

AURELIUS AUGUSTINUS

DAS HANDBÜCHLEIN

De Fide, Spe et Charitate



Übertragen und erläutert
von
Paul Simon

AURELIUS AUGUSTINUS

DAS
HANDBÜCHLEIN

De Fide, Spe et Charitate

Übertragen und erläutert
von
Paul Simon

ZWEITE AUFLAGE
MCMLXII
VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH • PADERBORN

Dieses Ebook ist eine leichte Überarbeitung von Ende November 2014 von:



Es stellt lediglich eine vereinfachte Handhabung des von der Bayerischen Staatsbibliothek und dem DFG zur Verfügung gestellten Textes dar.



Ergänzt wurde ein Inhaltsverzeichnis zum Enchiridion nach einer Vorlage aus **Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften** Bd. 8; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 49, Kempten; München: J. Kösel : F. Pustet, 1925.

Er ist für den nicht kommerziellen Gebrauch kostenlos.

Alle Rechte, auch die des Nachdrucks im Auszug, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten

©1962 by Ferdinand Schöningh at Paderborn / Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn 1962

Inhaltsverzeichnis

EINFÜHRUNG - Inhaltsangabe für das Enchiridion (Handbüchlein)
ÜBER GLAUBE, HOFFNUNG UND LIEBE AN LAURENTIUS
ERLÄUTERUNGEN
WEISHEIT WEG UND ZIEL
DAS BÖSE
WAHRHEIT UND ERKENNTNIS
GOTT UND DIE SCHÖPFUNG
SÜNDE UND GNADE
DIE KIRCHE ALS TEMPEL DES HL. GEISTES
SÜNDENVERGEBUNG
AUFERSTEHUNG
DAS GEHEIMNIS DER VORHERBESTIMMUNG
HOFFNUNG UND LIEBE
ZUR DRITTEN AUFLAGE DES HANDBÜCHLEINS VON AUGUSTINUS
NACHWORT DES HERAUSGEBERS

EINFÜHRUNG

Die unter dem Namen „Enchiridion“ (Handbüchlein) bekannte Schrift des hl. Augustinus stammt aus der Spätzeit seines seelsorglichen und bischöflichen Wirkens. Sie ist, wie schon die Mauriner nachgewiesen haben, im Jahre 421 geschrieben.¹⁾ Wie so viele andere seiner Werke verdankt auch dieses Büchlein seinen Ursprung der Bitte eines gebildeten Mannes, ihm über die wichtigsten Lehrpunkte des Glaubens Aufschluß zu geben. Auch in dem Briefwechsel des hl. Augustinus nehmen ja die theologischen Lehrbriefe einen breiten Raum ein. Aus dem ganzen Umkreise der christlich denkenden und fühlenden Welt wandten sich wißbegierige und durch die Zeitereignisse geängstigte Christen an den Bischof von Hippo und legten ihm brennende Fragen über Zeit und Ewigkeit vor, und es ist heute noch bewundernswert zu sehen, wie Augustinus mit breiter Ausführlichkeit und mit dem Aufwand seiner ganzen theologischen Gelehrsamkeit allen ihm vorgetragenen Bitten gerecht zu werden sucht.

Das Enchiridion, das der hl. Augustinus selbst in seinen Retraktionen als ein Buch über Glaube, Hoffnung und Liebe bezeichnet²⁾, ist für Laurentius geschrieben. Von Laurentius wissen wir nichts Näheres. In dem Buche über acht von Dulcitius gestellte Fragen erwähnt der hl. Augustinus I, 10³⁾ das Enchiridion und nennt den Empfänger dieses Büchleins einen Bruder des Dulcitius. Von diesem Dulcitius aber wissen wir, daß er als kaiserlicher Beamter zur Durchführung der Gesetze des Honorius nach Afrika gekommen war.⁴⁾ Handschriften späterer Zeit führen den Laurentius auch mit dem Titel eines hohen Beamten ein, offenbar in Anlehnung an die auf Grund der ebengenannten Stelle angenommene Verwandtschaft mit Dulcitius, ohne andere ersichtliche Begründung. Der Empfänger Laurentius wird von Augustinus gleich zu Beginn seines Schreibens als „lieber Sohn“ bezeichnet. Eher als aus dieser Anrede ist vielleicht aus dem letzten Kapitel ein Schluß zu ziehen, wo Augustinus ihn seiner ganz besonderen Liebe versichert.

Die Frage nach der Person des Empfängers ist für den Inhalt des Buches bedeutungslos. Laurentius will, wie der hl. Augustinus im Enchiridion⁵⁾ und in den Retraktionen⁶⁾ sagt, ein Büchlein, das er immer zur Hand haben kann. Das Büchlein soll im Grundriß, so ist sein Verlangen, die wichtigsten Lehren der Kirche enthalten. Er wünscht eine positive Darlegung des Glaubens, aber doch mit Rücksicht auf die Irrlehren, deren Gefahren er vermeiden möchte.⁷⁾ Er will wissen, wie weit eine rationale Begründung des Glaubens möglich ist und wo der Glaube sich der Durchdringung menschlichen Wissens entzieht. Er will die Grundlage und das Ziel katholischen Glaubens kennen lernen. Augustinus gibt auf die Fragen des Laurentius Antwort, indem er seiner Freude über die Kenntnisse des Empfängers Ausdruck verleiht, diese aber in Gegensatz zur Weisheit stellt, die ja Ziel und letzte Sehnsucht antiken Denkens war. Aber Augustinus setzt ohne weitere Erörterungen die Weisheit der Frömmigkeit, dem ehrfurchtsvollen Verhältnis zu Gott, kurz der Religion gleich. Die Frage nach der subjektiven Betätigung der Religion führt den Verfasser auf die Dreiheit: Glaube, Hoffnung und Liebe. Glaube, Hoffnung und Liebe sind der kürzeste Ausdruck christlicher Lehre und christlichen Lebens. Aber durch diese Dreiheit leitet Augustinus nur zu seiner eigentlichen Darlegung über, die vor allem den Inhalt und Gegenstand des Glaubens berücksichtigt, während Hoffnung und Liebe in ganz wenigen Abschnitten behandelt werden. Die kürzeste zusammenfassende Formel der christlichen Lehre war dem Christen von der Taufe her bekannt. Er lernte sie kurz vor der Taufe, im Symbolum, im Glaubensbekenntnis kennen⁸⁾ und prägte sie seinem Gedächtnis ein⁹⁾, um sie

unmittelbar vor der Aufnahme in die Christengemeinschaft im Angesichte der versammelten Gläubigen von einem erhöhten Orte aus¹⁰⁾ als eigenes Bekenntnis laut zu wiederholen. Mit innerster Bewegtheit schildert Augustinus in seinen Konfessionen das öffentliche Taufbekenntnis des Rhetors Viktorinus¹¹⁾, offenbar in lebendiger Erinnerung an sein eigenes Erleben, dessen tiefe Wirkung in ihm noch nachzittert. So war der Hinweis auf Bekenntnis und Herrengebet für Laurentius, den Empfänger des Handbüchleins, eine beziehungsreiche Anknüpfung an erlebte Wirklichkeit. Zudem entsprach die Entwicklung der Glaubenslehre im engen Anschluß an das Symbolum einem längst geübten Gebrauch kirchlichen Unterrichtes, ebenso wie die Erklärung des Herrengabetes einer alten Tradition folgte. Im vorliegenden Büchlein soll freilich die kurze Erklärung der Bitten des Herrengabetes dem Inhalt der christlichen Hoffnung umschreiben¹²⁾.

Das Enchiridion gehört nicht zu den Augustinischen Schriften, die uns die Person des Verfassers mit ihrem ruhelosen Suchen des Verstandes und des Herzens lebendig werden lassen — so oft scheint ja bei der Augustinischen Sehnsucht nach Wahrheit und Weisheit das Herz noch mehr als der Verstand beteiligt¹³⁾. Als der Heilige das Handbüchlein für Laurentius schrieb — 421 — war der ungestüme, ruhelose Kampf seiner Jugend durch die Reife des Mannesalters abgelöst, die durch Umfang und Breite seines bischöflichen und seelsorglichen Wirkens ihre Tiefe und Salbung erhielt. Ein persönliches Buch wie die Konfessionen oder wie manche Briefe des hl. Augustinus ist das Handbüchlein nicht¹⁴⁾

Aber tritt auch die Person des Verfassers in ihrer Eigenart im Enchiridion wenig hervor, so sind doch unter der geglätteten Oberfläche seiner positiven Darlegungen noch deutlich die Strömungen zu bemerken, die seinem Suchen und Denken Anstoß und Richtung gaben, angefangen von dem heißen Bemühen um die Wahrheit als solche bis zu den großen dogmatischen Kämpfen der späteren Zeit. Trotz der erstrebten Kürze seiner Ausführungen lebt in ihnen die nie rastende Gedankenarbeit eines Mannes, der immer von neuem mit der Wahrheit ringt, und wenn er auch seine Gegner kaum nennt, so ist doch deutlich, welche irrigen Meinungen er im Auge hat. Er will nicht ein Buch gegen die Häresien schreiben, das würde ihn zu weit führen¹⁵⁾, sondern sich beschränken auf die einfache Darstellung.

Darin liegt der Wert des Handbüchleins, daß der hl. Augustinus hier den ersten Versuch einer systematischen Darstellung der wichtigsten Glaubenslehren macht. Natürlich ist dieses Büchlein nicht zu vergleichen an Tiefe und Gedankenschwere mit den großen Werken des Heiligen, etwa mit dem Werke über den Gottesstaat in seinem Gedankenaufbau und der umfassenden Weite seiner Ideen. Aber wenn die Mauriner den Wert des Büchleins so hoch eingeschätzt haben¹⁶⁾, wenn Katholiken und Protestanten in ihm eine vollständige Religionslehre zu finden glaubten¹⁷⁾, wenn die Jansenisten durch seine Übersetzung am besten der Verbreitung der Augustinischen Lehre und ihrer eigenen dienen zu können vermeinten¹⁸⁾, so zeigt das wenigstens, daß das Handbüchlein ein bedeutsamer Spiegel Augustinischer Gedankenwelt ist, zumal der ihn in späterer Zeit vor allem beschäftigenden Kirchen- und Gnadenlehre. Die Dogmengeschichten von Harnack¹⁹⁾ und Seeberg²⁰⁾ legen daher auch einem zusammenfassenden Rückblick über die Lehre Augustins die Analyse unserer Schrift zugrunde. Für den größten Lehrer des Mittelalters, den heiligen Thomas von Aquin, ist das Enchiridion Vorbild zu einem Werke geworden, das sich im Plan genau an den in der Augustinischen Schrift befolgten anschließt²¹⁾, für das Compendium Theologiae. Auch für den Gebildeten unserer Tage, dem Augustinus soviel zu sagen hat, wird das Buch seine Bedeutung haben. Und der heilige Bischof von Hippo wünscht sich, wie er selbst sagt, nicht nur lectores, sondern intellectores²²⁾. Niemand, so ist der Wunsch des Heiligen, soll etwas deshalb für wahr halten, weil Augustinus es gesagt hat²³⁾.

Die vorliegende Übersetzung schließt sich an die Ausgabe von Scheel an²⁴), der die jetzt vergriffene Ausgabe von J. G. Krabinger zugrunde liegt. Bezüglich des textkritischen Anhangs der Ausgabe von Scheel ist vor allem die Besprechung von Odilo Rottmanner in der theologischen Revue zu vergleichen²⁵). Die ältere Auswahl der Köselschen Kirchenväter enthält im vierten Bande der Augustinischen Schriften eine Übersetzung des Handbüchleins von Molzberger. Der hl. Augustinus verleugnet auch in seiner Spätzeit seine rhetorische Schulung nicht; oft verleitet ihn seine bewundernswerte Beherrschung der Sprache, mit den Worten zu spielen, und die Freude an der antithetisch zugespitzten Formung des Satzes läßt ihn sogar gelegentlich einen schon ausgesprochenen Gedanken des Wortes wegen in einer anderen Wendung wiederholen. Das erschwert die Übertragung in das Deutsche, und wenn auch der Inhalt des Büchleins wichtiger ist als die Form, auch für den hl. Augustinus, so war doch für den antiken Menschen die Form höchst bedeutungsvoll. Daher wird auch für dieses Büchlein das Wort Dantes gelten: „Ein jeder möge wissen, daß kein von den Musen harmonisch gefügtes Werk sich aus seiner Sprache in eine andere übertragen läßt, ohne all seinen Wohlklang und seine Harmonie zu verlieren“ (Gastmahl I, 7).

1) Siehe die der Mauriner Ausgabe beigegebene Lebensbeschreibung. Lib. VIII, cap. 3. 3.

2) Retr. lib. 2, cap. 63 (Migne, Patrologia Latina, XXXII, 655).

3) M., PL. XL, 154.

4) Retr. lib. 2, cap. 59. (M., PL. XXXII, 654.)

5) cap. 4 u. 6.

6) A. a. O.

7) cap. 4.

8) Bei der sogenannten traditio symboli wurde den Katechumenen der Text des Glaubensbekenntnisses mitgeteilt. Acht Tage später, also unmittelbar vor der Taufe, lernten sie erst das Herrengebet kennen. Vgl. Sancti Aureli Augustini Tractatus sive Sermones inediti. Kempten und München 1917 (ed. Morin) S. 2.: »hodie accipitis symbolum fidei, in quo credatis; post octo autem dies orationem, in qua invocetis.«

9) Die Bekenntnisformel durfte nicht aufgeschrieben, mußte vielmehr dem Gedächtnis fest eingepreßt werden: „Ihr wißt, daß man dieses Bekenntnis nicht aufzuschreiben pflegt.“ (Augustini Sermo CCXIV, 1. M., PL. 38, 1066; vgl. Sermo CCXII, 2. M., PL. 38, 1060).

¹⁰) Vgl. Aug., Confessiones VIII, 2. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXXIII, 173, Knoell.)

¹¹) A. a. O.

¹²) cap. 114—116.

¹³) Conf. III, 4. (CSEL XXXIII, 48, Knoell.) „Mit einer Inbrunst über alles Maß sah das Verlangen meines Herzens nun nach deiner ewigen Weisheit.“

¹⁴⁾ Vgl. Scheel, Bemerkungen zur Bewertung des Enchiridions Augustins. Zeitschrift für Kirchengeschichte. XXIV (1903). S. 402 f.

¹⁵⁾ cap. 5 u. 6.

¹⁶⁾ Vgl. Scheel, Augustins Enchiridion. Tübingen und Leipzig 1903. S. VII.

¹⁷⁾ „In der neueren, mit Augustin sich beschäftigenden evangelischen Theologie hat das Enchiridion gelegentlich, wie von Bindemann, begeisterte, ja fast uneingeschränkte Zustimmung erfahren.“ Scheel, Bemerkungen a. a. O. S. 401.

¹⁸⁾ Antoine Arnauld hat das Enchiridion übersetzt. Die Übersetzung erschien 1648 zum erstenmal.

¹⁹⁾ Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴. Tübingen 1910. 3. Bd., S. 220 ff.

²⁰⁾ Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte². Leipzig 1910. 2. Bd., S. 489 ff.

²¹⁾ Vgl. Abert, Sancti Thomae Aquinatis Compendium Theologiae. Würzburg 1896. S. 17.

²²⁾ Ep. CXLVIII, c. IV. 15. (CSEL XXXXIV, 345, Goldbacher.)

²³⁾ De dono perseverantiae c. 21, 55. M., SL. XXXXV, 1027.

²⁴⁾ Augustins Enchiridion. Tübingen und Leipzig 1903. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. 2. Reihe, 4. Heft.)

²⁵⁾ 1903, Sp. 478 ff. Abgedruckt in „Geistesfrüchte aus der Klosterzelle“. München 1908. S. 99 ff.

Inhaltsangabe für das Enchiridion (Handbüchlein)

oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe (De fide, spe et caritate)

I. Kapitel: Alles, was Laurentius von Augustinus wissen will, geht letzten Endes auf eine richtige Auffassung der drei göttlichen Tugenden: des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, zurück

II. Kapitel: Im apostolischen Glaubensbekenntnis und im Gebet des Herrn sind Glaube, Hoffnung und Liebe im wesentlichen enthalten. — Erläuterungen zum Begriff der drei göttlichen Tugenden

III. Kapitel: Die Güte des dreieinigen Schöpfers, der alles als gut erschaffen hat, ist erster Gegenstand des christlichen Glaubens. — Wesensbestimmung des in der Welt vorkommenden Bösen

IV. Kapitel: Alle Geschöpfe sind aus der Schöpferhand Gottes als wesentlich gut hervorgegangen; sie sind jedoch einer Verschlechterung fähig, weil sie nicht absolut gut sind. Das Gute und Böse an den Geschöpfen bedingt sich in gewissem Sinn: das Böse setzt immer etwas Gutes voraus

V. Kapitel: Wenn für den Menschen auch das Verständnis all der großen Vorgänge der Körperwelt nicht nötig ist, so sollen wir doch die Ursachen des Guten und Bösen unter möglicher Vermeidung des Irrtums kennen lernen; wenn wir dabei den Irrtum nie ganz vermeiden werden, so schadet das oft nichts, weil nicht jeder Irrtum sündhaft, ja auch nur schädlich ist

VI. Kapitel: Lüge ist immer Sünde, wenn es auch verschiedene Grade der Sündhaftigkeit gibt; der Begriff der Lüge ist scharf von dem des Irrtums zu scheiden; ein Übel ist aber auch der Irrtum an sich immer

VII. Kapitel: Trotzdem wir irrende Menschen sind, ist doch die Ansicht zu verwerfen, wir seien zu einer Erkenntnis der Wahrheit überhaupt nicht fähig. — Irrtumsfähigkeit ist charakteristisch für dieses Leben; sie ist zwar meist keine Sünde, aber immerhin ein Übel; Sünde ist aber immer die Lüge, selbst die Notlüge

VIII. Kapitel: Nicht Gott, sondern der Mißbrauch des freien Willens durch die Geschöpfe ist schuld an dem Fall der Engel und Menschen; der Fluch der Erbsünde hätte unrettbar alle Menschen auf ewig betroffen, wenn nicht Gottes helfende Gnade rettend eingegriffen hätte

IX. Kapitel: Die gefallene Menschheit sollte wieder gerettet werden; aber kein Mensch wird durch das Verdienst eigener guter Werke oder durch freien Willensentschluß, sondern durch die Gnade Gottes selig, der in uns sowohl das Wollen als auch das Vollbringen wirkt

X. Kapitel: Diese Hilfe konnte dem gefallenem Menschengeschlecht nur ein gottmenschlicher Erlöser bringen

XI. Kapitel: Die Erhebung der menschlichen Natur Christi zur Würde des Sohnes Gottes war eine hervorragende Gnade Gottes; die nämliche Gnade offenbart sich in der Geburt Christi vom Heiligen Geist

XII. Kapitel: Darlegung der Art und Weise, wie Christus aus dem Heiligen Geist geboren wurde

XIII. Kapitel: Christus ist für uns freiwillig zur Sünde geworden, auf daß wir mit Gott versöhnt werden; diese Versöhnung geschieht im Sakramente der Taufe, wo wir von allen Sünden befreit werden, mit denen wir geboren werden

XIV. Kapitel: Christus der zweite Adam; erst durch Christi Opfertod wurde eine Wiedergeburt (in der Taufe) möglich. — Christi Wiederkunft als Richter

XV. Kapitel: Vom Heiligen Geist und von der Kirche; die Kirche Gottes ist ein zweifacher Tempel Gottes. — Von der triumphierenden Kirche im Himmel; Streitfragen in der Lehre von den Engeln

XVI. Kapitel: Der Satan und die Menschen. — Die Wirkung der Erlösung auf das Verhältnis zwischen triumphierender und streitender Kirche; vom Frieden des Himmels

XVII. Kapitel: Sündenschuld und Sündenvergebung

XVIII. Kapitel: Notwendigkeit des in der Liebe wirksamen Glaubens; vom Feuer der Trübsal und der Abtötung; das Reinigungsfeuer

XIX. Kapitel: Ein vorzügliches Mittel, um von Gott Verzeihung seiner Sünden zu erlangen, ist die Bereitwilligkeit, mit der man selbst seinen Beleidigern verzeiht

XX. Kapitel: Almosengeben ohne Selbstbesserung ist wertlos

XXI. Kapitel: Von der verschiedenen Schwere der Sünden

XXII. Kapitel: Nachlaß der Sünden. — Buße

XXIII. Kapitel: Auferstehung des Fleisches

XXIV. Kapitel: Von der Freiheit Gottes, jeden Menschen zu retten oder zu verwerfen nach freiem Willen

XXV. Kapitel: Gott hat ein völlig freies Recht, sich zu erbarmen, wessen er will, und auch zu verhärten, wen er will

XXVI. Kapitel: Gott weiß selbst das Böse zur Erfüllung seines göttlichen Willens zu gebrauchen

XXVII. Kapitel: Inwiefern heißt es 1 Tim. 2, 4: „Gott will, daß alle Menschen selig werden“?

XXVIII. Kapitel: Der freie Wille des Menschen wurde durch die Sünde beschränkt und bedarf jetzt in allem des helfenden Beistandes der durch Christi Erlösungstat verdienten Gnade

XXIX. Kapitel: Fegfeuer, Himmel und Hölle

XXX. Kapitel: Von der christlichen Hoffnung. — Das Vaterunser

XXXI. Kapitel: Von der Liebe, der Krone der Tugenden. — Der Mensch vor dem Gesetze, unter

dem Gesetze, in der Gnade und im Frieden des Himmels

XXXII. Kapitel: Die Liebe ist der Endzweck aller Gebote, Gott aber ist die Liebe

XXIII. Kapitel: Schluß

ÜBER GLAUBE, HOFFNUNG UND LIEBE AN LAURENTIUS

I. 1. Mein lieber Sohn Laurentius! Ich kann nicht sagen, wie ich mich über deine Kenntnisse freue, und wie sehr ich wünsche, daß du zur Zahl der Weisen gehörst, nicht freilich zur Zahl derer, von denen es heißt: „Wo sind die Weisen, wo die Schriftgelehrten, wo die Streitkünstler dieser Welt? Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?“ (1. Kor. 1,20). Sondern, daß du zur Zahl derer gehörst, von denen geschrieben steht: „Der Weisen große Zahl ist das Heil des Erdkreises“ (Weish. 6,26). So will auch der Apostel die sehen, denen er schreibt: „Ich wünschte, ihr wäret weise im Guten, einfältig aber im Bösen“ (Röm. 16,19).

2. Ehrfürchtige Gesinnung ist aber die Weisheit des Menschen. So findest du es im Buche des ehrwürdigen Job; denn dort liest man, daß die Weisheit selbst zum Menschen spricht: „Siehe, ehrfürchtige Gesinnung, das ist Weisheit“ (Job. 28,28); willst du aber wissen, welche Art von Ehrfurcht an dieser Stelle gemeint ist, so findest du im griechischen Texte den genaueren Ausdruck „Theosebeia“, d. h. Gottesverehrung. Pietas (Ehrfurcht) heißt im Griechischen auch Eusebeia, wodurch die richtige Verehrung bezeichnet wird, wenn auch dieser Ausdruck vorzüglich die Gottesverehrung meint. Aber es ist offenbar der nächstliegende Ausdruck, durch den die Weisheit des Menschen und gleichzeitig deutlich die Gottesverehrung bezeichnet wird. Wünschst du, daß etwas noch kürzer ausgedrückt werde, wenn du mich bittest, Großes in wenigen Worten zu sagen? Oder ist es nicht vielmehr dein Wunsch, daß dir kurz dargelegt und in einer kurzen Erörterung zusammengefaßt werde, wie man Gott verehren soll?

3. Gebe ich dir dann zur Antwort, daß Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe zu verehren sei, so wirst du gewißlich erklären, das, was du wünschst, sei allzu kurz ausgedrückt; und dann wirst du bitten, dir kurz auseinanderzusetzen, was zu jedem dieser drei Punkte gehöre, d. h. also, was zu glauben, was zu hoffen und was zu lieben sei. Tue ich das, dann sind in dieser Abhandlung alle von dir gestellten Fragen beantwortet. Hast du noch eine Abschrift deines Briefes, dann ist es dir ein leichtes, die Fragen wieder durchzulesen und zu überdenken; hast du sie nicht mehr, so mögest du dich durch mein Wort daran erinnern lassen.

4. Wie du schreibst, wünschst du von mir ein sogenanntes Enchiridion, ein Handbüchlein, das du immer bei dir tragen kannst. Es soll alles enthalten, was erforderlich ist, d. h. was man vor allem zu befolgen hat, was man hauptsächlich fliehen muß wegen der verschiedenen Irrlehren, wie weit die Vernunft der Religion zu Hilfe kommt oder was als reine Glaubenssache von der Vernunft nicht durchdrungen werden kann; was als Erstes und als Letztes festzuhalten ist; was der Kernpunkt der gesamten Lehre ist; worin die sichere und eigentliche Begründung des katholischen Glaubens besteht. Alles dies, was du erfragst, wirst du mit Sicherheit wissen, wenn du genau den Gegenstand des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe kennst. Denn dieser ist in erster Linie, ja allein im religiösen Leben zu erstreben. Wer ihn verwirft, ist entweder überhaupt kein Christ oder ein Irrlehrer. Er muß mit der Vernunft verteidigt werden, sei es, daß man ausgeht von der Sinneserfahrung oder von den intelligiblen Wahrheiten. Das aber, was wir weder mit der Sinneserfahrung feststellen können, noch mit der Verstandeserkenntnis erreichen konnten und können, das ist zweifellos den Zeugen zu glauben, denen wir die Schrift verdanken, die mit Recht „heilig“ genannt wird; sie haben diese Wahrheiten entweder sinnhaft oder geistig unter göttlichem Beistand sehen oder voraussehen können.

5. Wenn nun die Seele von dem beginnenden Glauben, der durch die Liebe wirksam wird, erfüllt ist, so strebt sie durch gutes Leben zum Schauen, dorthin nämlich, wo den heiligen und vollkommenen Seelen die unaussprechliche Schönheit offenbar wird, deren vollkommene Schau das höchste Glück ist. Das ist es, wonach du fragst, was nämlich an erster, was an letzter Stelle festzuhalten sei: Man beginnt mit dem Glauben; im Schauen liegt die Vollendung (vgl. 1. Kor. 13,12). Das ist der Kernpunkt des gesamten Glaubens. Die sichere und eigentliche Grundlage des katholischen Glaubens aber ist Christus; so sagt der Apostel: „Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, nämlich Christus“ (1. Kor. 3,11). Und daß er der eigentliche Grund des katholischen Glaubens genannt werden muß, läßt sich nicht deshalb bestreiten, weil man annehmen könnte, er sei uns mit einigen Irrlehrern gemeinsam. Wenn man nämlich genau die Beziehungen zu Christus überdenkt, so findet man zwar dem Namen nach Christus bei einigen Häretikern, die auch Christen heißen wollen; in der Tat aber ist er nicht bei ihnen. Doch das zu beweisen würde allzu weit führen, weil man alle Irrlehren aufzählen müßte, sowohl die, welche vergangen sind, als auch die, welche jetzt bestehen und die, welche unter christlichem Namen hätten auftauchen können, und es wäre die Behauptung bei jeder einzelnen zu beweisen. Das würde eine Abhandlung ergeben, die sich über viele Bände erstreckte, ja, sie würde endlos sein.

6. Du aber wünschst ein Handbüchlein von uns, d. h. ein Büchlein, das man mit der Hand umspannen kann; nicht eines, das das Bücherbrett beschwert. Um also zu den drei Hauptpunkten, Glaube, Hoffnung und Liebe, zurückzukehren, d. h. zu der Frage, wie Gott zu verehren sei, so ist es leicht, den Gegenstand des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu umschreiben; aber wie man den Glauben gegen die falschen Darstellungen Andersdenkender verteidigen kann, das darzulegen würde Sache einer mühsameren und ausführlicheren Belehrung sein; dazu genügt es nicht, ein kleines Handbüchlein in die Hand zu nehmen; dazu gehört innerste Herzensbegeisterung.

II. 7. Nun ist dir das Bekenntnis und das Herrengebet wohlbekannt. Was könnte man in kürzerer Zeit hören oder lesen? Was wird leichter dem Gedächtnisse eingeprägt? Da nämlich das menschliche Geschlecht von schwerem Sündenelend bedrückt und der göttlichen Barmherzigkeit bedürftig war, sagte der Prophet die Zeit der göttlichen Gnade voraus, indem er sprach: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden“ (Joel 3,5). Daher das Gebet. Nachdem aber der Apostel zur Empfehlung der Gnade selbst dieses prophetische Zeugnis erwähnt hat, fügt er gleich hinzu: „Wie aber kann man den anrufen, an den man nicht glaubt?“ (Röm. 10,14). Daher das Bekenntnis. In diesen beiden (Gebet und Bekenntnis) achte auf jene drei: Der Glaube glaubt, Hoffnung und Liebe beten. Aber ohne Glaube können sie nicht sein, und deshalb betet auch der Glaube. Daher der Ausspruch: „Wie kann man den anrufen, an den man nicht glaubt?“ (Röm. 10,14).

8. Wie könnte man aber das erhoffen, was man nicht glaubt? Dagegen kann man das, was man nicht hofft, wohl glauben. Denn wer von den Gläubigen würde nicht an die Strafen der Sünder glauben? Aber er erhofft sie nicht, und wer immer glaubt, sie stünden ihm bevor, und wer mit Seelenangst davor zurückschreckt, von dem sagt man richtiger, er fürchte sie, und nicht, er hoffe sie. Diese Bedeutung unterscheidend, sagt ein Dichter: „Dem Fürchtenden bleibe noch Raum zur Hoffnung“ (Lucanus, Pharsalia II, 15). Ein anderer, freilich bedeutenderer Dichter sagt in uneigentlichem Sinne: „Wenn ich diesen so großen Schmerz hätte erhoffen können!“ (Vergil, Aeneis IV, 419). Übrigens nehmen einige Grammatiker dieses Wort als Beispiel für eine uneigentliche Redensart und erklären, hoffen stehe hier für fürchten. Es bezieht sich daher der

Glaube auf böse und auf gute Dinge, da sowohl Böses wie Gutes geglaubt wird; und zwar ist auch der Glaube an das erstere gut, nicht böse. Der Glaube bezieht sich ferner auf vergangene, gegenwärtige und zukünftige Dinge. Wir glauben z. B., daß Christus gestorben ist; das gehört der Vergangenheit an. Wir glauben, daß er zur Rechten des Vaters sitzt; das ist Gegenwart. Und wir glauben, daß er zum Gericht kommt; das liegt in der Zukunft. Der Glaube bezieht sich ferner auf das, was den Glaubenden selbst betrifft, und auf fremde Dinge. Denn es glaubt z. B. jeder, daß er einmal einen Anfang genommen hat und daß er nicht ewig lebe, und so glaubt er auch von anderen nicht nur dies, sondern noch anderes dergleichen; auch glauben wir nicht nur von anderen Menschen vieles, was mit der Religion zusammenhängt, sondern auch von den Engeln. Die Hoffnung aber bezieht sich nur auf Gutes und Zukünftiges, und zwar auf solche Dinge, die den angehen, der sich mit Hoffnung auf sie trägt. Aus diesen Gründen muß der Glaube von der Hoffnung nicht nur dem Worte, sondern auch dem Begriffe nach unterschieden werden. Denn was das Nichtschauen anbelangt, mag es sich um Gegenstände des Glaubens oder der Hoffnung handeln, so ist diese Eigenschaft dem Glauben und der Hoffnung gemeinsam. In dem Briefe an die Hebräer, den die hervorragendsten Verteidiger der katholischen Glaubensregel als Zeugen anführen, wird von dem Glauben gesagt, er sei „die Überzeugung von Wirklichkeiten, die man nicht sehen kann“ (Hebr. 11,1). Wenn indes jemand behauptet, er habe nicht Worten, nicht Zeugen und auch nicht einem Beweise, sondern der unmittelbaren Deutlichkeit der gegenwärtigen Wirklichkeit geglaubt, d. h. ihr seine Zustimmung gegeben, der scheint nicht so unsinnig zu reden, daß man ihn mit Recht tadeln könnte und ihm sagen möchte: Du hast gesehen, also hast du nicht geglaubt; man kann also meinen, es sei nicht folgerichtig anzunehmen, daß kein Gegenstand des Glaubens gesehen werde. Indes ist es vorzuziehen, „Glaube“ der Lehre der Heiligen Schrift entsprechend zu fassen als Glaube an das Unsichtbare. Auch von der Hoffnung sagt der Apostel: „Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnung. Wie könnte nämlich einer das hoffen, was er sieht? Wenn wir also hoffen, was wir nicht sehen, so erwarten wir es mit Geduld“ (Röm. 8,24). Wenn wir also an die uns künftig zuteil werdenden Güter glauben, so sind Hoffnung und Glaube eins. Was soll ich nun von der Liebe sagen, ohne die der Glaube nichts nützt? Die Hoffnung kann ohne Liebe nicht sein. Kurz, wie der Apostel Jakobus sagt: „Auch die bösen Geister glauben und zittern“ (Jak. 2,19); aber sie hoffen und lieben nicht, sondern vielmehr das, was wir hoffen und lieben, fürchten sie im Glauben als bevorstehend. Deshalb lobt und empfiehlt der Apostel Paulus den Glauben, der durch die Liebe wirksam wird, der freilich ohne Hoffnung nicht sein kann. Es besteht also die Liebe nicht ohne Hoffnung, die Hoffnung nicht ohne die Liebe, und beides nicht ohne den Glauben.

III. 9. Bei der Frage nach dem Inhalt des religiösen Glaubens ist zu bemerken, daß nicht die Natur der Dinge zu erforschen ist nach der Art derer, die von den Griechen Physiker genannt werden; und es ist keine Gefahr, wenn ein Christ etwa in Unwissenheit ist über das Wesen und die Zahl der Elemente, über Bewegung, Ordnung und Verfinsterung der Gestirne, über die Gestalt des Himmels, über die Arten und die Natur der Tiere, der Sträucher, der Steine, der Quellen, der Flüsse, der Berge, über Raum- und Zeitmessungen, über die Zeichen drohenden Unwetters und über vielerlei andere Dinge, welche jene gefunden haben, oder gefunden zu haben meinen. Haben doch jene selbst nicht alles gefunden, obwohl sie sich durch hohe Einsicht auszeichneten, vor Wißbegier brannten, Muße genug hatten und manches durch eigenes Nachdenken suchten, anderes auch auf Grund geschichtlicher Erfahrung erforschten. Und trotzdem handelt es sich bei dem, was sie gefunden zu haben sich rühmten, mehr um Vermutung als um eigentliches Wissen. Für den Christen genügt es, wenn er glaubt, daß die Ursache aller geschaffenen Dinge, der himmlischen und der irdischen, der sichtbaren und der unsichtbaren, nur die Güte des Schöpfers sein kann. Und dieser ist der eine und wahre Gott, und es gibt kein

Wesen, das nicht entweder er selbst ist oder von ihm geschaffen wurde. Er aber ist die Dreieinigkeit, nämlich der Vater, der vom Vater gezeugte Sohn und der Heilige Geist, der von ebendemselben Vater ausgeht, aber der eine und derselbe Geist des Vaters und des Sohnes ist.

10. Von dieser im höchsten Grade gleichmäßig und unveränderlich guten Dreieinigkeit ist alles geschaffen; aber es ist nicht alles im höchsten Maße gleich und unveränderlich gut; indes die Einzeldinge sind auch gut; gleichzeitig ist aber die Gesamtheit aller Dinge sehr gut (vgl. Gen. 1,31), weil in der Gesamtheit die bewundernswerte Schönheit des Weltalls besteht.

11. Auch das, was wir das Böse zu nennen pflegen, hebt, wenn es in die Gesamtheit hineingefügt und an seinen Platz gestellt ist, im Weltall das Gute nur noch mehr hervor, so daß es im Vergleich mit dem Bösen gefälliger und lobenswerter erscheint. Es würde ja auch der allmächtige Gott — allmächtig nennen ihn auch die Ungläubigen, ihn, „dem die höchste Macht über das Weltall zusteht“ (Vergil, Aeneis X, 100) —, da er im vollkommenen Sinne gut ist, nicht zulassen, daß irgend etwas Schlechtes in seinen Werken ist, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um auch aus dem Bösen Gutes schaffen zu können. Was ist aber das sogenannte Böse anderes als ein Mangel des Guten? Auch bei den Körpern der Lebewesen heißt ja Krank- oder Verwundetsein nichts anderes, als die Gesundheit entbehren; denn bei der Heilung handelt es sich nicht darum, daß die im Körper befindlichen Übel, Krankheiten und Wunden von dort weggehen und an anderer Stelle sich aufhalten, sondern daß sie überhaupt kein Dasein mehr haben; denn die Wunde oder die Krankheit ist kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein Fehler des Körpers, während der Körper selbst das Wesen ist (und darum etwas Gutes), zu dem jene Übel hinzutreten als Verminderung des Guten, nämlich der Gesundheit; so sind auch alle Fehler der Seelen Einschränkungen des von Natur aus Guten. Werden sie beseitigt, so werden sie nicht an eine andere Stelle übertragen, sondern das, was dort einmal war, wird nirgendwo mehr sein, wenn es nicht an der Gesundheit einen Halt hat.

IV. 12. Also alle naturgegebenen Dinge sind gut, da ja aller Wesen Schöpfer der im vollkommendsten Maße Gute ist; aber weil sie nicht, wie ihr Schöpfer, unendlich und unveränderlich gut sind, kann das Gute in ihnen auch vermindert und vermehrt werden. Die Verminderung des Guten ist aber ein Übel, wenn auch, trotz aller Verminderung, immer etwas zurückbleiben muß, wodurch die Wesenheit eines Dinges bestimmt wird, solange es Dasein hat. Denn welcher Art und wie gering auch das Stück Wesenheit sein mag, das Gut, wodurch es zu diesem Wesen wird, kann nicht vernichtet werden, wenn nicht die Wesenheit selbst vernichtet wird. Mit Recht wird nun ein unverderbtes Natursein gelobt; wäre es sogar unvergänglich, so daß es der Verderbnis überhaupt nicht ausgesetzt wäre, so müßte man es zweifellos noch viel höher bewerten. Wird es aber verdorben, so ist diese Verderbnis sicher ein Übel, weil sie dem Wesen etwas Gutes nimmt. Denn würde sie das Wesen nicht eines Guten berauben, dann schadete sie nicht; sie schadet aber, also nimmt sie das Gute weg. Solange also ein Stück Natur der Vergänglichkeit ausgesetzt ist, solange ist noch etwas gut an ihm, das man ihm nehmen kann; bleibt daher von einem Wesen irgend etwas übrig, was nicht vergehen kann, so ist es infolgedessen wahrhaft unvergänglich und gelangt zu diesem großen Gute eigentlich durch die Vergänglichkeit. Aber wenn es nicht aufhört, verderbt zu werden, so hört es auch nicht auf, etwas Gutes zu haben, das durch die Verderbnis weggenommen werden kann. Hat die Verderbnis ein Wesen ganz und gar vernichtet, dann ist nichts Gutes mehr an ihm, weil von der Wesenheit nichts mehr übrig geblieben ist. Es kann daher die Vergänglichkeit das Gute nicht vernichten, es sei denn durch Vernichtung des von der Natur gegebenen Wesens. Es ist also jede naturgegebene

Wesenheit ein Gut, ein großes, wenn sie nicht vergehen kann, ein kleines, wenn dies möglich ist; zu leugnen indessen, daß es ein Gut sei, wäre durchaus töricht und ungereimt. Wird nun etwas durch Verderbnis vernichtet, so wird auch die Verderbnis kein Dasein mehr haben, da ja kein Ding mehr da ist, an dem sie haften könnte.

13. Infolgedessen gibt es kein Übel, wenn es nichts Gutes gibt. Das Gute aber, das ganz frei ist vom Schlechten, ist ein vollkommenes Gut. Das Gute aber, dem etwas Schlechtes beigemischt ist, ist ein verderbtes Gut oder ein verderbliches; und es kann nie etwas Schlechtes existieren, wo nichts Gutes ist. Daraus ergibt sich eine merkwürdige Tatsache. Da jede naturgegebene Wesenheit als solche gut ist, so scheint die Behauptung, eine verderbte Wesenheit sei eine schlechte Wesenheit, zu besagen, daß nur das Gute schlecht sein kann und nur deshalb, weil es gut ist; denn jedes Ding ist von Natur gut und nichts könnte schlecht sein, wenn nicht das, was schlecht ist, wieder eine Wesenheit wäre. Es kann also nichts Schlechtes existieren, wenn es nichts Gutes gibt. Scheint auch diese Behauptung widerspruchsvoll, das logische Denken treibt uns unwiderstehlich zu dieser Aussage. Aber wir wollen uns hüten, daß nicht auf uns jener Ausspruch des Propheten angewandt werden kann, wenn wir das Wort lesen: „Wehe denen, die das Gute schlecht und das Schlechte gut nennen; die die Finsternis Licht und das Licht Finsternis nennen, die das Süße bitter und das Bittere süß nennen!“ (Js. 5,20). Und doch sagt der Herr: „Ein schlechter Mensch bringt aus der schlechten Schatzkammer seines Herzens Schlechtes hervor“ (Matth. 12,35). Was ist aber ein schlechter Mensch anderes als ein schlechtes Naturwesen, da ja auch der Mensch ein naturgegebenes Wesen ist? Ferner, wenn der Mensch als natürliches Wesen etwas Gutes ist, was ist dann ein schlechter Mensch anderes als ein schlechtes Gut? Indessen, wenn wir diese beiden Begriffe scheiden, so finden wir, daß er nicht als Mensch etwas Schlechtes ist und nicht als schlechter Mensch etwas Gutes, sondern als Mensch ist er etwas Gutes, als schlechter Mensch etwas Böses. Jeder also, der sagt: „etwas Böses ist das Menschsein“ oder „etwas Gutes ist das Schlechtsein“ wird von jenem prophetischen Worte getroffen: „Wehe denen, welche das Gute schlecht und das Schlechte gut nennen!“ (Is. 5,20). Denn ein Werk Gottes beschimpft er: das ist nämlich der Mensch; und einen Fehler des Menschen lobt er: das ist die Sünde. Also jedes Naturding ist trotz aller Vergänglichkeit als solches gut, schlecht dagegen nur, soweit es fehlerhaft ist.

14. Infolgedessen trifft bei diesen gegensätzlichen Begriffen gut und schlecht die Regel der Logiker, nach der zwei einander entgegengesetzte Eigenschaften nicht ein und demselben Dinge zukommen können, nicht zu. Die Luft ist nämlich nie zugleich finster und licht; Speise und Trank sind nie zugleich süß und bitter; ein Körper ist nicht zugleich weiß und an derselben Stelle schwarz; nichts ist gleichzeitig häßlich und an derselben Stelle schön. Das zeigt sich bei vielen, ja fast bei allen einander entgegengesetzten Begriffen, daß sie nicht gleichzeitig demselben Dinge zukommen können. Während aber keiner zweifelt, daß gut und schlecht einander entgegengesetzte Begriffe sind, können sie nicht nur gleichzeitig bestehen, sondern das Schlechte kann überhaupt nicht ohne das Gute oder nur am Guten sein, wiewohl das Gute ohne das Schlechte existieren kann. Es ist möglich, daß ein Mensch oder ein Engel nicht ungerecht ist; und doch kann nur ein Mensch oder ein Engel ungerecht sein. Etwas Gutes ist es, daß er ein Mensch, daß er ein Engel ist, etwas Schlechtes, daß er ungerecht ist. Diese beiden einander entgegengesetzten Begriffe sind so sehr gleichzeitig, daß in der Tat das Schlechte nicht bestehen könnte, wenn nicht das Gute da wäre, an dem es besteht; sonst könnte die Verderbnis nicht bestehen, ja, sie hätte nicht einmal einen Punkt, an dem sie einsetzen könnte, wenn nicht das bestände, was von der Verderbnis ergriffen wird; wäre das nicht etwas Gutes, so könnte es nicht verderbt werden, weil die Verderbnis nichts anderes ist als die Vernichtung des Guten. Aus dem

Guten ist also das Schlechte entstanden, es besteht nur an guten Dingen; und es konnte auch das Schlechte nicht auf andere Weise entstehen. Denn wäre es etwas Wirkliches, so wäre es als Wesen offenbar gut, und zwar wäre es als unverderbliches Wesen ein großes Gut; aber auch als verderbliches Wesen könnte es nur als etwas Gutes Dasein haben, das die Verderbnis mindern und auf diese Weise schädigen könnte.

15. Aber wenn wir behaupten, daß das Böse aus dem Guten entstanden ist, so möge man nicht annehmen, daß das Herrenwort: „Es kann kein guter Baum schlechte Früchte bringen“ (Matth. 7,18) dadurch zunichte gemacht werden soll. Es ist nämlich unmöglich, wie die Wahrheit sagt, Trauben von Dornen zu pflücken (vgl. Matth. 7,16), weil Trauben nicht an Dornen wachsen können. Aber aus gutem Erdreich wachsen Reben und Dornen hervor, wie wir sehen. Und ähnlich einem schlechten Baum kann auch ein schlechter Wille keine guten Früchte, d. h. gute Werke, hervorbringen; aber aus dem an sich guten Wesen des Menschen kann sowohl ein guter wie ein schlechter Wille hervorgehen, und es würde an sich ein schlechter Wille keinen Ansatzpunkt finden, wenn nicht in dem an sich guten Wesen des Engels oder des Menschen. Das zeigt ja auch der Herr selbst an derselben Stelle, wo er über den Baum und seine Früchte, ganz deutlich; er sagt nämlich: „Angenommen, der Baum ist gut, dann ist auch die Frucht gut, oder der Baum ist schlecht, dann ist auch die Frucht schlecht“ (Matth. 12,33), indem er deutlich darauf hinweist, daß an einem guten Baume keine schlechten Früchte und an einem schlechten Baume keine guten Früchte wachsen können; auf demselben Erdreich aber, von dem er sprach, können beide stehen.

V. 16. Unter diesen Umständen glauben wir nicht, daß es zur Erlangung des Glückes notwendig ist — selbst wenn uns der Vers Vergils: „Glücklich, wem es gelang, die Ursachen der Dinge zu ergründen“ (Vergil, Georg. II, 490) gefällt —, die Ursachen der gewaltigen Bewegungen der Weltkörper zu kennen, die in den tiefsten Abgründen der Natur verborgen liegen:

„Was die schwankende Erde bewegt, was flutende Meere
Über die Dämm' aufschwellt, und zurück die ebbenden senket“

(Vergil, Georg. II, 479 f.)

und anderes dergleichen. Aber die Gründe des Guten und des Schlechten müssen wir wissen, und das insoweit, wie es dem Menschen gegeben ist, in diesem Leben voll Irrtümer und Fehler durch Wissen die Irrtümer und Fehler zu vermeiden. Denn zu jener Glückseligkeit müssen wir streben, wo wir von keinem Fehler mehr gedrückt, von keinem Irrtum mehr getäuscht werden. Denn wenn wir die Ursachen der Körperbewegungen kennen müßten, so müßten wir in erster Linie die Ursachen unseres Gesundheitszustandes kennen. Da wir sie aber nicht kennen und deshalb die Ärzte fragen, wer sieht da nicht ein, daß wir uns bescheiden müssen, das nicht zu wissen, was uns von den Geheimnissen des Himmels und der Erde verborgen ist.

17. Obwohl der Irrtum mit aller nur möglichen Sorgfalt zu meiden ist, nicht nur in wichtigen, sondern auch in unwichtigen Dingen, und obgleich man nur durch Unkenntnis des Sachverhaltes in Irrtum geraten kann, so folgt daraus noch Licht, daß jeder, der etwas nicht weiß, sofort irrt; sondern nur der irrt, der etwas zu wissen glaubt, was er nicht weiß. Er beurteilt also etwas, was falsch ist, als wahr, und das ist das Merkmal des Irrtums. Es ist indessen von größtem Belang,

worin jemand irrt. Handelt es sich um ein und dieselbe Sache, so wird man mit Recht den Wissenden dem Nichtwissenden und den Nichtirrenden dem Irrenden vorziehen. Völlig verändert ist aber die Lage, wenn der eine dieses, der andere jenes weiß, der eine nützliche, der andere dagegen weniger nützliche oder gar schädliche Dinge. Wer würde nicht im letzten Falle den Nichtwissenden dem Wissenden vorziehen? Ja, es gibt sogar Dinge, die nicht zu wissen besser ist als zu wissen. So ist auch manchem schon der Irrtum gelegentlich nützlich gewesen, aber nur ein Abirren vom Wege im eigentlichen Sinne des Wortes, nicht ein Abirren vom Wege der Gebote. Denn uns selbst stieß es einmal zu, daß wir an einer Kreuzung den Weg verfehlten und so nicht dort vorbeikamen, wo eine bewaffnete Schar von Donatisten versteckt uns erwartete; so kam es, daß wir auf einem Umwege an unser Ziel gelangten; als wir den Anschlag erfuhren, beglückwünschten wir uns zu dem Irrtum und dankten dafür Gott. Wer würde zögern, einen so irrenden Wanderer dem nichtirrenden Räuber vorzuziehen? Und vielleicht spricht deshalb bei dem Meister aller Dichter einmal ein unglückseliger Liebhaber also:

„Sobald ich's sah, ging ich zugrunde,
Raffte mich ein böser Irrtum hinweg“

(Vergil, Eclog. VIII, 41).

Es gibt ja auch einen guten Irrtum, der nicht nur nicht schadet, sondern gelegentlich nützt. Aber betrachten wir den Tatbestand genauer! Irren heißt ja nichts anderes, als Wahres für falsch oder Falsches für wahr halten, oder Sichereres für unsicher oder Unsicheres für sicher, mag es nun falsch oder wahr sein, und das ist für die Seele genau so häßlich und unpassend, wie wir es andererseits als schön und passend empfinden, wenn wir beim Sprechen oder Zustimmung bestimmt ja oder nein sagen (vgl. Matth. 5,37). Es ist also in der Tat gerade deshalb dieses unser Leben elend, weil der Irrtum zuweilen notwendig ist, damit wir es nicht verlieren. Unmöglich kann jenes Leben auch so beschaffen sein, wo die Wahrheit selbst das Leben unserer Seele ist; wo niemand täuscht, wird auch niemand getäuscht. Hier aber täuschen die Menschen und werden getäuscht; elender sind sie, wenn sie durch Lügen täuschen, als wenn sie getäuscht werden dadurch, daß sie den Lügenden Glauben schenken. Indes flieht die vernünftige Natur des Menschen so sehr die Falschheit und vermeidet, wenn möglich, den Irrtum, daß sogar die, welche andere zu täuschen lieben, selbst nicht getäuscht werden wollen. Der Lügner glaubt ja, nicht zu irren, sondern wünscht den, der ihm glaubt, in Irrtum zu führen. Freilich irrt er nicht in dem, was er durch die Lüge verbirgt, wenn er wenigstens selbst weiß, was wahr ist; aber darin irrt er, daß er vermeint, seine Lüge schade ihm selbst nicht; schadet doch jede Sünde mehr dem Täter als dem, der unter ihr leidet.

VI. 18. Indessen hier erhebt sich die schwierige und dunkle Frage — ich habe darüber schon ein umfangreiches Buch verfaßt (contra mendacium ad Consentium)¹), da die Antwort notwendig gegeben werden mußte —, ob es Pflicht eines gerechten Menschen werden kann, einmal zu lügen. Es gibt nämlich Leute, die soweit gehen, zu behaupten, es könne gelegentlich ein gutes und frommes Werk sein, falsch zu schwören und über religiöse Dinge und über das Wesen Gottes selbst falsche Aussagen zu machen. Mir scheint aber jede Lüge eine Sünde zu sein, wenn auch ein großer Unterschied besteht, in welcher Absicht die Lüge ausgesprochen wird und worauf sie sich bezieht. Wer lügt, um einen guten Rat zu erteilen, sündigt nicht so schwer wie derjenige, der mit der Absicht, Schaden zuzufügen, lügt. Sonst würde ja derjenige, der einen Wanderer durch seine Lüge auf einen falschen Weg bringt, genau so viel Schaden anrichten wie der, der den

Lebensweg durch eine täuschende Lüge zum Bösen führt. Niemand ist freilich als Lügner zu bezeichnen, der Falsches aussagt, das er selbst für wahr hält, da er ja, soviel an ihm liegt, nicht in Irrtum führt, sondern in Irrtum geführt wird. Deshalb ist auch derjenige, der Falsches allzu leichtgläubig für wahr hält, nicht der Lüge, sondern vielleicht der Übereilung zu zeihen; hingegen ist der ein Lügner, wenigstens soviel an ihm liegt, der zwar die Wahrheit sagt, diese aber für falsch hält. Soweit nämlich seine Absicht in Frage kommt, sagt er die Wahrheit nicht, weil er nicht sagt, was er denkt, mag auch seine Aussage sich als wahr herausstellen; und es ist durchaus nicht von Lüge frei, wer, ohne es zu wissen, die Wahrheit ausspricht, aber bewußt und absichtlich lügen will. Sieht man also von dem Sachverhalt, auf den die Aussage sich bezieht, ganz ab und betrachtet nur die Absicht des Sprechenden, so ist derjenige, der unwissend etwas Falsches aussagt, da er es für wahr hält, besser als derjenige, der bewußt die Absicht hat, zu lügen und, freilich, ohne es zu wissen, die Wahrheit sagt. Bei dem ersteren stimmen Denken und Aussage überein; der letztere dagegen, ganz abgesehen von dem Inhalt seiner Aussage, hat etwas anderes in seinem Herzensinneren verschlossen, etwas anderes auf seiner Zunge (vgl. Sallust, *Bellum Catilinae*, c. 10), und das ist gerade das eigentlich Schlechte am Lügner. Bei der Betrachtung der Sachverhalte selbst besteht ein großer Unterschied, worin jemand getäuscht wird oder lügt. Obwohl getäuscht werden ein geringeres Übel ist als lügen, sofern nämlich der Wille des Menschen in Frage kommt, so ist dennoch eine Lüge in Sachen, die mit der Religion nichts zu tun haben, erträglicher als eine Täuschung in Glaubenssachen, deren Kenntnis die Grundlage der Gottesverehrung ist. Um das an einem Beispiel zu zeigen, betrachten wir, welche Bedeutung es hätte, wenn jemand lügnerischerweise einen Verstorbenen als noch lebend bezeichnete, während ein anderer, in Irrtum geführt, glauben würde, Christus müsse nach einer beliebig langen Zeit nochmals sterben; ist nicht die erste Lüge bei weitem dem genannten Irrtum vorzuziehen, und ist es nicht ein geringeres Übel, jemand in den erstgenannten Irrtum zu führen als zu dem zweiten Irrtum verführt zu werden?

19. Wenn wir also getäuscht werden, so ist das manchmal ein großes, manchmal ein kleines oder gar kein Übel, manchmal sogar etwas Gutes. Zu seinem größten Schaden irrt ein Mensch, wenn er das nicht glaubt, was zum ewigen Leben führt, oder glaubt, was zum ewigen Tode führt. Geringen Schaden bringt der Irrtum, wenn jemand etwas Falsches für wahr hält und dadurch gewisse zeitliche Unannehmlichkeiten auf sich nehmen muß, die indessen durch geduldiges Ausharren zum Guten gewendet werden können, z. B. wenn jemand einen schlechten Menschen für gut hielte und infolgedessen von ihm Böses zu erleiden hätte. Wer aber einen schlechten Menschen zwar für gut hielte, ohne indes dadurch Böses zu erleiden, ist ohne Schaden: auch ist auf ihn die prophetische Verwünschung nicht anzuwenden: „Wehe denen, die das Böse gut nennen“ (Is. 5,20). Denn von dem, was die Menschen böse macht, nicht von den Menschen, ist das Wort zu verstehen. Wer einen Ehebruch gut nennt, würde mit Recht durch dieses prophetische Wort betroffen. Dagegen wer einen Mann gut nennen würde, den er für keusch hält, ohne zu wissen, daß er ein Ehebrecher ist, irrt nicht im Wissen um gut und böse, sondern er täuscht sich nur in der Beurteilung menschlicher Charaktere, indem er einen guten Mann gut nennt, in dem er eine zweifellos gute Eigenschaft vorhanden glaubt. Er nennt also an sich Ehebrecher schlecht und den Keuschen gut. Indessen nennt er diesen einzelnen gut, ohne zu wissen, daß er ein Ehebrecher und nicht keusch ist. Ebenso, wenn einer infolge eines Irrtums dem Verderben entgeht, wie es mir — oben sprach ich davon — auf der Reise zustieß, so wird dem Menschen durch den Irrtum sogar etwas Gutes beschieden. Aber wenn ich auch behauptete, daß in gewissen Fällen jemand ohne Schaden oder gar zum eigenen Nutzen in Irrtum geraten kann, so will ich doch nicht behaupten, daß der Irrtum selbst kein Übel sei oder gar ein, wenn auch geringes, Gut; sondern hier ist nur das Böse und das Gute gemeint, das man infolge des Irrtums

vermeidet oder erreicht, oder das infolge des Irrtums nicht eintritt oder eintritt. Denn der Irrtum an sich ist entweder ein großes Übel — nämlich in wichtiger Sache — oder ein kleines — in unwichtiger Sache —, immer aber ist er ein Übel. Nur der Irrende wird leugnen, daß es ein Übel ist, wenn man Falsches für wahr hält oder Wahres als falsch einschätzt oder Ungewisses für sicher und Sicheres für unsicher hält. Aber etwas anderes ist es, einen Menschen für gut halten, der schlecht ist — das ist ein Irrtum —, etwas anderes ist es, wenn diese übel keine bösen Folgen für den Irrenden haben, wenn nämlich der schlechte Mensch, der für gut gehalten wird, keinen Schaden zufügt. Genau so ist es etwas anderes, den Weg für den richtigen zu halten der es nicht ist, und etwas anderes, durch dieses Übel etwa Gutes zu erreichen, wie es z. B. die Befreiung von der Nachstellung böser Menschen ist.

VII. 20. Ich weiß freilich nicht, ob nicht Irrtümer folgender Art vielleicht doch Sünden zu nennen sind, z. B. wenn ein Mann von einem Schlechten, ohne seine wahren Eigenschaften zu kennen, gut denkt, oder wenn uns bei körperlich wahrnehmbaren Dingen Verwechslungen zustoßen, wenn man, was nur mit dem Geiste zu erkennen ist, körperlich wahrzunehmen glaubt, oder was nur der Sinneserfahrung zugänglich ist, glaubt geistig zu erfassen — wie z. B. der Apostel Petrus glaubte, er sähe ein Traumgesicht, als er plötzlich aus Gefängnis und Ketten durch den Engel befreit wurde (vgl. Apg. 19,9) —, oder, in der Welt des Sinnlich-Wahrnehmbaren, Wenn etwas für zart gehalten wird, was rauh, für süß, was bitter, für wohlriechend, was übelriechend ist. oder wenn jemand glaubt, es donnere, wenn ein Wagen vorbeifährt, oder wenn er zwei Männer miteinander verwechselt, die einander sehr ähnlich sind — bei Zwillingen kommt ja dergleichen vor —, daher das Wort unseres Dichters von „dem Irrtum, der den Eltern angenehm ist“ (Vergil, Aeneis, X, 392). Ich habe hier nicht die dornige Frage zu lösen, welche die so scharfsinnigen Akademiker quälte, ob nämlich ein Weiser überhaupt seine Zustimmung zu etwas geben darf, damit er nicht in Irrtum fällt, wenn er anstatt der Wahrheit etwas Falsches billigt, da nach ihrer Behauptung alles dunkel oder ungewiß ist. Daher habe ich kurz nach meiner Bekehrung drei Bücher (contra Academicos libri III)²) geschrieben, um das Hindernis aus dem Wege zu räumen, das sozusagen den Eingang (zum sicheren Wissen) wehrt. Und es mußte in der Tat zunächst die Verzweiflung, die Wahrheit überhaupt finden zu können, überwunden werden, d. h. der Geisteszustand, der durch die Beweisgänge jener Philosophen bestärkt wird. Bei ihnen scheint also jeder Irrtum eine Sünde zu sein, die man, wie sie sagen, nicht vermeiden kann, wenn man nicht überhaupt von jeder Zustimmung absieht. Es irrt also nach ihrer Behauptung jeder, der Ungewissem zustimmt, und sie erklären, daß es nichts Gewisses in der Erfahrung der Menschen gäbe wegen der nicht unterscheidbaren Ähnlichkeit des Falschen, auch wenn etwas zufällig wahr zu sein scheint. Und sie suchen das zu beweisen mit ihren sehr scharfsinnigen, aber schamlosen Gründen. Bei uns aber gilt, daß „der Gerechte aus dem Glauben lebt“ (Röm. 1,17). Wird aber die Zustimmung aufgehoben, so wird auch der Glaube aufgehoben, weil man ohne Zustimmung nicht glauben kann. Und es gibt in der Tat Wahrheiten, wenn sie auch nicht mit den Sinnen wahrnehmbar sind; ohne Glauben an sie kann man zum seligen Leben — und das kann nur ein ewiges Leben sein — nicht gelangen. Ich weiß nicht, ob ich auch mit denen sprechen muß, die behaupten, nicht zu wissen, nicht, daß sie ewig leben, sondern daß sie in der Gegenwart leben; ja, sie behaupten, nicht zu wissen, was sie notwendig wissen müssen. Denn keinem ist es möglich, nicht zu wissen, daß er lebt; freilich, wenn jemand nicht lebt, ist ihm auch das Nichtwissen unmöglich, da nicht nur das Wissen, sondern auch das Nichtwissen von Leben zeugt. Aber freilich, sie glauben, sich vor Irrtum zu hüten, wenn sie der Aussage, daß sie leben, ihre Zustimmung versagen; indes, auch der Irrtum ist der Beweis des Lebens, denn wer nicht lebt, kann auch nicht irren. Wie es also nicht nur wahr, sondern gewiß ist, daß wir leben, so gibt es vieles, was wahr und gewiß ist. Wollte man in diesen Dingen seine Zustimmung versagen, so

wäre das nicht Weisheit, sondern Torheit zu nennen.

21. Bei Dingen, die keinen Wert für die Erreichung des Reiches Gottes haben, d. h. bei denen es gleichgültig ist, ob man an sie glaubt oder nicht oder ob sie wahr sind oder dafür gehalten werden oder falsch — in solchen Dingen zu irren, d. h. das eine für das andere zu halten, kann nicht als Sünde gelten; oder wenn es doch eine ist, kann es nur eine ganz geringe und leichte sein. Kurz, welcher Art und wie zu bewerten sie auch sein mag — sie hat keinen Bezug auf jenen Weg, auf dem wir zu Gott gelangen: Dieser Weg ist der Glaube an Christus, der sich durch die Liebe auswirkt (vgl. Gal. 5,6). Diesen Weg ließ auch der obengenannte Irrtum bezüglich der Zwillingsbrüder, der den Eltern so angenehm war (vgl. S. 30), nicht verlassen, ebensowenig, wie der Apostel Petrus von diesem Wege abwich, als er glaubte, einen Traum zu sehen; er täuschte sich, indem er von den vorgestellten Bildern der Körperwelt, in denen er sich zu befinden glaubte, die reale Körperwelt, in der er sich befand, nicht unterschied, bis er von dem Engel, seinem Befreier, verlassen wurde (vgl. Apg. 12,9); von diesem Wege irrte auch der Patriarch Jakob nicht ab, als er glaubte, sein Sohn sei von einem wilden Tiere getötet, während er in Wirklichkeit noch lebte (vgl. Gen. 37,33). Bei diesen und ähnlichen Irrtümern bleibt unser Glaube an Gott unberührt, wenn wir auch getäuscht werden, und wir irren, ohne den Weg zu verlassen, der zu ihm führt. Sind diese Irrtümer auch keine eigentlichen Sünden, so sind sie doch unter die Übel dieses Lebens zu rechnen. Ist doch dieses Leben so der Nichtigkeit unterworfen, daß hier Falsches für wahr gehalten wird, Wahres dagegen als falsch zurückgewiesen und Unsicheres als sicher festgehalten wird. Ist das auch alles dem wahren und gewissen Glauben fremd, durch den wir der ewigen Seligkeit zustreben, so ist es doch aufs engste verknüpft mit der armseligen Lage, in der wir jetzt noch sind. Denn wir würden in keinerlei geistiger oder sinnlicher Erfahrung getäuscht werden, wenn wir schon im Genuß des wahren und vollkommenen Glückes wären.

22. Indessen ist jede Lüge eine Sünde zu nennen; denn der Mensch muß nicht nur dann, wenn er die Wahrheit kennt, sondern auch wenn er irrt oder getäuscht wird, als Mensch das reden, was er denkt, mag es nun wahr sein oder für wahr gehalten werden, ohne es zu sein. Jeder aber, der lügt, spricht im Gegensatz zu dem, was er denkt, mit der Absicht zu täuschen. Und doch ist die Sprache nicht geschaffen, damit die Menschen sich gegenseitig täuschen, sondern damit der eine dem anderen seine Gedanken vermitteln kann. Die Sprache zur Täuschung zu benutzen und nicht zu dem ihr (von Gott) gesetzten Zweck, ist Sünde. Und man darf nicht deshalb irgendeine Lüge für sündenlos halten, weil man gelegentlich einem Menschen durch eine Lüge nützen kann. Das könnte man auch durch einen Diebstahl, wenn z. B. ein Armer, dem man offen (gestohlenes Gut) geben würde, den Nutzen verspürte, während der heimlich bestohlene Reiche den Schaden nicht empfinden würde; trotzdem würde niemand einen solchen Diebstahl für sündenlos erklären. Das könnte man auch durch einen Ehebruch, wenn irgendeine Frau, falls man ihr nicht zu Willen wäre, vor Verliebtheit zu sterben drohte, während sie sonst am Leben bliebe und die Möglichkeit hätte, sich durch Buße zu reinigen; trotzdem würde niemand behaupten, ein solcher Ehebruch sei keine Sünde. Wenn also mit Recht uns die Keuschheit gefällt, warum gefällt uns nicht ebenso die Wahrheit, so daß man zwar jene (die Keuschheit) durch Ehebruch eines fremden Nutzens wegen nicht zu verletzen wünscht, diese aber (die Wahrheit) durch Lügen verletzen möchte? Daß freilich sehr oft Menschen, die nur zum Besten des Nächsten lügen, Gutes erreicht haben, ist nicht zu leugnen; aber bei dem dadurch erreichten Nutzen mag mit Recht die gute Absicht gelobt oder gar zeitlich belohnt werden, aber nicht die Unwahrhaftigkeit; es genügt, daß man sie verzeiht; unnötig ist es, sie noch zu loben, besonders bei den Erben des Neuen Testaments, denen das Wort gilt: „Eure Rede sei ja, ja, nein, nein; denn was darüber ist, ist vom Bösen“

(Matth. 5,37). Dieses Bösen wegen, das sich in unserem sterblichen Leben immer wieder einschleicht, sprechen selbst die Miterben Christi: „Vergib uns unsere Schulden!“ (Matth. 6,12).

VIII. 23. Nachdem wir diesen Gegenstand mit der hier gebotenen Kürze behandelt haben, müssen wir die Ursachen alles Guten und alles Bösen zu erkennen suchen, soweit es notwendig ist in Hinsicht auf den Weg, der uns zu dem Reiche führt, wo das Leben ohne Tod, die Wahrheit ohne Irrtum und die Seligkeit ohne Anfechtung sein wird. Und da dürfen wir zunächst nicht zweifeln, daß die Ursache alles Guten, das uns betrifft, nur die Güte Gottes ist, die Ursache alles Bösen hingegen der von dem unveränderlichen Guten abfallende Wille eines der Veränderung fähigen guten Geschöpfes, zunächst der des Engels, dann der des Menschen.

24. Das ist das erste Übel bei der vernunftbegabten Kreatur, d. h. der erste Mangel des Guten; dann aber gesellte sich zu dem Nichtwollen auch die Unwissenheit bezüglich dessen, was zu tun ist, und die Begierde nach dem, was schädlich ist. Und im Gefolge befinden sich Irrtum und Schmerz; fühlt man diese beiden Übel drohend in der Nähe, so regt sich in der Seele der Wunsch, ihnen zu entfliehen, und diese Gemütsbewegung nennen wir Furcht. Ferner, wenn die Seele ihr Begehren erreicht, mag es auch verderblich oder eitel sein, so wird sie, verblendet durch ihren Irrtum, entweder von krankhafter Lust besiegt oder gar von törichter Freude erfüllt. Aus diesen Ursachen entspringt wie aus Krankheitsquellen, Quellen der Armut freilich, nicht des Reichtums, alles Elend vernunftbegabter Naturen.

25. Trotzdem konnte diese Natur in all ihrem Elend den Wunsch nach Glückseligkeit nicht verlieren. Nun sind diese Übel Menschen und Engeln gemeinsam, die nach dem Maße ihrer Bosheit durch die Gerechtigkeit des Herrn verdammt wurden. Es ist aber dem Menschen noch eine besondere Strafe auferlegt: der körperliche Tod. Gott hatte ihm ja den Tod als Strafe angedroht, wenn er sündigte (vgl. Gen. 2,17; 3,19). Hatte er ihn doch so mit freiem Willen begabt, daß er ihn doch durch seinen Befehl lenkte, durch den Tod aber schreckte. Und so hatte er ihn in das Glück des Paradieses, sozusagen in den Schatten des Lebens, hineinversetzt, damit er von dort zu dem Besseren emporstiege, wenn er die Gerechtigkeit gewahrt hatte.

26. Nachdem er von hier nach der Sünde vertrieben war, verwickelte er auch seine Nachkommenschaft, die er durch seine Sünde gleichsam in der Wurzel verderbt hatte, in die Strafe des Todes und der Verdammnis. Alle Nachkommenschaft, die ihm und seiner gleichzeitig mit ihm schuldig befundenen Gattin — durch sie hatte er gesündigt — entstammte, und zwar infolge der fleischlichen Begierde, die als Strafe in gewissem Sinne das Bild des Ungehorsams ist, zog die Erbsünde auf sich, und dadurch wurde sie hineingerissen in Irrtümer und mannigfache Leiden bis hin zu der äußersten Strafe ohne Ende, die sie gemeinsam zu erdulden hat mit den abtrünnigen Engeln, von denen sie verführt, besessen und zu Mitschuldigen gemacht war. „So ist durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod. Und so ist (der Tod) auf alle Menschen übergegangen, da alle gesündigt haben“ (Röm. 5,12). Unter „Welt“ versteht natürlich an dieser Stelle der Apostel das gesamte Menschengeschlecht.

27. So war also die Lage der Dinge: es lag im argen, ja es wälzte sich die schuldig befundene Masse des gesamten Menschengeschlechtes im Bösen und stürzte von Sünden zu Sünden; zugesellt dem Teil der Engel, der gesündigt hatte, erlitt sie die nur zu gerechte Strafe für den sündhaften Abfall. Unter Gottes gerechten Zorn fällt alles, was die Bösen in blinder und ungezügelter Begierde mit Freuden tun und alles, was sie gegen ihren Willen an offenkundigen und geheimen Strafen zu leiden haben; und doch erhält die Güte des Schöpfers noch immerfort

den gefallen Engeln das Leben und die Lebenskraft; würde ihnen diese Erhaltung entzogen, so müßten sie zugrunde gehen. Und obwohl die Menschen einem verdorbenen und schuldig befundenen Stamm entsprossen sind, bildet sie (die Güte Gottes) immer neu ihren Samen und gibt ihm Leben, läßt die Glieder wachsen und die Sinne sich betätigen im Nacheinander der Zeit und im Nebeneinander des Raumes und gibt ihnen Nahrung. Denn für besser erachtete er (Gott) es, aus dem Bösen Gutes zu schaffen, als Böses überhaupt nicht zuzulassen. Und gesetzt auch, er hätte die Möglichkeit der Besserung des Menschen nicht gewollt, wie es ja bei den sündhaften Engeln keine gibt, wäre es dann nicht doch gerecht gewesen, wenn die Natur, die Gott verlassen hat, die das Gebot ihres Schöpfers, das sie leicht hätte erfüllen können, unter Mißbrauch ihrer Fähigkeiten verachtete und übertrat, die sich vom Lichte des Schöpfers selbstwillig abwandte und sein Bild, das sie in sich trug, verunstaltete, die den freien Willen mißbrauchte und den heilsamen Knechtsdienst auf sagte, ganz und gar in Ewigkeit von ihm verlassen wurde und verdienstermaßen immerwährende Strafe zu erleiden gehabt hätte? Gewiß, so würde er gehandelt haben, wenn er nur gerecht, nicht auch barmherzig wäre und seine unverdiente Barmherzigkeit noch viel offener in der Erlösung Unwürdiger zeigen könnte.

IX. 28. Es wurden also einige Engel, die in sündhafter Überhebung Gott verlassen hatten, von ihrem himmlischen Sitz in die tiefste Finsternis dieser Atmosphäre herabgestürzt, während die übrigen Engel bei Gott in ewigem Glück und ewiger Heiligkeit blieben. Nun stammen die übrigen Engel nicht etwa von dem einen gefallen und verdamnten Engel ab, so daß er diese, wie es bei den Menschen der Fall war, in die Fesseln eines vererbten Stammübels verstrickte und alle in die verdiente Strafe hineinriß; sondern nachdem der Engel, der zum Teufel wurde, sich mit den Genossen seiner Sünde überhoben und sogleich bei der Überhebung mit ihnen niedergeschmettert war, hingen die anderen in frommem Gehorsam Gott dem Herrn an, und sie empfangen auch, was jene nicht gehabt hatten, das bestimmte und sichere Wissen ihrer ewigen und nunmehr unveränderlichen Treue.

29. Es gefiel also Gott, dem Schöpfer und Lenker des Weltalls, daß der Teil der Engel, der zugrunde gegangen war — es war ja nicht die ganze Zahl der Engel durch Abfall von Gott zugrunde gegangen — in ewiger Verdammnis verblieb; der Teil aber, der bei Gott ausharrte, als jene ihn verließen, sollte mit Gewißheit sein ewiges, dauerndes Glück erkennen und darob glücklich sein. Die übrige vernunftbegabte Schöpfung aber, nämlich die Menschen, sollten, nachdem sie durch Sünden und Strafen, ererbte und eigene, in ihrer Gesamtheit in das Verderben hineingerissen waren, durch ihn wiederhergestellt werden, um den Verlust, den die Gemeinschaft der Engel durch jenen Fall des Teufels erlitten hatte, wieder auszugleichen. Denn das ist die Verheißung für die Heiligen, die auferstehen werden, daß sie den Engeln Gottes gleich sein sollen. So wird das himmlische Jerusalem (vgl. Gal. 4,26; Offenb. 21,2), unsere Mutter, der Gottesstaat, keine Einbuße an der Zahl seiner Bürger erleiden, sondern vielleicht mit noch größerer Zahl herrschen. Wir kennen freilich nicht die Zahl der heiligen Menschen noch die Zahl der unreinen Dämonen, an deren Stelle die Söhne der heiligen Mutter, die auf Erden unfruchtbar schien (vgl. Is. 54,1), einst in den Frieden, aus dem jene vertrieben sind, eingehen und in ihm ohne Ende verbleiben werden. Aber die Zahl jener Bürger, wie groß sie jetzt oder in Zukunft sein mag, bleibt in der Anschauung des Künstlers, „der das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm.-4,17) und in Maß, Zahl und Gewicht alles ordnet (vgl. Weish. 11,21).

30. Kann nun dieser Teil des Menschengeschlechtes, dem Gott Erlösung und das Himmelreich versprochen hat, durch das Verdienst eigener Werke wiederhergestellt werden? Unmöglich. Denn was könnte der Verdorbene Gutes wirken, wenn er nicht vorher aus seiner Verderbnis befreit

würde? Sollte er es erreichen durch die freie Entscheidung seines Willens? Auch das ist unmöglich. Denn die freie Willensentscheidung mißbrauchte der Mensch und richtete sich und den Willen zugrunde. Wie nämlich einer, der Selbstmord übt, freilich noch lebend, sich tötet, aber dann, wenn er sich tötet, nicht mehr lebt und sich selbst auch nach dem Selbstmord nicht wieder zum Leben erwecken kann, so auch wurde, nachdem durch freie Willensentscheidung die Sünde geschehen war, die Sünde Siegerin und der freie Wille ging verloren: „Von wem man besiegt ist, dem ist man als Sklave verfallen“ (2. Petr. 2,19). Das ist wenigstens ein Ausspruch des Apostels Petrus. Da er wahr ist, wie groß kann dann die Freiheit des dem Feinde Untertan gewordenen Knechtes sein? Sie kann nur darin bestehen, daß er Freude an der Sünde findet. Der ist aus freiem Willen Knecht, der den Willen seines Herrn gerne erfüllt. So ist derjenige frei zum Sündigen, der ein Knecht der Sünde ist. Also wird er nur dann frei sein zu gerechtem Tun, wenn er, zunächst befreit von der Sünde, anfängt, ein Knecht der Gerechtigkeit zu werden. Denn darin besteht die wahre Freiheit, in der Freude am rechten Tun; und darin die gottwohlgefällige Dienstbarkeit, im Gehorsam gegen das Gesetz. Aber woher soll diese Freiheit zum rechten Tun dem geknechteten und verkauften Menschen kommen, wenn nicht der ihn zurückkauft, der das Wort sprach: „Wenn der Sohn euch frei macht, dann seid ihr wahrhaft frei“ (Joh. 8,36)? Bevor das nicht im Menschen begonnen hat, wie könnte da jemand sich seines freien Willens bei einem guten Werke rühmen, solange er noch nicht frei ist zu guten Werken, es sei denn, daß er von Stolz aufgebläht, sich überhebt? Das verbietet aber das Wort des Apostels: „Aus Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben“ (Eph. 2,8).

31. Damit solche Menschen nicht etwa den Glauben als ihr eigen Werk betrachten und verkennen, daß er ihnen von Gott geschenkt sei — an anderer Stelle sagt derselbe Apostel, er habe Barmherzigkeit erlangt, so daß er gläubig wurde (vgl. 1. Kor. 7,25) —, so fügt er hier auch noch folgendes Wort hinzu: „Und zwar nicht aus euch selbst, sondern es ist ein Geschenk Gottes, nicht aus den Werken, damit niemand sich überhebt“ (Eph. 2,8. 9). Um aber dem Irrtum vorzubeugen, als ob den Gläubigen die guten Werke mangeln würden, fügt er wiederum hinzu: „Denn seine Gebilde sind wir, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, die Gott bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln“ (Eph. 2,10). Dann werden wir also wahrhaft frei, wenn Gott uns bildet, d. h. wenn er uns formt und gestaltet, nicht zu Menschen — das hat er schon getan —, sondern zu guten Menschen; das bewirkt er jetzt durch seine Gnade: daß wir eine Neuschöpfung (vgl. 2. Kor. 5,17; Gal. 6,15) in Christus seien nach dem Worte: „Ein reines Herz schaffe in mir, o Gott!“ (Ps. 50 [51], 12). Auch sein (des Psalmisten) Herz, als natürliches menschliches Herz, hatte Gott ja bereits geschaffen.

32. Und damit ferner niemand sich seiner Werke und ebensowenig seiner freien Willensentscheidung rühme — als ob bei ihr das Verdienst anfinge, dem als schuldige Belohnung die Freiheit zu guten Werken folgen müsse —, so höre man das Wort desselben Heroldes der Gnade: „Gott ist es nämlich, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt gemäß seiner Güte“ (Phil. 2,13). Und an anderer Stelle sagt er: „Nicht auf das Wollen und nicht auf das Laufen kommt es an, sondern auf das Erbarmen Gottes“ (Röm. 9,16); und doch kann zweifellos der Mensch, der zum Vernunftgebrauch herangewachsen ist, nicht glauben, hoffen und lieben, wenn er nicht will, und er kann die Siegespalme der himmlischen Berufung (vgl. Phil. 3,14) Gottes nicht erreichen, wenn er nicht mit Aufbietung seiner Willenskräfte danach läuft. Was könnte also das Wort: „Nicht auf das Wollen und nicht auf das Laufen, sondern auf das Erbarmen Gottes kommt es an“ (Röm. 9,16) anders bedeuten, als daß auch der Wille selbst, wie geschrieben steht, „vom Herrn bereitet wird“ (Sprüche 8,35 nach der LXX). Wäre das Wort: „Es kommt nicht auf das Wollen und nicht auf das Laufen an, sondern auf das Erbarmen Gottes“ (Röm. 9,16) deshalb

gesprochen, weil beide, des Menschen Wille und Gottes Barmherzigkeit, zusammenwirken, so müßte man das Wort: „Es kommt nicht auf das Wollen und nicht auf das Laufen an, sondern auf das Erbarmen Gottes“ (Röm. 9,16) folgendermaßen auffassen: Des Menschen Wille allein genügt nicht, wenn nicht auch Gottes Barmherzigkeit hinzukommt. Es genügt also die Barmherzigkeit Gottes allein auch nicht, falls nicht der Wille des Menschen hinzukommt; und wenn es dann richtig ist, zu sagen: „Es kommt nicht auf das Wollen des Menschen an, sondern auf das Erbarmen Gottes“, weil des Menschen Wille allein es nicht vollbringt, warum sollte es dann nicht richtig sein, auch umgekehrt zu sagen: „Es kommt nicht auf das Erbarmen Gottes an, sondern auf das Wollen des Menschen“, weil die Barmherzigkeit Gottes allein es nicht vollbringt? Wenn nun kein Christ es wagen würde, zu sagen: „Es kommt nicht auf das Erbarmen Gottes an, sondern auf das Wollen des Menschen“ — er würde ja dem Apostel ganz offen widersprechen —, dann bleibt also nur übrig, daß man die Stelle: „Es kommt nicht auf das Wollen und nicht auf das Laufen an, sondern auf das Erbarmen Gottes“ richtig so versteht, daß das Ganze Gott zuzuschreiben ist. Er bereitet den guten Willen des Menschen zur Aufnahme seiner Hilfe, und dem Bereiteten schenkt er seine Hilfe. Es geht freilich der gute Wille des Menschen vielen Gaben Gottes voraus, aber nicht allen. Zu den Gaben, denen er nicht vorausgeht, gehört der gute Wille selbst. Beides lesen wir nämlich in den heiligen Schriften: „Seine Barmherzigkeit wird mir vorangehen“ (Ps. 58 [59], 11) und „Seine Barmherzigkeit wird mich geleiten“ (Ps. 22 [23], 6). Dem Nichtwollenden geht sie voran, damit er will; den Wollenden geleitet sie, damit er nicht vergeblich will. Warum werden wir ermahnt, für unsere Feinde zu beten (vgl. Matth 5,44), die nicht fromm leben wollen, wenn nicht aus dem Grunde, damit Gott in ihnen auch das Wollen vollbringt (vgl. Phil. 2,13)? Ferner, warum werden wir ermahnt, zu bitten, daß wir empfangen (vgl. Matth. 7,7), wenn nicht aus dem Grunde, damit das, was wir wollen, von ihm vollbracht werde, der unser Wollen bewirkt? Wir bitten also für unsere Feinde, daß Gottes Barmherzigkeit ihnen zuvorkomme, wie sie auch uns zuvorkommt. Wir bitten aber auch für uns, daß seine Barmherzigkeit uns geleite.

X. 33. Es lastete also eine gerechte Verurteilung auf dem menschlichen Geschlechte, und alle waren Söhne des Zornes. Von diesem Zorn steht geschrieben: „Ja, unsere Tage schwinden hin und wir vergehen vor deinem Zorn; wie Spinnewebe sind unsere Jahre zu erachten“ (Ps. 89 [90], 9). Auch Job spricht von diesem Zorn: „Der Mensch, vom Weibe geboren, nur kurz ist sein Leben und Zornes voll“ (Job 14,1). Von diesem Zorn spricht auch Jesus, der Herr: „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben, wer aber nicht an den Sohn glaubt, hat das Leben nicht, sondern Gottes Zorn bleibt über ihm“ (Joh. 3,36); er sagt nicht: „er wird kommen“, sondern „er bleibt“. Mit diesem Zorn beladen wird nun jeder Mensch geboren. Deshalb sagt der Apostel: „Auch wir waren von Natur Söhne des Zornes, wie alle übrigen“ (Eph. 2,3). Da die Menschen infolge der Erbsünde in diesem Zorn leben — um so schwerwiegender und gefährlicher für sie, je mehr und je schlimmere Vergehen sie selbst hinzugefügt hatten —, so war ein Mittler notwendig, d. h. ein Versöhner, der diesen Zorn versöhnte durch die Darbringung eines einzigartigen Opfers, das alle Opfer des Gesetzes und der Propheten nur schattenhaft darstellten. Daher sagt der Apostel: „Wenn wir, einst Feinde, mit Gott versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, so werden wir, nunmehr versöhnt durch sein Blut, um so gewisser vor seinem Zorn durch ihn gerettet werden“ (Röm. 5,10 und 5,9). Wenn aber gesagt wird, daß Gott zürne, so wird damit nicht eine Gemütsregung bezeichnet, wie sie im Innern eines zürnenden Menschen entsteht; sondern von menschlichen Gemütsbewegungen wird das Wort übertragen auf die durchaus gerechte Strafe, die hier den Namen „Zorn“ erhält. Darin also, daß wir durch den Mittler mit Gott versöhnt werden und den Heiligen Geist empfangen, so daß wir aus Feinden Söhne werden — „denn alle, die vom Geiste Gottes angetrieben werden, sind Söhne Gottes“ (Röm. 8,14) —, darin besteht Gottes Gnade durch Jesum Christum, unsern Herrn.

34. Es wäre zu weitläufig, über diesen Mittler alles zu sagen, was gesagt zu werden verdiente; freilich kann der Mensch nie so darüber sprechen, wie es der Würde des Gegenstandes entspricht. Wem würde es auch nur gelingen, in angemessener Sprache das eine Schriftwort zu erklären: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh. 1,14), damit wir glaubten an Gottes, des allmächtigen Vaters einzigen Sohn, der geboren ist aus dem Heiligen Geiste und aus Maria, der Jungfrau? So ist nämlich das Wort Fleisch geworden: die Gottheit selbst nahm Fleisch an, nicht wurde die Gottheit in Fleisch verwandelt. Unter „Fleisch“ müssen wir die menschliche Natur verstehen, da in diesem Ausdruck der Teil für das Ganze steht, wie es ja auch heißt: „Auf Grund von Gesetzes-Werken wird kein Fleisch gerechtfertigt werden“ (Röm. 3,20), das soll heißen: kein Mensch. Denn man darf nicht behaupten, daß der menschlichen Natur bei jener Annahme irgend etwas gefehlt hätte; freilich war die Natur von jeder Verbundenheit mit der Sünde frei; es war nicht eine Natur, wie sie aus der Vereinigung beider Geschlechter durch fleischliche Begierde entsteht, und zwar notwendigerweise mit Schuld beladen, einer Schuld, die durch die Wiedergeburt getilgt wird. Nur von einer Jungfrau konnte der geboren werden, den der Glaube der Mutter und nicht die Begierde empfangen hatte. Wäre ihre Unversehrtheit bei seiner Geburt zerstört worden, so wäre er nicht von einer Jungfrau geboren: und mit Unrecht würde — es ist freilich unmöglich — die ganze Kirche bekennen, er sei aus der Jungfrau Maria geboren, die Kirche, die täglich seiner Mutter gleich wird, indem sie seinen Gliedern das Leben schenkt und doch Jungfrau bleibt. Lies bitte über die Jungfräulichkeit der heiligen Maria meinen Brief an den edlen Herrn Volusianus (ep. 137)³), den ich mit Hochachtung und Liebe hier nenne.

35. Es ist also Christus Jesus Gottes Sohn, Gott und Mensch; Gott vor aller Zeit, Mensch in dieser Zeit; Gott, weil er Gottes Wort ist („denn das Wort war Gott“ [Joh. 1,1]); Mensch aber, weil sich mit dem Worte zur Einheit der Person die vernünftige Seele und das Fleisch verband. Daher ist er als Gott mit dem Vater eins (vgl. Joh. 10,30); sofern er aber Mensch ist, ist der Vater größer als er (vgl. Joh. 14,28). Da er also Gottes einziger Sohn war, nicht aus Gnade, sondern von Natur, so wurde er auch des Menschen Sohn, um auch voll der Gnade zu sein. Und so ist er beides aus beidem und doch der eine Christus, weil er, „als er in Gottesgestalt war, es nicht für einen Raub ansah“, nämlich, was er von Natur war, „Gott gleich zu sein, sich aber entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm“ (Phil. 2,6-7), ohne indes die Gottesgestalt zu verlieren oder zu mindern. Und so wurde er geringer und blieb doch gleich, er, der Eine, war beides, wie geschrieben steht; als Wort das eine, als Mensch das andere, als Wort dem Vater gleich, als Mensch geringer (als der Vater). Der eine Sohn Gottes war gleichzeitig auch des Menschen Sohn; der eine Menschensohn war gleichzeitig Gottessohn. Gott und Mensch waren nicht zwei Söhne Gottes, sondern ein einziger Gottessohn: als Gott ohne Anfang, als Mensch mit einem bestimmten Anfange, unser Herr Jesus Christus.

XI. 36. Hier leuchtet hell und herrlich Gottes Gnade auf. Denn wie konnte die menschliche Natur im Menschen Christus es verdienen, zur Einheit der Person des einzigen Gottessohnes in ganz besonderer Weise aufgenommen zu werden? War es etwa guter Wille oder eifervolles Streben, oder waren es gute Werke, die vorangingen und durch die dieser Mensch verdient hätte, mit Gott zu einer Person zu werden? Hatte er überhaupt vorher ein Dasein als Mensch, und ist ihm diese einzigartige Gnade gewährt worden, weil er durch besondere Verdienste einen Anspruch auf Gott hatte? Aber von dem Augenblick an, da er Mensch wurde, wurde er ja Mensch nur als Gottessohn, und zwar als der einzige. Durch die göttliche Natur ist das Wort, das durch Aufnahme der menschlichen Natur Fleisch wurde, ganz gewiß Gott. In gleicher Weise also wie jeder Mensch in der Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Leibe eine Person ist, so ist auch Christus eine Person in der Vereinigung des Wortes mit dem Menschen. Es ist also der

menschlichen Natur diese so große Ehre ohne vorhergehende Verdienste zweifellos frei geschenkt nur deshalb, weil die große und einzig wirksame Gnade Gottes hier allen deutlich offenbar wird, die mit gläubiger Vernunft darüber nachsinnen. So müssen die Menschen einsehen, daß sie durch dieselbe Gnade von ihren Sünden gerechtfertigt werden, durch die bewirkt wurde, daß der Mensch Christus keine Sünden haben konnte. So grüßte auch der Engel seine Mutter, als er ihr seine Geburt ankündigte. „Sei begrüßt“, sprach er, „du voll der Gnade“ (Luk. 1,28), und kurz darauf sagte er: „Du hast Gnade gefunden bei Gott“ (Luk. 1,30). Deshalb wird von ihr gesagt, daß sie voll der Gnade sei und bei Gott Gnade gefunden habe, weil sie die Mutter ihres Herrn, ja des Herrn aller werden sollte. Von Christus selbst sagte der Evangelist Johannes.: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat Wohnung unter uns genommen“ (Joh. 1,14), und er fügt gleich hinzu: „und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie eines Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1,14). Wenn er sagt, „das Wort ist Fleisch geworden“, so entspricht das dem Sinne nach dem „voll der Gnade“, wenn er aber sagt: „die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater“, so ist das dem Sinne nach gleich „voll der Wahrheit“. Denn die Wahrheit selbst, der eingeborene Sohn Gottes, Gottes Sohn nicht aus Gnade, sondern von Natur, nahm aus Gnade die menschliche Natur so zur Einheit der Person an, daß er selbst gleichzeitig auch Menschensohn war.

37. Denn ebenderselbe eingeborene, d. h. der einzige Sohn Gottes Jesus Christus, unser Herr, ist geboren aus dem Heiligen Geiste und der Jungfrau Maria. Nun ist der Heilige Geist sicher ein Geschenk Gottes, ein Geschenk, das freilich dem Geschenkgeber gleich ist, und so ist der Heilige Geist auch Gott, nicht geringer als der Vater und der Sohn. Da nun der Menschwerdung nach die Geburt Christi ein Werk des Heiligen Geistes ist, so zeigt sich in ihr gerade die Gnade. Als nämlich die Jungfrau den Engel fragte, wie seine Botschaft sich verwirklichen sollte, da sie ja einen Mann nicht erkenne, antwortete der Engel: „Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten; und deshalb wird das Heilige, das aus dir geboren wird, der Sohn Gottes genannt werden“ (Luk. 1,35). Und als Joseph sie entlassen wollte, da er sie für eine Ehebrecherin hielt — wußte er doch, daß sie nicht von ihm empfangen hatte —, hörte er vom Engel folgende Antwort: „Fürchte dich nicht, Maria zu deiner Gattin zu nehmen, denn was in ihr geboren ist, ist vom Heiligen Geiste“ (Matth. 1,20), das heißt: Wovon du argwöhnst, es stamme von einem fremden Manne, das stammt vom Heiligen Geiste.

XII. 38. Sollen wir nun den Heiligen Geist den Vater des Menschen Christus nennen, so daß also Gott Vater das Wort und der Heilige Geist den Menschen gezeugt hätte? Aus beiden Wesenheiten bestände dann dieser eine Christus. Er wäre Gottes des Vaters Sohn, soweit er Wort ist, und Sohn des Heiligen Geistes, soweit er Mensch ist. Können wir das deshalb behaupten, weil ja der Heilige Geist (wie man sagt) ihn gleichsam als sein Vater in der jungfräulichen Mutter gezeugt habe? Wer würde so etwas zu behaupten wagen? Es ist nicht nötig, durch eine lange Erörterung zu zeigen, wieviel unsinnige Folgerungen aus dieser Behauptung erwachsen würden, da sie selbst so unsinnig ist, daß gläubige Ohren sie nicht ertragen können. Unser Herr Jesus Christus, der Gott von Gott ist, als Mensch aber geboren wurde aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria, ist also unserem Bekenntnis entsprechend mit beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, der einzige Sohn des allmächtigen Vatergottes, von dem der Heilige Geist ausgeht. Wie können wir nun behaupten, Christus sei aus dem Heiligen Geiste geboren, wenn ihn der Heilige Geist nicht gezeugt hat? Etwa, weil er ihn schuf? Sofern unser Herr Jesus Christus Gott ist, heißt es ja von ihm: „Alles ist durch ihn geschaffen worden“ (Joh. 1,3). Als Mensch aber ist auch er geworden, wie der Apostel sagt: „Geworden ist er dem Fleische nach aus dem Samen Davids“ (Röm. 1,3). Da nun aber die ganze Dreieinigkeit jenes Geschöpf, das die Jungfrau

empfang und gebar, geschaffen hat, wiewohl es einzig die Person des Sohnes anging, warum wird denn einzig der Heilige Geist bei seiner Schöpfung genannt, da doch die Werke der Dreieinigkeit untrennbar sind? Oder wird doch an ein Wirken der ganzen Dreieinigkeit gedacht, wenn auch nur eine der drei Personen bei einem Werke genannt wird? So ist es freilich, und es läßt sich an Beispielen zeigen. Aber wir wollen uns bei diesem Punkte nicht länger aufhalten. Denn uns beschäftigt die Frage, wie man sagen kann, er sei geboren aus dem Heiligen Geiste, da er in keiner Weise Sohn des Heiligen Geistes ist. Man würde ja auch die Welt nicht deshalb „Sohn Gottes“ nennen, weil Gott sie geschaffen hat, oder von ihr sagen, sie sei aus Gott geboren; richtig aber ist, wenn wir sagen, sie sei von ihm gemacht, geschaffen, gebaut oder gebildet oder dergleichen. Wenn wir nun bekennen, daß er geboren sei aus dem Heiligen Geiste und der Jungfrau Maria, so liegt gerade hier die Schwierigkeit in der Frage, warum er nicht der Sohn des Heiligen Geistes ist, wohl aber Sohn der Jungfrau Maria, da er sowohl aus dem einen wie der anderen geboren ist. Zweifellos nahm er seinen Ursprung aus dem Heiligen Geiste, der doch nicht sein Vater ist, während er von der Jungfrau Maria abstammt, die wirklich seine Mutter war.

39. Man muß also behaupten, daß nicht alles, was aus einem anderen seinen Ursprung nimmt, auch sofort als Sohn des anderen zu bezeichnen sei. Ich will nicht darauf hinweisen, daß das Sohnesverhältnis zu einem Menschen etwas ganz anderes ist, als wenn das Haar oder eine Laus oder ein Wurm in ihm ihren Ursprung haben: für die genannten Dinge trifft die Bezeichnung Sohn nicht zu. Ich will davon absehen, weil es auch unpassend wäre, diese Dinge bei einem so erhabenen Gedanken zum Vergleich heranzuziehen. Ganz gewiß aber wäre es unrichtig, diejenigen, die aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste geboren werden, Söhne des Wassers zu nennen; aber mit Recht werden sie Söhne des Vatergottes und der Mutter Kirche genannt. So also ist der aus dem Heiligen Geiste Geborene Sohn Gottes des Vaters, nicht Sohn des Heiligen Geistes. Denn das, was wir von dem Haar und den anderen Dingen sagten, kann uns wenigstens daran erinnern, daß nicht alles, was in einem anderen seinen Ursprung nimmt, auch Sohn dessen, von dem es stammt, genannt werden kann. Andererseits folgt daraus, daß die, welche als Söhne irgendeines Menschen bezeichnet werden, nicht immer von diesem abstammen müssen, wie z. B. Adoptivöhne. Man nennt ja auch Söhne der Hölle nicht diejenigen, die aus ihr entstammen, sondern diejenigen, die ihr vorbehalten sind, wie auch Söhne des Gottesreiches die sind, die für das Reich bestimmt sind.

40. Da also etwas von einem anderen abstammen kann, ohne im Sohnesverhältnis zu stehen, und da andererseits nicht jeder, der als Sohn irgendeines Menschen bezeichnet wird, von dem abstammt, dessen Sohn er genannt wird, so weist uns die Beziehung der Menschwerdung Christi zum Heiligen Geiste, die das Sohnesverhältnis ausschließt, und seine wirkliche Geburt aus Maria der Jungfrau auf Gottes Gnade hin. Durch sie nämlich wurde die menschliche Natur ohne vorangegangene Verdienste im Augenblick der Entstehung selbst, als sie in das Dasein trat, durch das Wort mit Gott zu seiner so innigen Einheit der Person verbunden, daß dieselbe Person gleichzeitig Gottessohn und Menschensohn, Menschensohn und Gottessohn war. Und so wurde bei der Aufnahme der menschlichen Natur die Gnade diesem Menschen gleichsam zu einer Wesenseigenschaft, die keine Sünde zulassen konnte. Diese Gnade aber mußte deshalb als Heiliger Geist bezeichnet werden, weil er im eigentlichen Sinne so Gott ist, daß er auch Gottes Geschenk genannt wird. Wollte man darüber Vollständiges sagen, falls das überhaupt geschehen kann, so würde das zu einer weitläufigen Erörterung führen.

XIII. 41. Also fern aller durch fleischliche Begier erregten Lust wurde er gezeugt und empfangen und daher ohne Erbsünde; durch Gottes Gnade wurde er mit des Vaters eingeborenem Worte, das

von Natur, nicht aus Gnade Gottes Sohn war, zur Einheit der Person in wunderbarer und unaussprechlicher Weise verbunden und innigst vereint; daher war er ohne jede persönliche Sünde; aber „wegen der Ähnlichkeit mit dem sündigen Fleisch“ (Röm. 8,3), in dem er erschien, wurde er selbst Sünde genannt (vgl. II Kor. 5,21), er, der ein Opfer zur Tilgung der Sünden werden sollte. Im Alten Bunde nannte man nämlich Sünden auch die Opfer für die Sünden (vgl. Os. 4,8). Er, dessen Schatten jene waren, ist dies in Wahrheit geworden. Wenn also der Apostel sagte: „Wir beschwören euch an Christi Statt: versöhnt euch mit Gott“ (II. Kor. 5,20), so fügt er gleich die Worte hinzu: „Den, der von keiner Sünde wußte, machte er für uns zur Sünde, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (II Kor. 5,21). Er sagt nicht, wie in einigen fehlerhaften Handschriften zu lesen ist: „Der, welcher von keiner Sünde wußte, tat für uns Sünde“, als ob Christus für uns gesündigt hätte, sondern er sagt: „Den, der von keiner Sünde wußte“, nämlich Christus, „machte Gott“, dem wir versöhnt werden sollen, „zur Sünde“, d. h. zu einem Opfer für die Sünden, durch das wir versöhnt werden könnten. Er selbst wurde also zur Sünde, damit wir Gerechtigkeit würden; nicht unsere, sondern Gottes (Gerechtigkeit) war es; auch nicht in uns, sondern in Christus sollten wir gerechtfertigt werden; so war er selbst Sünde; aber es war nicht seine eigene, sondern unsere Sünde. Und durch „die Ähnlichkeit mit dem sündigen Fleisch“, in dem er gekreuzigt wurde, wies er die Sünde auf, die nicht an ihm, sondern an uns Bestand hatte. So wollte er doch gleichsam der Sünde sterben, obwohl keine Sünde an ihm war; denn er starb dem Fleische, in dem die Ähnlichkeit mit der Sünde beruhte; und obgleich er nie dem alten Zustande der Sünde entsprechend gelebt hatte, so wollte er doch unser aus dem alten Tode, durch den wir in der Sünde zu Toten geworden waren, neu erstehendes Leben durch seine Auferstehung besiegeln.

42. Das ist die Wirkung der Taufe, dieses großen Geheimnisses, das sich an uns vollzieht. Alle nämlich, die zu dieser Gnade gelangen, sterben der Sünde, wie Christus selbst nach unserer Lehre der Sünde starb, weil er dem Fleische gestorben ist, d. h. der Ähnlichkeit mit der Sünde; und alle, die im Taufbade wiedergeboren werden, leben, wie alt sie auch körperlich sein mögen, wie er selbst aus dem Grabe wieder erstand.

43. Vom neugeborenen Kinde also bis zum altersschwachen Greis müssen alle die Taufe empfangen, wie auch alle in der Taufe der Sünde absterben, die Kinder nur der Erbsünde, die Erwachsenen auch all den Sünden, die sie durch schlechtes Leben jener Sünde hinzugefügt haben, die sie durch ihre Geburt sich zuzogen.

44. Man sagt freilich meistens, daß sie der Sünde sterben, obwohl sie zweifellos nicht einer, sondern vielen Sünden absterben, und zwar all denen, die sie selbst in Gedanken, Worten und Werken begangen haben, weil ja durch die Einzahl oft die Mehrzahl bezeichnet wird, wie der Dichter an einer Stelle sagt: „Den Bauch füllt an der bewaffnete Soldat“ (Vergil, Aeneis II, 20), — obwohl das mit vielen Soldaten geschah. Auch in unserer Heiligen Schrift liest man: „Bete also zum Herrn, daß er die Schlange von uns hinwegnehme“ (Num. 21,7 nach der LXX). Er sagt nicht „Schlangen“, unter denen doch das Volk zu leiden hatte, um diesen Gedanken auszudrücken; es gäbe unzählige solcher Beispiele. Anderseits wird auch diese eine Erbsünde durch die Mehrzahl bezeichnet, wenn wir sagen, daß die Kinder zur Vergebung der Sünden getauft wurden; das ist umgekehrt eine Redeweise, in der durch die Mehrzahl ein Einzelding bezeichnet wird. So heißt es im Evangelium nach dem Tode des Herodes: „Gestorben sind nämlich, die dem Kinde nach dem Leben trachteten“ (Matth. 2,20); es steht dort nicht: „Er ist gestorben.“ Und im Buche Exodus liest man: „Sie machten sich goldene Götter“ (Exod. 32,8), während sie doch nur ein Kalb machten, von dem sie sagten: „Das sind deine Götter, Israel, die

dich aus dem Lande Ägypten geführt haben“ (Exod. 32,8). Auch hier gebrauchten sie die Mehrzahl statt der Einzahl.

45. Man könnte indes auch in dieser einen Sünde, die durch einen Menschen in die Welt hineinkam und auf alle Menschen überging (vgl. Röm. 5,12) — daher werden ja auch die kleinen Kinder schon getauft — mehrere Sünden finden, wenn man diese eine Sünde gleichsam in ihre einzelnen Bestandteile zerlegen wollte. Denn es liegt sicher Hochmut in ihr beschlossen, weil der Mensch lieber auf sich selbst gestellt sein, als in Gottes Macht stehen wollte; eine Gotteslästerung liegt in ihr, weil er Gott keinen Glauben schenkte, Menschenmord, weil er sich selbst in den Tod stürzte, geistige Unzucht, weil die Unversehrtheit des Menschengeistes durch die Verführung der Schlange vernichtet wurde, Diebstahl, weil die verbotene Speise widerrechtlich genommen wurde, und Habsucht, weil er mehr begehrte, als für ihn genügend war, und noch andere Sünden, die man bei aufmerksamer Betrachtung finden könnte.

46. Auch durch die Sünden der Eltern, nicht nur die des ersten Menschenpaares, sondern auch der eigenen Eltern, von denen sie unmittelbar abstammen, sind nach einer nicht unwahrscheinlichen Annahme die Kinder belastet. Denn das göttliche Urteil: „Ich will die Sünden der Väter an den Kindern heimsuchen“ (Deut. 5,9) lastet zweifellos auf ihnen, bis sie durch die Wiedergeburt dem Neuen Bunde angehören. Auf diesen Bund wurde durch die Weissagung des Propheten Ezechiel hingewiesen. Nicht mehr würden die Söhne die Sünden ihrer Väter auf sich nehmen, und das Gleichnis: „Unsere Väter hatten bittere Trauben gegessen und die Zähne der Söhne sind davon stumpf geworden“ (Ezech. 18,2), sollte für Israel fürderhin keine Geltung mehr haben. Darum wird ein jeder wiedergeboren, damit er von aller ihm durch die Geburt anhaftenden Sünde gelöst werde. Können doch die später durch schlechtes Handeln begangenen Sünden durch Buße geheilt werden, wie es nach der Taufe vor unseren Augen geschieht. Die Wiedergeburt ist also nur deshalb eingesetzt, weil die Geburt mit der Sünde verbunden ist, und zwar so sehr, daß auch der aus einer rechtmäßigen Ehe stammende (Sänger) sagt: „In Ungerechtigkeiten bin ich empfangen und in Sünden hat mich meine Mutter unter ihrem Herzen genährt“ (Ps. 50 [51], 7). Auch er sagt nicht „in der Ungerechtigkeit“ oder „in der Sünde“, er hätte es doch mit Recht sagen können; nein, er wollte lieber von „Ungerechtigkeiten“ und „Sünden“ sprechen; denn auch in jener einen Sünde, die auf alle Menschen überging und in ihrer Größe die gesamte menschliche Natur veränderte und dem ehernen Gesetz des Todes unterwarf, können vielerlei Sünden gefunden werden, wie ich oben auseinandergesetzt habe. Die anderen Sünden der Eltern können freilich nicht eine so tiefe Änderung der Natur herbeiführen, aber ihre Schuld lastet doch auf den Söhnen, wenn ihnen nicht die unverdiente Gnade und göttliche Barmherzigkeit hilft.

47. Was die Sünden aller anderen Vorfahren, von Adam bis zu dem eigenen Vater jedes einzelnen angeht, so könnte man mit guten Gründen die Frage erörtern, ob ein Neugeborener durch die sündhaften Handlungen und durch die gesamte Erbschuld aller Vorfahren belastet werde — dann wäre also seine Sündhaftigkeit um so schlimmer, je später er zur Welt käme —, oder ob Gott deshalb den Nachfahren bis zum dritten und vierten Geschlecht die Strafe für die Sünden der Eltern androht (vgl. Exod. 20,7), weil er seinen Zorn über die Schuld der Vorfahren nicht weiter ausdehnen will, aus barmherzigem Maßhalten, damit nicht die, denen die Gnade der Wiedergeburt nicht zuteil wird, in ihrer ewigen Verdammnis von einer allzu schweren Bürde gedrückt würden. Denn sie wären so gezwungen, die Sünden all ihrer Vorfahren vom Anfang des Menschengeschlechtes an auf sich zu nehmen und die gerechte Strafe dafür zu erleiden. Ich wage nicht so leichthin zu entscheiden, ob vielleicht bei genauerem Studium der Heiligen Schrift etwas anderes über eine so wichtige Sache gefunden wird oder gefunden werden kann.

XIV. 48. Indes diese eine große Sünde, die an der Stätte und im Zustande eines so hohen Glückes begangen wurde und so in dem einen Menschen das ganze menschliche Geschlecht in seinem Ursprung und sozusagen in der Wurzel der Verdammnis überantwortete, wird nur nachgelassen und getilgt durch den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus (vgl. 1. Tim. 2,5). Er allein konnte so geboren werden, daß er der Wiedergeburt nicht bedurfte

49. Die Taufe des Johannes — auch Christus wurde von ihm getauft — bewirkte die Wiedergeburt nicht. Die mit ihr Getauften wurden vielmehr durch den Vorläuferdienst dessen, der sagte: „Bereitet den Weg des Herrn“ (Matth. 3,3) für ihn. den einen, in dem allein sie wiedergeboren werden konnten, vorbereitet. Denn seine Taufe wird nicht wie die Johannestaufe allein im Wasser vollzogen, sondern auch im Heiligen Geiste (vgl. Joh. 3,5), damit jeder, der an Christus glaubt, aus jenem Geiste wiedergeboren wird, aus dem Christus geboren wurde, ohne der Wiedergeburt zu bedürfen. Das bedeutet jene Stimme des Vaters, die sich über dem Getauften vernehmen ließ: „Heute habe ich dich gezeugt“ (Ps. 2,7; Hebr. 1,5; 5,5); sie bezeichnete nicht diesen einen Tag in der Zeit, an dem er getauft wurde, sondern den Tag unwandelbarer Ewigkeit, um die Beziehung dieses Menschen zur Person des Eingeborenen darzutun. Wo nämlich der Tag nicht beginnt mit dem Ende des Gestern noch schließt mit dem Anfang des Morgen, da ist ewig Heute. Im Wasser wollte er also von Johannes getauft werden, nicht damit irgendeine Sündenmakel an ihm getilgt würde (vgl. Matth. 3,14,15), sondern damit seine große Demut (uns) Vorbild würde. Denn die Taufe fand nichts an ihm, was hätte abgewaschen werden müssen, wie der Tod nichts fand, was hätte bestraft werden müssen. Der Teufel sollte aber durch die innere Folgerichtigkeit der Gerechtigkeit, nicht durch gewaltsame Machtausübung unterdrückt und besiegt werden. Da er ihn, der von jeder Sündenschuld frei war, aufs ungerechteste tötete, so verlor er durchaus gerechterweise diejenigen, die er der Sünden wegen mit Recht in seiner Macht hatte. Beides also, Taufe und Tod, nahm er der sicheren Rettung wegen auf sich, nicht infolge einer bemitleidenswerten Notwendigkeit, sondern vielmehr infolge eines mitleidenden Entschlusses. Einer wollte die Sünde der Welt hinwegnehmen (vgl. Joh. 1,29), wie einer die Sünde in die Welt brachte (vgl. Röm. 5,12), d. h. unter das ganze Menschengeschlecht.

50. Es besteht freilich ein Unterschied. Jener eine hatte nur eine Sünde in die Welt gebracht, er aber allein nahm nicht nur diese eine Sünde, sondern alle Sünden hinweg, die er noch hinzugefügt vorfand. Daher sagt der Apostel: „Nicht wie bei dem einen, der sündigte, verhält es sich auch mit dem Gnadengeschenk; denn aus einer Sünde folgte das Urteil der Verdammnis, die Gnade aber findet viele Sünden vor und endet mit Rechtfertigung“ (Röm. 5,16). Während also die eine durch Vererbung übernommene Sünde, auch wenn sie allein bleibt, den Menschen der Verdammnis schuldig macht, errettet dagegen die Gnade aus vielen Sünden den Menschen, der außer der einen Sünde, die er in Gemeinschaft mit allen ererbt hat, auch noch viele persönliche beging.

51. Das bald darauf hinzugefügte Wort des Apostels: „Wie es durch die Sünde eines Einzigen für alle Menschen zur Verdammnis kam, so durch die gerechte Tat eines Einzigen für alle Menschen zur lebensschaffenden Rechtfertigung“ (Röm. 5,18), zeigt hinreichend an, daß alle aus Adam Geborenen der Verdammnis anheimfallen, und daß nur die aus Christus Wiedergeborenen aus der Verdammnis befreit werden.

52. Nachdem der Apostel über die durch den einen Menschen verwirkte Strafe und die durch den

einen Menschen verdiente Gnade gesprochen hat, soweit es ihm dem Umfange seines Briefes zu entsprechen schien, erklärte er das große Geheimnis der heiligen Taufe im Kreuze Christi. Wir sollten verstehen lernen, daß die Taufe in Christus nichts anderes ist als das Abbild des Todes Christi (vgl. Röm. 6,3). Auch der Tod des gekreuzigten Christus ist ja das Bild der Sündennachlassung. Wie bei ihm der Tod wirklich eingetreten war, so vollzieht sich bei uns die wirkliche Sündennachlassung, wie bei ihm die wirkliche Auferstehung, so bei uns die wirkliche Rechtfertigung. Er sagt nämlich: „Was sollen wir nun sagen? Sollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade sich im Übermaß zeige?“ (Röm. 6,1). Vorher hatte er nämlich gesagt: „Wo die Fülle der Sünden war, da war die Überfülle der Gnade“ (Röm. 5,20), und deshalb stellt er sich selbst die Frage, ob man in der Sünde verbleiben solle, um die Überfülle der Gnade zu erreichen. Aber er antwortete: „Nimmermehr!“ (Röm. 6,2). Und er fügt hinzu: „Wenn wir der Sünde gestorben sind, wie sollen wir dann noch in ihr leben?“ (Röm. 6,2). Dann, um zu zeigen, daß wir der Sünde gestorben sind, sagt er: „Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft wurden, in seinem Tode getauft sind?“ (Röm. 6,3). Wenn also hier deutlich wird, daß wir alle der Sünde gestorben sind, die wir in dem Tode Christi getauft wurden, dann sterben in der Tat auch die kleinen Kinder, die in Christus getauft werden, der Sünde, da sie in seinem Tode getauft werden; ohne Ausnahme gilt das Wort: „Wir alle, die in Christus Jesus getauft wurden, sind in seinem Tode getauft“ (Röm. 6,3). Das Wort sollte beweisen, daß wir der Sünde gestorben sind. Welcher Sünde aber könnten die kleinen Kinder in der Wiedergeburt sterben außer der einen, die sie durch ihre Geburt geerbt haben? Daher gelten auch die folgenden Worte für sie: „Wir sind also durch die Taufe mit ihm zum Tode begraben, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Lebensstande wandeln; denn wenn wir so in seines Todes Bild hineingewachsen sind, dann wird es auch mit der Auferstehung so sein; denn wir wissen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt ward, damit der Sündenleib vernichtet werde, auf daß wir nicht mehr der Sünde Sklaven seien; denn wer gestorben ist, ist von der Sünde gerechtfertigt. Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, so werden wir auch mit ihm leben: Das glauben wir — in der Erkenntnis, daß Christus von den Toten auferstand und nun nicht mehr stirbt, und daß der Tod keine Macht mehr über ihn haben wird. Daß er nämlich der Sünde gestorben ist, das geschah ein für allemal, sein Leben aber gehört Gott. Deshalb denket daran, daß auch ihr der Sünde gestorben seid, aber für Gott in Christus Jesus lebt“ (Röm. 6,4—11). Von diesem Standpunkte suchte er zu zeigen, daß wir nicht in der Sünde verharren dürfen, damit die Überfülle der Gnade sich wirksam erweise, und sagte: „Wenn wir der Sünde gestorben sind, wie sollen wir dann noch in ihr leben?“ (Röm. 6,2). Und um zu zeigen, daß wir der Sünde gestorben sind, fügte er hinzu: „Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft wurden, in seinem Tode getauft sind?“ (Röm. 6,3). So kam er in seinem Gedankengang zum Schluß wieder auf den Ausgangspunkt. Auf den Tod Christi hatte er hingewiesen, um dann hinzuzufügen, daß auch er selbst der Sünde gestorben sei. Welcher Sünde? Es kann nur das Fleisch gemeint sein, in dem er lebte; das Fleisch war zwar nicht Sünde, wohl aber das Bild der Sünde. Daher wurde es geradezu Sünde genannt. Den im Tode Christi Getauften, nicht nur den Erwachsenen, sondern auch den kleinen Kindern sagt er also: „Denket auch ihr so“, das heißt wie Christus, „daß ihr der Sünde gestorben seid, aber für Gott in Christus Jesus lebt“ (Röm. 6,11).

53. Alles also, was am Kreuze Christi, bei seiner Grablegung, bei der Auferstehung von den Toten am dritten Tage, bei der Himmelfahrt, beim Sitzen zur Rechten des Vaters geschehen ist, das geschah so, daß durch seine geheimnisvollen Taten nicht minder wie durch seine Geheimnisreden das christliche Leben vorgebildet wird, wie es hienieden verläuft. Denn im Hinblick auf sein Kreuz heißt es: „Alle aber, die Jesus Christus gehören, haben ihr Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt“ (Gal. 5,24). Im Hinblick auf sein Begräbnis:

„Wir sind mit Christus durch die Taufe zum Tode begraben“ (Röm. 6,4). Und im Hinblick auf die Auferstehung: „Wie Christus von den Toten auferstanden ist durch die Herrlichkeit seines Vaters, so sollen auch wir in dem neuen Lebensstand wandeln“ (Röm. 6,4). Im Hinblick auf die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten des Vaters: „Wenn ihr aber mit Christus auferstanden seid, so suchet, was droben ist, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes; was droben ist, habet im Sinne, nicht, was auf der Erde ist; denn tot seid ihr, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott“ (Kol. 3,1-3).

54. Unser Bekenntnis, daß Christus dereinst vom Himmel kommen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten, bezieht sich nicht auf unser irdisches Leben. Diese Ankunft gehört nicht zu den bereits vergangenen Taten des Herrn, sie wird sich vielmehr am Ende der Zeiten abspielen. Darauf bezieht sich das Wort des Apostels, der fortfahrend hinzufügte: „Wenn Christus, euer Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit offenbar werden“ (Kol. 3,4).

55. Daß er die Lebenden und die Toten richten wird, kann man auf zweierlei Weise verstehen. Sei es, daß man unter den Lebenden die versteht, die bei seiner Ankunft noch nicht gestorben sind, die er vielmehr noch im Fleische lebend vorfinden wird, unter den Toten aber diejenigen, die vor seiner Ankunft aus dem Körper geschieden sind oder scheiden werden, sei es, daß man unter den Lebenden die Gerechten, unter den Toten die Ungerechten versteht, da auch die Gerechten gerichtet werden. Manchmal versteht man unter Gottesgericht das Gericht über den Bösen schlechthin; daher das Wort: „Die, welche böse gehandelt haben (werden auferstehen) zur Auferstehung des Gerichtes“ (Joh. 5,29). Manchmal wird der Ausdruck auch im Hinblick auf den Guten gebraucht, z. B. in der Schriftstelle: „Gott, rette mich in deinem Namen und richte mich in deiner Kraft“ (Ps. 53 [54], 3). Durch Gottes Gericht werden Gute und Böse getrennt, und die Guten zu seiner Rechten versammelt (vgl. Matth. 25,33); die Guten sollen vom Bösen befreit werden, nicht aber mit den Bösen untergehen. Deshalb flehte der Psalmist laut: „Richte mich, Gott!“ (Ps. 42 [43], 1); und gleichsam erklärend fügte er hinzu: „Und trenne meine Sache von dem unheiligen Volke“ (Ps. 42 [43], 1).

XV. 56. Nachdem wir von Jesus Christus, dem einzigen Sohn Gottes, unserem Herrn, gesprochen haben, soweit es ein kurzes Bekenntnis gestattet, fügen wir hinzu, daß wir auch an den Heiligen Geist glauben. So wird der Kreis der Dreiheit, die Gott ist, geschlossen. Dann wird der heiligen Kirche Erwähnung getan. Diese Anordnung weist darauf hin, daß die vernunftbegabte Schöpfung, die für das freie Jerusalem (vgl. Gal. 4,26) bestimmt ist, erst nach der Erwähnung des Schöpfers, d. h. jener höchsten Dreiheit, genannt werden darf. Denn alles, was von dem Menschen Christus gesagt wurde, bezieht sich auf die eine, ungeteilte Einheit seiner, des Eingeborenen Person. Die richtige Ordnung des Bekenntnisses erforderte also, daß nach der Trinität die Kirche folgte, wie zum Bewohner das Haus (vgl. 1.Tim. 3,15), zum Gotte der Tempel und zum Städtegründer die Stadt gehört. Man muß die Kirche hier in ihrer Gesamtheit nehmen, nicht nur den Teil, der hier auf Erden in der Fremde pilgert (vgl. Hebr. 13,14), der vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang den Namen des Herrn lobt (vgl. Ps. 112 [113], 3) und nach der alten Gefangenschaft ihm ein neues Lied singt (vgl. Offenb. 14,3). Man muß auch jenen Teil hinzunehmen, der immer im Himmel weilte, und mit Gott seinem Schöpfer verbunden blieb, ohne jemals das Unglück eines Abfalls an sich erfahren zu haben. Dieser letzte, selige Teil besteht aus den heiligen Engeln und unterstützt den in der Pilgerschaft weilenden Teil, wie es sich gehört. Denn beide werden eins sein im Genuß der Ewigkeit, wie sie jetzt schon eins sind im Bande der Liebe. Die gesamte Kirche aber hat als letztes Ziel die Verherrlichung Gottes. So will weder das Ganze noch irgendein Teil an Stelle Gottes für sich Ehre in Anspruch nehmen; auch

will niemand, der zu Gottes Tempel gehört — erbaut ist er aus Göttern (vgl. Ps. 81 [82],6; Joh. 10,34), die der ungeschaffene Gott schafft —, selbst Gott sein. Und so wäre auch der Heilige Geist, wenn er ein Geschöpf und nicht Schöpfer wäre, in der Tat ein vernunftbegabtes Geschöpf; denn das vernunftbegabte Geschöpf ist die oberste Stufe aller Schöpfung. Er stände dann im Glaubensbekenntnis nicht vor der Kirche, weil er dann selbst zur Kirche gehörte, und zwar zu dem Teil, der im Himmel weilt, und er hätte keinen Tempel, sondern er wäre selbst ein Tempel; nun hat er aber einen Tempel, von dem der Apostel sagt: „Wisset ihr nicht, daß eure Leiber ein Tempel des Heiligen Geistes sind, der in euch ist, den ihr von Gott habt?“ (1. Kor. 6,19). An einer anderen Stelle sagt er darüber: „Wisset ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind?“ (1. Kor. 6,15). Wie könnte also der nicht Gott sein, der einen Tempel hat? Oder wie könnte er geringer sein als Christus, dessen Glieder ihm als Tempel dienen? Sein Tempel und Gottes Tempel sind derselbe- Denn der Apostel sagt auch: „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid?“ (1. Kor. 3,16). Und um es zu beweisen, fügt er hinzu: „Und Gottes Geist wohnt in euch“ (1. Kor 3,16). Gott wohnt also in seinem Tempel, nicht allein der Heilige Geist, sondern auch Vater und Sohn. Von seinem Leibe, durch den er das Haupt der unter den Menschen bestehenden Kirche ist, „um selbst in allem der erste zu sein“ (Kol. 1,18), sagt er: „Löset diesen Tempel auf, und ich will ihn in drei Tagen wieder aufrichten“ (Joh. 2,19). Ein Tempel Gottes, d. h. der gesamten höchsten Dreiheit, ist also die heilige Kirche, nämlich die Gesamtkirche im Himmel und auf Erden.

57. Von der himmlischen Kirche können wir vor allem das eine aussagen, daß in ihr kein Böser ist; seit dem Zeitpunkte, da Gott, wie der Apostel Petrus schreibt, „der sündigen Engel nicht schonte, sondern sie in den Kerker der Unterweltfinsternis hinabstieß, damit sie zur Strafe des Gerichtes verwahrt würden“ (2. Petr. 2,4), ist keiner mehr aus ihrer Gemeinschaft ausgeschieden und wird keiner mehr ausscheiden.

58. Über den Zustand dieser so glücklichen himmlischen Gemeinschaft und über ihre Rangunterschiede möge eine Entscheidung treffen, wer dazu in der Lage ist. Wie kann man von Erzengeln sprechen, so fragt man, da doch alle den Gesamtnamen „Engel“ tragen? Wir lesen ja in dem Briefe an die Hebräer: „Wem von den Engeln sagte er jemals: Setze dich zu meiner Rechten?“ (Hebr. 1,13.) So deutete der Apostel an, daß alle insgesamt Engel genannt würden. Ferner fragt man, ob diese Erzengel auch „Mächte“ genannt werden und deshalb der Psalmvers: „Lobet ihn, alle seine Engel, lobet ihn, alle seine Mächte!“ (Ps. 148,2), den Sinn hat: „Lobet ihn alle seine Engel, lobet ihn alle seine Erzengel!“ Und welcher Unterschied besteht unter den vier Bezeichnungen, mit denen der Apostel die gesamte himmlische Heerschar zusammenzufassen scheint, wenn er sagt: „Seien es Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte?“ (Kol. 1,16.) Freilich müssen diejenigen, die diese Fragen entscheiden, ihre Behauptungen auch beweisen. Ich gestehe, daß ich diese Dinge nicht weiß. Nicht einmal das weiß ich gewiß, ob zu dieser Heerschar auch Sonne, Mond und das Sternenheer gehören; einige halten sie allerdings nur für leuchtende Körper ohne Sinnenempfindung und ohne Vernunftbegabung.

59. Wer will ferner die Beschaffenheit der Körper erklären, in denen die Engel den Menschen erschienen, nicht nur sichtbar, sondern auch betastbar. Und wie war es möglich, daß sie nicht durch ihre materielle Körperlichkeit, sondern durch ihre geistige Macht dem geistigen Auge oder Sinn, nicht dem körperlichen, gewisse Gesichte zeigten? Oder wie konnten sie, unhörbar dem äußeren Ohr des Menschen, innerlich in der Seele des Menschen reden? Denn auch dort sind sie nach dem Worte des Prophetenbuches: „Und es sagte zu mir der Engel, der in mir sprach“ (Zach. 1,9). Der Prophet sagt nicht: „Der zu mir sprach“, sondern „Der in mir sprach“. Oder wie konnten

sie im Traume erscheinen und nach Art der Träume reden. Wir lesen ja im Evangelium: „Siehe, der Engel des Herrn erschien ihm im Traume und sprach“ (Matth. 1,20). So zeigen die Engel gleichsam an, daß sie faßbare Körper nicht haben; sie geben damit allerdings die sehr schwierige Frage auf, wie die Patriarchen ihnen die Füße waschen konnten. Und wie konnte Jakob mit dem Engel beim Kampfe in so enge Berührung kommen? Werden diese Dinge erörtert und gibt jeder seinem Können entsprechend eine Erklärung, dann ist das eine nützliche Übung für die Geister, wenn man im Streit der Meinungen Maß hält. Aber fort mit dem Irrtum derer, die zu wissen vermeinen, was sie in der Tat nicht wissen! Wozu soll man solche und ähnliche Behauptungen aufstellen oder leugnen oder mit Gefahr entscheiden, wenn das Nichtwissen dieser Dinge schuldlos ist!

XVI. 60. Viel wichtiger ist es, genau erkennen und unterscheiden zu können, wann der Teufel sich in einen Engel des Lichtes kleidet (vgl. 2. Kor. 11,14), damit er uns nicht durch Täuschung zu Verderblichem verführe. Denn wenn er die körperlichen Sinne täuscht dagegen den Geist von der wahren und richtigen Überzeugung, die jeden zum gläubigen Leben befähigt, nicht abzieht, dann besteht keine Gefahr für das religiöse Leben. Oder wenn er sich für einen guten Engel ausgibt und das tut oder sagt, was auch guten Engeln ansteht, und wenn er selbst für einen guten Engel gehalten wird, so ist dieser Irrtum für den christlichen Glauben weder gefährlich noch schädlich. Wenn er aber auf diesem Umwege zu seinen Zielen hinzuführen sucht, ihn dann zu erkennen und ihm nicht zu folgen, das ist eine Sache großer und notwendiger Wachsamkeit. Wie wenige Menschen sind imstande, all seine todbringenden Listen zu vermeiden, wenn nicht Gott sie leitet und schützt! Aber auch diese Schwierigkeit schließt wieder den Vorteil in sich, daß nicht jeder auf sich selbst vertraut oder einer auf den anderen, sondern daß Gott allein die Hoffnung aller Seinen ist. Daß dieses Vertrauen uns viel leichter die Gefahren überwinden läßt, wird füglich kein Frommer bezweifeln.

61. Soweit die Kirche aus den heiligen Engeln und Mächten Gottes besteht, wird uns ihr Wesen erst dann ganz klar sein, wenn wir mit ihr zu gemeinsamen Besitz der ewigen Seligkeit für immer verbunden sind. Der noch auf Erden pilgernde Teil der Kirche ist uns um so bekannter, weil wir in ihm leben und weil er aus Menschen besteht, wie auch wir es sind. Diese Kirche ist durch das Blut des Mittlers, der keine Sünde hatte, von aller Sünde erlöst, und sie ist es, die das Wort spricht: „Wenn Gott für uns ist, wer ist dann wider uns? Er, der seinen einzigen Sohn nicht schonte, sondern für uns alle dahingab“ (Röm. 8,31—32). Denn Christus ist nicht für die Engel gestorben. Indessen hat die Erlösung der Menschen, die durch seinen Tod von der Sünde losgekauft und befreit werden, auch für die Engel eine gewisse Bedeutung. Denn die Feindschaft, welche die Sünde zwischen dem Menschen und den heiligen Engeln hervorrief, wird beigelegt, und die Menschheit erlangt wieder ihre Gunst. Auch soll aus der erlösten Menschheit der Verlust aus dem Falle der Engel wieder gutgemacht werden.

62. Sicherlich wissen die heiligen Engel, von Gott belehrt — in der ewigen Betrachtung seiner Wahrheit besteht ja ihre Glückseligkeit —, welche Zahl der himmlische Staat zu seiner Wiederherstellung aus dem Menschengeschlechte erwartet. Deshalb sagt der Apostel, daß „alles in Christo erneuert werde, was im Himmel und auf der Erde ist, und zwar in ihm“ (Eph. 1,16). Was im Himmel ist, wird nämlich erneuert, wenn der Fall der Engel durch die Menschen wieder ausgeglichen wird. Die Erneuerung auf Erden tritt ein, wenn die Menschen selbst, die zum ewigen Leben vorherbestimmt sind, aus der alten Verderbnis neu werden. Und so wird durch dieses einzigartige Opfer, bei dem der Mittler geopfert wurde (vgl. Hebr. 10,12—14) — viele Opfer in der Gesetzesreligion hatten dieses eine schon vorgebildet —, das Reich der Himmel mit

dem auf Erden und das Reich der Erden mit dem der Himmel im Frieden geeint. Daher sagt auch derselbe Apostel: „In ihm gefiel es, die ganze Fülle wohnen zu lassen, und durch ihn alles zu versöhnen zu ihm, indem er Friede schenkte durch sein Kreuzesblut allem, was auf Erden, und allem, was im Himmel ist“ (Kol. 1,19,20. vgl. 2,9).

63. „Dieser Friede übersteigt“, wie geschrieben steht, „jede Einsicht“ (Phil. 4,7). Wir können ihn nur kennen, wenn wir ihn erreicht haben. Wie kann das himmlische Reich im Frieden gegründet werden, es sei denn für uns, d. h. indem es die Einigkeit mit uns herstellt? Denn dort herrscht immer Friede, Friede unter allen geistbegabten Geschöpfen und Friede mit dem Schöpfer. „Dieser Friede übersteigt“, wie gesagt wurde, „jede Einsicht“ (Phil. 4,7); aber nur unsere Einsicht, nicht die Einsicht derer, die immerfort das Antlitz des Vaters schauen (vgl. Matth. 18,10). Unsere Erkenntnis ist nur Stückwerk (vgl. 1. Kor. 13,12), wie groß sie auch sein mag. Und wir sehen jetzt durch einen Spiegel wie im Rätselbild (vgl. 1. Kor. 13,12). Wenn wir aber den Engeln Gottes gleich sind (vgl. Luk 20,36), dann werden wir auch selbst, wie jene, von Antlitz zu Antlitz schauen (vgl. 1. Kor. 13,12), und wir werden ein vom Frieden verklärtes Verhältnis zu ihnen haben, wie sie zu uns. Denn wir werden sie ebenso lieben, wie wir von ihnen geliebt werden. Daher werden wir Einsicht in ihren Frieden haben, weil unser Friede derselben Art und gleich tief sein wird; auch wird er unser Verständnis nicht mehr übersteigen (vgl. Phil. 4,7). Der Friede Gottes dagegen, der dort drüben das Verhältnis zu den Geschöpfen beherrscht, übersteigt zweifellos unsere und ihre Einsicht. In ihm liegt ja die Glückseligkeit jedes vernunftbegabten Geschöpfes, das überhaupt glücklich ist, nicht umgekehrt. Aus diesem Grunde ist es besser, die Schriftstelle: „Der Friede Gottes, der alle Einsicht übersteigt“ (Phil. 4,7), so zu fassen, daß durch das Wort „alle“ auch die Einsicht der Engel nicht ausgenommen ist. sondern nur Gottes; denn seine Einsicht übersteigt freilich sein Friede nicht.

XVII. 64. Aber auch jetzt schon besteht zwischen uns und den Engeln Einigkeit, wenn unsere Sünden nachgelassen sind. Deshalb wird nach Erwähnung der heiligen Kirche in der Anordnung des Bekenntnisses die Vergebung der Sünden gestellt. Die Sündenvergebung nämlich sichert den Bestand der Kirche, soweit sie auf Erden ist. Sie verhindert den Verlust dessen, was bereits verloren war und wiedergefunden ist. Es ist freilich die Taufgnade auszunehmen, die uns als ein Gegenmittel gegen die Erbsünde geschenkt wurde, damit, was durch die Geburt gefehlt, durch die Wiedergeburt gutgemacht würde; indessen nimmt die Taufe auch alle persönlichen Sünden weg, die vorher in Gedanken, Worten und Werken begangen wurden. Nimmt man diese große Gnade aus, durch die die Erneuerung des Menschen begonnen und alle Schuld, angeborene und erworbene, gelöst wird, so kann doch das übrige Leben im Alter des Vernunftgebrauches nicht ohne Sündenvergebung verbracht werden, selbst wenn es sich auch durch ein großes Maß von Gerechtigkeit auszeichnen würde. Denn so lange die Söhne Gottes in der Sterblichkeit leben, kämpfen sie mit dem Sterben. Die Wahrheit sagt freilich von ihnen: „Alle, die von Gottes Geist getrieben sind, sind Söhne Gottes“ (Röm. 8,14). Aber obwohl sie vom Geiste Gottes angeregt werden und als Gottessöhne zu Gott hinstreben, unterliegen sie doch als Menschen söhne dem Antrieb des eigenen Geistes, den der hinfällige Körper beschwert (vgl. Weish. 9,15), und gleiten, gezogen von menschlichen Neigungen zu sich selbst herab und sündigen. Es ist hier übrigens eine Unterscheidung zu beachten. Der Begriff der Sünde umfaßt zwar auch die schweren Sünden, aber nicht alle Sünden sind deshalb schwere Sünden. Daher können wir wohl sagen, daß das Leben heiliger Menschen ohne schwere Sünden erfunden wird, solange sie in der Sterblichkeit weilen. „Aber“, so sagt der große Apostel, „wenn wir behaupten, keine Sünde zu haben, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1. Joh. 1,8).

65. Aber auch die schwersten Sünden können in der heiligen Kirche vergeben werden; sie sind also kein Anlaß zur Verzweiflung an Gottes Barmherzigkeit, wenigstens nicht für diejenigen, die der Größe der Sünde entsprechend Buße tun. Handelt es sich um eine Sünde, die den Sünder auch vom Leibe Christi trennt, so ist bei der Buße weniger auf das Maß der Zeit als das des Schmerzes zu sehen. „Ein zerknirschtes und gedemüthigtes Herz verachtet Gott nicht“ (Ps. 50 [51], 19). Da nun die Zerknirschung des Herzens dem Mitmenschen meist verborgen ist und weder durch Worte noch durch Zeichen zur Kenntnis anderer gebracht wird — sie besteht vor dem, zu dem man betet: „Mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen“ (Ps. 37 [38], 10) —, so werden mit Recht von den Vorstehern der Kirche Bußzeiten festgesetzt. Denn auch der Kirche muß Genugthuung geschehen; nur in ihr, nicht außer ihr, werden ja die Sünden nachgelassen. Sie hat in besonderer Weise den Heiligen Geist als Pfand empfangen (vgl. Eph. 1,14); nur durch ihn werden die Sünden nachgelassen, und das ewige Leben erlangen die, denen sie nachgelassen werden.

66. Die Nachlassung der Sünden geschieht vor allem wegen des kommenden Gerichtes. Das Schriftwort: „Ein schweres Joch lastet auf den Söhnen Adams von dem Tage an, da sie hervorgehen aus dem Schoße der Mutter bis zu dem Tage, da sie zurückkehren zur Mutter aller“ (Ekkles. 40,1) gilt in dem Maße in unserem Leben, daß sogar kleine Kinder, wie wir sehen, trotz des Bades der Wiedergeburt, durch die Mühsal verschiedenartiger Leiden gequält werden. So werden wir zu der Einsicht gezwungen, daß die Gesamtheit der Heilsveranstaltungen mehr die Hoffnung auf die künftigen Güter als die Sicherung und den Erwerb gegenwärtiger Güter bezweckt. Es scheint, daß hienieden auch vieles übersehen wird und ungestraft bleibt; aber die Strafe dafür ist für die Zukunft aufgespart.

Nicht umsonst wird jener Tag recht eigentlich der Tag des Gerichtes genannt, wenn der Richter der Lebenden und Toten kommen wird. Umgekehrt werden einige Sünden hienieden gestraft; sind sie aber nachgelassen, so werden sie uns in der Tat im jenseitigen Leben nicht mehr schaden. Im Hinblick auf gewisse zeitliche Strafen, die in diesem Leben den Sündern für bereits vergebene Sünden auferlegt werden, damit sie nicht für das Ende aufgespart bleiben, erklärt der Apostel: „Wenn wir uns selbst richten würden, würden wir vom Herrn nicht gerichtet. Wenn wir aber vom Herrn gerichtet werden, so geschieht das zu unserer Zucht, damit wir nicht mit dieser Welt verdammt werden“ (1. Kor. 11,31. 32).

XVIII. 67. Einige sind der Ansicht, daß auch solche einmal selig werden, die in den schwersten Sünden dahinleben, ohne sie durch Buße oder Almosen zu sühnen, wenn sie nur vom Namen Christi nicht abfallen, in seinem Bade in der Kirche getauft sind und sich von ihr weder durch ein Schisma noch durch eine Irrlehre trennen. Sie würden freilich nur nach dem Durchgang durch das Feuer selig, das zwar der Größe der Sünden und Vergehen entsprechend lang, aber doch nicht ewig wäre. Aber wer das glaubt und doch katholisch ist, scheint mir aus menschlichem Mitgefühl zu irren. Denn die Heilige Schrift beantwortet unsere Frage in ganz anderem Sinne. Übrigens habe ich über diesen Gegenstand ein Buch geschrieben mit dem Titel: „Über den Glauben und die Werke“.⁴⁾ Darin habe ich aus der Heiligen Schrift, soweit ich mit Gottes Hilfe vermochte, den Beweis geführt, daß nur der Glaube selig machen kann, den der Apostel Paulus ganz deutlich umschreibt, wenn er sagt: „In Christus Jesus nämlich hat weder die Beschneidung noch das Unbeschnittensein irgendwelche Kraft, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirksam wird“ (Gal. 5,6). Wirkt aber der Glaube schlecht und nicht gut, dann ist er ohne Zweifel nach dem Apostel Jakobus „in sich tot“ (Jak. 2,17). Derselbe Apostel sagt auch: „Wenn jemand behauptet, den Glauben zu haben, hat aber die Werke nicht, wird ihn dann der Glaube retten können?“ (Jak 2,14). Ferner aber, wenn ein sündhafter Mensch wegen des Glaubens allein durch Feuer gerettet

würde und das Wort des seligen Apostels Paulus: „Er selbst kann gerettet werden, jedoch nur wie durch Feuer hindurch“ (1. Kor. 3,15) in diesem Sinne verstanden werden müßte, dann würde also der Glaube ohne Werke selig machen, und es wäre falsch, was sein Mitapostel Jakobus sagt. Falsch wäre auch das, was derselbe Paulus selbst sagt: „Täuschet euch nicht“, sagt er, „weder Unzüchtige, noch Götzendiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Mörderschänder, noch Diebe, noch Habsüchtige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden das Gottesreich besitzen“ (1. Kor. 6,9). Wenn sie aber in diesen Sünden verharren und trotzdem wegen des Glaubens an Christus selig werden, wie sind sie dann vom Reiche Gottes ausgeschlossen?

68. Aber dieses ganz klare und deutliche Zeugnis des Apostels kann nicht falsch sein; deshalb muß das dunkle Wort über solche, die auf Christus als Fundament bauen, nicht mit Gold, Silber oder Edelsteinen, sondern mit Holz, Heu und Stroh (vgl. 1. Kor. 3,12) — von ihnen ist nämlich gesagt worden, daß sie durch Feuer gerettet werden, weil sie kraft des Fundamentes nicht zugrunde gehen — so verstanden werden, daß kein Gegensatz zu den ganz deutlichen Stellen darin gefunden wird. Holz nämlich und Heu und Stroh werden nicht mit Unrecht verstanden als Begierden nach irdischen Dingen, die zwar erlaubt sind, aber die man so begehrt, daß man sie ohne Seelenschmerz nicht verlieren möchte. Da aber dieser Schmerz brennt, wenn Christus im Herzen das Fundament ist, d. h. das Herz so einnimmt, daß man ihm nichts vorziehen möchte, und wenn der Mensch, der von einem solchen Schmerz verbrannt wird, lieber die von ihm geliebten Dinge als Christus entbehren will, dann wird er selig durch Feuer. Wer aber solche zeitliche und irdische Dinge zur Zeit der Versuchung höher wertet als Christus, der hat ihn nicht als Fundament, weil er diese Dinge vorzieht; bei einem Gebäude aber ist nichts höher zu bewerten als das Fundament. Das Feuer aber, von dem der Apostel an dieser Stelle spricht, muß so verstanden werden, daß beide hindurchgehen: sowohl der, welcher auf dem Fundamente mit Gold, Silber und kostbaren Steinen baut als auch der, welcher mit Holz, Heu und Stroh baut. Er fügt nämlich seinem Worte folgendes hinzu: „Den Wert, den das Werk eines jeden hat, wird das Feuer zeigen. Wenn das Werk Bestand hat, das er gebaut hat, so wird er Lohn empfangen. Wird aber sein Werk verbrannt, dann wird er den Schaden haben; er selbst aber wird selig werden, jedoch gleichsam durch Feuer“ (1. Kor. 3,13—15). Also nicht nur des einen, sondern beider Werk wird das Feuer prüfen. Die Heimsuchung der Trübsal ist in der Tat ein Feuer; darüber steht an anderer Stelle deutlich geschrieben: „Die Gefäße des Töpfers prüft der Ofen, gerechte Menschen die Heimsuchung der Trübsal“ (Ekkles. 27,6). Dieses Feuer bewirkt übrigens schon in unserem Leben das, was der Apostel sagte, wenn es nämlich zwei Gläubige erfaßt, von denen der eine das Göttliche im Sinne hat und denkt, wie er Gott gefallen kann (vgl. 1. Kor. 7,32), d. h. also derjenige, der auf Christus als Fundament mit Gold, Silber und Edelsteinen baut, während der andere das Irdische im Sinne hat und denkt, wie er der Frau gefalle (vgl. 1. Kor. 7,33), d. h. also derjenige, der auf demselben Fundament mit Holz, Heu und Stroh baut. Das Werk des ersteren wird nicht verbrannt, weil er nicht das geliebt hat, dessen Verlust peinigt. Das Werk des letzteren aber wird verbrannt, weil man nicht schmerzlos verlieren kann, was man in Liebe besaß. Aber weil er, vor die Wahl gestellt, lieber diese Dinge als Christus verlieren wollte, und weil er nicht aus Furcht vor ihrem Verlust Christus verließ, so wird er selig trotz des Schmerzes, den der Verlust bereitet, aber „wie durch Feuer“, weil der Schmerz um den Verlust der geliebten Dinge ihn brennt. Aber es zerstört und vernichtet nicht den, der durch die Festigkeit und Unverderblichkeit des Fundamentes geschützt ist.

69. Daß etwas Ähnliches nach unserem Leben eintritt, liegt dem Glauben nahe. Man kann die Frage aufwerfen, ob es so ist, — und diese Frage kann entweder gelöst werden oder ungelöst

bleiben; die Frage nämlich, ob einige Gläubige durch eine Art Reinigungsfeuer, langsamer oder schneller gerettet werden, je nachdem sie mehr oder weniger vergängliche Güter geliebt haben. Ausgenommen sind natürlich solche, von denen gesagt ist, daß „sie das Reich Gottes nicht besitzen werden“ (1. Kor. 6,10), es sei denn, daß sie in angemessener Weise büßen und ihnen eben diese schweren Sünden nachgelassen werden. Ich sprach von einer angemessenen Buße; denn sie dürfen nicht unfruchtbar an Almosen sein. Diesen mißt ja die Heilige Schrift soviel Wert bei, daß der Herr feierlich erklärt, nur ihre Frucht den zur Rechten stehenden und ihre Unfruchtbarkeit den zur Linken stehenden anrechnen zu wollen an dem Tage, wenn er den ersteren sagen wird: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, und besitzet das Reich“ (Matth. 25,34), den letzteren aber: „Geht in das ewige Feuer“ (Matth. 25,41).

XIX. 70. Man muß sich freilich davor hüten, anzunehmen, daß die schweren Sünden, die vom Besitze des Gottesreiches ausschließen, täglich begangen werden dürfen und täglich durch Almosen gesühnt werden können. Das Leben muß fortschreitende Besserung zeigen. Die Almosen sollen Gott wegen der vergangenen Sünden versöhnen. Man kann von ihm nicht die Erlaubnis, sie ungestraft weiter zu begehen, gewissermaßen erkaufen. „Niemand nämlich gibt Gott Freiheit zum Sündigen“ (Ekkles. 15,21), wenn er auch vergangene Sünden der Zerknirschung wegen tilgt, vorausgesetzt, daß auch hinreichende Genugtuung geleistet wird.

71. Für die täglichen kleinen und leichten Verfehlungen, ohne die es in unserem Leben nicht abgeht, leistet das tägliche Gebet der Gläubigen Genugtuung. Sie dürfen ja sprechen: „Vater unser, der du bist in dem Himmel“ (Matth. 6,9), sie, die für einen solchen Vater wiedergeboren sind aus Wasser und Geist (vgl. Joh. 3,5). Dieses Gebet tilgt die kleinen, täglichen Verfehlungen ganz und gar. Aber wenn die Gläubigen ihr Leben, mag es auch mit schweren Fehlern belastet sein, durch Buße bessern und von der Sünde ablassen, so tilgt das Gebet auch diese Sünden. Vorbedingung ist freilich, daß man nicht nur die Bitte: „Vergib uns unsere Schulden“ (Matth. 6,12) mit innerer Wahrhaftigkeit spricht — es mangelt ja nicht an Dingen, die vergeben werden müssen —, sondern mit der gleichen Wahrhaftigkeit die folgende Bitte: „Wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“ (Matth. 6,12), d. h. wenn wirklich das geschieht, was man ausspricht. Denn auch das ist ein Almosen, wenn man dem darum Bittenden verzeiht.

72. So ist das Wort des Herrn: „Gebet Almosen und siehe, alles ist euch rein“ (Luk. 11,41), auf alle Taten, die aus heilsamer Barmherzigkeit geschehen, anwendbar. Also nicht nur derjenige, der den Hungernden speist, den Dürstenden trinkt, den Nackten bekleidet, den Fremden beherbergt, den Flüchtigen aufnimmt, den Kranken und Einsamen besucht, den Gefangenen befreit (vgl. Matth. 25,35 ff.), den Lahmen stützt, den Blinden geleitet, den Traurigen tröstet, den Kranken heilt, dem Irrenden den Weg zeigt, dem Ratlosen rät und überhaupt jedem Bedürftigen das ihm Notwendige gibt, nicht nur der gibt Almosen, sondern auch wer dem Fehlenden Verzeihung gewährt, gibt Almosen. Auch derjenige, der durch Schläge den seiner Obhut Anvertrauten bessert oder durch Strafgewalt in Zucht hält, und dabei die Verfehlungen, die ihn verletzten oder beleidigten, von Herzen verzeiht oder betet, daß ihm Verzeihung zuteil werde, gibt Almosen. Nicht nur die von ihm gewährte Verzeihung und sein Gebet sind Almosen, sondern auch die von ihm zur Besserung verhängte Zucht und Strafe. Er übt Barmherzigkeit. Denn viele Wohltaten werden wider Willen gespendet, wenn man nämlich für das Wohlergehen der Empfänger und nicht für Erfüllung ihrer Wünsche Sorge trägt. In diesem Falle zeigen sie sich als ihre eigenen Feinde, während ihre Freunde diejenigen sind, die sie für Feinde halten. So vergelten sie in ihrem Irrtum Gutes mit Bösem, während der Christ selbst das Böse nicht mit Bösem vergelten darf (vgl. Röm. 12,17). Es gibt also viele Arten von Almosen, die uns helfen, Verzeihung unserer Sünden

zu erlangen.

73. Aber das größte Almosen ist doch eine herzlich gewährte Verzeihung (vgl. Matth. 18,35) für jede uns zugefügte Beleidigung. Ein weniger großes Almosen ist Wohlwollen oder Wohltun dem gegenüber, der dir Böses zugefügt hat. Viel edler und Zeichen einer übergroßen Güte ist es, wenn du deinen Feind auch liebst (vgl. Matth. 5,44) und ihm gegenüber Wohlwollen und Bereitschaft zum Wohltun bewahrst, selbst wenn er dir böse gesinnt ist und nach Möglichkeit schadet. Denk an das Gotteswort: „Liebet eure Feinde, tuet Gutes denen, die euch hassen, bittet für die, die euch verfolgen“ (Luk. 6,27). Doch diese Gesinnung zeigt sich nur bei den vollkommenen Söhnen Gottes. Aber jeder Gläubige muß sie erstreben, indem er sein menschliches Herz zu dieser Höhe der Gesinnung durch Beten um Gottes Hilfe, durch Überlegung und Kampf erzieht. Aber der großen Menge ist dieses so große Gut nicht erreichbar. Und doch sind wir der Überzeugung, daß auch sie erhört wird, wenn sie betet: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ (Matth. 6,12) Daher werden zweifellos die Worte dieses Versprechens erfüllt, wenn ein Mensch, der noch nicht bis zur Feindesliebe fortgeschritten ist, dennoch die erbetene Verzeihung seinem Mitbruder, der gegen ihn gefehlt hat, von Herzen gewährt, weil er ja auch selbst wünscht, daß ihm auf seine Bitten Verzeihung gewährt werde, wenn er betend spricht: „Wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ (Matth. 6,12), d. h. verzeihe uns auf unsere Bitten unsere Schulden genau so, wie wir unseren Schuldigern, wenn sie bitten, verzeihen.

74. Wenn aber jemand einen von ihm beleidigten Menschen, vom Bewußtsein seiner Schuld getrieben, um Verzeihung bittet, so ist er schon nicht mehr als ein Feind zu bewerten. Es ist also nicht mehr schwer, ihn zu lieben, wie es einmal schwer war, als er seine Feindschaft ins Werk umsetzte. Niemand aber darf vom Herrn Verzeihung seiner Sünden erwarten, wenn er nicht von Herzen demjenigen verzeiht (vgl. Matth. 18,35), der ihn voll Reue über seinen Fehler darum bittet. Die Wahrheit kann nicht lügen. Wie könnte der einem Hörer oder Leser unbekannt bleiben, der das Wort sprach: „Ich bin die Wahrheit“ (Joh. 14,6). Nun hat er ausdrücklich, als er das (Herren-)Gebet gelehrt hatte, diese eine darin enthaltene Bitte herausgehoben, indem er sagte: „Wenn ihr nämlich den Menschen ihre Sünden verzeiht, dann wird auch euch euer himmlischer Vater eure Sünden verzeihen. Wenn ihr aber den Menschen nicht verzeiht, dann wird auch euer Vater eure Sünden nicht verzeihen“ (Matth. 6,14. 15) Wer bei einem solchen Donnerschlag nicht aufwacht, der schläft nicht, sondern er ist tot; freilich hat jener sogar die Macht, selbst Tote zu erwecken.

XX. 75. Wer aber in größter Sündhaftigkeit dahinlebt, ohne daran zu denken, sein Leben und sittliches Verhalten zu bessern, aber bei all seinen Sünden und Fehlern nicht aufhört, Almosen zu geben, der wiegt sich vergeblich in Sicherheit ein durch Berufung auf das Herrenwort: „Gebet Almosen und siehe, alles ist für euch rein“ (Luk. 11,41). Trotz der Klarheit des Wortes versteht er seinen Sinn nicht. Um zum Verständnis zu gelangen, möge er hören, wem der Herr dieses Wort sagte. Im Evangelium steht nämlich folgende Erzählung: „Als er redete, bat ihn ein Pharisäer, er möge bei ihm speisen; und er trat ein und setzte sich zu Tisch. Der Pharisäer aber fragte sich mit Verwunderung, warum er sich wohl nicht vor dem Frühstück gewaschen hätte. Und der Herr sagte zu ihm: Ja, ihr Pharisäer, ihr reinigt das Äußere am Becher und an der Schüssel; aber euer Inneres ist voll Raub und Ungerechtigkeit. Ihr Toren! Hat nicht der, der das Äußere machte, auch das Innere gemacht? Übrigens, gebt doch das, was darauf liegt, als Almosen, und siehe, alles ist für euch rein“, (Luk. 11,37—41). Sollen wir das so verstehen, daß für die Pharisäer, die keinen Glauben an Christus haben, alles rein ist, ohne daß sie zum Glauben gelangen und aus dem Wasser und dem Geist wiedergeboren werden (vgl. Joh. 3. 5), wenn sie nur in der oben

bezeichneten Gesinnung Almosen geben? Es sind doch alle die unrein, die der Glaube Christi nicht reinigt. Darauf bezieht sich das Wort von dem „Glauben, der ihre Herzen reinigte“ (Apg. 15,9) und das Apostelwort: „Für Unreine und Ungläubige ist nichts rein, sondern ihr Sinn und ihr Gewissen ist befleckt“ (Tit. 1,15). Wie könnte also für die Pharisäer alles rein sein, wenn sie nur Almosen geben, ohne gläubig zu sein? Oder wie könnten sie Gläubige sein, ohne an Christus zu glauben und in seiner Gnade wiedergeboren zu werden? Und doch ist das Wort wahr, was sie gehört hatten; „Gebet Almosen, und alles ist für euch rein“ (Luk. 11,41).

76. Wer in geordneter Weise Almosen geben will, muß bei sich selbst anfangen und sich in erster Linie Almosen geben. Das Almosen ist ja ein Werk der Barmherzigkeit, und das Schriftwort: „Erbarme dich deiner Seele, wenn du Gott gefällst“ (Ekkles. 30,24) enthält tiefe Wahrheit. Deshalb werden wir wiedergeboren, um Gott zu gefallen, dem mit Recht mißfällt, was wir durch die Geburt auf uns geladen. Das ist also das erste Almosen, das wir uns gegeben haben: wir fanden uns in unserem Elend durch die Barmherzigkeit des erbarmungsvollen Gottes wieder, indem wir die Gerechtigkeit des Gerichtes, das uns unglücklich machte, anerkannten. Der Apostel sagt darüber: „Das Gericht hebt bei einem an und endet mit Verdammnis“ (Röm. 5,16). Und wir dankten seiner großen Liebe, über die derselbe Herold der Gnade sagt: „Gott aber beweist seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren“ (Röm. 5,8). So sollen auch wir selbst in Wahrhaftigkeit über unser Elend urteilen und Gott mit der Liebe, die er uns selbst schenkte, wieder lieben und fromm und rechtschaffen leben. Die Pharisäer ließen dieses Gottesgericht und die Gottesliebe außer acht; aber für die von ihnen ausgeteilten Almosen bestimmten sie sogar den Zehnten von ihren allergeringsten Früchten (vgl. Luk. 11,42). Sie fingen also mit dem Almosen und der Übung der Barmherzigkeit nicht bei sich selbst an. Diese in der Liebe innezuhaltende Ordnung hebt das Wort hervor: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Luk. 10,27). Der Herr tadelte also die Pharisäer, daß sie sich äußerlich reinigten, innerlich aber voll Raub und Ungerechtigkeit waren. Dann aber zeigte er, daß durch eine Art Almosen, das der Mensch sich zunächst selbst geben muß, das Innere gereinigt werde. Das besagen die Worte: „Übrigens gebt doch das, was darauf liegt, als Almosen, und siehe, alles ist für euch rein“ (Luk. 11,41). Um ihnen den Sinn dieser Mahnung, der ihr Handeln durchaus nicht entsprach, zu erläutern, beweist er ihnen, daß er ihre Almosen genau kennt, und sagt: „Aber wehe euch, ihr Pharisäer“ (Luk. 11,42), als ob er sagen wollte: Ich habe euch ermahnt, Almosen zu geben, wodurch euch alles rein werden soll, „aber wehe euch, die ihr den Zehnten von Minze und Raute und überhaupt jedem Kraut gebt“ (Luk. 11,42); denn diese eure Almosen kenne ich; glaubet nicht etwa, ich wollte euch jetzt an diese Almosen erinnern. „Aber ihr gehet am Recht und an der Liebe Gottes vorüber“ (Luk. 11,42). Durch diese Almosen könntet ihr von jeder Ungerechtigkeit gereinigt werden, und auch eure Körper, die ihr wascht, würden dann rein werden. Das heißt das Wort „alles“, nämlich das Innere und das Äußere, wie man an einer anderen Stelle liest: „Reinigt das Innere, und das Äußere wird rein sein“ (vgl. Matth. 23,26). Aber um nicht den Anschein zu erwecken, als ob er die Almosen von den Früchten der Erde verachte, sagt er: „Das eine hättet ihr tun müssen“, nämlich Recht und Gottesliebe üben, und „das andere nicht unterlassen“ (Luk. 11,42), d. h. die Almosen von den Früchten der Erde geben.

77. Diejenigen mögen sich also nicht täuschen, die glauben, durch ganz reichliche Almosen von ihren Erträgen oder ihrem Gelde sich Strafflosigkeit erkaufen zu können für das Verbleiben in gemeinen Sünden und nichtswürdiger Ungerechtigkeit. Denn so machen sie es. Ja sie lieben sogar den Zustand so, daß sie immer darin zu bleiben wünschen, wenn sie es ungestraft könnten. „Wer aber die Ungerechtigkeit liebt, haßt seine Seele“ (Ps. 10 [11], 5); und wer seine Seele haßt,

ist nicht barmherzig, sondern grausam gegen sie. Liebt man sie im Sinne der Welt, so haßt man sie im Sinne Gottes. Wer ihr also ein Almosen geben will, das ihm alles rein macht, müßte sie im Sinne der Welt hassen und sie lieben im Sinne Gottes. Niemand kann aber irgendein Almosen geben, wenn er nicht die Mittel dazu von dem empfängt, der an nichts Mangel hat. Das bedeutet das Schriftwort: „Seine Barmherzigkeit wird mir zuvorkommen“ (Ps. 58 [59], 11).

XXI. 78. Der Unterschied zwischen leichter und schwerer Sünde läßt sich nicht nach menschlicher, sondern nur nach göttlicher Beurteilung abmessen. Einiges wird selbst von den Aposteln nachsichtigerweise zugestanden, so z. B. was der verehrungswürdige Apostel Paulus den Ehegatten erlaubt: „Entziehet euch einander nicht, höchstens nach Übereinkommen auf bestimmte Zeit, um Muße für das Gebet zu gewinnen und dann wieder zusammenzukommen, damit euch der Satan nicht wegen eurer Unenthaltbarkeit versuche“ (1. Kor. 7,5). Man könnte also meinen, der Gebrauch der Ehe aus fleischlicher Begierde ohne die Absicht der Kindererzeugung — diese ist ja ein eheliches Gut — sei keine Sünde, wenn die Schwäche der Unenthaltbarkeit dadurch bewahrt bleibt vor den todbringenden Sünden der Hurerei, des Ehebruchs und aller anderen Unreinheit — sie zu nennen, ist schon schändlich —, wozu die Begier auf die Versuchung des Teufels hin verleiten könnte. Man könnte also annehmen, wie ich oben sagte, daß dies keine Sünde sei, hätte der Apostel nicht hinzugefügt: „Dies sage ich aus verständnisvoller Rücksicht, ich spreche nicht ein Gebot aus“ (1. Kor. 7,6). Wer aber will noch behaupten, es sei an sich keine Sünde, wenn des Apostels Ansehen ihm das Geständnis entlockt, daß mit denen, die solches tun, Nachsicht geübt wird. Um einen ähnlichen Fall handelt es sich bei der folgenden Stelle: „Wagt es wirklich jemand unter euch, der einen Rechtsstreit mit dem anderen hat, sich von den Ungerechten Recht sprechen zu lassen anstatt von den Heiligen?“ (1. Kor. 6,1), und etwas später sagt er: „Wenn ihr also weltliche Händel miteinander habt, dann nehmt ihr Leute zu Richtern, die in der Gemeinde verachtet sind. Zu eurer Beschämung sage ich es euch: Es gibt also keinen weisen Mann unter euch, der zwischen dem einen und dem anderen Bruder Recht sprechen könnte, sondern ein Bruder hadert mit dem anderen, und zwar vor den Ungläubigen!“ (1. Kor. 6,4—6). Auch in diesem Falle könnte man annehmen, es sei keine Sünde, mit dem Nebenmenschen einen Rechtshandel zu haben, sondern nur seine Schlichtung außerhalb der Kirche. Aber fortfahrend fügt der Apostel gleich hinzu: „Es ist schon überhaupt ein Fehler, daß ihr Streitigkeiten untereinander habt“ (1. Kor. 6,7). Und damit niemand das durch die Behauptung entschuldigte, er habe einen gerechten Streit und wolle durch den Spruch der Richter sich nur vor dem Unrecht schützen, das er leide, schneidet er sogleich solche Gedanken und Entschuldigungen ab und sagt: „Warum erduldet ihr nicht lieber Unrecht? Warum laßt ihr euch nicht lieber betrügen?“ (1. Kor. 6,7). Das stimmt überein mit dem Herrenwort: „Wenn jemand deinen Rock nehmen und mit dir vor Gericht streiten will, dann gib ihm auch den Mantel“ (Matth. 5,40). Und an einer anderen Stelle sagt er: „Wenn dir einer das Deinige nimmt, fordere es nicht von ihm zurück!“ (Luk. 6,30). Er verbot also den Seinigen, bezüglich irdischer Dinge mit den Mitmenschen Rechtshändel zu haben. Dieser Weisung entsprechend nannte der Apostel das einen Fehler. Indessen wenn er auch zuläßt, daß in seiner Kirche solche Rechtshändel unter den Brüdern durch den Urteilsspruch von Brüdern beendet werden, so verbietet er sie außerhalb der Kirche auf das ernsteste. Hier zeigt sich ganz deutlich, was in diesem Falle aus Nachsicht den Schwachen zugestanden wird. Diese und andere ähnliche Sünden, mögen sie auch noch geringer sein als diese und nur kleine Verfehlungen in Worten und Gedanken sein — der Apostel Jakobus gesteht ja: „Denn in vielen Dingen sündigen wir alle“ (Jak. 3,2) — zwingen uns, täglich und oft den Herrn zu bitten und also zu sprechen: „Vergib uns unsere Schulden“ (Matth. 6,12); aber wir wollen auch mit dem folgenden Wort nicht lügen: „Wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ (Matth. 6,12).

79. Es gibt Sünden, die man für sehr gering halten würde, wenn nicht durch die Heilige Schrift sich zeigen ließe, daß sie schwerer sind, als man meint. Wer würde annehmen, daß einer, der zu seinem Bruder sagt: „Du Tor“, der Hölle schuldig sei (vgl. Matth. 5,22), wenn nicht die Wahrheit es sagte? Aber er gibt gleich ein Heilmittel für diesen Fehler, indem er das Gebot brüderlicher Versöhnung anschließt und sagt: „Wenn du also deine Gabe zum Altare bringst und dich erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich habe usw.“ (Matth 5,23). Oder wer wollte die Schwere der Sünde derer bemessen, die Tage, Monate, Jahre und Zeiten beobachten (vgl. Gal. 4,10) wie diejenigen, die an gewissen Tagen, in gewissen Monaten oder Jahren etwas beginnen wollen oder nicht, weil sie törichten Menschenlehren folgen und diese Zeiten für glückbringend oder unglückbringend halten? Die Größe dieses Fehlers können wir nur nach der Furcht des Apostels abwägen, der solchen Menschen sagt: „Ich fürchte, ich möchte umsonst an euch gearbeitet haben“ (Gal. 4,11).

80. Dazu kommt, daß sogar große und schreckliche Sünden, infolge der Gewohnheit, für klein oder überhaupt nicht mehr für Sünden gehalten werden. Ja, man glaubt nicht einmal mehr, sie verbergen zu müssen, sondern redet offen von ihnen und schreit sie aus. Heißt es doch nach der Heiligen Schrift: „Der Sünder rühmet frech sich seiner Lüste und der Frevler preist sich glücklich“ (Ps. 9,24 [10,3]). Eine solche Bosheit bezeichnet die Heilige Schrift als „Geschrei“. So liestest du beim Propheten Isaias über den schlechten Weinberg: „Ich erwartete Gerechtigkeit, er aber tat Ungerechtigkeit und nicht Gerechtigkeit, sondern Geschrei“ (Is. 5,7). Ähnlich heißt es in der Genesis: „Das Geschrei der Leute von Sodoma und Gemorrha ist groß geworden“ (Gen. 18,20). Denn bei ihnen wurden die bekannten Sünden nicht nur nicht gestraft, sondern öffentlich sozusagen auf gesetzlicher Grundlage geübt. Auch in unserer Zeit sind viele Übelstände, wenn auch nicht so große, zur öffentlichen Gewohnheit geworden; und wir wagen es nicht einmal, einen Laien deswegen aus der Gemeinschaft auszuschließen oder gar einem Geistlichen seinen Rang zu nehmen. Als ich vor einigen Jahren den Brief an die Galater auslegte, fühlte ich mich daher bei dem Worte des Apostels: „Ich fürchte, ich möchte umsonst an euch gearbeitet haben“ (Gal. 4,11) veranlaßt, laut auszusprechen: „Wehe den Sünden der Menschen, vor denen wir nur dann zurückschrecken, wenn sie ungewohnt sind. Sind aber die Sünden, die doch der Menschensohn mit seinem vergossenen Blute abwaschen wollte, zur Gewohnheit geworden, so sind wir oft gezwungen, sie anzusehen und zu ertragen, selbst wenn sich das Reich Gottes wegen ihrer Bosheit unbedingt vor ihnen verschließt. Ja, infolge ihrer Duldung müssen wir selbst manche Ungerechtigkeit begehen. Laß nur nicht alles, o Herr, was wir nicht verhindern konnten, unsere Tat sein!“ (Exp. ad Gal.)⁵ Aber es wird sich später zeigen, ob ich mich durch unmäßigen Schmerz zu einer Übertreibung hinreißen ließ.

XXII. 81. Nun möchte ich etwas sagen, was ich freilich auch an anderen Stellen meiner kleineren Schriften schon oft gesagt habe. Aus zwei Gründen sündigen wir. Entweder sehen wir noch nicht klar, was wir tun müssen, oder wir erfüllen die klar erkannte Pflicht nicht. Im ersteren Falle leiden wir unter der Unwissenheit, im zweiten Falle unter der Schwäche. Wir müssen freilich gegen beide kämpfen; aber wir unterliegen sicher ohne göttlichen Beistand. Er hilft uns nicht nur zur klaren Erkenntnis unserer Pflichten, sondern läßt auch, wenn die Gesundung des Herzens eingetreten, die Liebe zum gerechten Tun siegen über die Anhänglichkeit an die Dinge. Der Wunsch, sie zu besitzen, oder die Furcht, sie zu verlieren, verleitet uns ja trotz klarer Einsicht zur Sünde, und dann sind wir nicht allein Sünder — das waren wir auch, als wir in Unwissenheit fehlten —, sondern wirkliche Übertreter des Gesetzes, wenn wir das Gebot nicht erfüllen oder das Verbot übertreten. Daher flehen wir nicht nur, wenn wir gesündigt haben, um Verzeihung, indem wir sprechen: „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“

(Matth. 6,12), sondern wir müssen auch um gnädige Führung bitten, damit wir nicht in Sünde fallen, und beten deshalb: „Führe uns nicht in Versuchung“ (Matth. 6,13). Unser Gebet fleht zu dem, der im Psalmwort angeredet wird: „Gott ist mein Licht und mein Heil“ (Ps. 26 [27], 1), damit das Licht die Unwissenheit erhelle und das Heil die Schwachheit stärke.

82. Denn auch die Buße, die der Sitte der Kirche entsprechend geleistet werden muß, wenn ein gerechter Grund vorliegt, wird häufig aus Schwachheit nicht geübt. Denn Scham ist nichts anderes als die Furcht, Mißfallen zu erregen. Die Achtung der Menschen steht in höherer Schätzung als die Gerechtigkeit, die demütigende Buße fordert. Daher ist die Barmherzigkeit Gottes nicht nur bei der Übung der Buße notwendig, sondern auch zur Erlangung der Bußgesinnung. Sonst würde der Apostel nicht von einigen Menschen sagen: „Vielleicht schenkt Gott ihnen doch noch Bußgesinnung“ (2. Tim. 2,25). Und damit Petrus „bitterlich weinte“, „blickte der Herr ihn an“ (Luk. 22,61), wie der Evangelist vorausschickt.

83. Wer indessen nicht glaubt, daß in der Kirche die Sünden nachgelassen werden, und den reichen Gnadenschatz verachtet und in solcher Herzensverhärtung den letzten Lebenstag beschließt, der macht sich der unvergebbaren Sünde gegen den Heiligen Geist schuldig. In ihm läßt ja Christus die Sünden nach. Diese sehr schwierige Frage habe ich in einem eigens für diesen Zweck geschriebenen Büchlein mit größter Sorgfalt behandelt (Sermo LXXI).⁶

XXIII. 84. Wie ich kurz die Auferstehung der Toten behandeln könnte — ich meine nicht die zeitweilige Auferstehung solcher, die wieder starben, sondern die Auferstehung zum ewigen Leben, wie Christi Fleisch selbst auferstand —, weiß ich nicht. Ebenso wenig weiß ich, wie ich dabei allen Fragen, die durch diesen Gegenstand aufgerührt werden, gerecht werden könnte. Indes darf ein Christ nicht im mindesten daran zweifeln, daß das Fleisch aller Menschen, die geboren sind und noch geboren werden, und aller, die gestorben sind und noch sterben werden, auferstehen wird.

85. Da erhebt sich zunächst die Frage bezüglich der Frühgeburten, die im Mutterleibe schon leben, aber noch nicht so, daß sie schon wiedergeboren werden könnten. Wollten wir von ihnen behaupten, daß sie auferstehen werden, so mag das immerhin hingehen bei denen, die schon ausgebildet sind. Aber wer würde nicht von den noch unausgebildeten Frühgeburten bereitwilligst annehmen, daß sie ebenso wie der nicht empfangene Samen zugrunde gehen? Wer würde zu leugnen wagen, wenn man es auch nicht geradezu behaupten möchte, daß die Auferstehung alle Mängel der körperlichen Form ausgleicht? So würde keine Vollkommenheit fehlen, die im Laufe der Zeit hinzugekommen wäre, wie auch andererseits die Fehler nicht da sein würden, die im Laufe der Zeit hinzukamen. Jede angemessene und geziemende Vervollkommnung, die der Natur in der Zeit zuteil wurde, wird ihr auch verbleiben; andererseits aber wird ihr alle unangemessene und unnatürliche Entstellung genommen werden. Alles Unvollkommene wird also vollkommen, und alles Fehlerhafte wiederhergestellt werden.

86. Es könnte hier unter gelehrten Leuten die sehr schwierige Frage zur eingehenden Erörterung kommen, wann der Mensch im Mutterleibe zu leben anfängt, und ob es etwa ein verborgenes Leben gibt, das sich noch nicht durch die Bewegungen des Lebenden kundgibt. Ob diese Frage von Menschen gelöst werden kann, weiß ich freilich nicht. Die Leibesfrüchte, die gliedweise aus dem Mutterleib herausgeholt werden, damit nicht auch die Mütter sterben, wenn sie tot dort zurückblieben, haben zweifellos wirkliches Leben gehabt. Das zu leugnen, wäre ganz unverständlich. Von dem Zeitpunkt an, da der Mensch zu leben anfängt, kann er selbstverständlich

auch sterben. Wie nun ein Toter, ganz gleich, wo ihm der Tod zugestoßen ist, von der Auferstehung der Toten ausgenommen werden kann, ist mir unverständlich.

87. Man wird auch nicht leugnen, daß mißgestaltete Menschen, die geboren werden und wirklich leben, trotz der Kürze ihrer Lebenszeit auferstehen werden. Andererseits darf man nicht glauben, daß sie genau so auferstehen. Sie werden vielmehr in einer besseren und normaleren Gestalt auferstehen. Z. B. jener Doppelmensch, der neulich im Orient geboren wurde — glaubwürdige Brüder berichteten nach dem Augenschein über ihn und auch der Priester Hieronymus heiligen Angedenkens schrieb darüber —, wird sicherlich, nicht als ein einziger Doppelmensch auferstehen. Nein, es werden zwei auferstehen, wie wenn sie als Zwillinge zur Welt gekommen wären. So werden auch alle übrigen Mißgestalten, die durch irgendein Zuviel oder Zuwenig oder durch eine allzugroße Verunstaltung dazu geworden sind, durch die Auferstehung zu einer menschlich-natürlichen Gestalt geformt. Jede Seele hat dann ihren eigenen Körper ohne alle Mißbildungen, die etwa von der Geburt an vorhanden waren; jeder hat für sich die Glieder, die zur Vollständigkeit des menschlichen Leibes notwendig sind.

88. Für Gott geht kein irdischer Bestandteil des sterblichen Leibes verloren. Mag er auch in Staub und Asche aufgelöst und in alle Winde zerstreut sein oder auch in die Substanz anderer Körper oder in die Elemente selbst sich gewandelt haben, oder mag er in die Speise irgendwelcher Tiere oder auch der Menschen hineingeraten und in Fleisch verwandelt sein, in einem Augenblick kehrt er zu der Menschenseele zurück, die zuerst dieses Fleisch belebte und zu einem Menschen formte, der Leben bekam und wuchs.

89. Der irdische Stoff selbst, der beim Scheiden der Seele zum Leichnam wird, wird freilich bei der Auferstehung nicht so wiederhergestellt, daß alle Bestandteile, die in andere Formen und Gestaltungen übergegangen sind, nun notwendigerweise bei der Wiedervereinigung mit dem Leibe genau zu den Körperteilen zurückkehren, in denen sie sich früher befanden. Die Vorstellung, alle Teile von Haaren und Nägeln, die so oft abgeschnitten wurden, müßten wieder an ihre Stelle zurückkehren, ist unschön und muß Anstoß erregen bei denen, die unverständige und unziemliche Ansichten über die Auferstehung der Toten haben und darum nicht an sie glauben wollen. Wenn eine Bildsäule aus löslichem Metall durch Feuer flüssig gemacht oder zu Staub zermahlen oder zu einer unförmlichen Masse umgegossen würde, so würde es ja bei einer Wiederherstellung aus derselben Materie für ihre vollkommene Form gleichgültig sein, welche Stoffteilchen in den einzelnen Gliedern neu geformt würden. Nur müßte die Bildsäule den ganzen Stoff, der vorher ihren materiellen Bestand ausmachte, bei der Wiederherstellung in sich aufnehmen. So wird auch Gott, der wunderbare und unaussprechlich große Künstler, den ganzen stofflichen Bestand unseres Körpers in wunderbarer und unaussprechlicher Schnelligkeit wiederaufbauen. Und es wird zu seiner Vollkommenheit nichts ausmachen, ob die Haare mit den Haaren und die Nägel mit den Nägeln wieder vereinigt werden, oder das inzwischen Vernichtete in Fleisch oder andere Körperteile verwandelt wird. Die Weisheit des Künstlers wird schon sorgen, daß nichts Ungeziemendes geschehe.

90. Daraus folgt nicht, daß die Gestalten aller Auferstandenen verschieden sein müssen, weil sie im Leben verschieden waren- Es ist nicht notwendig, daß die Mageren mit derselben Magerkeit und die Dicken mit derselben Belebtheit wieder aufwachen. Aber wenn es in der Absicht des Schöpfers liegt, daß eines jeden Eigenheit und erkennbares Bild sich in der äußeren Gestalt zeigt, im übrigen aber die Verteilung körperlicher Gaben in gleichmäßiger Weise erfolgt, so wird die Materie bei jedem einzelnen so neugeformt, daß nichts von ihr verloren geht. Was aber fehlt,

wird der ergänzen, der alles, was er wollte, sogar aus dem Nichts hervorbringen konnte. Jede begründete Ungleichheit in den körperlichen Eigenschaften, z. B. in der Beschaffenheit der Stimme, die Vorbedingung für den vollkommenen Gesang ist, ergibt sich bei den einzelnen aus dem Stoffe des individuellen Leibes. So wird der Mensch in die Gemeinschaft der Engel eingereiht, ohne daß das Gefühl irgendwie verletzt wird. Dort kann es nichts Häßliches mehr geben, sondern alles wird dann schön sein, weil Unschönes dann nicht mehr sein kann.

91. So werden also die Leiber der Heiligen auferstehen: ohne Fehler, ohne Entstellung, ohne Verderblichkeit, ohne Schwere, ohne Mangel. Ihre Leichtigkeit wird der Größe des Glücks entsprechen. Daher spricht man auch von geistigen Leibern; es sind aber zweifellos Körper und nicht Geister. Aber wie der Leib jetzt beseelt heißt und doch Körper und nicht Seele ist, so wird er dann geistiger Leib, aber doch Leib und nicht Geist sein. Die Verderbnis, die jetzt die Seele beschwert und zu Sünden herabzieht, in denen das Fleisch wider den Geist aufbegehrt (vgl. Gal. 5,17), wird mit dem Fleische verschwinden. Dann gibt es zwar noch Leiber, aber sie werden ja himmlische Leiber genannt. Daher heißt es: „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht besitzen“ (1. Kor. 15,50). Gewissermaßen zur Erklärung seines Wortes fährt der Apostel fort: „Die Verweslichkeit kann nicht die Unverweslichkeit besitzen“ (1. Kor. 15,50). Was er zuerst Fleisch und Blut nennt, heißt später Verweslichkeit. Was vorher Reich Gottes genannt wird, bezeichnet er später als Unverweslichkeit. Das Wesen des Fleisches wird aber auch dann dasselbe bleiben. Daher wird auch nach der Auferstehung der Leib Christi Fleisch genannt. Das Wort des Apostels: „Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein himmlischer Leib“ (1. Kor. 15,44) will die Harmonie zwischen Fleisch und Geist betonen. Denn der Geist wird dann ohne äußere Hilfe das ihm völlig unterworfenene Fleisch durchseelen, und wir werden keinen Widerstreit mehr in uns finden. Wie wir keinen äußeren Feind mehr haben, so erleben wir uns auch in unserem Innern nicht mehr als unsere eigenen Feinde.

92. Wer aus der Menge der durch den ersten Menschen heraufbeschworenen Verderbnis nicht durch den einen Mittler zwischen Gott und Menschen gerettet wurde, wird zwar auch in seinem eigenen Fleische auferstehen. Aber er wird nur auferstehen, um mit dem Teufel und seinen Engeln gestraft zu werden. Es dürfte sich aber kaum verlohnen, die Frage zu erörtern, ob diese Menschen, soweit sie fehlerhafte und mißgestaltete Glieder hatten, nun auch mit körperlichen Fehlern und Entstellungen auferstehen. Wir brauchen uns auch nicht abzumühen mit der Frage nach ihrer Gestalt oder Schönheit; diese ist im höchsten Maße ungewiß, aber ihre Verdammnis ist ganz gewiß und ewigdauernd. Ebenso wenig soll uns die Frage in Anspruch nehmen, wie sie einen unverweslichen Leib haben können, wenn er doch schmerzempfindlich ist, oder wie sie einen verweslichen Leib haben werden, wenn er nicht sterben kann. Denn nur ein Leben voll Glück ist wahres Leben, und wahre Unverweslichkeit ist nur dort, wo die Seligkeit durch keinen Schmerz gehindert wird. Wo man aber den Unglücklichen nicht sterben läßt, da stirbt sozusagen der Tod selbst nicht; und wo ein ewiger Schmerz nicht tötet, sondern nur quält, da ist eine nimmer endende Verwesung. Das wird in den Heiligen Schriften der zweite Tod genannt (vgl. Offenb. 2,11; 20,6. 14).

93. Aber weder der erste Tod, durch den die Seele gezwungen wird, ihren Leib zu verlassen, noch der zweite, bei dem der Seele nicht gestattet ist, den strafbaren Leib zu verlassen, wäre dem Menschen bestimmt gewesen, wenn er nicht gesündigt hätte. Ganz gelinde freilich wird die Strafe aller derer sein, die außer der Erbsünde keine persönliche Sünde begangen haben. Andere dagegen, die obendrein persönliche Sünden begangen haben, werden eine um so erträglichere Verdammnis haben, je geringer ihre Bosheit hier auf Erden war.

XXIV. 94. Wenn daher Engel und verworfene Menschen in der ewigen Strafe verbleiben, dann werden die Heiligen das Glück, das ihnen die Gnade bereitet hat, vollkommener begreifen. Dann wird durch die Tatsachen selbst ganz deutlich werden, was im Psalm geschrieben steht: „Barmherzigkeit und Gericht will ich besingen, o Herr“ (Ps. 100 [101], 1), weil niemand gerettet wird außer durch eine unverdiente Barmherzigkeit und niemand verdammt wird außer durch ein verdientes Gericht.

95. Dann wird offenkundig werden, was jetzt noch verborgen ist. Angenommen, von zwei Kindern wird das eine aus Barmherzigkeit gerettet, das andere durch das Gericht verworfen; auch das erstere, das angenommen wird, muß an diesem Urteil erkennen, was ihm das Gericht bringen würde, käme nicht die Barmherzigkeit zu Hilfe; dereinst aber wird offenkundig werden, warum das eine angenommen wird, das andere nicht, obwohl beider Lage dieselbe ist. Warum bei den einen die Wundertaten nicht gewirkt wurden, die diese Menschen zur Buße veranlaßt hätten, während sie bei denen geschahen, die doch nicht zum Glauben kamen. Denn ganz deutlich sagt der Herr: „Wehe dir, Korozain, wehe dir, Bethsaida! Denn wenn in Tyrus und Sidon solche Taten geschehen wären, wie sie bei euch geschehen sind, dann hätten sie dereinst in Sack und Asche Buße getan“ (Matth. 11,21). Und doch war es nicht ungerecht, daß Gott ihre Seligkeit nicht wollte, obwohl sie selig werden konnten, wenn er wollte. Dann wird man in dem ganz hellen Lichte seiner Weisheit sehen, was jetzt der Glaube seiner Frommen bereits umfaßt, bevor es in klarer Erkenntnis geschaut wird, wie sicher, unveränderlich und wirksam Gottes Wille ist, wieviel er vermag und doch nicht will, obwohl er nichts will, was er nicht vermag, und wie wahr es ist, was wir im Psalm singen: „Unser Gott aber im Himmel droben, im Himmel und auf Erden tut er alles, was er will“ (Ps. 113,11 [115,3]; 134 [135], 6). Das wäre freilich nicht wahr, wenn er etwas wollte und es nicht tat, oder, was noch unwürdiger wäre, wenn er es deshalb nicht tat, weil menschlicher Wille hinderte, daß der Wille des Allmächtigen geschah. Es geschieht also nichts, wenn nicht der Allmächtige es will oder zuläßt oder selbst tut.

96. Man darf auch nicht daran zweifeln, daß Gott selbst bei der Zulassung des Bösen gut handelt. Denn auch diese Zulassung geschieht nach gerechtem Ratschluß; und es ist sicher alles gut, was gerecht ist. Wenn nun auch nichts Böses, soweit es böse ist, gut sein kann, so ist es doch etwas Gutes, daß es nicht nur Gutes, sondern auch Böses gibt. Denn wenn das Vorhandensein des Bösen nicht gut wäre, so würde das Böse ganz gewiß nicht vom allmächtigen, gütigen Gott zugelassen werden. Denn so leicht es ihm zweifellos ist, zu tun, was er will, ebenso leicht ist es ihm, das nicht zuzulassen, was er nicht will. Würden wir das nicht glauben, so geriete gleich der Anfang unseres Bekenntnisses in Gefahr, durch den wir unseren Glauben an Gott, den allmächtigen Vater, bekennen. Denn nur deshalb wird er in Wahrheit allmächtig genannt, weil er alles kann, was er will, und die Wirkung seines allmächtigen Willens nicht durch den Willen irgendeines Geschöpfes aufgehoben werden kann.

97. Daher müssen wir überlegen, in welchem Sinne von Gott gesagt wird — auch dieses Apostelwort birgt größte Wahrheit —, „daß er will, daß alle Menschen selig werden“ (1. Tim. 2,14). Da nämlich nicht alle selig werden, sondern die bei weitem größere Zahl nicht selig wird, so gewinnt es den Anschein, als ob der Wille Gottes nicht geschähe, und zwar, weil der menschliche Wille den Willen Gottes hemmt. Fragt man nach dem Grunde, warum nicht alle selig werden, so erhält man gewöhnlich die Antwort: Weil sie selbst es nicht wollen. Das kann man freilich von den Kindern nicht behaupten. Wollen oder Nichtwollen liegt noch nicht in ihrer Macht. Denn, wollte man das, was sie in kindlicher Erregung tun, ihrem Willen zuschreiben, so müßte man behaupten, daß sie wider Willen gerettet werden, wenn sie bei der Taufe mit aller

Macht widerstreben. Doch deutlicher ist das Wort des Herrn im Evangelium, wenn er die gottlose Stadt schilt: „Wie oft wollte ich deine Söhne sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein sammelt; doch du hast nicht gewollt“ (Matth. 23,37), als ob Gottes Wille durch den Menschenwillen besiegt wäre, und der Allmächtige seinen Willen nicht hätte ausführen können, weil die schwächsten aller Wesen ihn durch ihr Widerstreben hinderten. Wo ist jene Allmacht, durch die „er im Himmel und auf Erden alles tut, was er will“ (Ps. 113,11 [115,3]; 134 [135],6), wenn er die Söhne Jerusalems sammeln wollte und es nicht konnte? Oder hat etwa Jerusalem nicht gewollt, daß ihre Söhne von ihm gesammelt würden? Und doch hat er gegen ihren Willen die ihrer Söhne versammelt, die er wollte? Denn es heißt nicht: „Im Himmel und auf Erden hat er einiges gewollt und getan, anderes freilich gewollt, aber nicht getan“, sondern „alles, was er wollte, hat er getan“.

XXV. 98. Wer würde so gottlos und töricht sein, zu behaupten, daß Gott den schlechten Willen der Menschen nicht zum Guten bekehren könnte, wenn, wann und wo er will? Aber wenn er es tut, dann tut er es aus Barmherzigkeit; wenn er es unterläßt, dann unterläßt er es aus Gerechtigkeit. Denn „wessen er will, dessen erbarmt er sich, und wen er will, verhärtet er“ (Röm. 9,18). Mit diesem Wort pries der Apostel die Gnade. Um die Gnade hoch zu erheben, hatte er über die Zwillinge im Mutterleib der Rebekka bereits vorher gesagt: „Ehe sie noch geboren waren, noch etwas Gutes oder Schlimmes getan hatten, da — damit es bleibe bei Gottes freier Wahl unabhängig von Werken, ganz nach seiner Berufung — ward ihr gesagt: Der Ältere wird dem Jüngeren dienen“ (Röm. 9,11—12). Daher verwendet er ein zweites prophetisches Zeugnis, in dem geschrieben steht: „Den Jakob liebte ich, den Esau aber haßte ich“ (Mal. 1,23). Da er aber fühlt, welche Wirkung dieses Wort auf die ausüben kann, die in ihren Gedanken nicht zu solcher Gnadenhöhe vordringen können, fährt er fort: „Was sollen wir dazu sagen? Gibt es ein Unrecht bei Gott? Durchaus nicht!“ (Röm. 9,14). Denn Unrecht scheint es zu sein, daß Gott den einen liebt und den anderen haßt, ohne daß gute oder schlechte Werke das Verdienst oder Mißverdienst begründen. Hätte er dabei die zukünftigen Werke, die guten des einen oder die bösen des anderen, die Gott zweifellos vorauswußte, im Auge gehabt, dann hätte er sicher nicht gesagt: „Unabhängig von den Werken“; sondern er würde gesagt haben: „Den künftigen Werken entsprechend“. So würde er die vorliegende Frage gelöst haben; oder vielmehr, er hätte überhaupt keine Frage gestellt, die der Lösung harrte. Nun aber, nachdem er geantwortet hat: „Durchaus nicht“, d. h. eine Ungerechtigkeit ist bei Gott durchaus nicht möglich, fügt er zum Erweise, daß Gott ohne jede Ungerechtigkeit so handelt, hinzu: „Denn zu Moses sagt er: Wessen ich mich erbarmen will, dessen erbarme ich mich, und wem ich Barmherzigkeit zeigen will, dem werde ich barmherzig sein“ (Röm. 9,15; vgl. Exod. 33,19). Nur der Tor kann Gott für ungerecht halten, wenn er das Strafurteil über den verhängt, der es verdient, oder dem, der sie nicht verdient, Barmherzigkeit erweist. Endlich zieht der Apostel den Schluß und sagt: „Es kommt also nicht auf das Wollen und nicht auf das Laufen an, sondern auf das Erbarmen Gottes“ (Röm. 9,16). Beide Zwillinge waren von Natur als Kinder des Zornes geboren; nicht infolge ihrer eigenen Werke, aber durch Vererbung von Adam her waren sie von der Fessel der Verdammnis umstrickt. Aber der, welcher sprach: „Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will“ (Röm. 9,15), liebte den Jakob aus freigeschenkter Barmherzigkeit und haßte den Esau gemäß seinem wohlverdienten Urteilsspruch (vgl. Mal. 1,2—3). Da beiden eigentlich Gottes Haß gebührte, so erkannte der eine an dem Los des anderen, daß er sich nicht seiner besonderen Verdienste rühmen konnte; nicht den Verdiensten durfte er es zuschreiben, wenn er trotz derselben Lage nicht dieselbe Strafe empfing, sondern dem übergroßen Reichtum göttlicher Gnade war es zu danken, weil „es nicht auf das Wollen und nicht auf das Laufen, sondern auf das Erbarmen Gottes ankommt“ (Röm. 9,16). Ja, die ganze Heilige Schrift lehrt uns auf den ersten Blick ein unergründliches, gnadenvolles Geheimnis; ihr Antlitz selbst, so möchte ich sagen, lehrt uns, wenn wir gut

zuschauen, daß „jeder, der sich rühmt, sich im Herrn rühmen soll“ (1. Kor. 1,31; vgl. Jer. 9,24).

99. Durch das Wort: „Es kommt also nicht auf das Wollen, noch auf das Laufen, sondern auf das Erbarmen Gottes an“ (Röm. 9,16), hat also der Apostel die Barmherzigkeit Gottes hoch erhoben. Dann aber fügt er zum Preise des Gerichtes — denn wenn jemand keine Barmherzigkeit findet, so ist das kein Unrecht, sondern gerechtes Gericht; es gibt ja kein Unrecht bei Gott — das Wort hinzu: „Sagt doch die Schrift zu Pharao: Dazu habe ich dich erweckt, um an dir meine Macht zu zeigen und meinen Namen kundzutun auf der ganzen Erde“ (Röm. 9,17; vgl. Exod. 9,16). Nach diesen Worten schließt der Apostel sowohl auf die Barmherzigkeit als auf das Gericht, indem er sagt: „Wessen er will, dessen erbarmt er sich also, und wen er will, den verhärtet er“ (Röm. 9,18). Er erbarmt sich also aus großer Güte, er verhärtet ohne jedes Unrecht, so daß der Gerettete sich zwar seiner Verdienste nicht rühmen, der Verdammte aber nur seine eigene Schuld beklagen kann. Denn ganz allein die Gnade scheidet die Erlösten von den Verworfenen, die eine gemeinsame, aus ihrer Abstammung fließende Schuld zu einer großen Masse der Verderbnis zusammenwachsen ließ. Will aber jemand das so aufnehmen, daß er spricht: „Wie kann er dann anschuldigen; denn wer kann seinem Willen widerstehen?“, als ob der Böse deshalb nicht zu beschuldigen wäre, weil Gott „sich erbarmt, wessen er will, und wen er will, verhärtet“ (Röm. 9,18): so nehmen wir keinen Anstoß, darauf mit den Worten des Apostels zu antworten: „Wer bist du denn, o Mensch, der du mit Gott rechten willst? Darf etwa das Gebilde zum Bildner sagen: Warum hast du mich so gemacht? Oder hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus demselben Stoffe hier ein Gefäß zur Ehre, dort zur Unehre zu machen?“ (Röm. 9,20.21). Bei dieser Stelle glauben einige Toren, der Apostel habe nicht antworten können und aus Mangel einer Begründung die Kühnheit des Gegners gewaltsam unterdrückt. Aber der Ton liegt ganz auf dem Wort: „O Mensch, wer bist du“ (Röm. 9,10). In solchen Fragen führt er den Menschen zur Einsicht in seine eigene Fähigkeit, durch ein kleines Wort freilich nur, aber in der Sache selbst liegt auch eine einleuchtende Begründung. Denn wer könnte noch mit Gott hadern, wenn er dies nicht begreift! Wer es aber begreift, hat um so weniger Grund, mit Gott zu hadern. Begreift er es, dann sieht er deutlich, daß das ganze Menschengeschlecht durch einen gerechten göttlichen Urteilsspruch schon im Stammvater, der abfiel, verworfen war. Also hätte niemand ein Recht, Gottes Gerechtigkeit zu tadeln, auch wenn niemand aus dieser Verdammnis gerettet wäre. Und er sieht ein, daß die Erlösung der Geretteten aus der größeren Zahl der Nichtgeretteten und gerechter Verdammnis Überlassenen zeigen sollte, was eigentlich Anteil der gesamten Nachkommenschaft sein mußte und wohin das wohlverdiente Strafgericht sie geführt hätte, wenn ihnen nicht unverdiente Barmherzigkeit zu Hilfe gekommen wäre. So wird einem jeden, der sich etwa eigener Verdienste rühmen will, „der Mund gestopft“ (Röm. 3,19) und „wer sich rühmen will, soll sich im Herrn rühmen“ (1. Kor. 1,31).

XXVI. 100. Das sind die „großen Werke des Herrn, ausgesucht nach allen seinen Zwecken“ (Ps. 110 [111], 2). So weise sind sie ausgesucht, daß, als die Engels- und Menschenkreatur sündigte und ihren eigenen, nicht seinen Willen erfüllte, er auch durch diesen geschöpflichen Willen, der dem Willen des Schöpfers widerstrebte, doch seinen Willen vollstreckte. Er ist ja der im vollkommensten Maße Gute, und gut war auch die Art, wie er sich der Bösen bediente zur Verdammnis derer, die er in Gerechtigkeit zur Strafe vorherbestimmte, und zum Heile derer, die er in Güte zur Gnade vorherbestimmte. Was sie selbst anbetraf, so widerstrebten sie freilich Gottes Willen. Was indes die Allmacht Gottes angeht, so konnten sie keineswegs das durchsetzen, was Gott nicht wollte; denn gerade dadurch, daß sie gegen seinen Willen handelten, geschah an ihnen selbst sein Wille. Daher nämlich sind „groß die Werke des Herrn, ausgesucht nach allen seinen Zwecken“ (Ps. 110 [111], 2). Auf wunderbare und unaussprechliche Weise,

geschieht also selbst das nicht ohne seinen Willen, was gegen seinen Willen geschieht. Denn es geschähe nicht, wenn er es nicht zuließe, und er läßt es nicht zu gegen seinen Willen, sondern seinem Willen entsprechend. Und er, der Gute, würde nicht zulassen, daß etwas schlecht geschieht, wenn er nicht in seiner Allmacht auch aus dem Bösen Gutes schaffen könnte.

101. Es kann geschehen, daß ein Mensch guten Willens etwas will, was Gott, und zwar ebenfalls mit gutem Willen in viel wirksamerer und sicherer Weise nicht will; sein Wille kann ja niemals böse sein. Es wünscht z. B. ein guter Sohn, daß sein Vater am Leben bleibt, den Gott in seinem gnädigen Willen sterben lassen will. Umgekehrt könnte es möglich sein, daß ein Mensch mit schlechter Absicht das will, was Gott in seinem guten Willen wünscht, z. B. wenn ein schlechter Sohn wünscht, daß sein Vater stirbt und Gott ebendasselbe will. Jener will, was Gott nicht will; der letztere will freilich, was Gott will, und doch steht, obwohl sie etwas anderes will, viel mehr die Kindesliebe des ersten mit dem guten Willen Gottes im Einklang als die schlechte Gesinnung des letzteren, obwohl er dasselbe will. Ein solcher Unterschied besteht zwischen dem, was dem Menschen, und dem, was Gott zu wollen zusteht; vor allem aber ist der Endzweck des Willensentschlusses von Bedeutung für die Billigung oder Mißbilligung einer Handlung. Denn Gott führt einige Willensentschlüsse, die natürlich gut sind, durch den schlechten Willen böser Menschen aus. Durch die übelwollenden Juden wurde dem guten Willensentschluß des Vaters gemäß Christus für uns getötet. Das war ein so überragendes Gut, daß der Apostel Petrus, als er es verhindern wollte, von dem, der gekommen war, um zu sterben, Satan gescholten wurde (vgl. Matth. 16,23). Wie gut schien die Absicht der frommen Gläubigen, die den Apostel Paulus nicht nach Jerusalem Weiterreisen lassen wollten, damit er nicht dort all das Böse erlitte, was der Prophet Agabus vorausgesagt hatte (vgl. Apg. 21,12)! Und doch wollte Gott ihn dieses leiden lassen für die Verkündigung des Glaubens Christi, um den Zeugen Christi zu prüfen. Und diesen seinen guten Entschluß führte er nicht etwa durch gute Willensentschlüsse der Christen aus, sondern durch die bösen der Juden. Und doch gehörten zu ihm vielmehr die, welche nicht wollten, was er in diesem Falle wollte, als jene, die freiwillig ausführten, was er wollte. Denn sie führten zwar gerade das aus, was auch Gott bewirkte; aber Gott wirkte durch sie, und sein Wille war gut, sie aber handelten, und ihr Wille war böse.

102. Wie wirksam auch die Absichten der Engel und Menschen, der guten und der bösen, sind, mögen sie nun mit Gottes Willen übereinstimmen oder nicht, das steht jedenfalls fest: Der Wille Gottes, des Allmächtigen, ist unüberwindlich; niemals kann er böse sein. Selbst wenn er Böses auferlegt, ist er an sich nicht böse, sondern gerecht und daher nicht böse. Mag also der allmächtige Gott sich aus Barmherzigkeit erbarmen, wessen er will, oder durch sein Gericht verhärten, wen er will (vgl. Röm. 9,18): nichts ist ungerecht, was er tut, nie handelt er, ohne zu wollen, und alles, was er will, führt er aus.

XXVII. 103. Wenn wir deshalb hören und in den Heiligen Schriften lesen, daß Gott die Seligkeit aller Menschen will (vgl. 1. Tim. 2,4), so dürfen wir den allmächtigen Willen Gottes nicht verkleinern, obwohl wir gewiß sind, daß nicht alle Menschen selig werden. Wir müssen vielmehr die Schriftstelle: „Der die Seligkeit aller Menschen will“ (1. Tim. 2,4) so verstehen: Kein Mensch wird selig, wenn Gott nicht will, daß er selig wird; nicht als ob er die Seligkeit jedes Menschen wollte; sondern keiner wird selig, wenn er es nicht will. Und deshalb muß er gebeten werden, damit er will, weil sein Wille notwendig geschieht. Der Apostel sprach ja von der Notwendigkeit des Gebetes zu Gott, um zu diesem Ausspruch zu kommen. In derselben Weise verstehen wir auch das Wort des Evangeliums: „Der jeden Menschen erleuchtet“ (Joh. 1,9); nicht, als ob es keinen Menschen gäbe, der nicht erleuchtet wird, sondern nur von ihm kann man erleuchtet

werden. Das Wort: „Der die Seligkeit aller Menschen wollte“ ist sicherlich nicht so aufzufassen: Es gibt keinen Menschen, dessen Seligkeit er nicht will. Wollte er doch seine wirkungskräftigen Wunderzeichen bei denen nicht tun, von denen er sagte, sie würden Buße getan haben, wenn er sie gewirkt hätte (vgl. Matth. 11,21). „Alle Menschen“ bedeutet vielmehr alle Menschen- Klassen in ihrer mannigfaltigen Verschiedenheit: Könige und Privatleute, Edle und Unedle, Hohe und Niedrige, Gelehrte und Ungelehrte, Gesunde und Kranke, Begabte, Mittelmäßige und Toren, Reiche und Arme und Menschen aus dem Mittelstand, Männer und Frauen, Kinder, Knaben, Jünglinge, Erwachsene und Greise; Menschen aller Sprachen, aller Sitten, aller Künste, aller Berufsarten, die verschiedensten Charaktere und Temperamente und was es sonst an Unterschieden unter den Menschen gibt. Gibt es eine Menschenklasse, aus der Gott nicht durch seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, unter allen Völkern Menschen zur Seligkeit bestimmt hat und also auch selig macht, weil der Allmächtige nicht kraftlos wollen kann, was er wirklich will? Der Apostel hatte befohlen, daß man für „alle Menschen“ bete (1. Tim. 2,1), und insbesondere hatte er hinzugefügt: „Für die Könige und die, die einen hohen Rang bekleiden“ (1. Tim. 2,3). Man konnte ja von ihnen annehmen, daß sie sich durch weltlichen Stolz und Überhebung von der Niedrigkeit des christlichen Glaubens abschrecken ließen. Und dann fügt er hinzu: „So ist es angenehm vor unserem Erlösergott“ (1. Tim. 2,4), nämlich, daß wir auch für solche beten. Um aber keine Verzweiflung aufkommen zu lassen, fährt er fort: „Der da will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1. Tim. 2,4). Das hielt also Gott für gut, daß auf die Bitten der Niedrigen hin den Großen das Heil gewährt würde. Wir sehen ja bereits die Erfüllung dieser Bitte. Dieselbe Redeweise hat übrigens der Herr auch im Evangelium gebraucht; er sagt zu den Pharisäern: „Ihr gebt den Zehnten von Minze und Raute und von jedem Kraut“ (Luk. 11,42). Die Pharisäer gaben ja nicht von allen ihnen nicht gehörigen Kräutern und von allen Kräutern aller Menschen in fremden Ländern den Zehnten. So also, wie hier „jedes Kraut“ jede Krautart bezeichnet, so müssen wir bei unserer Stelle „alle Menschen“ als alle Menschenklassen verstehen; mag man die Stelle auch anders auffassen können, jedenfalls ist die Annahme auszuschließen, Gott habe etwas gewollt, was trotzdem nicht geschehen ist. Denn mit größter Sicherheit „führt er im Himmel und auf Erden alles aus, was er will“ (Ps. 134 [135], 6); so sagt die Wahrheit, und deshalb hat er gewiß das nicht gewollt, was er nicht vollbrachte.

XXVIII. 104. Hätte also Gott vorausgesehen, daß der erste Mensch den beharrlichen Willen haben würde, im Urzustand ohne Sünde zu bleiben, so würde er auch den Willen gehabt haben, den ersten Menschen in dem ursprünglichen Zustande der Gerechtigkeit zu bewahren und ihn zu gelegener Zeit nach der Erzeugung von Söhnen ohne den Tod in einen besseren Zustand zu überführen. Dort hätte er nicht nur keine Sünde begehen, sondern nicht einmal den Willen zum Sündigen haben können. Aber er sah voraus, daß er seinen freien Willen schlecht gebrauchen, d. h. sündigen würde; und so stellte er lieber seinen Willen darauf ein, durch den, der Böses tat, Gutes zu erreichen, und durch den schlechten Willen des Menschen den guten Willen des Allmächtigen nicht vereiteln, sondern erst recht erfüllen zu lassen.

105. Denn im Anfang mußte der Mensch so geschaffen sein, daß ihm die Wahl blieb zwischen gutem und schlechtem Wollen; sein guter Wille sollte nicht unbelohnt, schlechter Wille nicht unbestraft bleiben. Später aber wird es einmal so sein, daß schlechter Wille ihm unmöglich ist; und doch wird er die Freiheit des Willens nicht verlieren. Ja, diese Freiheit des Willens wird viel größer sein, wenn er der Sünde überhaupt nicht mehr dienen kann. Wir wollen ja auch unser Glück, und das Unglück wollen wir nicht nur nicht, sondern können es nicht einmal wollen; und dieser Wille ist nicht zu mißbilligen; er ist wirklicher Wille und auch frei zu nennen. Wie unsere Seele jetzt das Unglück nicht wollen kann, so wird sie einstens nie mehr eine Sünde wollen

können. Aber es ließ sich der Zustand nicht übergehen, durch den Gott zeigen wollte, wie gut ein Vernunftwesen sei, das die Möglichkeit hatte, nicht zu sündigen. Höher stand freilich die Unfähigkeit zum Sündigen; so war auch die Unsterblichkeit — eine solche war es immerhin — die die Möglichkeit, nicht zu sterben, enthielt, geringer, größer dagegen die künftige Unsterblichkeit, die das Sterben ausschließt.

106. Die erste Art der Unsterblichkeit hat die menschliche Natur durch ihren freien Willen verloren, die letztere wird sie aus Gnade empfangen. Hätte der Mensch nicht gesündigt, so würde er sie als Verdienst empfangen haben, obwohl auch in diesem Falle kein Verdienst ohne Gnade möglich gewesen wäre. Denn wenn auch die Sünde allein in dem freien Willen ihren Grund hatte, so genügte doch zur Bewahrung der Gerechtigkeit der freie Wille nicht allein, wenn ihm nicht göttliche Hilfe durch Teilnahme an dem unveränderlichen (höchsten) Gut gewährt worden wäre. Ähnlich, wie es in des Menschen Macht steht, zu sterben, wann er will — denn jeder kann sich, um nur das eine zu sagen, schon durch Hungern töten —, zur Erhaltung des Lebens aber der Wille allein nicht genügt, wenn die Lebensmittel zur Nahrung und der sonst notwendige Schutz fehlen würden. So hatte der Mensch im Paradiese in seinem Willen die Fähigkeit, sich selbst zu töten, indem er die Gerechtigkeit verließ, aber zur Erhaltung des Lebens der Gerechtigkeit war sein Wille nur imstande durch die Hilfe dessen, der ihn geschaffen hatte. Aber nach diesem Sündenfall zeigt sich die Barmherzigkeit Gottes noch größer, da nun auch der Wille selbst, den Sünde und Tod beherrschen, von der Knechtschaft befreit werden muß. Und er wird durchaus nicht durch sich selbst, sondern allein durch die Gnade Gottes, die im Glauben an Christus gründet, befreit. So wird der Wille selbst nach der Schrift vom Herrn vorbereitet (Sprüche 8,35 nach LXX); durch ihn erlangt er die übrigen Gaben Gottes, die ihn zu dem ewig währenden Geschenk geleiten.

107. Daher nennt der Apostel auch das ewige Leben, das sicher der Lohn für die guten Werke ist, eine Gnade Gottes. Er sagt: „Der Sold der Sünde ist der Tod, die Gnadengabe Gottes aber ist ewiges Leben“ (Röm. 6,23). Sold wird für den Kriegsdienst rechtmäßig gezahlt, nicht geschenkt. Daher sagt er: „Der Sold der Sünde ist der Tod“, um den Tod als eine nicht unverdiente, sondern gebührende Strafe für die Sünde zu bezeichnen. Eine Gnade ist aber nur dann Gnade, wenn sie unverdient ist. Daraus ergibt sich die Einsicht, daß selbst die guten Verdienste des Menschen Gottes Gaben sind. Wenn nun dafür das ewige Leben vergolten wird, wird dann nicht Gnade für Gnade vergolten? (vgl. Joh. 1,16). So war also der unverdorbenene Mensch geschaffen: Er konnte nicht ohne göttliche Hilfe in dieser Gerechtigkeit bleiben, aber er konnte durch seinen eigenen Willen ins Verderben geraten. Welche Wahl er auch treffen mochte, Gottes Wille mußte geschehen, entweder auch von ihm oder jedenfalls an ihm. Da er nun lieber seinen eigenen als Gottes Willen tun wollte, so erfüllte sich an ihm Gottes Wille. Aus derselben großen Menge der Verderbnis aber, die aus seinem Stamm hervorging, machte er nun bald ein Gefäß zur Ehre, bald eins zur Unehre (vgl. Röm. 9,21), zur Ehre aus Barmherzigkeit, zur Unehre aus Gerechtigkeit, damit niemand seinen Ruhm suche in einem Menschen und also auch nicht in sich selbst.

108. Wir würden auch durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich durch den Menschen Jesus Christus, nicht erlöst werden, wenn er nicht auch Gott wäre. Als Adam als unverdorbenener Mensch geschaffen wurde, bedurfte es keines Mittlers. Nachdem aber die Sünden das Menschengeschlecht durch eine tiefe Kluft von Gott getrennt hatten, mußte bis zur Auferstehung des Fleisches zum ewigen Leben die Versöhnung mit Gott immer wieder bewirkt werden durch den Mittler, der allein ohne Sünde geboren wurde, ohne Sünde lebte und starb. So sollte der menschliche Hochmut durch Gottes Niedrigkeit an den Pranger gestellt und geheilt

werden. Dem Menschen sollte deutlich gezeigt werden, wie weit er sich von Gott entfernt hatte. Denn durch den fleischgewordenen Gott wurde er zurückgeführt, durch den Gottmenschen wurde dem widerspenstigen Menschen ein Beispiel des Gehorsams gegeben; der Eingeborene nahm die Knechtsgestalt an (vgl. Phil. 2,7), die vorher ohne alles Verdienst war, um den Quell der Gnaden zu eröffnen; auch die Auferstehung des Fleisches, die den Erlösten versprochen wurde, sollte zunächst am Erlöser selbst Wirklichkeit werden. Durch dieselbe Natur also, die der Teufel getäuscht zu haben sich freute, mußte er besiegt werden, aber so, daß der Mensch sich nicht rühmen konnte, damit nicht der Hochmut von neuem entstand. Solche und ähnliche Gedanken könnten über dieses große Geheimnis des Mittlers vorgebracht werden von denen, zu deren Nuts und Frommen er gekommen ist, oder sie könnten wenigstens gedacht werden, wenn auch unausgesprochen bleiben.

XXIX. 109. Während der Zeit zwischen dem Tode des Menschen und der letzten Auferstehung befinden sich die Seelen an verborgenen Aufenthaltsorten, je nachdem sie Ruhe oder Strafe verdienen, d. h. entsprechend dem Verdienste, das sie im Fleische während des Lebens erreicht hatten.

110. Es ist zu betonen, daß die Seelen der Verstorbenen durch die Frömmigkeit ihrer lebenden Angehörigen Erleichterung erfahren können dadurch, daß für sie das Mittleropfer dargebracht oder Almosen in der Kirche gegeben werden. Aber nur denen kann das nützen, die in ihrem Leben es verdient haben, daß ihnen dieser Nutzen oder diese Erleichterung später zuteil wird. Es gibt nämlich eine Lebensführung, die nicht so gut ist, daß sie diese Hilfe nach dem Tode entbehrlich machte, die aber auch nicht so schlecht ist, daß diese Hilfe nicht wirklich nach dem Tode wirksam wäre. Es gibt aber auch ein Leben im Guten, das keiner Hilfe mehr bedarf, und andererseits ein Leben im Bösen, das auch dadurch keine Erleichterung mehr erfahren kann, wenn das Leben einmal vorüber ist. Es muß also alles Verdienst hienieden erworben werden, das dem Menschen nach diesem Leben Erleichterung oder auch Verschlimmerung seines Loses verschaffen kann. Niemand möge hoffen, nach dem Tode bei Gott noch zu verdienen, was er hienieden vernachlässigt hat. Es widerspricht also das, was die Kirche zum Troste der Verstorbenen zu tun pflegt, nicht dem apostolischen Ausspruch, der besagt: „Wir alle werden nämlich stehen vor dem Richterstuhl Christi, damit jeder nach seinen Taten im Leibesleben seinen Teil bekomme, sei es im Guten oder Bösen“ (2. Kor. 5,10, vgl. Röm. 14,10). Denn auch das Verdienst, daß ihm die genannte Hilfe zuteil werden kann, hat ein jeder sich im Leibesleben erworben. Sie wird ja nicht allen zuteil; der einzige Grund liegt in dem Unterschied der Lebensführung des einzelnen. Werden also Opfer des Altares oder Almosenopfer für alle getauften Verstorbenen dargebracht, dann bedeuten sie für die ganz guten Danksagungsoffer. Handelt es sich um nicht ganz Böse, dann sind sie Sühnopfer. Handelt es sich um ganz Böse, dann sind diese Opfer zwar keine Sühne für die Verstorbenen, wohl aber in gewissem Sinne ein Trost für die Lebenden. Wenn sie jemandem zugute kommen, so besteht ihre Wirkung entweder darin, daß die Verzeihung eine vollständige wird, oder gar darin, daß die Verdammnis erleichtert wird-

111. Sobald nach der Auferstehung das allgemeine Gericht gehalten und vollzogen ist, werden die beiden Staaten, der Staat Christi und der Teufelsstaat, ihre festen Grenzen haben. Der eine umfaßt die Guten, der andere die Bösen; in beiden aber sind Engel und Menschen. Den letzteren wird der Wille, den ersteren die Möglichkeit zu sündigen fehlen, ebenso wie jede Vorbedingung zum Sterben. Die Guten führen in der Ewigkeit ein wahres und glückliches Leben; die Bösen bleiben unglücklich im ewigen Tode ohne die Möglichkeit des Todes, denn beide werden kein

Ende haben. Aber im seligen Leben wird der eine glücklicher sein als der andere; im ewigen Unglück werden einige ein weniger schlimmes Los als andere haben.

112. Es ist also vergeblich, wenn einige — ja, mögen es auch viele sein —, die ewige Strafe der Verdammten und ihre unauslöschlichen Qualen aus menschlichem Gefühl bedauern und darum leugnen. Sie wollen freilich der Heiligen Schrift nicht widersprechen, sondern in ihrem Mitgefühl alle Härte mildern und den Urteilspruch zu einem gelinderen umbiegen; denn sie glauben, daß er für die Heilige Schrift mehr Schreckmittel als Wahrheit ist. „Gott wird das Gnädigsein nicht vergessen“, so führen sie an, „noch auch seine Erbarmungen in seinem Grimm begraben“ (Ps. 76 [77], 10). Das steht allerdings in dem heiligen Lied. Aber man kann es unbedenklich von denen verstehen, die Gefäße der Erbarmung (vgl. Röm. 9,23) genannt werden, denn auch sie werden nicht ihrer Verdienste wegen, sondern durch Gottes Erbarmung aus dem erbärmlichen Elend erlöst. Aber selbst wenn man annimmt, daß es von allen gilt, auch dann ist es nicht notwendig, anzunehmen, daß die Verdammnis derer ein Ende hat, von denen es heißt: „So werden sie eingehen in die ewige Qual“ (Matth. 25,46). Sonst müßte man auch annehmen, daß die Glückseligkeit derer einmal ein Ende nehmen wird, von denen umgekehrt gesagt wird: „Die Gerechten aber in das ewige Leben“ (Matth. 25,46). Aber man möge ruhig annehmen, daß die Strafen der Verdammten von Zeit zu Zeit eine Linderung erfahren. Man kann ja auch der Auffassung sein, daß der Zorn Gottes zwar dauernd auf ihnen ruht — das ist der Sinn der Verdammnis, denn sie wird Zorn Gottes genannt, nicht die innere Erregung des göttlichen Geistes —, daß er aber trotzdem bei seinem Zorn, d. h. während der Zorn bleibt, seine Erbarmungen nicht ganz unterdrücken kann, und so endet er zwar nicht die ewige Qual, aber er gewährt von Zeit zu Zeit eine Linderung oder Unterbrechung der Schmerzen. Auch der (oben angeführte) Psalm sagt nicht „nach seinem Zorn“, sondern „in seinem Zorn“ (Ps. 76 [77], 10). Bestände dieser Zorn allein für sich, und zwar im denkbar geringsten Maße, so bedeutete er dort drüben doch den Verlust des Reiches Gottes, den Ausschluß aus dem Gottesstaat, die Verbannung aus dem göttlichen Leben, die Entbehrung der unerschöpflichen Fülle von Gottes Süßigkeit, die er denen vorbehalten hat, die ihn fürchten (vgl. Ps. 30 [31], 20), und denen, die auf ihn hoffen, gewährt hat, und das ist eine so furchtbare Strafe, wenn sie ewig ist, daß keine uns bekannten Qualen damit verglichen werden können, mögen sie auch noch so lange Zeit dauern.

113. Ohne Ende wird also dieser ewige Tod der Verdammten sein, d. h. ihre Verbannung aus dem Leben Gottes. Das ist das gemeinsame Los aller Verdammten, was auch die Menschen über die Verschiedenheit der Strafen, über ihre Erleichterung oder ihre Unterbrechung menschlichem Fühlen entsprechend mutmaßen mögen. Auch das ewige Leben der Heiligen wird in der Gemeinschaft fort dauern, und trotz des verschiedenen Grades ihrer Herrlichkeit werden sie in Eintracht dort leuchten.

XXX. 114. Aus diesem Glaubensbekenntnis, das im Symbolum kurz zusammengefaßt ist — fleischlich betrachtet ist es Milch für die Kleinen, geistig betrachtet und verstanden Speise der Starken (vgl. Bekenntnisse 7,10)⁷⁾ — erwächst die beseligende Hoffnung der Gläubigen, der heilige Liebe zur Seite geht. Übrigens fällt von den Gegenständen des Glaubens nur das in den Bereich der Hoffnung, was im Herrengebete enthalten ist. Denn nach dem Zeugnisse der Heiligen Schrift „ist verflucht jeder, der seine Hoffnung auf den Menschen setzt“ (Jer. 17,5). Deshalb wird auch der von diesem Fluch betroffen, der seine Hoffnung auf sich selbst setzt. Wir müssen also von Gott dem Herrn alles erbitten, was wir an guten Werken zu tun hoffen, wie auch das, was wir für diese guten Werke zu erlangen hoffen.

115. Nun umfaßt das Herrengebet bei dem Evangelisten Matthäus sieben Bitten: drei davon erfliehen ewige Gaben, die übrigen vier zeitliche; diese letzteren sind uns allerdings notwendig wegen der ewigen Gaben. Die Bitten: „Geheiligt werde dein Name, es komme dein Reich, dein Wille geschehe wie im Himmel, so auch auf Erden“ (Matth. 6,9. 10) — das letztere hat man ansprecherweise durch Geist und Körper erklärt — gelten für alle Zeit. Die Erhörung dieser Bitten nimmt hienieden ihren Anfang und wächst in uns, unserem Fortschritt entsprechend; vollendet aber wird sie im anderen Leben: das ist der Gegenstand unserer Hoffnung und bleibt dann ewig unser Besitz. Die Bitten: „Unser tägliches Brot gib uns heute, und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel“ (Matth. 6,11—13) sind durch die Armseligkeit unseres gegenwärtigen Lebens bedingt, wie man deutlich sieht. In jenem ewigen Leben also, in dem wir ewig fortzuleben hoffen, wird die Heiligung des Namens Gottes und sein Reich und sein Wille in unserem Geist und Leib in vollkommenster Weise ewig fortbestehen. Das tägliche Brot hingegen wird deshalb genannt, weil es uns hienieden notwendig ist, und zwar in gewissem Maße für Seele und Leib, mag man es nun geistig oder materiell auffassen oder beides darunter verstehen. Hienieden handelt es sich auch um die erbetene Nachlassung der Sünden, hienieden, wo die Sünden auch begangen werden. Nur hienieden gibt es Versuchungen, die uns zur Sünde verlocken und antreiben, nur hienieden gibt es das Übel, von dem wir befreit zu werden erbitten. Im Jenseits aber gibt es nichts von alledem.

116. Der Evangelist Lukas dagegen hat das Herrengebet nicht in sieben, sondern in fünf Bitten zusammengefaßt (vgl. Luk. 11,2—5). Er stellt sich damit nicht in Gegensatz zu Matthäus, sondern zeigt durch seine kürzere Form, wie die sieben Bitten verstanden werden müssen. Gottes Name wird im Geiste geheiligt, Gottes Reich aber kommt bei der Auferstehung des Fleisches. Lukas zeigt also, daß die dritte Bitte gewissermaßen nur die Wiederholung der beiden vorhergehenden ist; dadurch, daß er sie wegläßt, erreicht er ein besseres Verständnis. Dann fügt er drei weitere Bitten, um das tägliche Brot, um die Nachlassung der Sünden und um die Vermeidung der Versuchung hinzu. Die Bitte, die bei Matthäus an letzter Stelle steht, „Sondern erlöse uns von dem Übel“ (Matth. 6,13) findet sich bei Lukas nicht. Wir sollen dadurch zu der Erkenntnis geführt werden, daß sie mit der vorangehenden Bitte bezüglich der Versuchung übereinstimmt. Deshalb sagt er „Sondern erlöse uns“, er sagt nicht „Und erlöse uns“ so zeigt er, daß eigentlich nur eine Bitte vorliegt: Gib uns nicht dies, sondern jenes! So soll ein jeder erkennen, daß er vom Übel befreit wird, wenn er nicht in Versuchung geführt wird.

XXXI. 117. Die Liebe, die nach dem Worte des Apostels größer ist als Glaube und Hoffnung (vgl. 1. Kor. 13,13), bestimmt das Maß der sittlichen Güte eines Menschen. Wenn man nämlich fragt, ob ein Mensch gut sei, so steht nicht sein Glaube oder seine Hoffnung, sondern seine Liebe in Frage, denn die rechte Liebe schließt zweifellos den rechten Glauben und die rechte Hoffnung ein. Wer aber nicht liebt, dessen Glaube ist eitel, wenn auch der Gegenstand seines Glaubens wahr ist, und seine Hoffnung ist eitel, auch wenn ihr Gegenstand, der richtigen Lehre entsprechend, die wahre Glückseligkeit ist. Er muß freilich auch glauben und hoffen, um das lieben zu können, was ihm auf seine Bitten geschenkt werden kann. Wenn er nun auch ohne Liebe nicht hoffen kann, so ist es doch möglich, daß jemand die Mittel, um zu dem Ziel der Hoffnung zu gelangen, nicht liebt. Z. B. wenn jemand das ewige Leben erhofft — und wer würde es nicht lieben —, aber die Gerechtigkeit nicht liebt, ohne die niemand zum ewigen Leben gelangen kann. Der Glaube Christi nun, den der Apostel empfiehlt, ist der durch die Liebe wirksame (vgl. Gal. 5,6). Was er in der Liebe noch nicht besitzt, erbittet er, um es zu empfangen, sucht er, um es zu finden, und er klopft an, damit ihm aufgetan werde (vgl. Matth. 7,7). Der

Glaube erlebt ja, was das Gesetz befiehlt. Denn ohne Gottes Gabe, d. h. ohne den Heiligen Geist, der die Liebe in unsere Herzen ausgießt (vgl. Röm. 5,5), kann das Gesetz wohl befehlen, aber nicht helfen; es kann auch einen Menschen zum Übertreter des Gesetzes machen, der sich nicht mit seiner Unwissenheit entschuldigen kann (vgl. Röm. 1,10). Wo die Gottesliebe nicht herrscht, hat ja die fleischliche Begier die Oberhand.

118. Der erste Zustand des Menschen ist folgender: In der tiefsten Finsternis der Unwissenheit lebt der Mensch ohne Einspruch der Vernunft dem Fleische gemäß. Dann bekommt er Kunde vom Gesetz und dadurch von der Sünde (vgl. Röm. 3,20). Wenn ihm der göttliche Geist nicht hilft, dann unterliegt er in dem Bestreben, dem Gesetze entsprechend zu leben; er sündigt mit Bewußtsein und wird der Sünde Untertan: „Von wem einer nämlich besiegt ist, dem ist er als Sklave verfallen“ (2. Petr. 2,19). Das bewirkt die Kenntnis des Gebotes, daß die Sünde im Menschen durch die häufigen Übertretungen alle Begierden weckt (vgl. Röm. 7,7). So erfüllt sich das Schriftwort: „Das Gesetz kam noch hinzu, damit die Übertretung ins Ungeheure wachse“ (Röm. 5,20). Das ist der zweite Zustand des Menschen. Wenn aber Gott den Glauben des Menschen gnädig ansieht und zur Erfüllung seiner Gebote selbst hilft und der Mensch erst einmal vom Geiste Gottes getrieben wird (vgl. Röm. 8,14), so begehrt er in der größeren Kraft der Liebe gegen das Fleisch (vgl. Gal. 5,17). Der Widerstreit im Menschen ist dann noch nicht ganz beigelegt; noch ist seine Schwäche nicht völlig geheilt. Aber aus dem Glauben heraus lebt doch der Gerechte (vgl. Röm. 1,17; Hab. 2,4), und er lebt gerecht, soweit er der bösen Begier nicht nachgibt, sondern der Liebe zur Gerechtigkeit folgt. Das ist der dritte Zustand des Menschen, der auf guter Hoffnung gründet. Schreitet er in diesem mit frommer Beharrlichkeit weiter, dann ist ihm endlich der Friede vorbehalten. Dieser findet nach unsrem Leben in der Ruhe des Geistes und endlich auch in der Auferstehung des Fleisches seine endgültige Verwirklichung. Von diesen vier Zuständen liegt der erste vor dem Gesetz, der zweite unter dem Gesetz, der dritte unter der Gnade, der vierte im vollen und vollkommenen Frieden. So hat sich auch die Entwicklung des Volkes Gottes in den verschiedenen Zeitaltern vollzogen. So entsprach es dem Willen Gottes, der alles nach Maß, Zahl und Gewicht ordnete (vgl. Weish. 11,21). Denn ursprünglich lag sein Leben vor dem Gesetz, dann wurde ihm das Gesetz durch Moses auferlegt, endlich wurde ihm durch die erste Ankunft des Mittlers die Gnade offenbart (vgl. Joh. 1,17). Diese Gnade fehlte freilich auch vorher denen nicht, denen sie zuteil werden mußte. Indessen war sie der Ökonomie der Zeit entsprechend verhüllt und verborgen. Denn auch die Gerechten der alten Zeit konnten nur durch den Glauben an Christus selig werden. Wäre er nicht auch ihnen bekannt gewesen, so hätte er uns nicht durch ihren Dienst bald offener, bald verborgener vorherverkündigt werden können.

119. Die Gnade der Wiedergeburt kann den einzelnen Menschen in jedem dieser vier Zeitalter antreffen, und dann werden ihm alle vergangenen Sünden nachgelassen, und die durch die Geburt verwirkte Schuld wird durch die Wiedergeburt gelöst. Und das Wort, daß „der Geist weht, wo er will“ (Joh. 3,8), gilt in dem Maße, daß einige die zweite Knechtschaft unter dem Gesetze nicht einmal kennen lernen, sondern mit dem Gebote auch von Anfang an die göttliche Gnade erlangen.

120. Bevor der Mensch die Fähigkeit hat, das Gebot entgegenzunehmen, muß er dem Fleische nach leben. Wenn er einmal im Sakramente der Wiedergeburt getauft ist, dann bedeutet das Scheiden aus dem Leben für ihn keine Gefahr mehr: „Denn darum ist Christus gestorben und auferstanden, um Herr zu sein über Lebende und Tote“ (Röm. 14,9). Und das Todesreich wird den nicht festhalten, für den derjenige gestorben ist, der frei ist unter den Toten.

XXXII. 121. Alle göttlichen Gebote zielen also auf die Liebe hin. Von ihr sagt der Apostel: „Der Endzweck des Gebotes aber ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben“ (1. Tim. 1,5). Der Endzweck jedes Gebotes ist also die Liebe, d. h. jedes Gebot zielt auf die Liebe hin. Wenn aber eine Tat aus Furcht vor Strafe oder aus einer fleischlichen Absicht geschieht und also nicht auf die Liebe hinzielt, die der Heilige Geist in unsere Herzen ausgießt (vgl. Röm. 5,5), dann ist sie nicht, wie sie sein sollte, wenn es auch den Anschein hat. Bei der Liebe handelt es sich natürlich um Gottes- und Nächstenliebe. Und in der Tat „hängt an diesen zwei Geboten das ganze Gesetz und die Propheten“ (Matth. 22,40). Stellen aus den Evangelien und den Apostelbriefen bezeugen das. Sie allein sagen uns, „Endzweck des Gebotes ist die Liebe“ (1. Tim. 1,5) und: „Gott ist die Liebe“ (1. Joh. 4,16). Alle Gottesgebote also — z. B.: „Du sollst nicht ehebrechen“ (Matth. 5,27) — und alle geistlichen Ratschläge — z. B.: „Gut ist es für einen Mann, keine Frau zu berühren“ (1. Kor. 7,1) — werden dann in der rechten Weise befolgt, wenn sie bezogen werden auf die Gottesliebe und auf die Liebe zum Nächsten um Gottes willen, sowohl in diesem wie im zukünftigen Leben. Jetzt werden sie im Glauben auf Gott bezogen, künftig im Schauen (vgl. 2. Kor. 5,7 und 1. Kor. 13,12), und auch auf den Nächsten werden sie jetzt im Glauben bezogen. Wir Sterbliche kennen ja die Herzen der Sterblichen nicht. Einst aber „wird der Herr das in Finsternis Verborgene ans Licht stellen und die Herzensabsichten offenbar machen, und dann wird jedem sein Lob von Gott werden“ (1. Kor. 4,5). Denn der Nächste wird dann das an seinem Mitmenschen lieben und loben, was von Gott selbst der Verborgeneheit entrissen und ans Licht gestellt ist. Die Begierde nimmt ab, je mehr die Liebe wächst. Und zum höchsten Maße gelangt sie dann, wenn das Wort von ihr gilt: „Eine größere Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben für seine Freunde einsetzt“ (Joh. 15,13). Wie groß aber im Jenseits einmal die Liebe sein wird, wo sie keine Begierde zu überwinden hat, wer könnte das sagen? Denn die Fülle der Gesundheit wird dort herrschen, wo die Gefahr des Todes nicht mehr zu befürchten ist.

XXXIII. 122. Nun aber will ich diese Schrift abschließen. Du magst selbst beurteilen, ob sie noch ein Handbüchlein zu nennen und als solches zu gebrauchen ist. Ich meinerseits glaubte, deinen Eifer für Christus nicht verachten zu dürfen. Und da ich mit Hilfe unseres Erlösers nur Gutes von dir glaube und hoffe und unter seinen Gliedern dich besonders liebe, so habe ich dieses Buch über Glaube, Hoffnung und Liebe meinem Können entsprechend für dich geschrieben. Möchte es nur ebenso nützlich wie umfangreich sein!

¹⁾ CSEL XXXXI Zycha.

²⁾ CSEL LXIII Knöll.

³⁾ CSEL XXXXIV Goldbacher S. 96—125.

⁴⁾ CSEL XXXXI Zycha.

⁵⁾ MPL 35, 2130.

⁶⁾ MPL 38, 445.

⁷⁾ CSEL XXXIII, 157, Knöll.

ERLÄUTERUNGEN¹⁾

WEISHEIT

Die vom hl. Augustinus in der Einleitung seines Handbüchleins angewandte Fragestellung entspricht durchaus antikem Geist. Der Heilige unterscheidet bei dem Adressaten seiner Schrift Erkenntnis und Weisheit (Kap. 1) und wünscht ihm, den er bereits im Besitz der Erkenntnis weiß, die wahre Weisheit, deren Begriff er gleich darauf umschreibt. Weisheit war das Ziel der Sehnsucht antiken Denkens, und in der Frühzeit des hl. Augustinus fällt sein Weisheitsbegriff mit dem antiken zusammen. Die wirkliche Philosophie ist Weisheit, nicht die Philosophie als Wissenschaft, sondern die Philosophie, sofern sie eine Weltansicht und eine bestimmte Lebenshaltung einschließt. Eine Seelenkultur nennt Cicero diese Philosophie als Weisheit,²⁾ ein Mittel zur Vertiefung der Tugend und zur Überwindung der Laster.³⁾ Das Streben nach Weisheit führt zur *vita beata*, zum glückseligen Leben. In allen antiken Philosophenschulen hat die Weisheit einen mehr oder weniger intellektualistischen Charakter; intellektuelles Schauen und Streben, die *vita contemplativa*, begründen ja eine fast göttlich zu nennende Daseinsgestaltung.⁴⁾ Denn in der Muße und im reinen Erkennen liegt die Seligkeit der Gottheit beschlossen. Auch Augustinus sieht zunächst in der Muße zur Philosophie das glückselige Leben.⁵⁾ Nach seiner Bekehrung fühlt Augustinus die Flamme der Begeisterung für die Weisheit mächtig in sich emporsteigen. Neben dem Glanz dieses Ideals versinkt alles Irdische.⁶⁾ Die Philosophie ist der Hafen, in dem er Ruhe und Sicherheit nach sturmbewegtem Leben gefunden hat. Aber die Weisheit ist doch gleich im Anfang schon bei Augustinus aus dem reinen Intellektualismus gelöst und ins Ethische umgebogen. Wenn in den Soliloquien die *Ratio* dem um die Wahrheit Ringenden das Gewissen erforscht und, ehe sie ihn in das Heiligtum der Philosophie einlassen will, fragt, was ihn noch auf Erden fesselt, so kann er schließlich, nachdem er die Güter und die erstrebenswerten Genüsse des Weltlebens abgelehnt hat, die Antwort wagen: Ich liebe die Weisheit ganz allein um ihrer selbst willen, und nur um ihretwillen verschmähe ich Leben, Ruhm und Freunde.⁷⁾ Freilich ist dieses Weisheitssuchen, dieses beglückende Leben in der Weisheit der Form und dem Gehalt nach stark vom Neuplatonismus beherrscht, denn auch im Neuplatonismus ist das letzte erstrebte Ziel die Weisheit und durch die Weisheit Gott, der Grund alles Seins.⁸⁾ Aber wenn Augustinus seiner Mutter Monika den Preis der Weisheit zuerkennt:⁹⁾ „Wahrlich, Mutter, dein ist die Burg der Philosophie; dir fehlen nur die Worte, um dich wie Tullius auszudrücken“¹⁰⁾ so liegt darin schon die Anerkennung einer anderen Art von Weisheit und die Hinwendung zu seinem späteren Weisheitsbegriff vorgezeichnet. Der Besitz der Wahrheit ist Weisheit, aber der Wahrheit, die Schau und Genuß des höchsten Gutes vermittelt.¹¹⁾ Nun ist aber die zweite Person in der Gottheit die Weisheit selbst und alle Weisheit der vernünftigen Schöpfung ist nur eine Teilnahme an der göttlichen Weisheit,¹²⁾ die uns durch die Menschwerdung Christi ermöglicht ist. So wird ein Übergang geschaffen von dem ursprünglich intellektualistischen Weisheitsbegriff zu der echten Weisheit religiösen Verhaltens, zu der *Pietas*, dem ehrfürchtig demütigen Verhältnis zu Gott, das Augustinus in unserer Schrift als Weisheit schlechthin bezeichnet (Kap. 2). Damit ist das Rangverhältnis geändert. Die höchste Stufe im Leben wird durch das Verhältnis zu Gott erreicht; nicht mehr der Weise, der weitabgewandt im theoretischen Schauen (in der *θεωρία*) bereits das selige Leben erlangt hat und des höchsten Gutes teilhaftig wurde, ist der Idealtypus des Menschen, sondern der vollkommene Christ, der demütig dem höchsten Gott sich unterwirft und „der vollendete und vollkommene Weise“ genannt zu werden verdient.¹³⁾ Dieser vollkommene Weise trägt in sich das Bild vollendeter

Harmonie, und wenn Augustinus zunächst im Anschluß an den Neuplatonismus durch die Weisheit den Menschen formen will, so daß das Gleichmaß innerer Kräfte bei ihm verwirklicht und alles Niedere dem Höheren, der Ratio, unterworfen wird,¹⁴⁾ so ist innere Ausgeglichenheit und Harmonie auch bei dem Christen zu finden, dessen vollkommener Friede in dem geordneten Miteinander seiner Kräfte beruht. Die niederen Kräfte dienen den höheren ohne Widerstreben, „und des Menschen bester und schönster Teil, sein Geist und seine Vernunft, unterwirft sich dem Höheren, der Wahrheit selbst, das ist dem eingeborenen Sohne Gottes“.¹⁵⁾ Dieser Begriff des Friedens (der pax) wird uns noch öfter begegnen; wie Augustinus in der Frühzeit den Begriff „modus“ auf Gott anwandte und ihn „summus modus“ (die vollkommene Harmonie) nannte, genau so hat er später den Begriff „pax“ auch auf Gott übertragen und im vollkommenen Menschen das Abbild dieser vollkommenen Harmonie Gottes gesehen.

WEG UND ZIEL

Der Weg zu Gott wird nach Augustinus durch Glaube, Hoffnung und Liebe dargestellt. Diese paulinische Trias (vgl. 1. Kor. 13) ist das rein religiöse Gegenstück zu der philosophischen ἀναγωγή, die aus dem niederen Sinnhaften hinaufführt zum höchsten Gut. Die Augustinische Einstellung ist hier eine ganz andere als in seinen früheren Schriften, wo der Aufstieg der Seele zu Gott in mehr philosophischem Lichte erscheint.¹⁶⁾ Auch hier wird der Weg zum seligen Schauen beschrieben (Kap. 5), aber nicht im philosophischen, sondern im religiösen Sinne, zur seligen Anschauung Gottes im Jenseits. Diese Schau ist die Vollendung des Glaubens (Kap. 5), der seinerseits wieder unterbaut ist durch die Vernunftkenntnis (Kap. 4). An der Möglichkeit der Vernunftkenntnis hat Augustinus nach Überwindung des Skeptizismus unbeirrbar festgehalten; diese Erkenntnisgewißheit zeigt in seiner Frühzeit fast rationalistisches Gepräge, wenn er die Vernunft versprechen läßt, den vollkommen wahren und ganz verborgenen Gott deutlich beweisen zu wollen;¹⁷⁾ jedenfalls bleibt sie stets ein Charakteristikum seiner geistigen Haltung, „denn wir könnten nicht glauben, wenn wir keine vernunftbegabten Seelen hätten.“¹⁸⁾ So stützt die Vernunft den Glauben, während andererseits in manchen Dingen der Vernunft der Glaube vorangeht, damit wir erkennen können. „Es gibt Dinge, die wir erst erkennen müssen, um zu glauben, und es gibt Dinge, die wir nur unter der Voraussetzung des Glaubens zu erkennen vermögen ... Der Fortschritt unserer Erkenntnis besteht in der Erkenntnis dessen, was wir glauben, und der Fortschritt unseres Glaubens in dem Glauben an das, was wir erkennen.“¹⁹⁾ So soll der Christ durch den Glauben und im Glauben zu immer tieferer Einsicht in die Wahrheit geführt werden.²⁰⁾

Das Fundament aber des katholischen Glaubens ist Christus; denn die eigentliche Liebesgemeinschaft der Christen kann nur durch Christus begründet werden. Darauf weist er hier schon kurz hin (Kap. 5), wenn er sagt, daß Christus bei den Häretikern nicht ist, obwohl sie den Namen Christi für sich in Anspruch nehmen. Denn die lebensvolle Einheit der Kirche kann nur konstituiert werden durch das Haupt und die Seele der Gemeinschaft, und das ist Christus.²¹⁾ Man muß sich vergegenwärtigen, daß der antike Mensch in diesem Punkte ganz anders dachte und empfand als der moderne; der antike Mensch fühlte sich in viel stärkerem Maße als wir von der Gemeinschaft getragen, zunächst in seinem politischen, dann aber auch im religiösen Sein, in der Kultgemeinschaft. Und so hat auch der antike Christ die Notwendigkeit der durch Christus getragenen und begründeten Einheit im Bewußtsein lebendiger empfunden als eine Zeit, für die die Christenheit nur noch theoretisch, gedankenmäßig eine Einheit bildet. So muß der Name Christi in den Anfang der Erörterung treten, der Name, den er so sehr vermißt hatte, als zum erstenmal die Liebe zur Weisheit in ihm erwachte.²²⁾

Wenn der hl. Augustinus seinen Erörterungen nunmehr das Symbolum zugrunde legt, so folgt er, wie schon oben gesagt wurde (S. 4), einem alten kirchlichen Brauch, an den er sich auch an anderer Stelle anschließt. Er setzt zwar (Kap. 7) neben das Symbolum gleich das Herrengebet, das als Grundlage der Erörterung von Hoffnung und Liebe dienen soll. In Wirklichkeit tritt aber der Glaube durchaus in den Vordergrund. Augustinus ist nicht von Laurentius gebeten worden, eine Erklärung des Symbolums zu schreiben. Wenn er gleichwohl seine Gedankengänge im Hinblick auf die Hauptstücke des Bekenntnisses ordnet, so geschieht das in Rücksicht auf den Leser, dem dieses Kompendium der kirchlichen Glaubenswahrheiten geläufig war. Aber darin zeigt sich die Meisterschaft des hl. Augustinus, daß er innerhalb des Rahmens, der durch das Symbolum gegeben war, die wichtigsten und vor allem die ihn und seine Zeit stark bewegenden Lehren herausarbeitet und in inneren logischen Zusammenhang bringt, ohne einen Artikel des Glaubensbekenntnisses auszulassen.²³⁾ Ebenso wenig aber geht er jeden einzelnen Artikel durch, sondern die Dreiteilung des Symbolums, Gott, Christus, Geist — Kirche, gibt ihm die Möglichkeit, seine Lehre von Gott und in besonderem Ausmaße seine Gnadenlehre und die Lehre von der Kirche zur Darstellung zu bringen. Die Gnadenlehre aber ist doch der Zentralpunkt in seinem System.²⁴⁾

Eine kurze Erörterung über den Begriff des Glaubens und der Hoffnung schickt der hl. Augustinus seiner eigentlichen Abhandlung noch voran, indem er, ohne Vollständigkeit zu erstreben, vom Gegenstand aus das Wesen des Glaubens und der Hoffnung und ihre inneren Beziehungen zu klären sucht in enger Anlehnung an die Umschreibung des Glaubens im Hebräerbrief 11,1. Dabei wird der Glaube vom eigentlichen Wissen scharf abgegrenzt durch den Hinweis darauf, daß wir glauben, was wir nicht sehen (Kap. 8). Übrigens wird auch noch betont — das steht freilich schon im folgenden Abschnitt —, daß Gegenstand und Methode religiösen Wissens nicht mit weltlichem Wissen zusammenfallen (Kap. 9 und Kap. 16). Die Methode kann nicht die der Physiker (Kap. 9) sein; diese Physiker sind die antiken Naturphilosophen im Gegensatz zu den Mathematikern. Während der Mathematiker die mathematische Gestalt der Erde, ihre Größe usw. untersucht, fragt der spekulative Naturphilosoph, also der von Augustinus so genannte Physiker, nach dem Wesen der Sache. Er betrachtet die Dinge vom metaphysischen oder teleologischen Gesichtspunkte aus, er fragt nach der letzten Ursache, aus der sich die Wahrheit der Dinge beweisen oder widerlegen läßt.²⁵⁾ Es könnte den Anschein gewinnen, als ob Augustinus alles nichtreligiöse Wissen als überflüssig ablehnte. Daß dem Bischofe von Hippo in seinem Alter, in einer Zeit, da eine Kultur in Trümmer ging, in erster Linie das Seelenheil am Herzen lag und daß er, der mit Herz und Verstand dem Höchsten zugewandt war, den Wert weltlichen Wissens nicht mehr so hoch wie in der Jugendzeit ansetzte, läßt sich verstehen; denn was bedeutet alle weltliche Wissenschaft, was bedeuten alle philosophischen Spitzfindigkeiten gegenüber dem Wissen um den Weg des Heiles?²⁶⁾ Aber aus der hohen Schätzung der Wahrheit geht schon hervor, daß Augustinus nicht das Wissen an sich verwirft. Dazu kommt, daß er selbst seinem Wissensdrang entsprechend²⁷⁾ die ganze philosophisch-humanistische Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen hatte und die Wissenschaft als Mittel zur Glaubensverteidigung für notwendig erklären mußte.²⁸⁾

DAS BÖSE

Die innere Entwicklung des hl. Augustinus, die ihn in seiner Jugend auf mannigfachen Irrwegen zum Christentum führte, wird im Enchiridion an zwei Punkten besonders deutlich, einmal in seinem Kampfe gegen den Manichäismus, das andere Mal im Kampfe gegen den Skeptizismus. Er erwähnt die Manichäer nicht, aber es ist kein Zweifel, daß er gleich am Eingang deshalb die

Güte des Schöpfers, der unveränderlich guten Dreieinigkeit (Kap. 10) und die Güte alles Geschaffenen so hoch erhebt, weil vor seinem geistigen Auge die Irrlehre steht, die ihn so lange in ihrem Banne gehalten hat. In seinem nach absoluter Gewißheit strebenden Erkenntnisdrang hatte Augustinus einst die Wahrheit im Manichäismus gesucht, der die Lösung aller Welträtsel versprach und dazu das Recht der Vernunft voll und ganz anzuerkennen vorgab. Durch eine Art gnostischen Dualismus löste der Manichäismus das Problem des Bösen, indem er zugleich durch Einführung der Schicksalsmacht der Gestirne das Gewissen entlastete. Und die Frage nach dem Ursprung des Bösen stand recht greifbar im Leben des hl. Augustinus. Der Widerstreit in seinem Innern, das Gesetz des Fleisches, das dem Gesetz des Geistes widerstrebt, ließ ihn das substantielle Dasein und die Macht des Bösen anerkennen als bequemen Ausweg aus seinen Gewissensnöten, da er die eigene Sünde auf eine fremde Macht abwälzen konnte.²⁹⁾

Wir wissen aus seinen Bekenntnissen, wie er sich allmählich von dem Manichäismus löste und wie er durch den Gottesbegriff hindurch, dessen Geistigkeit ihm beim Studium der Neuplatoniker aufging, zur Überwindung der manichäischen Lehre vom Bösen gelangte.³⁰⁾ So wird denn stark von ihm unterstrichen, daß alles Geschaffene gut ist.³¹⁾ Das Sein als solches ist gut, und alles, was Gott geschaffen hat, ist in dem Maße gut, als es wirkliches Sein hat. Der hl. Augustinus wiederholt in diesem Punkte die Ansicht des Neuplatonismus. Der Neuplatonismus oder, wie er selbst sich ausdrückt, das Studium der Platoniker, war ja für ihn der Weg zur Wahrheit geworden. Nach dem Neuplatonismus aber ist das Sein das Gute, und die ganze Welt erscheint dem Neuplatoniker als ein Kosmos, der die nach dem Sein gestufte Hierarchie der Güter umfaßt bis hinauf zu dem einen und letzten Gute ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$). „Deshalb“, so sagt Plotin, „ist auch das eine in höherem Grade gut als das andere, weil auch das eine mehr Sein hat als das andere.“³²⁾ Der hl. Augustinus gebraucht fast dieselben Worte, wenn er sagt: „Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Alles, was existiert, ist gut, soweit es Sein hat.“³³⁾ Nichts ist dem Neuplatonismus verhaßter als eine manichäische oder gnostische Substantialisierung des Bösen.³⁴⁾ In diesem Punkte fühlt der Neuplatonismus durchaus griechisch, obwohl der Neuplatonismus in Wirklichkeit auch von dem großen Orientalisierungsprozeß jener Zeit ergriffen war. Das Böse an sich kann also kein Dasein haben, „es ist kein Ding“;³⁵⁾ es ist nur ein Mangel, der an dem an sich guten Sein zutage tritt, und weil das Sein gestuft ist, so ist eine Verminderung des Guten durch die Natur gegeben. Nur am Guten selbst kann sich das Böse bemerkbar machen (Kap. 13), so daß die merkwürdige Tatsache sich ergibt, daß man Böses nur vom Guten aussagen kann.³⁶⁾ Man kann die griechische Philosophie, die hier im Denken des hl. Augustinus sich fortsetzt, nur verstehen, wenn man sich die Bedeutung klar macht, welche die Idee des Guten und der dieser Idee korrespondierende Begriff der Liebe, des Verlangens, des Eros, in der Geschichte antiken Denkens gehabt hat. Drei Ideen sind nach dem neuesten Darsteller der Plotinischen Philosophie unzertrennlich: 1. Das Gute ist das höchste Objekt alles Verlangens, 2. das Gute ist die Bedingung der Erkenntnis; es macht die Welt erkennbar, 3. das Gute ist die Ursache der Schöpfung und Erhaltung der Welt.³⁷⁾ Freilich ist Augustinus nicht etwa nur der Fortsetzer antiker oder neuplatonischer Ideen, sondern er formuliert seine philosophischen und theologischen Ansichten mindestens ebenso sehr in bewußtem Gegensatz zum Neuplatonismus wie unter dem Eindruck der philosophischen Schulung, die er dort empfangen hat, und es ist für uns heute ebenso wichtig, zu wissen, daß und wie der hl. Augustinus den Neuplatonismus und seine Mystik überwunden hat, wie die Tatsache, daß der Neuplatonismus für ihn ein Stadium auf seinem Lebenswege bedeutete.³⁸⁾ Ist auch die Stufenreihe des Guten bedingt durch die Teilnahme an dem unveränderlich Guten, so daß hier die platonische Lehre von der Teilnahme an den Ideen in ontologischer Hinsicht wieder auftritt,³⁹⁾ so ist doch das letzte und höchste Gut, das *summum bonum*, als Begriff in ganz anderer Weise von

Augustinus ausgefüllt, als es im Neuplatonismus der Fall ist; denn nicht durch Überfließen der unendlichen Fülle des höchsten Gutes entsteht die Wertskala in der Welt, sondern durch die aus höchster Liebe getätigte Schöpfung des höchsten, persönlichen Gottes. Diese Güte des persönlichen Gottes (Kap. 9 und 10) ist etwas ganz anderes als das jenseits aller Begriffe liegende unaussprechliche Eine und Gute des Plotin, das über jeden auch geistigen Bezug hinaus als der bedürfnisloseste Grund und Überschwang entrückt war, dem also auch Denken und Wollen abzusprechen war. Wenn nun Augustinus in ähnlicher Weise wie der Neuplatonismus das Böse ontologisch als einen Mangel des Seins, ethisch als eine Verkehrtheit des an sich guten Willens⁴⁰⁾ begreift, so ist doch die Theodizee des Bösen für ihn infolge seines veränderten Gottesbegriffes ein ganz anderes Problem als im Neuplatonismus, für den die Negation des Bösen die Schwierigkeiten aufhebt. Augustinus deutet kurz an (Kap. 11), daß letzten Endes das Böse von Gott nur zugelassen wird, um im Gesamtplan wieder zum Guten zu wirken. Die Harmonie des Ganzen, mehr ästhetisch gefühlt, wird wie an vielen anderen Stellen so auch hier (Kap. 10) zur Erklärung herangezogen, indem das Böse dem Guten sozusagen als dunkler Hintergrund dient. Der erste Gesichtspunkt, daß das Böse von Gott immer zum Guten gewendet wird und daß es sich so in den Weltplan eingliedert, daß die Gerechten und Guten durch das Vorhandensein des Bösen und der Bösen geprüft und erzogen werden, wird mit dem ästhetischen Gesichtspunkte auf das innigste verknüpft, ähnlich wie im Neuplatonismus,⁴¹⁾ wenn immer wieder hervorgehoben wird, daß die Gesamtansicht des Universums trotz alles Bösen und trotz der Sünde unendlich schön und gut sei.⁴²⁾

WAHRHEIT UND ERKENNTNIS

Das Ringen um den Besitz der Wahrheit überhaupt und die hohe Einschätzung der Wahrheit, die ja die Entwicklung des hl. Augustinus von der Lektüre des Hortensius an⁴³⁾ beherrscht hat, tritt auch hier in den Kapiteln über Irrtum und Lüge bedeutsam hervor. Nachdem er sich vom Manichäismus getrennt hatte, der ihm alle Rätsel zu lösen versprach, hat er sich zunächst dem antiken Skeptizismus verschrieben. War es nicht besser, daß man alle Zustimmung aussetzte und nichts bejahte, wie die antiken Skeptiker, die Akademiker es taten?⁴⁴⁾ Was heißt überhaupt Wahrheit? Wenn man dem Irrtum sicher entgegen wollte, so war es jedenfalls besser, alle Überzeugungen abzulehnen, da man so die eine Gewißheit hatte, nicht in Irrtum zu fallen. Aber Augustinus hat darin die Ruhe des Herzens nicht gefunden, sondern er verlangt nach Gewißheit und findet den Zustand der Ungewißheit, in dem der Assens gleichsam in der Schwebe bleibt, geradezu als tödlich.⁴⁵⁾ Der Zweifel ist der größte Feind jeder Erkenntnis; an der Schwelle des Weges zur Wahrheit steht er als unübersteigliches Hindernis. Deshalb hat er in seinem Leben zuerst dieses Hindernis ausräumen müssen, ehe er zur Wahrheit kam und damit auch zum Glauben; denn aufs innerste hängen diese beiden Fragen zusammen. Wer die Wahrheit überhaupt leugnet, macht damit auch den Glauben zunichte, denn „ohne innere Zustimmung ist der Glaube unmöglich, weil es keinen Glauben ohne innere Zustimmung gibt“ (Kap. 20). Augustinus verweist selbst auf sein Werk gegen die Akademiker (Kap. 20), das gleich nach seiner Bekehrung entstanden ist und die eben erst erlangte Gewißheit auf rationalem Wege zu befestigen sucht. Der Neuplatonismus hatte ihm geholfen, die „unwandelbare, wahrhafte Ewigkeit der Wahrheit“ zu entdecken; es war die Welt der intelligiblen Wahrheit, die er durch die Lektüre der Platoniker (Neuplatoniker) erfaßt hatte. Er deutet auch hier (Kap. 20) noch einmal an, daß die Gewißheit der Wahrheit durch die Selbstgewißheit des eigenen Seins sichergestellt sei; denn selbst wenn man irre, sei durch das Irren selbst das Sein gegeben; denn wer kein Sein hat, kann auch nicht irren. Aber die hohe Schätzung der Wahrheit tritt doch am deutlichsten dadurch hervor, daß er den

Irrtum als ein so großes Übel brandmarkt, ja, daß er nicht weiß, ob der Irrtum nicht doch als Sünde zu bezeichnen sei,⁴⁶⁾ indem er so eine Umkehrung des Sokratischen Satzes liefert, daß Tugend gleich Wissen sei. Die eigentliche Betätigung des Irrenden ist das opinari, das Meinen oder Wähnen, die subjektive Hingabe an Meinungen die nicht begründet sind. Demgegenüber steht das wirkliche Wissen und der Glaube: das Wissen auf Vernunftgründe hin, der Glaube auf die Autorität der festes, der Zeugen hin.⁴⁷⁾ Wie man auch über die Sündhaftigkeit des Irrtums denken mag, immer ist der Irrtum nach dem hl. Augustinus ein Zeichen der Erbärmlichkeit des menschlichen Lebens (Kap. 21). Dieses Urteil entspricht der hohen Wertung der Wahrheit, deren Besitz das selige Leben ist;⁴⁸⁾ „denn was bedeutet das selige Leben anders als das Ewige erkennend besitzen.“⁴⁹⁾ Daß der heilige Augustinus hier eigens die Lüge verurteilt (Kap. 22) und auf die Frage, ob man nie lügen dürfe, entschieden mit Nein beantwortet, ist deshalb bedeutungsvoll, weil die Antike es mit der Lüge nicht sehr genau genommen hat. Jedenfalls war Augustinus der erste antike Mensch, der ein eigenes Werk gegen die Lüge geschrieben hat.⁵⁰⁾ Um so höher ist dem hl. Augustinus das Eintreten für die Wahrheit im ethischen Sinne anzurechnen, wenn man bedenkt, daß er durch die Schule und die Praxis der Rhetorik hindurchgegangen war.⁵¹⁾

GOTT UND DIE SCHÖPFUNG

Man würde vielleicht erwarten, daß Augustinus den ersten Glaubensartikel durch eine Darlegung seines Gottesbegriffes erläutert. In Wirklichkeit finden wir davon nichts. Er geht scheinbar auf den Gottesbegriff gar nicht näher ein, sondern sagt nur, daß die Dreieinigkeit, die absolut unveränderlich und gut sei, alles geschaffen habe. Trotzdem tritt sein Gottesbegriff hier und an anderen Stellen deutlich heraus, und zwar in bewußtem Gegensatz zum Manichäismus und Neuplatonismus, indem er neben der Allgüte Gottes und seiner Allmacht immer wieder die Unveränderlichkeit, die Gott allein zukommt,⁵²⁾ hervorhebt. Der unveränderlichen Güte Gottes verdankt die gesamte Schöpfung ihr Dasein, aber sie bleibt dabei in ihrem ganzen Sein durchaus von Gott verschieden. Während das neuplatonische Eine die Einheit schlechthin ist, über die jede Aussage wertlos ist, die in einsamer Souveränität und Ferne hoch über aller Zwiespältigkeit und allem Mannigfaltigen thronet, so daß man sie ohne jeden Wunsch, ja, ohne jeden Willen denken muß, betont Augustinus immer wieder, daß alles Sein, alles Geschöpfliche dem allmächtigen Willen Gottes die Existenz verdanke, daß nichts geschehe ohne Gottes Willen, daß er alles erreicht, was er will.⁵³⁾ Der ästhetische Gesichtspunkt, der auch den Gottesbegriff in etwa beeinflusst, tritt dann gleich darin hervor, daß er Gott den wunderbaren Künstler nennt (Kap. 89). Das ist überhaupt eine Lieblingsvorstellung des hl. Augustinus, der von der Schöpfung (Kap. 10) bemerkt hatte, daß sich in der Zusammensetzung der einzelnen Geschöpfe die wunderbare Harmonie des großen Ganzen zeige,⁵⁴⁾ die ihn wieder hinleitet zu der unaussprechlichen Schönheit dessen, der einmal das höchste Glück der schauenden Seele sein soll. Die Gottheit ist ja die in sich vollendete Harmonie, die wahre und einzige Schönheit, der summus modus, wie er sich im Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit ausdrückt. Kein Wort ist imstande, diese Schönheit zu umschreiben. „Alltägliche Worte fallen uns ein, die doch alle beschmutzt sind durch Anwendung auf die gemeinsten Dinge. Nichts weiter will ich sagen, als daß uns verheißen werde der Anblick jener Schönheit, durch deren Nachahmung alles übrige schön, im Vergleich mit dem alles häßlich ist.“⁵⁵⁾ Und dann denken wir an sein schmerzliches Bekenntnis: „Wie spät habe ich dich doch geliebt, o Schönheit, die so alt und doch ewig neu ist! Wie spät habe ich dich geliebt!“⁵⁶⁾ Von der Schönheit Gottes aber steigt Augustinus wieder herab zur Bewunderung des Kosmos, der überall die Spuren der ewigen Schönheit und Weisheit zeigt. Das große Weltganze,

das Universum, vergleicht er an anderer Stelle mit einem Gedicht; es ist das Weltgedicht — Carmen universitatis.⁵⁷⁾ Die Schönheit des Weltganzen steht bei Augustinus geradezu im Mittelpunkt der Theodizee. Wenn er auch nicht verkennt, daß Dissonanzen vorhanden sind, so ist er doch der Überzeugung, daß bei dem Blick auf das Ganze sich ein harmonisches Zusammenklingen aller Geschöpfe ergibt. Im Gesamtbilde wird auch die schwarze Farbe schön,⁵⁸⁾ „denn wie ein Gemälde mit schwarzen Schatten an ihrem Platze, so ist das Weltall, wenn man es zu betrachten versteht, auch mit den Sünden schön.“⁵⁹⁾ Freilich, wie sollten wir arme Menschen, deren Blick auf das Nächstliegende, auf Einzelheiten geheftet ist, denen nicht gegeben ist, das Ganze mit einem Blick zu umfassen, die Schönheit des Riesenwerkes der Schöpfung verstehen? Würde wohl, so meint er einmal, wenn die einzelnen Silben in einem Verse Leben und Gefühl hätten, von ihnen die Schönheit des kunstvoll geschaffenen Gedichtes, dessen Teile sie sind, verstanden werden, da sie es doch nicht übersehen können?⁶⁰⁾ Und so ist es auch mit der Geschichte. Ja noch, schlimmer steht es dort, denn die saecula, die Zeitperioden, sind wie ein gewaltiger Teppich, aus menschlicher Mühsal gewebt. So ist es nicht verwunderlich, wenn die Menschen die Zeiten trostlos finden und über den Lauf der Dinge schelten. Aber der Blick auf das große Ganze, eine Betrachtung, die den Nutzen oder den Schaden des Individuums außer acht läßt, muß auch hier den Künstler preisen, der dieses Kunstwerk schuf, das des höchsten Meisters würdig ist.⁶¹⁾ Wer so die Welt und die Geschichte ansieht, dem wird sie sich zu einem Riesengemälde gestalten, das mit höchster Meisterschaft in allen Farben gemalt ist und einen unvergleichlich großen Künstler zum Schöpfer hat. Er hat mit unfehlbarer Sicherheit die Farben so gemischt, daß der Schatten das Licht um so deutlicher hervortreten läßt, daß ein Farbenspiel entsteht, in dem selbst das Häßliche und sogar die Sünde die Schönheit des Ganzen erhöht. Denn „zum Besten der Auserwählten und zur vergleichenden Gegenüberstellung der beiden Staaten“ ist den Verworfenen ihr Platz angewiesen „in der überaus schönen und gerechten Abstufung der vernunftbegabten Schöpfung“.⁶²⁾ Muß da die Seele nicht erfüllt werden mit tiefer Ehrfurcht und Bewunderung für den Künstler, den mirus und summus artifex? So führt also die irdische Schönheit zurück zur höchsten unerschaffenen und unaussprechlichen Schönheit des Schöpfers.

Man könnte hier einen Augenblick an eine Beeinflussung des hl. Augustinus durch den platonischen Eros denken, den die körperliche, sinnhafte Schönheit an die ewige, vor dem Erdendasein geschaute Schönheit gemahnt und von Sehnsucht nach der letzten Schönheit entbrennen läßt, deren Schau das Leben erst lebenswert macht,⁶³⁾ die Schönheit, von der Diotima dem aufhorchenden Sokrates erzählt. Aber dieser Eros ist etwas ganz anderes als die christliche Liebe, denn er bedeutet nichts anderes als das Verlangen des Unvollkommenen zum Vollkommenen, des Niederen zum Höheren, des noch Ungeformten zum Geformten. Der Eros ist nur der Wegebereiter der Erkenntnis, der Anführer der Erkenntnis zum letzten und höchsten Sein. Nicht Liebe zum letzten Urgründe beseelt den griechischen Menschen, sondern Erkenntnisdrang. Es entspricht ganz griechischem Empfinden, wenn Aristoteles einmal in seiner „großen Ethik“ bei der Behandlung der Freundschaft erklärt, daß eine Freundschaft zwischen Gott und den Menschen unmöglich sei, da eine Freundschaft auf gegenseitiger Liebe beruhe, bei dem Verhältnis von Mensch und Gott aber von Gegenseitigkeit keine Rede sein könne, ja nicht einmal von Liebe überhaupt. Er meint, es klinge widersinnig, wenn einer behauptete, er liebe Zeus.⁶⁴⁾ Noch viel widersinniger würde es also sein, wenn Gott den Menschen liebte, zumal das plotinische Eine und Gute, das jenseits alles Denkbaren wünsch- und willenlos ewig fern vom Menschen ist.

SÜNDE UND GNADE

Der weite Abstand des christlichen und augustinischen Denkens von dem antik-heidnischen, auch von der heidnischen plotinischen Mystik wird hier besonders deutlich, zumal wenn man einen Blick wirft auf die Bedeutung der Gnade in dem System des hl. Augustinus; denn die ganze Lehre von der Sünde und von der Rettung aus der Sünde, d. h. von der Erlösung, wird unter dem Gesichtspunkte der Gnade betrachtet. Nachdem der hl. Augustinus noch einmal betont hat, daß die Ursache alles Guten der unendlich gute Gott ist, sucht er die Ursache des Bösen historisch und metaphysisch festzustellen. Das sittlich Böse ist ein Mangel des an sich guten Willens. Der hl. Augustinus nimmt nicht von vornherein eine scharfe Scheidung vor zwischen physischem Übel und Sünde, aber es ist selbstverständlich, daß beide unter den allgemeinen Begriff des Bösen fallen, dem Augustinus eigentliches Sein abspricht. Für das physische Übel genügt ihm die Erklärung, daß es eine *privatio boni* sei. Für das moralische Übel aber, die Sünde, muß die Verkehrtheit des geschöpflichen Willens verantwortlich gemacht werden, der von dem unwandelbaren Gut abfällt.⁶⁵⁾ So ist der Wille des ersten Menschen bzw. eines Engels die Ursache der Sünde (Kap. 23). Als Folge der Sünde trat aber auch sofort Unwissenheit und Begierlichkeit ein, die als neue Quellen der Sünden hinzutreten. Durch die Sünde des ersten Menschen aber ist das ganze Menschengeschlecht im Innersten erkrankt. Augustinus betont diese Erbsünde mit besonderer Schärfe gegen die Pelagianer. Daß bei der Begriffsbestimmung der Erbsünde die Begierde des Fleisches eine große Rolle spielt, ersieht man sofort aus ihrer ersten Erwähnung (Kap. 26).⁶⁶⁾ Nur wer die ganze Schwere der Sünde erkennt, versteht die Größe der Gnade Gottes (Kap. 27 und 45). Ja, die Sünde ist so groß, daß man Gott keinen Vorwurf machen könnte, wenn er die Geschöpfe, die sich von ihm abwandten, für ewig preisgegeben hätte (Kap. 27). Aber um so heller erstrahlt die ganz unbegreifliche Gnade Gottes, der in seiner Barmherzigkeit die unwürdigen Sünder, die nicht das geringste Verdienst aufzuweisen hatten, retten wollte (Kap. 27 und 30). Denn nichts mehr hatten sie aufzuweisen gegenüber Gott; sie waren sogar der Freiheit zum Guten verlustig gegangen. Der hl. Augustinus nimmt den Menschen so, wie er ist, in seiner ganzen Schwäche gegenüber dem übernatürlichen sittlichen Guten. Er will ihm nicht die Wahlfreiheit absprechen, aber die wahre Freiheit zum Guten besteht in der Freude am guten Werk, und dazu ist die durch die Sünde geschwächte Natur aus sich nicht mehr fähig (Kap. 30).⁶⁷⁾ So bleibt also nichts übrig, als daß Gott aus Barmherzigkeit sich zu uns neigt. Kein Verdienst kann der Mensch aufweisen, das diese Gnade Gottes nach sich zieht. Ja, schon der Beginn des Guten, schon der Glaube ist ein Geschenk Gottes (Kap. 31), Gott vollbringt sowohl das Wollen wie das Vollbringen (Kap. 32). So bleibt dem Menschen nichts, dessen er sich selbst rühmen könnte, sondern alles muß er der unverdienten Gnade Gottes zuschreiben.

Das gesamte Menschengeschlecht, in der Sünde geeint, sollte durch die Mittlerschaft des einzigen Sohnes Gottes wieder mit Gott versöhnt werden. Die gewaltige Kluft zwischen der ewigen Gerechtigkeit und der verworfenen Menschheit mußte durch den Mittler überbrückt werden. „Weil alles Auseinandergehende durch ein Mittleres vereint wird und die zeitliche Sünde uns von der ewigen Gerechtigkeit entfernte, so war eine mittlere zeitliche Gerechtigkeit notwendig, und diese Mitte sollte zeitlich sein von unten, gerecht von oben.“⁶⁸⁾

Christus erniedrigte sich, um die durch Hochmut in Sünde gefallene Menschheit wieder aufzurichten. Seine Niedrigkeit steht der Überhebung des Teufels und des ersten Menschen gegenüber,⁶⁹⁾ und wird für den Menschen zum hinreißenden Beispiel, für den die Überhebung (*superbia*) eines der größten Hindernisse schon auf dem Wege des Erkennens bedeutet.⁷⁰⁾ Den Gedanken des hl. Augustinus über die Niedrigkeit Christi, einen Lieblingsgedanken des

Heiligen,⁷¹⁾ hält in präziser Form die Oration des Palmsonntages fest: „Allmächtiger, ewiger Gott, nach deinem Willen hat unser Heiland, um dem Menschengeschlecht ein Beispiel der Demut zur Nachahmung zu geben, Fleisch angenommen und den Kreuzestod erlitten.“ Doch alle diese Gedanken führt das Enchiridion nicht näher aus, stellt vielmehr die Menschwerdung ganz unter den Gesichtspunkt der Gnade, ein Umstand, der uns am deutlichsten zeigt, wie sehr die Gnade im Mittelpunkt des augustinischen Systems stand. Die kirchliche Lehre über den Gottessohn, der wunderbar aus der Jungfrau Maria geboren wurde (Kap. 34) und wirklich Gott und Mensch zugleich war (Kap. 35), wird nur kurz, aber mit deutlicher Ablehnung der christologischen Irrtümer der Griechen vorgetragen.⁷²⁾ Aber das Wichtigste ist doch, daß sich bei der Menschwerdung die Gnade im hellsten Lichte zeigt. Denn daß diese menschliche Natur ohne eigenes Verdienst aufgenommen wurde zur Einheit mit der Gottheit, war ja nichts anderes als ein freies Gnadengeschenk Gottes (Kap. 36).⁷³⁾ Zudem ist ja diese Aufnahme der menschlichen Natur von der größten Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht. So wie sich bei der Sünde ein universalgeschichtlicher Zusammenhang offenbart, so offenbart sich auch hier wiederum die Solidarität des Menschengeschlechtes; denn die Aufnahme Christi zur Einheit mit der Gottheit war ja der Prototyp der Einigung des Menschen mit Gott. Daß Gottes Gnade in so hellem Lichte erstrahlt bei der Menschwerdung, zeigt sich auch darin, daß nach dem Glaubensbekenntnis Christus aus dem Heiligen Geiste geboren ist (Kap. 37). Wir brauchen uns bei der Schwierigkeit, die Augustinus im Anschluß an diesen Gedanken erörtert, ob nämlich der Heilige Geist nicht der Vater Christi zu nennen sei, nicht aufzuhalten. Von Interesse würde freilich sein, die Lösung der Schwierigkeiten bei Augustinus mit der des hl. Thomas in dem in der Einleitung genannten Kompendium zu vergleichen.⁷⁴⁾ Jedenfalls steht für den hl. Augustinus fest, daß der Heilige Geist deshalb bei der Menschwerdung besonders zu nennen ist, weil er in vorzüglicher Weise die Gabe, das Geschenk Gottes ist (Kap. 40).

Christus aber ist der Repräsentant des Menschengeschlechtes bzw. der Repräsentant der von Gott Auserwählten. In Christi Person ist also das Menschengeschlecht noch einmal vereinigt wie einst in Adam, und zwar wird die Einigung vollzogen durch die Taufe, die mystisch Tod und Auferstehung Christi darstellt (Kap. 42 und 52). So werden Adam und Christus deutlich kontrastiert (Kap. 51). Alle, die von Adam abstammen, sind der Verdammnis verfallen, alle aber, die in Christus wiedergeboren werden, entgehen der Verdammnis.⁷⁵⁾ Man muß sich vor Augen halten, daß dem antiken Menschen die Blutsbeziehungen zum Stammvater schon im natürlichen Sinne, im bürgerlichen und staatlichen Leben, nicht bloße Fiktionen, sondern unmittelbare Wirklichkeiten waren.⁷⁶⁾ So ist dem Christen die Repräsentation durch Christus nicht eine konventionelle Formel, sondern lebensvolle Wirklichkeit. Die Taufe ist im Leben Christi vorgebildet, ja, das ganze Leben Christi wird zum Typus des christlichen mystischen Lebens (Kap. 53). Diese Bildlichkeit des Lebens Christi ist nicht im abgeblaßten Sinne zu nehmen, sondern Tod, Auferstehung und Himmelfahrt sind dem Christen unmittelbar gegenwärtig durch die Liturgie und erneuern sich in und an ihm durch die Teilnahme an den christlichen Mysterien.⁷⁷⁾ Augustinus hat die Vorbildlichkeit des Lebens Christi deshalb so lebhaft empfunden, weil Christus als Haupt mit seiner Gemeinde verbunden war und in dieser lebendigen Beziehung das Leben Christi sozusagen übergeschichtlich fortbestand. Daß im übrigen Augustinus über die im Symbol sich stets erneuernden Mysterien nicht ausführlich schreibt, ist nicht ein Beweis gegen, sondern für ihre lebendige, unmittelbare Wirksamkeit, genau so, wie umgekehrt das viele Schreiben über Kultus und Liturgie heutigentags ein Beweis dafür ist, wie wenig noch diese Dinge eigentlich im Zentrum christlichen Denkens und Fühlens stehen, in einer Zeit, der der „tiefe Sinn des Kultus als eines Festes der im Geiste verbundenen Gemeinschaft, des Kultus, als des größten und schönsten Ausdrucks des echt religiösen

Gemeinschaftsgefühls abhanden gekommen“ ist.⁷⁸⁾ Denn die lebendigen Überzeugungen und Gewißheiten, aus denen heraus ein Zeitalter lebt, werden selten vor aller Augen restlos freigelegt. Zudem hatte ja in der Antike das Symbol eine ganz andere Bedeutung als heute, eine viel größere Selbstverständlichkeit, so daß, wenn der hl. Augustinus überhaupt die innige Beziehung zwischen den einzelnen Taten des Lebens Christi und den großen Mysterien der Kirche so kräftig unterstreicht (Kap. 52/53), seinem Adressaten ohne weiteres das lebendig werden mußte, was er selbst in der Kirche erlebt hatte.

DIE KIRCHE ALS TEMPEL DES HL. GEISTES

Der hl. Augustinus hatte bereits die Lehre von der Person des Gottmenschen in die innigste Beziehung zum Heiligen Geiste gesetzt, da gerade in der Menschwerdung Gottes die Gnade ihren höchsten Triumph feierte. Er behandelt nun nicht etwa den Artikel vom Heiligen Geiste in einer ausführlichen Erörterung über das Wesen des Heiligen Geistes, sondern schließt unmittelbar die Lehre der Kirche an, ausgehend von dem Gedanken, daß die Kirche der Tempel des Heiligen Geistes sei.⁷⁹⁾ Zwar lenkt er von hier aus kurz den Blick auf die Gottheit des Heiligen Geistes, da die Kirche nur deshalb sein Tempel genannt werden kann, weil er als Gott sie sich zu seiner Wohnung erkor. Aber das Ziel der Gedankenführung in diesen Kapiteln ist, die Vollendung der Erlösung in dem corpus Christi mysticum zu zeigen. „Denn sein Tempel sind wir alle zumal und jeder für sich, weil er sowohl der Gemeinschaft aller als auch den einzelnen einzuwohnen sich würdigt“, so sagt er im Gottesstaate.⁸⁰⁾ Und diese heilige Gemeinschaft in ihrer Ausdehnung und ihren Aufgaben auf Grund der paulinischen Lehre zu schildern, darauf richtet er zunächst sein Augenmerk. Daß die Kirche größer ist als die sichtbare Gemeinde hier auf Erden, daß sie vielmehr in die Ewigkeit hineinragt, das setzt er gleich an den Anfang. Diese Gemeinschaft reicht nicht nur über die ganze Welt, die οἰκουμένη, sondern in das Jenseits, in das Geisterreich, das Reich der Ewigkeit hinein. Der antike Staatsgedanke faßte in sich die ewige Dauer des Staates. Man wird die Vorstellung von der Roma aeterna nicht verstehen, wenn man nicht weiß, daß der antike Mensch sich sein Staatswesen mit dem Attribut der Ewigkeit dachte. Cicero gibt diesen Gedanken wieder, wenn er schreibt:⁸¹⁾ „Debet enim constituta sic esse civitas, ut aeterna sit. ... Civitas autem cum tollitur, deletur, extinguitur: simile est quodam modo, ut parva magnis conferamus, ac si omnis hic mundus intereat concidat“.⁸²⁾ Die Bedeutung dieses Gedankens für Augustinus umschreibt sehr treffend Fuchs in seinem schon genannten Buche über die Gemeinschaftsidee beim hl. Augustinus mit folgenden Worten:⁸³⁾ „Gleichwie die antike stamm- oder stadtstaatliche Gemeinschaft, in der den Staatsgedanken in sinnlich-unsinnlicher Weise personifizierenden und repräsentierenden Gottheit das Moment der Ewigkeit des Verbandes oder Staates bedeutsam hervorgehoben hatte, im Sinne einer nicht nur die momentan vorhandenen Bürger, sondern auch die vergangenen und die zukünftigen Generationen umfassenden, ideellen Gemeinschaft, gleichwie ferner die hellenistischen Großstaaten und vor allem das römische Reich, in dem den Staatsgedanken in denkbar schärfster und eindrucksvollster Gestalt repräsentierenden und personifizierenden Gottkönigtum eben dieses Moment herausgearbeitet hatten, also- tut solches die zu einer staatsähnlichen Organisation wie der Kirche heranwachsende christliche Gemeinschaft in freilich weit größerem Maße noch, indem sie nun das Reich Gottes, wie es sich der idealen Anschauung sinnlich-unsinnlich als das Corpus Christi darstellt, als eine große, von Ewigkeit zu Ewigkeit reichende Gemeinschaft auffaßt, die die Geister der Verstorbenen im Jenseits mit einschließt und sich alsbald in die triumphierende, streitende und leidende Kirche zu gliedern beginnt.“ Der Gedanke der großen Gemeinschaft beherrscht den hl. Augustinus, wenn er von dem Jenseits spricht. Nur ganz nebenbei erwähnt er die Verschiedenheit

der Engel (Kap. 58). Aber er gesteht überaus nüchtern sein Nichtwissen über die Rangordnung im Reich der Engel ein und verlangt von denen, die Näheres zu wissen behaupten, daß sie Beweise für ihre Behauptungen beibringen (Kap. 58).⁸⁴⁾ Ja, er findet, daß solche Fragen, wie über die Körperlichkeit der Engel, höchst überflüssig sind, vielleicht nützlich als Schulexerzitionen, aber doch im übrigen belanglos (Kap. 59). Man möchte fast annehmen, daß er mit einem gewissen schalkhaften Lächeln den Satz niederschrieb, wie es möglich gewesen sei, daß die Patriarchen einem Engel die Füße wuschen (Kap. 59). Wenn er ernsthaft erklärt, er wisse nicht, ob Sonne und Mond zu den himmlischen Heerscharen gehört, so ist das im Hinblick auf den Glauben jener Zeit geschehen, die das Zeitalter der Verehrung des Sonnengottes war. Auch Augustinus hat in der Sonne das beste irdische Gleichnis für die höchste Schönheit und das wahre Licht der Erkenntnis erblickt. Jedenfalls ist Augustinus keinen Moment im Zweifel, daß diese sichtbare Sonne nicht Christus ist⁸⁵⁾ und Sonne und Mond keine göttliche Ehre verdienen. Die Gemeinschaft des Reiches Gottes auf Erden ist durch Christi Opfertod begründet, denn die erlöste Menschheit auf Erden ist ja berufen, die ewige Glückseligkeit mit den Engeln zu teilen. Die geretteten Menschen sollen die Lücken ausfüllen, die einst der Abfall der Engel in die himmlischen Heerscharen gerissen hat. Durch Christi Opfertod ist die Harmonie in der Menschheit und in den Beziehungen zum Jenseits wiederhergestellt. Denn das Gottesreich ist voller Friede, aber dieser Friede ist nur ein Abglanz des Friedens, der in Gott selbst herrscht. Dieser Friede (Pax), den der hl. Augustinus als Attribut der Gottheit kennt, ist natürlich im weitesten Sinne zu nehmen. Er spielt vor allem im Gottesstaat eine bedeutsame Rolle. Da die Abfassung des Gottesstaates den Heiligen lange Zeit in Anspruch nahm (von 413 bis 426), so ist es erklärlich, daß gewisse Gedanken des Gottesstaates in dem im Jahre 421 abgefaßten Enchiridion an die Ausführungen im Gottesstaate anklingen. Die Pax oder der Friede wird auch im Gottesstaate auf Gott selbst angewandt. „Der Friede“, so heißt es dort, „besteht in der vollkommen geordneten und einträchtigen Gemeinschaft des Gottgenießens und des wechselseitigen Genießens in Gott.“⁸⁶⁾ Der Friede, der in Gott herrscht, „der alle Begriffe übersteigt“ (Philipp 4,7), besteht demnach in der völligen Harmonie, die Augustinus auch früher schon hervorgehoben hatte, wenn er Gott als den summus modus bezeichnete.⁸⁷⁾ Der Begriff des Friedens, den Augustinus hier auf Gott anwendet, ersetzt den mehr ästhetischen Charakter tragenden modus durch einen Begriff sittlicher Ordnung. In geordneter Stufenfolge ist dann der Friede je nach dem gottgewollten Maße in der Kreatur zu finden.⁸⁸⁾

SÜNDENVERGEBUNG

Mit der Lehre von der Kirche hängt unmittelbar die von der Sündenvergebung zusammen; denn die Nachlassung der Sünde wird den Gläubigen durch ihre Eingliederung in das Reich Gottes, in die Kirche, geschenkt, zunächst bei der Aufnahme in die Kirche durch die Taufe, die außer der Erbsünde auch alle persönlichen Sünden des Täuflings tilgt, dann aber auch durch die in der kirchlichen Gemeinschaft gewährte Sündennachlassung für solche Sünden, die nach der Taufe begangen sind. Die Sündennachlassung geschieht also im engsten Zusammenhang mit der Gemeinschaft, die als Pfand für die Sündennachlassung den Heiligen Geist empfangen hat (Kap. 65). Alle Sünden sind in der Kirche vergebbar (Kap. 65). Die Grundlage für die Vergebbarkeit ist die innere Umkehr, die Reue, die nicht ersetzt werden kann durch äußere Zugehörigkeit zur Kirche (Kap. 67). Nicht der Glaube als Festhalten an der äußeren Gemeinschaft bewirkt die Sündennachlassung, sondern nur die innere Verbundenheit mit dem Geiste der Kirche, d. h. der in der Liebe wirksame Glaube. Da aber auch ein sichtbares Band die Kinder des Gottesreiches hier auf Erden umschlingt und da die innere Umkehr den Mitmenschen nicht sichtbar ist, so muß

auch der äußeren Gemeinschaft der Kirche Genugtuung geschehen durch die von ihr auferlegte Buße (Kap. 65). Als Mittel zur Sündenvergebung kommen aber innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft das tägliche Herrengebet und das Almosen in Betracht. Man wird sich erinnern müssen, daß das Herrengebet einen bevorzugten Platz in der Liturgie einnimmt. Schon die Apostellehre schreibt, daß das Herrengebet von den Gläubigen dreimal am Tage verrichtet werde. Jedenfalls ist neben der Taufe das Herrengebet das ordentliche⁸⁹⁾ Mittel für die Sündenvergebung, und zwar für die täglichen Sünden, ohne die leider auch das christliche Leben nicht auskommt (Kap. 64). Aber nicht nur geringe, auch schwerere Sünden werden durch das Gebet ausgelöscht, wenn eine entsprechende Buße die wirkliche innere Umkehr zeigt (Kap. 69 und 71). Die Vorbedingung für den Nachlaß der Sünden, die durch die Bitte „Vergib uns unsere Schulden“ erfleht wird, ist das ehrlich ausgesprochene Versprechen „wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“. Im wirklichen Verzeihen sieht Augustinus auch eine Art Almosen, indem er den Begriff Almosen so weit faßt, daß jedes Werk geistiger oder leiblicher Barmherzigkeit darunter fällt. Als höchstes Almosen würdigt er aber die Verzeihung von Beleidigungen und die Feindesliebe; aber es klingt eigentlich recht pessimistisch, wenn er die Feindesliebe den vollkommenen Kindern Gottes vorbehält und annimmt, daß doch die Mehrzahl der Christen nicht bis zur Feindesliebe fortschreite (Kap. 73). Freilich steht ganz fest bei ihm, daß nur der Verzeihung erlangt, der seinen Beleidigern verzeiht (Kap. 74). Er betont aber noch einmal ausdrücklich, daß ein noch so großes Almosen die innere Umkehr nicht ersetzen kann (Kap. 75—77). Die Sündennachlassung bewirkt übrigens nicht, daß all' die Übel aufgehoben werden, die infolge der Erbsünde über die Menschheit gekommen sind; denn sonst wäre ja nicht zu erklären, daß unschuldige Kinder nach dem Bade der Wiedergeburt unter den Folgen der Erbsünde zu leiden hätten. Und es bleiben auch trotz der Vergebung der Sünden noch Strafen zu büßen übrig. Die notwendige Läuterung erfolgt entweder in diesem Leben (Kap. 68) oder auch im Jenseits (Kap. 69), wo das Opfer und Gebet der Gemeinschaft noch helfend eingreifen kann (Kap. 110). Die von ihm besonders angezogene Stelle aus dem ersten Korintherbrief des hl. Paulus (1. Kor. 3,11—15), in der von einem Gerettetwerden wie durch Feuer die Rede ist (Kap. 68), wird von ihm auch an anderer Stelle eingehend erklärt.⁹⁰⁾ Es kommt ihm vor allem darauf an, zu zeigen, daß das hier genannte Feuer nicht identisch ist mit dem ewigen Feuer.

Was die von dem hl. Augustinus gegebene Erklärung einzelner Schriftsteller anlangt, so hat er trotz der Methode seines Lehrers Ambrosius, der sehr stark von Origenes beeinflusst war, sich frei gehalten von einer zu weitgehenden Allegorese. Man sieht bei ihm doch durchgängig das Bestreben, dem Wortsinn der Heiligen Schrift gerecht zu werden. Er spricht ja auch hier von den ganz klaren und deutlichen Stellen, nach denen die zunächst dunklen Stellen erklärt werden müssen.⁹¹⁾ Er will also nicht Allegorese um jeden Preis,⁹²⁾ sondern diese an sich klaren Stellen sind ein Kriterium für die Erklärung der anderen. Trotzdem findet sich manche gequälte Auslegung von Schriftstellen auch in diesem Büchlein.

Der hl. Augustinus will keine Entscheidung treffen über leichte und schwere Sünden, warnt aber davor, in diesem Punkte allzu leicht zu urteilen, und verweist auf die Worte des hl- Paulus, der manches der Schwäche der Sünder wegen zulasse, was an sich Sünde sei. Es fällt ein interessantes Licht auf die Zeit des hl. Augustinus, wenn er auf den Aberglauben derer hinweist, die nach jüdischer Sitte (oder auch nach heidnischer) gewisse Tage, Monate oder Jahre als glück- oder unglückbringend ansehen (Kap. 79),⁹³⁾ oder wenn er über die furchtbare Macht der Gewohnheit im Sündenleben klagt und dabei durchblicken läßt, daß unter seinen Augen Laien und Geistliche als Gewohnheitssünder leben, die er nicht einmal zu strafen wage (Kap. 80). Daß aber zur Umkehr stets die Gnade notwendig ist, daß auch Buße und Bußgesinnung ein Geschenk

Gottes sind und daß die schlimmste Sünde gerade in der Verachtung und Zurückweisung der göttlichen Gnade besteht, glaubt der hl. Augustinus seinen Ausführungen über den Sündennachlaß noch anfügen zu müssen (c. 81—83). Auch das liegt ganz in der Tendenz seiner Ausführungen, die immer wieder die überragende Wirksamkeit der Gnade hervorheben.

AUFERSTEHUNG

Mit dem Leben schließt das Reich Gottes nicht ab, sondern es ragt in das Jenseits hinein. Alles, was jemals Leben gehabt hat, wird einst auferstehen, d. h. alles, was sterben kann, hat auch Leben gehabt. Aber es ist für Augustinus selbstverständlich, daß diese Wiederherstellung des menschlichen Leibes, die durch Gott, den wunderbaren und unaussprechlich großen Künstler (Kap. 89) bewirkt wird, alle Mißbildungen in den menschlichen Gestalten vermeiden wird, die Auge und Gefühl irgendwie beleidigen könnten (Kap. 87). Die auferstehenden Körper entbehren freilich ganz der materiellen Schwere, die dem Körper hienieden eigen ist. Will man den augustinischen Gedanken in seiner Bedeutung für die damalige Zeit ganz verstehen, so muß man darauf hinweisen, daß durch die Auferstehung die Individualität des Menschen verewigt und so die Endgültigkeit der durch den Tod getroffenen Entscheidung besiegelt wird. Deshalb wird auch die Ewigkeit der Höllenstrafen und das ewige Leben der Seligen im Himmel mit ganz besonderer Schärfe betont (Kap. 112/13). Man wird auch diesen Gedanken um so besser würdigen, wenn man bedenkt, daß die Antike eine solche Verewigung eines einzelnen individuellen persönlichen Lebens nicht kennt. Deshalb hebt der hl. Augustinus so bedeutsam hervor, daß nach der Auferstehung die Seele für immer mit dem pneumatischen Leibe vereinigt werde und bleibe.⁹⁴⁾ Das ganze Gewicht der Ewigkeit hängt am einzelnen Menschen, und so wird das Verantwortungsgefühl des Menschen durch die individuelle Ewigkeit des einzelnen auf das sicherste fundiert. Plato hatte auch die individuellen Seelen in den ewigen Kreislauf hineingezogen; das ist der Sinn des Mythos, durch den das Schicksal des Menschen im Jenseits am Schluß des „Staates“ dargestellt wird;⁹⁵⁾ und auch die Apokatastasis, die endgültige und völlige Wiederherstellung, bei Origenes dürfte nichts anderes sein als Ableger jenes platonischen ewigen Kreislaufes, der, hier auf das Christentum übertragen, die Unabänderlichkeit des sittlichen Weltzweckes zerstört und in ein endloses Spiel auf- und absteigender Entwicklungen auflöst, das im Grunde genommen auch nicht auf Gott als seinen Schöpfer zurückgeführt werden kann, da es ja niemals zu seinem Endziele gelangt.⁹⁶⁾ Denn diesem Kreislauf gegenüber ist Gott selbst wie einem Fatum gegenüber gebunden.

DAS GEHEIMNIS DER VORHERBESTIMMUNG

Nun aber erhebt sich die schwierige Frage, warum sich in der Endzeit für immer zwei Reiche nebeneinander befinden, der Gottesstaat und der Teufelsstaat (Kap. 111). Wie ist es möglich, daß trotz der sich zum Menschen neigenden Liebe Gottes und trotz aller Gnadengaben nicht alle Menschen selig werden, daß vielmehr ein Teil — nach Augustinus sogar die größere Zahl der Menschen — die Seligkeit nicht erreicht. Für die Stellung der großen Klassiker unter den Gottesgelehrten zu diesem Geheimnisse gilt das Wort Möhlers: „Es bietet sich hier nämlich dem Scharfsinne und dem philosophischen Talente, wie nicht minder der Phantasie, ein weites, und oft auch, je nach der Beschaffenheit der Lieblingsmeinungen einer bestimmten Zeit, ein sehr reizendes Feld dar, welches unablässig zu seiner Bearbeitung anlockt.“⁹⁷⁾ Das gilt auch für den hl. Augustinus. Der eine Satz steht für den Verfasser des Handbüchleins unumstößlich fest, daß Gottes Wille immer geschieht und immer gut ist (Kap. 96, 97, 100 und 102). Auch alle

Zulassungen Gottes sind gut; es kann zwar das Böse nie gut genannt werden, aber die Existenz des Bösen kann, weil Zulassung Gottes, nicht schlecht genannt werden (Kap. 96). Daß nun ein Teil der Menschheit sicher zur ewigen Seligkeit gelangt, das hat seinen letzten Grund in der freien Erwählung durch Gott. Das Heil der von Gott Erwählten ist aber von Anfang bis zu Ende ein Gnadengeschenk Gottes. Der hl. Augustinus beruft sich immer wieder auf die Stelle der Heiligen Schrift Prov. 8,35 in der Fassung der Septuaginta⁹⁸), um darzutun, daß der Wille Gottes alles Gute im Menschen wirkt, um ihm jeden Anspruch, der an sich schon unberechtigt wäre, zu nehmen. Alle haben vielmehr durch die Sünde Adams jegliches Wohlwollen verwirkt. So hätten also eigentlich alle die strengste Gerechtigkeit Gottes zu gewärtigen, und die Strafe derer, an denen die Gerechtigkeit Gottes vollstreckt wird, kann und soll allen anderen zeigen, was auch ihr Los eigentlich sein müßte. Gerade dadurch wird den zur Seligkeit Erwählten die völlige Unverdienbarkeit der Gnade und damit ihre unergründliche Vorzugsstellung vor allen anderen Nichtauserwählten absolut deutlich. Hier schweigt jedes Warum des Menschen. Eine weitere Ableitung ist für den Menschenverstand nicht möglich; er darf nur hoffen, im Jenseits einmal auch in diesem Punkte klar zu sehen, warum nämlich der eine selig wurde und der andere nicht (Kap. 95) und warum Gott keine Ungerechtigkeit beging, wenn er das ewige Heil eines großen Teiles der Menschheit nicht wollte, obwohl sie selig geworden wären, wenn er es gewollt hätte (Kap. 95). An dieser Stelle, besonders an dem Worte „wenn er gewollt hätte (si vellet)“, hat man Anstoß genommen, und es ist dafür in den Text die Variante „si vellent“ eingedrungen. Das würde also heißen: Sie (die Verworfenen) hätten selig werden können, wenn sie gewollt hätten. Daß sie verworfen wurden, lag also durchaus nicht an Gott, sondern an ihrem eigenen schlechten Willen. Es ist gar kein Zweifel, daß nach dem Gedankengang des hl. Augustinus nur die Lesart „si vellet“ berechtigt ist. Denn er will ja gerade den absolut wirksamen Willen Gottes an dieser Stelle herausheben, und das wird in der Seligkeit einstens in klarstem Lichte geschaut werden, wie unveränderlich und absolut wirksam Gottes Wille ist, und daß dagegen menschlicher Wille absolut machtlos ist.⁹⁹) Die so naheliegende Antwort auf das Warum der ewigen Verwerfung, nämlich daß der Wille der Verworfenen schuld sei, wird von Augustinus selbst als die herkömmliche bezeichnet (Kap. 97). Noch im Jahre 412 ist diese Ansicht dem Heiligen nicht so verwerflich vorgekommen¹⁰⁰) Aber nach der Entwicklung, die ihn in diesem Punkte zu immer strengeren Ansichten gedrängt hat, steht für ihn in seiner Spätzeit unabänderlich fest, einerseits, daß der geschöpfliche Wille den Willen Gottes nie an seiner Wirksamkeit hindert, andererseits, daß ein großer Teil der Menschheit verloren geht. Die Konsequenz daraus ist einleuchtend.

Die vom hl. Augustinus gelehrt positive Prädestination der Auserwählten hängt aufs engste zusammen mit der Eingliederung in das Corpus Christi und darum mit der Menschwerdung Christi.¹⁰¹) Das ist das große Geheimnis der Erwählung, durch die die Auserwählten dem Leibe Christi eingegliedert wurden, die Erwählung, die der hl. Bernhard zum Gegenstand seines überschwenglichen Lobpreises Gottes nimmt, inspiriert von der Gnadenlehre des hl. Augustinus. „Die Barmherzigkeit Gottes waltet von Ewigkeit zu Ewigkeit über denen, die ihn fürchten“ (Ps. 102,17). „Von Ewigkeit“, sagt der hl. Bernhard, „wegen der Vorherbestimmung, in Ewigkeit wegen der Beseligung. Die Vorherbestimmung kennt keinen Anfang, die Seligkeit kein Ende. Die er von Ewigkeit vorherbestimmt hat, die macht er für alle Ewigkeit selig, natürlich durch das Mittel der Berufung und der Rechtfertigung ... So tauchte aus dem Abgrund der Ewigkeit das bis zum Aufgange der Sonne der Gerechtigkeit vor der Welt bewahrte große Geheimnis über die zur Seligkeit Vorherbestimmten auf, wenn nämlich einer, erschüttert durch Furcht, gerechtfertigt durch die Liebe annehmen kann, daß auch er gehört zur Zahl der Seligen, da er weiß, daß er diejenigen, die er rechtfertigte, auch verherrlichte“ (Röm. 8,29. 30).¹⁰²) So bleibt am Schluß dem Menschen nichts anderes übrig, als sich vor dem unerforschlichen Ratschlusse Gottes zu beugen

und das Geheimnis in Demut und Schweigen zu verehren. Das ist auch für den hl. Augustinus der einzige Schluß; er weist immer wieder hin auf das undurchdringliche, unerforschliche Geheimnis. Freilich bleibt ein großer Anstoß für ihn; das ist die Schriftstelle 1 Tim. 2,4, in der es heißt, daß Gott will, daß alle Menschen selig werden. Diese Stelle in ihrem klaren Wortlaut scheint ja den universellen Heilswillen Gottes zu lehren. Wenn der Wille Gottes so wirksam ist, wie es der hl. Augustinus immer hervorhebt, wie ist es dann möglich, daß trotz seines Willens so viele Menschen verloren gehen? (Kap. 97). Daß der Wille Gottes irgendwie gehemmt werde, ist für Augustinus ganz unmöglich. Mit dem Willen des Menschen oder gegen ihn geschieht immer Gottes Wille. Da nun das Wort in 1 Tim. 2,4 einmal steht, so ist dem hl. Augustinus jede Auslegung recht, die nicht an der für ihn feststehenden Wahrheit rüttelt, daß die Wirksamkeit des göttlichen Willens nicht vom menschlichen Willen abhängen kann (Kap. 103). In unserem Text legt er die Stelle so aus, daß er die Universalität in der Auswahl aller Berufenen aus allen Menschenklassen gewahrt findet. Es ist wohl nicht notwendig, hinzuzufügen, daß diese Auslegung des hl. Augustinus von der zu beweisenden These allzu stark beeinflußt ist. Diese Stelle hat ihm große Schwierigkeiten gemacht; das geht aus den drei verschiedenen Versuchen, diese Stelle zu erklären,¹⁰³⁾ hervor.

So können wir den Sinn der augustinischen Gedanken über das Böse zusammenfassen in den Worten des Kardinals Newman: „Es ist Gottes unübertragbare Eigenschaft, daß Er Sünde weder wirkt noch erfährt — daß Er sie zuläßt, ohne sie hervorzubringen — und nur indem Er sie zuläßt, auch weiß — und sie weiß, ohne sie zu erfahren. Wahrhaft eine wundervolle, unfaßbare Eigenschaft! ... Er ist überall und in allem, und nichts ist, es sei denn in Ihm und durch Ihn. So geheimnisvoll es ist: das Gefängnis unter der Erde, seine Ketten und Flammen und unbußfertige Insassen — der Urheber des Übels selbst — wird durch Gott im Dasein erhalten und würde ohne Gott in nichts zurücksinken. Gott ist in der Hölle so gut wie im Himmel. ... Wo Leben ist, ist Er; und wenn es auch nur das Leben des Todes ist (der lebendige Tod ewiger Qual): Er ist sein Urgrund.“¹⁰⁴⁾ Der hl. Augustinus will trotzdem die Freiheit des menschlichen Willens gewahrt wissen. Das ist für ihn eine solche Selbstverständlichkeit, daß er auf lange Erörterungen verzichtet und nur feststellt, daß die Freiheit des Willens, der es unmöglich ist, das Böse zu wählen, höher steht als die Freiheit des Willens, die zwischen gut und böse wählen konnte (Kap. 105). Freilich nochmal muß es betont werden (Kap. 106), daß der freie Wille an sich nicht genügt, um den Menschen zur Seligkeit zu führen, sondern daß Gottes Gnade hinzukommen muß (Kap. 106). Es ist also nichts, was uns gegeben wird, ein Werk unseres Willens, sondern alles ist Gnade, und die ewige Seligkeit ist die höchste Gnade, die für Gnade geschenkt wird (Kap. 107). Alle Gnadenvermittlung aber geht durch den einzigen Mittler, durch den Gottmenschen Jesus Christus, der allein sündenlos zur Welt kam und durch seinen Tod die Menschen mit Gott versöhnte. So kann Augustinus noch einmal seine Lehre über den Gottmenschen zusammenfassen. In der Menschwerdung offenbarte sich die überreiche Gnade Gottes; durch die Annahme der menschlichen Natur und den dadurch geschaffenen Blutzusammenhang eröffnete sich ein Quell der Gnade für die Menschheit; durch die Niedrigkeit Gottes, die sich in der Annahme der Knechtsgestalt äußerte, mußte der menschliche Hochmut beschämt und geheilt werden; die Notwendigkeit der Mittlerschaft Christi mußte dem Menschen den durch die Sünde geschaffenen Abstand von Gott verdeutlichen. Mit einem Ausblick auf die Ewigkeit der beiden Staaten, des Staates Christi und des Staates des Teufels, nach der allgemeinen Auferstehung schließt der hl. Augustinus diesen Abschnitt ab. Die Konzeption des Gottesstaates lag ja ungefähr in dieser Zeit, so daß es nicht verwunderlich ist, daß der hl. Augustinus auch hier, wenn auch nur vorübergehend, die ihn bewegende Idee vom Gottes- und Teufelsstaat andeutet. Übrigens nimmt er einige Kapitel später (Kap. 118) Gelegenheit, die Menschheitsgeschichte unter dem

Gesichtswinkel von Gesetz und Gnade zu periodisieren (im Anschluß an die paulinische Auffassung von Gesetz und Gnade). Vor dem Gesetz lebt der Mensch in Sünde dahin, „ohne daß die Vernunft widerstrebt“ (Kap. 118). Die Wirkung des Gesetzes besteht darin, daß der Mensch nunmehr mit Bewußtsein sündigt. Wenn aber die Gnade Gottes hinzukommt, so wird zwar der Kampf im Inneren des Menschen zwischen Fleisch und Geist noch nicht ganz geschlichtet, aber es gelingt ihm doch, durch ein gerechtes Leben und Überwindung der fleischlichen Begier den Zugang zum ewigen Leben in der endgültigen Ruhe des Geistes und in der Auferstehung des Fleisches zu finden.¹⁰⁵⁾ Auch im Himmel wird eine Gemeinschaft sein, die Gemeinschaft der Heiligen, die trotz aller Verschiedenheit ihrer Herrlichkeit in Eintracht sich im Genusse Gottes zusammenfinden.

HOFFNUNG UND LIEBE

Was der hl. Augustinus von der Hoffnung zu sagen hat, schließt er an die Bitten des Vaterunsers an, aber nur, um die Bitten, die sich auf Ewiges und Zeitliches beziehen, zur Grundlage der Verherrlichung der Gnade zu machen. Denn der Begriff der Hoffnung verweist schon darauf, daß wir alles von Gott als Gabe, als Geschenk, als Gnade zu erwarten haben. Das gilt vorzüglich von den ersten drei Bitten des Vaterunsers, die sich auf ewige Gaben beziehen, aber auch von den anderen Bitten, die zunächst unser armseliges irdisches Leben betreffen, aber auch nur deshalb, weil es die Vorbereitung für das ewige ist. Man würde vielleicht gerade über die Liebe beim hl. Augustinus ein besonders ausführliches Kapitel erwarten. Aber was der hl. Augustinus uns sagt, ist verhältnismäßig knapp. Er betont den Vorzug der Liebe vor Glaube und Hoffnung. Er sagt kurz, daß Glaube und Hoffnung ohne Liebe wertlos sind, und daß Glaube und Hoffnung nur dann wirksam werden, wenn sie von der Liebe durchdrungen sind. Auch daß die Liebe das Maß der sittlichen Güte eines Menschen ist (Kap. 117) und daß der Endzweck aller Gebote die Liebe ist (Kap. 121), wird kurz hervorgehoben. Die Liebe aber ist wieder eine Gabe des Heiligen Geistes, die durch ihn in unsere Herzen ausgegossen ist (Kap. 115 und 121). So zeigen auch diese kurzen Andeutungen wieder, daß dem hl. Augustinus bei all' seinen Ausführungen immer der eine Gedanke vorschwebt, den Wert der Gnade in das rechte Licht zu rücken. Im Grunde genommen handelt das ganze Büchlein von Anfang bis zu Ende von der unbegrenzten Liebe Gottes zum Menschen. Mit Gottes Schöpfergüte beginnen die Ausführungen; dann zeigen sie die Begnadigung des Menschengeschlechtes durch die Menschwerdung Christi, in der sich der Geist der Liebe, der Heilige Geist, das Geschenk Gottes im hellsten Lichte zeigt. Durch die Menschwerdung Christi aber wird das Gottesreich auf Erden gegründet und durch die völlig unverdiente Liebe Gottes werden die Prädestinierten dem mystischen Leibe Christi eingegliedert, um dann endlich auch wieder unverdienterweise in den ewigen Gottesstaat überführt zu werden. So ist die ganze Schrift ein einziger Lobpreis der Gnade Gottes und ein Dokument für die Bedeutung, die der hl. Augustinus für die Überwindung der das übernatürliche Christentum bedrohenden naturalistischen Ethik gehabt hat¹⁰⁶⁾, einer Ethik der durchgeführten Selbstsucht, die selbst den Tod nicht wählt, „um einer Sache zu dienen, sondern weil das nun dem Selbst am meisten zusagt.“¹⁰⁷⁾ Hier liegt auch der Quellbereich der tiefsten Gedanken mittelalterlicher Mystik.¹⁰⁸⁾ Denn gerade hier, wo Augustinus uns das undurchdringliche Mysterium der Gnade kennen lehrt, finden wir das Thema, das die Mystiker in unendlichen Variationen immer wieder aufnehmen.¹⁰⁹⁾ So könnte man den ganzen Inhalt des Handbüchleins zusammenfassen in das eine Wort der Imitatio Christi: „So zeigtest du mir am meisten deiner Liebe Süßigkeit: als ich nicht war, riefest du mich ins Leben, als ich weit abirrte, riefest du mich zurück; dir sollte ich dienen, und dich zu lieben, befehlest du mir“ (Imitatio Christi III, 10).

- 1) Die Erläuterungen wollen die wichtigsten Gedanken des Handbüchleins schärfer herausheben, ohne alle Einzelheiten zu erklären. Es ist wohl nicht nötig, darauf hinzuweisen, daß die Lehre des hl. Augustinus nicht in allen Punkten die Lehre der Kirche ist.
- 2) Cicero, Tusc. disp. II, 5, 13.
- 3) Ebenda V. 2, 5.
- 4) Aristoteles, Nikomachische Ethik X, 7. 1177 b.
- 5) Contra Academicos II, 3 ff. CSEL LXIII, 25 ff. Knöll.
- 6) Vgl. das Lob der Philosophie in den Vorreden zum 1. und 2. Buch contra Academicos.
- 7) Soliloquien I, 22. MPL 32, 881.
- 8) Plotin, Enneaden VI, 9,11: „Durch die Tugend zum Intellekt, durch die Weisheit zu Gott.“
- 9) De ordine II, 1: De beata vita 10, CSEL LXIII, 96 Knöll.
- 10) De beata vita 10.
- 11) De libero arbitrio II c. 9. n. 26. MPL 32, 1254.
- 12) De consensu evang. I, c. 35. CSEL XXXXIII, 58, 59. Wehrich.
- 13) De sermone Domini in monte, I, cap. 2, 9, MPL 34, 1233.
- 14) Vgl. Epistula 11, 4. CSEL XXXIII, 28. Goldbacher.
- 15) De sermone Domini in monte, I, cap. 2, 9, MPL 34, 1233.
- 16) Z. B. De quantitate animae n. 70 MPL 32, 1073 ff. De Gen. c. Man. I, 43 MPL 34, 193. De vera rel. 49. MPL 34, 143.
- 17) Contr. Ac. I, 3 CSEL LXIII, 5 Knöll.
- 18) Epistula 120, 3 CSEL XXXIV, 706. Goldbacher.
- 19) Enarr. in Ps. 118, Sermo 18, 3 MPL 37, 1552.
- 20) Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, II. Bd., S. 355 ff.
- 21) „Totus Christus caput et corpus est. Caput unigenitus dei filius, et corpus eius ecclesia, sponsus, et sponsa, duo in carne una. Contra Donat. Ep. 7. MPL 43. 395.
- 22) Conf., III, 4 CSEL XXXIII, 49, Knöll.
- 23) Vgl. „Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Leipzig 1897, II. Bd., S. 409 f.
- 24) Vgl. Scheel in „Göttingische gelehrte Anzeigen“ 1901, S. 919.

- ²⁵⁾ Erich Frank, *Plato und die sog. Pythagoreer*, Halle 1923, S. 66 und 354 f.
- ²⁶⁾ Vgl. Ep. 118 an Dioskorus und Ep. 101, 1 CSEL XXXIV. Goldbacher.
- ²⁷⁾ O veritas, veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi. Conf. III, 6 CSEL XXXIII, 51.
- ²⁸⁾ Hermann Reuter, *Augustinische Studien*, Gotha 1887, S. 359—474.
- ²⁹⁾ Augustinus war der Meinung, „nicht wir sündigten, sondern es sündige in uns eine andere Natur“. Conf. V, 10 CSEL XXXIII, 105 Knöll.
- ³⁰⁾ Über seine Schwierigkeiten bezüglich des geistigen Gottesbegriffes vgl. Conf. V, 14 und VI, 3 und 4. Ferner VII, 3 ff.
- ³¹⁾ Vgl. besonders Conf. VII, 12. CSEL XXXIII, 158.
- ³²⁾ *Enneaden* V, 5, 9.
- ³³⁾ *De div. quaest.* 83. XXIV MPL 40, 17.
- ³⁴⁾ Vgl. Inge, *The Philosophy of Plotinus*. London 1923, Bd. I, S. 103 f.
- ³⁵⁾ Conf. VII, 12 CSEL XXXIII, 159 Knöll.
- ³⁶⁾ Vgl. die spekulative Behandlung derselben Frage in dem *Compendium* des hl. Thomas; die ganz von aristotelischer Logik durchtränkt ist.
- ³⁷⁾ Vgl. Inge, *The Philosophy of Plotinus*. Bd. II, S. 125.
- ³⁸⁾ Das zu wissen, ist besonders jetzt wichtig, wo sich unter dem „Zurück zu Augustinus!“ oft nur die Rückkehr zu Plotin verbirgt. Gelegentlich wird die Rückkehr zum Neuplatonismus auch offen, gefordert. So macht Troeltsch, wie Inge sagt, von der Verbindung mit dem Neuplatonismus die Zukunft einer christlichen Philosophie abhängig, worin ihm Inge offenbar zustimmt. (Vgl. Inge a. a. O. Bd. I. S. 12.)
- ³⁹⁾ Vgl. *De div. quaest.* 83, § 24, MPL 40, 17.
- ⁴⁰⁾ Vgl. Conf. VII, 16: „Ich forschte, was die Sünde sei, und fand, daß sie nichts Seiendes ist, sondern nur die Verkehrtheit eines Willens, der sich vom höchsten Wesen, von dir, o Gott, zur Niedrigkeit gewendet hat ...“ CSEL XXXIII, 161, Knöll.
- ⁴¹⁾ Vgl. Geffken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Heidelberg 1920, S. 52.
- ⁴²⁾ Vgl. Plotin, *Ennead.* III, 2, 3: „Denn Gott hat das Universum schön, vollständig, harmonisch geschaffen, indem er eine glückliche Gleichung zwischen größeren und kleineren Teilen herstellte. Wer das Ganze tadelt im Hinblick auf einzelne Teile, ist also ungerecht.“
- ⁴³⁾ Conf. III, 4 CSEL XXXIII, 48 ff. Knöll.

- 44) Conf. V, 10 CSEL XXXIII, 106 Knöll.
- 45) Conf. VI, 4 „Diese Ungewißheit tötete mich geradezu. Ich wollte nämlich von dem Unsichtbaren die gleiche Gewißheit haben wie von dem Satze, daß drei und sieben zehn sind.“ CSEL XXXIII, 119 Knöll.
- 46) Vgl. de utilitate credendi, n. 25: „kein Irrtum ist sittlich gut“. CSEL XXV, 32. Zycha.
- 47) Vgl. über Glauben, Wissen und Wähnen: De utilitate credendi, n. 25.
- 48) „Das selige Leben ist nichts anderes als die Freude an der Wahrheit.“ Conf. X, 23 CSEL XXXIII, 253. Knöll.
- 49) De div. quaest. 83 qu. 35, n. 2. MPL 40, 24.
- 50) Vgl. Seeck, Geschichte des Unterganges der antiken Welt, 6. Bd., Stuttgart 1920, S. 3.
- 51) Vgl. Norden, Die antike Kunstprosa, 2. Bd. Leipzig und Berlin 1909, S. 459.
- 52) Wer an die Unveränderlichkeit Gottes glaubt, ist schon nicht mehr Manichäer. Contra Faustum XXXIII, 9 CSEL XXV, 797. Zycha.
- 53) So zusammenfassend Kap. 108.
- 54) Vgl. oben S. 144 die Stelle aus Plotin.
- 55) De ordine II, 51. CSEL LXIII, 183. Knöll.
- 56) Conf. X, 27. CSEL XXXIII, 255. Knöll.
- 57) De musica VI, 29. MPL 32, 1179.
- 58) De vera religione, n. 76. MPL 34, 156.
- 59) De civitate Dei XI, 23 CSEL XL, I, 545. Hoffmann.
- 60) De musica VI, 30 MPL 32, 1180.
- 61) De civ. Dei XII, CSEL XL, I, 571. Hoffmann.
- 62) De civ. Dei XVII, 11 CSEL XL, II, 240. Hoffmann
- 63) Plato, Symposion 211 D.
- 64) B 11, Berliner Ausgabe, 1831, Bd. II, S. 1208, Z. 30.
- 65) Siehe oben S. 106⁴⁰)).
- 66) Vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg 1909. II. Bd. S. 170 ff.
- 67) Vgl. Mausbach, a. a. O. Bd. II. S. 240 ff.

- ⁶⁸⁾ De cons. evang. I, 35. CSEL XLIII, 59 f. Wehrich.
- ⁶⁹⁾ Vgl. de libero arb. III, n. 76 MPL 32, 1308. de sancta virg. n. 35. CSEL XLI, 275 f. Zycha.
- ⁷⁰⁾ Vgl. de beata vita I, 3. CSEL LXIII, 91. Knöll.
- ⁷¹⁾ Vgl. Scheel, Die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk. Tübingen und Berlin 1901.
- ⁷²⁾ Man kann wohl kaum behaupten, daß die Menschwerdung Christi im Enchiridion zurücktrete (so Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴). Tübingen 1910. III. Bd. S. 234; daß dagegen den Griechen die augustinische Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Gnade fremd war, ergibt sich aus den Zeitumständen.
- ⁷³⁾ Über die unverdienbare Gnade der hypostatischen Union vgl. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik⁶). Freiburg 1923. Bd. I, S. 364.
- ⁷⁴⁾ Abert, Sancti Thomae Aquinatis Compendium Theologiae. S. 389 f.
- ⁷⁵⁾ Die Hervorhebung der Kindertaufe (Kap. 52) richtet sich gegen die Pelagianer. Denn aus der Liturgie der Taufe, aus dem dabei angewandten Exorzismus, der nicht zum Scheine vorgenommen wird, geht klar hervor, daß die Kinder aus der Gewalt des bösen Feindes befreit werden. Vgl. den Brief an Sixtus Ep. 194, n. 43 und 46. CSEL LVII, 210 und 212 f. Goldbacher.
- ⁷⁶⁾ Vgl. über diese antike Geisteshaltung das sehr beachtenswerte Buch von Bruno Archibald Fuchs, Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. München und Berlin 1914.
- ⁷⁷⁾ So ist also die von Harnack gefürchtete „Koitusmystik“ doch vorhanden. Harnack a. a. O. S. 234.
- ⁷⁸⁾ Fuchs, a. a. O. S. 119 f.
- ⁷⁹⁾ In seinen „Kirchweihpredigten“ geht Augustinus auf diesen Punkt näher ein.
- ⁸⁰⁾ De civ. Dei X, 3. CSEL XL, I, 449. Hoffmann.
- ⁸¹⁾ De re publ. III, 23.
- ⁸²⁾ Vgl. De civ. Dei XXII, 6. CSEL XL, II, 590 ff. Hoffmann.
- ⁸³⁾ A. a. O. S. 170 f.
- ⁸⁴⁾ Die Spekulation über die Engel nimmt später einen breiten Raum ein. Vgl. das Compendium des hl. Thomas a. a. O. S. 205. Vgl. Bartmann a. a. O. Bd. I. S. 270.
- ⁸⁵⁾ Er lehnt diese Meinung eigens als häretisch ab. Tract. in Ioan. 34, 2. MPL 35, 1652.
- ⁸⁶⁾ De civ. Dei XIX. 13. CSEL XL, II, 395. Hoffmann.
- ⁸⁷⁾ Vgl. De civ Dei XXII, 29. CSEL XL II. 656. Hoffmann.

⁸⁸⁾ Über die Nachwirkung dieses Begriffes im Mittelalter vgl. Ernst Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung*. Tübingen 1918, S. 29 ff.

⁸⁹⁾ Vgl. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*. Paderborn 1917.

⁹⁰⁾ *De fide et operibus*, XV u. XVI. CSEL XLI, 64 ff. Zycha. *De civ. Dei* XXI. 21 u. 26, CSEL XL, II, 553 f. u. 567 f.

⁹¹⁾ Kap. 68; vgl. Kap. 58 u. 59.

⁹²⁾ Vgl. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*. Leipzig 1911, S. 67.

⁹³⁾ Vgl. auch *Exp. ad Gal.* MPL 35, 2130.

⁹⁴⁾ So besonders im vorletzten Buche des Gottesstaates. *De civ. Dei* XXI, 1 ff. CSEL XL, II, 512 ff.

⁹⁵⁾ X, 13 ff.

⁹⁶⁾ Vgl. *De civ. Dei* XII, 14 und 18. CSEL XL, I, 587 und 596.

⁹⁷⁾ Möhler, *Symbolik*.⁶ Mainz 1843, S. 119.

⁹⁸⁾ Vgl. Odilo Rottmanner, *Der Augustinismus. Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*. München 1908. S. 27, Anm. 5.

⁹⁹⁾ Wie die Lesart „vellet“ in die Mauriner Ausgabe eingedrungen ist, berichtet Odilo Rottmanner in der *Theologischen Revue* 1903, Sp. 478ff., „Geistesfrüchte aus der Klosterzelle“. München 1908, S. 99—103.

¹⁰⁰⁾ *De peccat. mer. et remiss.* II, n. 26. CSEL LX, 98. *Vrba u. Zycha*.

¹⁰¹⁾ Vgl. die Exegese des Epheserbriefes beim hl. Ambrosius. *Ep.* 76 MPL 16, 1259 ff.

¹⁰²⁾ *Ep.* 107, MPL 182, 245.

¹⁰³⁾ Vgl. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*,⁶ II. Bd., S. 52 f.

¹⁰⁴⁾ Przywara-Karrer, *J. H. Kardinal Newman, Christentum*, 8. Bändchen, S. 44.

¹⁰⁵⁾ Vgl. dazu etwa die Periodisierung der Heilsgeschichte in *De catechizandis rudibus*, cap. 39, nach der die Zeit der Gnade als das 6. Weltalter bezeichnet wird.

¹⁰⁶⁾ Vgl. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*. München 1922.

¹⁰⁷⁾ Kierkegaard, *Die Tagebücher*. In zwei Bänden ausgewählt und übersetzt von Theodor Haecker. Innsbruck 1923. 1. Bd. S. 422.

¹⁰⁸⁾ Vgl. Bernhart a. a. O.

¹⁰⁹⁾ Vgl. die oben S. 172 angeführte Stelle beim hl. Bernhard.

ZUR DRITTEN AUFLAGE DES HANDBÜCHLEINS VON AUGUSTINUS

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Diese so sorgfältig übertragene und erläuterte Übersetzung des Spätwerks Augustins hat weiland *Paul Simon* im Jahre 1923 veröffentlicht, und bald nach seinem Tode — er starb als Dompropst zu Paderborn am 27.11.1946 — wurde das Werk im Jahre 1948 der Deutschen Augustinus-Ausgabe einverleibt. Seit langem vergriffen, erscheint es nun in unveränderter Form in dritter Auflage.

Im Laufe von vier Dezennien hat sich gezeigt, daß dieses durch seinen Umfang und komplexen Inhalt seinem traditionellen Titel durchaus widersprechende „Büchlein“ in die Reihe der wichtigsten Werke des Bischofs von Hippo einzuordnen ist. Augustinus selbst nennt es ein Jahr vor seinem Tod ein „großes Buch“: *Misi et alias libros ... et unum grandem de Fide et Spe et Charitate* (7b *Epistola CCXXXI*, 7 an Darius). So lautet denn auch der Titel, den ihm Augustinus selbst gegeben hat, einfach: „Über Glaube, Hoffnung und Liebe“.

Die *Retractationes*, die bekanntlich viele Schriften sehr ausführlich untersuchen und korrigieren, äußern sich nur kurz darüber:

Ich habe auch ein Buch „über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe“ geschrieben, weil der, dem es gewidmet ist, von mir ein kleines Werk (*opmculum*) verlangt hat, das ihm immer zur Hand sein sollte, wie es die Griechen „Handbüchlein“ (*enchiridion*) nennen. Darin habe ich meiner Meinung nach ziemlich sorgfältig zusammengefaßt, auf welche Weise Gott verehrt werden soll, was die göttliche Schrift überhaupt als die wahre Weisheit des Menschen bestimmt (*definit*). (*Retr II*, 63)

Die hohe Bedeutung, die das *Handbüchlein* unter den theologischen Schriften des großen Lehrers auszeichnet, hat *Paul Simon* darin gesehen, daß es die erste systematische Darstellung der wichtigsten Glaubenslehren bietet. Da seine Abfassung in die Zeit fällt, in der Augustinus bereits von seinen gewaltigsten theologischen Werken die Dreieinigkeit und den Großen Genesiskommentar herausgegeben und den Gottesstaat zum größeren Teil beendet hatte, trägt es das Signum der ausgereiften Überlegenheit des autoritativen Lehrers, den sein bis dahin sechszwanzigjähriges Bischofsamt mitsamt seiner Seelsorge und dem Kampf gegen die Häresien zum berufensten Deuter des Glaubensmysteriums als solchen befähigt hat. Und man ist sich heute darüber einig, daß Augustinus in keinem andern Werk seine Lehre besser verdichtet (*condensé*), seine Methode besser bezeugt (*marqué*) hat (F. Cayre, *Precis de patrologie*, t. I, p. 634).

Wie schon *Paul Simon* bemerkt, berücksichtigt das *Handbüchlein* vor allem den Inhalt und Gegenstand des Glaubens, und er erwähnt, daß die Bekenntnisformel zur Zeit Augustins nicht aufgeschrieben werden durfte. Die Forschung spricht von einem „Credo von Hippo“, dessen Text auf Grund einer Predigt Augustins (*Sermo CCXV*) folgendermaßen von *Joseph Barbel* zusammengestellt wurde:

Wir glauben an Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller Dinge (*universarum*), den unsterblichen und unsichtbaren König der Zeiten.

Wir glauben auch an seinen Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, geboren vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria, der, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, gestorben und begraben ist, am dritten Tage wiederauferstanden von den Toten, aufgestiegen ist zu den Himmeln, sitzt zur Rechten Gottes, des Vaters, von wo er kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten.

Wir glauben auch an den Heiligen Geist, die Nachlassung der Sünden, die Auferstehung des Fleisches (und) an das ewige Leben durch die heilige katholische Kirche.

Gewisse Einzelheiten aus dem Text des *Handbüchleins* wären heute besonders anzuführen, nachdem die zahlreichen „Augustinismen“ von anderthalb Jahrtausenden eine Art Sättigungsgrad erreicht haben; Einzelheiten nämlich, die, verabsolutiert, vielfach zu falschen Interpretationen geführt haben, und von denen sich mehr oder weniger ausdrücklich das *Lehramt der Kirche* distanziert hat. Hierzu gehört in erster Linie die Auffassung der Erbsünde in bezug auf ihre Folgen innerhalb der geschlechtlichen Sphäre und die Lehre von der Vorherbestimmung in jenen Äußerungen, die sie infolge der Polemik allzusehr verschärft haben. Daneben ist Augustins Theorie von der Vervollständigung der Engelwelt durch die auserwählten Menschen zur Metapher degradiert worden, was in etwa einer Ablehnung gleichkommt.

Demgegenüber stehen aber die eigentlichen und für Augustin charakteristischen Lehrsätze heute in unverminderter Geltung. Begegnen sie uns auch in anderen Schriften aus seiner Spätepöche, so treten sie doch hier im *Handbüchlein*, wo sie besonders korrekt formuliert sind, als Aussagen auf, die aus der Entwicklung der christlichen Theologie vom Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus über Thomas von Aquin bis zu den heute maßgebenden Lehr- und Wörterbüchern nicht wegzudenken sind. Darunter zählen seine über alle Kontroversen und Diskussionen hinaus unangefochten gebliebenen Sätze über die Dreieinigkeit, die Taufe, die zwei Naturen Christi und den Sühnewert des Messeopfers, um nur die wichtigsten zu nennen. Die heutige Dogmatik stützt sich im übrigen nicht nur in solchen Fragen allein auf dieses Werk des Bischofs von Hippo, das durch seine Konzentriertheit auf das Grundlegende der Glaubenslehre eine einzigartige Stellung im großen Komplex der Lehrschriften des Heiligen Augustinus behauptet.

Im theologischen Schrifttum der Gegenwart, soweit es sich mit Fragen wie Glaube und Wissen, Gnade und Sünde, Erbsünde, Prädestination und Trinität befaßt, wird das *Handbüchlein* mehr oder weniger ausführlich zitiert und interpretiert. Die speziellen Abhandlungen, die bereits Paul Simon vorlagen, von Scheel, Harnack und Seeberg haben als Erweiterung erfahren: J. Rivière, *Comment diviser l'Enchiridion de St. Augustin* in *Bulletin de litterature ecclesiastique*, 1942. Neuere *Übertragungen* erschienen *deutsch* von Siegisbert Mitterer OSB. in der Bibliothek der Kirchenväter, 1925; *englisch* von L. A. Arand, Westminster, Md. 1947, von Bernard M. Peebles in *Writings of Saint Augustine*, New York, 1947, von E. Evans, London, 1953, von A. C. Outler, London, 1955; *französisch* von J. Rivière in *Oevres de Saint Augustin*, 1947; *niederländisch* von C. Bloemen, 1931, von A. Sizoo in *Scriptores christiani primaevi*, 1947; *italienisch* von A. Tonna-Barthet in der *Biblioteca agostiniana*, 1951.

Den bisher fehlenden *Kommentar* brachte endlich die jüngste deutsche Übertragung von *Joseph Barbel* in *Testimonia*, Düsseldorf, 1960, der in ausführlicher Weise vom Standpunkt der heutigen Theologie aus das *Handbüchlein* bearbeitet, und auf den hier mit dankbarem und

hochschätzendem Nachdruck hingewiesen wird.

Wien, im Juli 1963 C. J. P.