersönlichkeit als des homo, mit dessen Seele sich das Wort verbunden habe, in den Vordergrund. Die Einheit der Christuspersönlichkeit wird allerdings betont. Aber das Enchiridion gibt uns nicht den nötigen Aufschluß über die

1) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl. (Freiburg 1897), Bd. III, S. 218.

2) F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Bd. II, 2. Hälfte (Leipzig 1900), S. 409.

3) GGA 1901, S. 916 ff.

4) A. Harnack a. a. O.

Motive, die zu dieser Betonung führen, und man kann aus dem Enchiridion allein auch nicht ein klares Bild von dem leitenden Gedanken der Soterologie Augustins gewinnen. Denn Augustin hat ein Interesse an der Einheit der Christuspersönlichkeit auch aus trinitarischen Motiven. Wären zwei Personen in der Christuspersönlichkeit anzunehmen, würde das Trinitätsdogma verletzt, und man müßte von einer quaternitas zu sprechen genötigt sein. Ferner hat Augustin die Christuspersönlichkeit nicht konstruiert von der menschlichen Seele Jesu aus, so daß das Schwergewicht in den homo verlegt würde; er hat vielmehr ganz wie Ambrosius die menschliche Natur Christi als unpersönlich sich vorgestellt¹. Man darf darum die begründete Vermutung hegen, daß Augustin, wenn er sich ungehemmt, ohne durch Raumrücksichten gebunden zu sein, hätte aussprechen können, nicht evangelischere, sondern katholischere Töne angeschlagen hätte. Man braucht nur die Weihnachtspredigten Augustins zu lesen, um zu erfahren, wie fremd unserem Empfinden seine Religiosität ist. Auch die über die caritas im Enchiridion entwickelten Gedanken sind nicht vollständig. Man darf also die besondere Situation, in der sich Augustin bei der Abfassung des Enchiridions befand, ebensowenig aus den Augen verlieren, wie die oben erwähnte psychische Unterströmung, wenn es gilt, das im Enchiridion Dargebotene richtig einzuschätzen.

Augustin hat seine Auseinandersetzungen im Anschluß an das Symbol gegeben. Allerdings erklärt er in den einleitenden Worten², über fides spes und caritas sprechen zu wollen, und er verweist dementsprechend neben dem Symbol auch auf das Gebet des Herrn. Aber die oratio und die caritas nehmen doch als selbständig behandelte Stücke innerhalb der Gesamtdarstellung nur einen verschwindend kleinen Raum ein. Erst ganz am Schluß deutet Augustin das Vaterunser und die Gebote Gottes resp. das Doppelgebot der Liebe. Er kann diese beiden letzten Stücke so kurz behandeln, weil sie bereits in der Entwicklung der fides berücksichtigt sind. So ist das Enchiridion letztlich eine Auslegung des Symbols. Wir besitzen nun von Augustin eine Reihe von Symbolauslegungen. Sie verdanken zum Teil der besonderen Katechumenenpraxis ihre Entstehung. Hier mußte sich also Augustin berufsmäßig mit dem Symbol beschäftigen. Wir haben aber auch Symbolauslegungen, welche ohne diesen besonderen Anlaß entstanden sind. In diese Kategorie gehört allem Anschein nach die schon von Augustin als Presbyter in Hipporegius gehaltene, später in offenbar erweiterter Gestalt herausgegebene Predigt de

1) Vgl. meine Arbeit über Augustins Christologie, S. 225 ff.

2) c. 7.

fide et symbolo^{1 2}. Jedenfalls gehört hierhin die Schrift *De agone christiano*³, die ungefähr drei Jahre nach jener Predigt fixiert ist. Auch das Enchiridion, die ausführlichste Symbolerklärung, die wir von Augustin besitzen, ist zu dieser letzten Klasse von Symbolauslegungen zu zählen. Augustin hätte es nicht nötig gehabt, die Fragen des Laurentius im Anschluß an das Symbol zu beantworten. Nun begründet er allerdings selbst, weswegen er dem Symbol sich anschließen will. Es ist die kurz gedrängte und doch summarische Darlegung des Glaubens, die das Symbol für den gedachten Zweck brauchbar macht. Diese Begründung zeigt freilich, daß Augustin, obwohl er sich im Enchiridion nicht näher darüber ausspricht, der dogmatischen Autorität des Symbols eine andere Bedeutung zuweist, als wie sie bis ungefähr 350 genuin abendländisch gewesen war. Vollends weicht die positive Erörterung der einzelnen Glieder des Symbols und ihres Zusammenhanges ab sowohl von der früheren abendländischen, ja auch ambrosianischen, als der morgenländischen, besonders durch Cyrill von Jerusalem vertretenen. Aber man darf doch auch⁴ noch etwas anderes aus dem Vorgehen Augustins in den zuletzt genannten Schriften erschließen. Zunächst dies, daß wir eine Nachwirkung der alten Tradition vor uns haben, die ja auch in der noch in den Retraktionen⁵ festgehaltenen, im Enchiridion selbst ausgesprochenen Beziehung des Begriffs *regula* auf das Symbol zum Ausdruck kommt. Augustin hätte seine Gedanken darlegen können, ohne sie in den Rahmen des Symbols zu stellen. Wenn er letzteres doch tut, ist praktisch — wenn auch nicht mehr ganz der theoretischen Begründung nach — auch in ihm noch die alte Tradition mächtig. Er steht doch noch so weit innerhalb der vorausgegangenen Entwicklung, daß er es wenigstens als das Zweckentsprechendste empfunden hat, den Glaubensinhalt im Anschluß an das Symbol zu entwickeln. Er hat also keine Bedenken getragen, der alten Methode sich anzuschließen. Das will beachtet sein. Methoden sind nicht gleichgültig. Insonderheit gibt die dogmatische Methode, die jemand befolgt, Aufschluß nicht bloß über die wissenschaftliche, sondern auch die religiöse Haltung und Stimmung. Indem nun Augustin formell die alte Methode auch dort befolgt, wo die Situation es nicht ausdrücklich erforderte, gibt er zu erkennen, daß das Bewußtsein der Unverträglichkeit des Neuen mit dem Hergebrachten ihm noch nicht

1) MSL 40 151—164.

2) Holtzmann a. a. O. S. 107 Anm. 5 scheint zu meinen, daß Augustin im Auftrage des Konzils von Hippo das Symbol erklärt habe.

3) MSL 40 245 ff.

4) Damit ergänze ich zugleich das in den GGA Gesagte.

5) Retr. H, 3; MSL 32 631.

aufgetaucht ist und das auch für ihn doch das Symbol noch einen Teil seiner früheren Selbständigkeit behalten hat; wie weit, das hat er sich nicht zum Bewußtsein gebracht; das können auch wir nicht ermitteln. Denn es handelt sich hier nicht um theoretische Formulierungen; wir befinden uns auf einem Gebiet, das mehr durch unbewusste Stimmungen als klare Vorstellungen charakterisiert ist. Zugleich gibt aber auch Augustin zu erkennen, daß er als Katholik schreiben will, daß seine Erörterungen als katholische aufzufassen sind. Wenn er es im Enchiridion nicht noch ausdrücklich versicherte, daß er nichts anderes will, als die *fides catholica* entwickeln, so würde uns auf diese Absicht schon die Art, wie er sein Unternehmen anlegt, führen. Mag darum auch das „Vulgär-katholische“ im Kirchenbegriff des Enchiridions zurücktreten, vor einer Überschätzung dieses Momentes wird man bewahrt, wenn man die in der methodischen Grundlage sich offenbarende Stimmung und Absicht berücksichtigt.

Ja selbst die Anlage nach den Ideen der *fides*, *spes* und *caritas* fügt sich dem eben Gesagten ein. Allerdings ruht diese Einteilung letztlich auf den Worten Pauli 1 Kor. 13, 13, könnte also auch als ein Beweis für den „Paulinismus“ Augustins ins Feld geführt werden. Daß Augustin ein wesentliches Stück paulinischer Frömmigkeit sich angeeignet hat, könnte nie geleugnet werden. Augustin hat auch, mag er auch nicht überall diese Einteilung seiner Bestimmung dessen, was christliche Frömmigkeit sei, zugrunde legen¹, doch diese Worte Pauli oft genug zitiert und erörtert². Aber man darf sich doch nicht durch diesen „Paulinismus“ täuschen lassen. Denn die Herleitung bestimmter Gedankengänge aus Paulus bedeutet noch keineswegs ihre Identität mit den paulinischen. Wenn man Augustin den Apostel Paulus reproduzieren hört, wird man stets auf die Klangfarbe besonders achten müssen. Augustin hat alles, was er übernommen hat, als Assimiliertes übernommen. Das kann für die Lebendigkeit und Versatilität seines geistigen Lebens zeugen; aber auch ebenso sehr für die Unfähigkeit, in die besondere Gedankenwelt Pauli einzudringen. Nun will gerade die *Trias fides, spes* und *caritas* vorsichtig analysiert sein. Ich will hier ganz absehen von der Art, wie Augustin den Glaubensbegriff ausgeprägt hat, auch von der in diese *Trias* doch eindringenden Stimmung der Heilungseigenschaft, die Augustin nie überwunden hat, und von dem Verhältnis der *caritas* zur *lex*³. Es genügt darauf hinzuweisen,

1) Vgl. die Einteilung in *De doctr. christ.* I, c. 2 ff.; MSL 34 19 ff.

2) Vgl. *Serm.* 53, c. 11; MSL 38 369; in *Ps.* 31 enarr. II, 5; MSL 36 261 u. ö.

3) Zu Gottschicks in seiner Abhandlung: Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi in *Ztschr. f. Theol. u. K.* 1901, Heft 2

dafs Augustin einmal diese drei Gröfsen so absolut hat betrachten können, dafs er, im Besitz derselben, glaubt absehen zu dürfen von aller geschichtlichen Offenbarung und aller fortgehenden und dauernden Abhängigkeit des Christenlebens von der grundlegenden geschichtlichen Offenbarung¹. Das ist eine Stimmung, wie sie Paulus trotz seiner Pneumatologie fremd geblieben ist. Sodann wird wiederum die Bedeutung dieser drei Stücke — und das ist ebenfalls unpaulinisch — eingeschränkt, sofern sie nur in Betracht kommen als solatia miserorum, nicht als gaudia beatorum², ihr ethischer und definitiver Wert also Augustin nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Endlich darf auch nicht übersehen werden die Umstimmung der caritas für das Jenseits unter dem Einfluß eines intellektualistisch gearteten Individualismus. Diese drei genannten Beziehungen, in denen sich Augustin von Paulus entfernt, haben alle eine Wurzel in der neuplatonischen Färbung der christlichen Gedankenwelt bei Augustin. Man wird also den in dieser Trias auftretenden Paulinismus nicht überschätzen. Andererseits ist die Bestimmung des Wesens christlicher Frömmigkeit vermittelt dieser drei Begriffe nicht etwas Augustin Eigentümliches. Man begegnet diesem Dreiklang schon bei Irenäus³, und Ambrosius hat an manchen Orten seiner Schriften die Vollkommenheit des diesseitigen Christenlebens durch diese drei Begriffe umschrieben⁴. So nimmt Augustin auch hier nur eine alte Tradition auf. Schon dies ist im Zusammenhange unseres Abschnittes zu beachten. || Sodann aber faßt er mit diesen Ideen nur den Inhalt der Taufpraxis der Kirche zusammen, welche ihre Katechumenen die praecepta, das symbolum und die oratio dominica lehrte. Die Stimmung, die in der Zugrundelegung des Symbols seitens Augustins zu beobachten war, verknüpft sich also auch mit diesen zunächst scheinbar ganz paulinischen Gedanken. Es fällt demnach auch grade diese Trias nicht heraus aus dem Zusammenhang, auf den dieser letzte Abschnitt aufmerksam machen wollte.

Man darf also nicht mit zu grofsen Erwartungen an das Enchiridion herantreten. Es gibt uns weder hinreichenden Aufschluß über besondere zeitgenössische, allgemeiner interessierende Fragen, noch ist es imstande, uns ein an sich klares und getreues Bild von der Eigenart auch nur der theologischen und religiösen Ge-

u. 3 befindlichem, hiervon etwas abweichendem Urteil muß ich an anderem Orte Stellung nehmen.

1) De doctr. chr. I, c. 39; MSL 3436.

2) Enarr. in Ps. 118 Sermo 193; MSL 371555.

3) Adv. haeres. IV, 122. 338, bes. aber II, 282 (Mass.).

4) Vgl. z. B. Expos. in Ps. 11844; MSL 151439; Expos. evang. sec. Luc. VIII, 30; MSL 151773.

dankenwelt Augustins zu geben. Man muß, wenn man die Darbietungen des Enchiridion recht würdigen und sich vor übereilten Fehlschlüssen hüten will, zwischen den Zeilen zu lesen verstehen und die psychische Besonderheit Augustins sich gegenwärtig halten. Wenn man dem entgegenstellen will, Augustin habe doch die Ideen entwickelt, die es zu betonen gelte, so ist die Tatsache freilich richtig, aber nicht der daraus gezogene Schluß. Denn dafs Einschränkungen nötig waren, dürfte gezeigt sein; andererseits darf man aber überhaupt den allgemeinen psychologischen Satz aufstellen, dafs zu einem bestimmten Zweck entwickelte Gedanken durchaus nicht immer geeignet sind, die Eigenart einer Persönlichkeit zu charakterisieren und die spezifischen Nuancen und Färbungen zu verdeutlichen. Innerhalb der angegebenen Begrenzung ist aber das Enchiridion besonders geeignet, einer ersten Einführung in die Gedankenwelt Augustins zugrunde gelegt zu werden.

2.

Der Inquisitionsprozess des Antwerpener Humanisten Nikolaus von Herzogenbusch i. J. 1522.

Von

Dr. Paul Kalkoff in Breslau.

In seiner grundlegenden Arbeit über Johann Pupper von Goch¹ hat Otto Clemen mit der ihm eigenen ausgebreiteten Belesenheit und scharfsinnigen Kombinationsgabe ein Lebensbild des Nicolaus Buscoducensis (Beilage IV) zusammengestellt, jenes mit Erasmus innig befreundeten Priesters und Vorstehers der Antwerpener Lateinschule, der 1522 in die auf Anregung des Nuntius Hieronymus Aleander gegen die niederländischen Augustiner und Humanisten angestregten Ketzerprozesse verwickelt wurde und später nach mancherlei Irrfahrten als Rektor der Lateinschulen von Bremen und Wesel, besonders aber als Organisator des Kirchen- und Schul-

1) Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte, Bd. II, Heft 3, Leipzig 1896.