

II. Teil.

Die organische Einheit oder Einigkeit der Kirche.

§ 4.

Die symbolische Einheit oder die Einheit des Glaubens.

Einheit ist ein allgemeines und notwendiges Prädikat alles Seienden, so dass ein Ding aufhört, dieses bestimmte Wesen zu sein, sobald es seinen einheitlichen Charakter verliert.¹⁾ Alle Dinge streben, wie Augustin ausführt, nach Einheit. Die Elemente eines jeden Dinges treten so zusammen, „ut unum aliquid perfectum fiat“. Ein Stein, ein Baum, ein Tier kann als solches nicht mehr existieren, wenn seine Teile eine Trennung erleiden. Die Verbindung mehrerer in der Freundschaft, des Volkes zu einem Staate, der Soldaten zu einem Heere setzt Einheit der Gesinnung und des Handelns voraus.²⁾ Wie aber in der Natur und im Menschenleben das Gesetz der Einheit anzuerkennen ist, so auch in der Religion.³⁾

Aus dem Gesagten wird a priori klar, dass auch die Kirche das Gesetz der Einheit aufweist, nach dem Gesetze der Einheit konstituiert, organisch gebaut ist. So ist es in der That, und Augustin hebt diese innere Einheit der Kirche mit allem Nachdrucke hervor. In welcher Weise kommt nun aber der Kirche das Prädikat der Einheit in dem gedachten Sinne zu?

Die Kirche, haben wir vernommen, ist nach Augustin ein lebendiger Leib, näherhin der Leib Christi, der das mystische Haupt seines mystischen Leibes ist. Demgemäss haben wir, ganz im allmeinen gesprochen, eine doppelte Einheit zu unterscheiden: die Einheit des Leibes oder der Glieder mit dem Haupte, und die Einheit der Glieder unter sich. Die erstere Art der Einheit, die wir als die mystische bezeichnen können, hätten wir gerne als dritten Teil in dieses Programm mitaufgenommen, da indes ihre Darstellung den zugemessenen Raum ungebührlich überschreiten würde, so lassen wir sie hier beiseite und behandeln nur die letztere Art der Einheit, die wir die organische nennen, weil die Kirche dem Gesagten zufolge ein lebendiger Organismus ist. Worin besteht nun näherhin die organische Einheit, oder welches sind die Bande,

1) Vgl. Staudenmaier, das Wesen der katholischen Kirche. Freiburg i. Br. 1845, S. 49 f.

2) De ordine l. 2, c. 18; cf. de genes. c. Man. l. 1, c. 21, n. 32.

3) De ver. relig. c. 25, n. 46.

durch welche die Glieder des kirchlichen Organismus zusammengehalten werden? Offenbar können diese keine andern sein als jene, welche im Wesen und Zwecke der Kirche begründet sind. Die Kirche ist aber nach Augustin, wie aus dem Bisherigen wohl schon zu ersehen ist, die sichtbare Gemeinschaft oder Körperschaft der an Christus Glaubenden, in welcher durch einen von Gott selbst verordneten, hierarchischen Stand das in Christo erworbene Heil vermittelt wird. Daraus ergibt sich unschwer eine vierfache Einheit: die Einheit des Glaubens, des Kultus, der Liebe oder Gemeinschaft, der Hierarchie. Beginnen wir sofort mit der Einheit des Glaubens oder der symbolischen Einheit (von *symbolum fidei*).

Wir nehmen das Wort „Glaube“ zunächst im objektiven Sinne, als *fides quae creditur*. Dieser Glaube ist nach Augustin einer und derselbe für die ganze Kirche, für alle ihre Glieder. Aus der Einheit des objektiven Glaubens ergibt sich dann aber von selbst die Einheit des Glaubens im subjektiven Sinne, der *fides qua creditur*, nur mit dem Unterschiede, dass jener numerisch, dieser dagegen spezifisch einer ist,¹⁾ sowie die Einheit im äusseren Bekenntnisse des Glaubens. In letzterer Beziehung, d. h. durch das Hervortreten des Glaubens in die Sichtbarkeit, wird die Einheit des Glaubens, welche an sich eine innere Eigenschaft der Kirche ist, zu einem Kennzeichen oder Kriterium der Kirche. Augustin hat, wenn er von der Einheit des Glaubens redet, zumeist den objektiven Glauben, aber auch, wie das Folgende zeigen wird, den subjektiven Glauben, sowie das Bekenntnis des Glaubens im Auge.²⁾

Gegenüber den Donatisten, welche aus Ephes. 4, 4. 5 die Ungültigkeit der sog. Ketzertaufe beweisen wollten, lehnt Augustin zwar diese Folgerung als falsch ab, hält aber mit seinen Gegnern daran fest, dass nur „ein Gott, ein Christus, eine Hoffnung, ein Glaube, eine Kirche, eine Taufe“ ist.³⁾ Dass in diesem Parallelismus der Glieder zugleich ein kausales Verhältnis ausgesprochen und damit der tiefste Grund für die Einheit des Glaubens angegeben ist, liegt auf platter Hand. Denn der in sich einige Gott kann nur die Einheit wollen und mit sich Uebereinstimmendes offenbaren; der eine Christus, „die Wahrheit“,⁴⁾ kann wiederum nur Wahrheit lehren, die Wahrheit ist aber nur eine und schliesst jeden Widerspruch von sich

1) De trinit. l. 13. c. 2. n. 5.

2) Den Glauben in dem dreifachen, oben angegebenen Sinne drückt Augustin z. B. aus, wenn er bezüglich der Erbsünde sagt: *Una est omnium catholica fides, qui „per unum hominem peccatum intrasse in mundum, in quo omnes peccaverunt“, uno corde credunt, ore uno fatentur etc.* C. Jul. l. 1. c. 3.

3) De bapt. c. Don. l. 5. c. 26. n. 37; c. Cresc. l. 1. c. 28. n. 33; c. 29. n. 34.

4) *Cuius (sc. civitatis i. e. ecclesiae) rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas.* Ep. 138 (al. 5) c. 3. n. 17.

aus. Darum sagt denn auch Augustin mit offener Bezugnahme auf die Donatisten im Anschluss an Joh. 10, 16: „Ein Hirt und eine Herde“, in und mit dem einen Hirten d. i. Christus sollen alle andern Hirten die Herde Christi weiden, alle Schafe sollen die eine Stimme hören, dem einen Hirten folgen, nicht diesem oder jenem, sondern dem einen, alle sollen in ihm nur eine Rede führen, nicht verschiedene Reden haben. „Ich bitte euch, Brüder, dass ihr alle dieselbe Rede führet und keine Spaltungen unter euch seien (1 Kor. 1, 10).“ Diese Stimme, geläutert von aller Spaltung, gereinigt von aller Häresie sollen die Schafe hören und ihrem Hirten folgen, welcher sagt: „Meine Schafe hören meine Stimme und folgen mir.“¹⁾ Um die Einheit im Glauben hat Christus selbst gefleht in seinem hohenpriesterlichen Gebete Joh. 17, 20—22, „*ut omnes unum sint*“, denn durch den Glauben werden die Menschen eins, vollkommen eins, sie, die durch den Unglauben (*dissentiendo ab uno*) uneins waren. Augustin denkt bei diesen Worten an die durch die Sünde und die menschlichen Leidenschaften, kurz durch den Egoismus herbeigeführte religiöse Zerrissenheit, welche das charakteristische Merkmal des Heidentums war. Grund und Vorbild der neuen Einheit des Menschengeschlechtes ist die Einheit des Vaters und des Sohnes. Wie diese eins sind, nicht bloss substantiell, sondern auch im Willen, in der Liebe, so sollen auch die Menschen nicht bloss eins sein durch die allen gemeinsame Natur, sondern auch durch die Gleichheit des Willens, der Bestrebungen, der Liebe,²⁾ eine Gleichheit, die ihrerseits auf einem gemeinsamen Glauben beruht. Augustin weicht übrigens an den eben citierten Stellen in der Auffassung jener Bitte des Herrn um die Einheit des Glaubens von der gewöhnlichen Ansicht darin ab, dass er sagt, es sei daselbst von der inneren Einheit des Glaubens und der Liebe, nicht aber von der äusseren Einheit des Glaubens als eines Merkmals der Wahrheit der christlichen Religion und der göttlichen Sendung Jesu die Rede. Er betrachtet nämlich die drei Finalsätze: „damit alle eins seien“, „damit auch sie in uns eins seien“, „damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“, inhaltlich als identisch und einander koordiniert, von dem in Vers 20 stehenden „ich bitte“ abhängig, während nach der gewöhnlichen Auslegung die Bitte, „damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“ die Frucht des äusseren Hervortretens der Einheit im Glauben ausdrückt.³⁾ Die Erklärung der fraglichen Stelle durch Augustin hat ihren Grund in der Auffassung des Wortes „Welt“, worunter

1) Serm. 46 (al. de temp. 165) c. 13. n. 30.

2) In Joan. tract. 110 n. 2; de trin. l. 4. c. 7—9; c. Maxim. Arian. episc. l. 3. c. 22.

3) Cf. Maldonat. comment. zu Joh. 17, 21, und Hurter, Sanct. Patr. opusc. ser. II. T. II. p. 445 annot. 1.

er nicht die ungläubige, sondern die bereits gläubige Welt versteht. Für diese ist freilich der Glaube der Realgrund der Einheit, oder mit andern Worten, die Einheit im Glauben ist das die Einheit der Kirche konstituierende Element; für die ausserhalb der Kirche Stehenden, für die ungläubige Welt hingegen ist die Einheit im Glauben der Jünger Jesu allerdings der Erkenntnisgrund, ein „motivum credibilitatis“ der göttlichen Sendung Jesu. Dass aber Augustin das Wort „Welt“ in dem gedachten Sinne erklärte, hat seinen Grund wiederum in seiner Polemik gegen die Donatisten, welche im Interesse ihres Begriffes der Heiligkeit der Kirche das Wort „Welt“ in der Parabel vom Acker, auf welchem Weizen und Unkraut wächst, als Gegensatz zum Worte „Kirche“ nahmen und die Behauptung aufstellten, dass „Welt“ in der h. Schrift immer im schlechten, nie im guten Sinne vorkomme, während Augustin und mit ihm die katholischen Bischöfe auf der Konferenz zu Karthago (i. J. 411) „Welt“ im Sinne der auf der ganzen Erde zerstreuten Kirche nahmen und Beweise erbrachten, dass auch von der h. Schrift das Wort „Welt“ sehr oft im guten Sinne genommen werde.¹⁾ Nehmen wir nach dieser etwas langen Zwischenbemerkung den Faden der Entwicklung wieder auf. Es ist gesagt worden, dass Christus die religiöse Zerrissenheit des Heidentums aufgehoben und die Völker wiederum zu einer Einheit zusammengefügt hat. „Omnes gentes in uno una,“ sagt Augustin mit berufung auf Ps. 85, 9: „Alle Völker, die du geschaffen, werden kommen und anbeten vor dir, o Herr.“ Wie es verschiedene Kirchen gibt und doch nur eine Kirche, so verschiedene Völker und doch nur ein Volk; früher gab es viele Völker, jetzt nur mehr ein Volk. Warum? „Quia una fides, quia una spes, quia una caritas, quia una expectatio, quia una patria.“²⁾ Vordem, so haben wir schon oben einmal gehört, hat der Geist des Hochmutes die Sprachen im materiellen, wie im geistigen Sinne getrennt, der h. Geist aber, den Christus seiner Kirche gesandt, hat die Verschiedenheit der materiellen Sprache überwunden durch die allen gemeinsame Sprache des einen Glaubens. Diesem Gedanken gibt Augustin einmal einen schönen Ausdruck, indem er aus Ps. 44, welchen er den Brautgesang Christi und der Kirche, des Königs und der Königin, nennt,³⁾ die Worte anführt: „Es steht die Königin zu deiner Rechten im Goldgewande, umgeben von bunter Pracht (V. 10)“, und erklärend beifügt: Das Gewand der Königin, d. i. der Braut Christi oder der Kirche, ist kostbar und bunt. Bunt wegen der Verschiedenheit der Sprachen, kostbar wegen des Goldes der Weisheit. Wie mancherlei Farben an einem Kleide, so alle Sprachen in einem Glauben.

1) Brevic. collat. III. d. c. 8. n. 10; c. 9. n. 15; p. collat. c. 6. 8.

2) En. in Ps. 85 n. 14; cf. in Ps. 86 n. 3.

3) En. in Ps. 44 n. 3.

„Eandem quippe sapientiam, eandem doctrinam et disciplinam omnes linguae praedicant. Varietas in linguis, aurum in sententiis“. ¹⁾ Wollen wir das Gesagte kurz zusammenfassen, so könnten wir etwa im modernen Sprachgewande uns so ausdrücken: an die Stelle der heidnischen Nationalreligionen ist der Universalismus des christlichen Glaubens und der Kirche getreten.

Einen andern Gegensatz zwischen Heidentum und Christentum statuiert Augustin, sofern er speziell die heidnische Philosophie ins Auge fasst. Bei den Philosophen, sagt er, die sich angelegentlich um die Mittel zur wahren Glückseligkeit kümmern, herrscht Uneinigkeit, und die Schüler sind sowohl mit den Meistern wie untereinander im Widerspruch, weil sie, abgesehen von andern Gründen, mit menschlichen Sinnen und Schlussfolgerungen nach jenem Ziele strebten und von der göttlichen Autorität nicht geleitet wurden. ²⁾ So glänzten in Athen sowohl die Epikuräer, welche die Vorsehung Gottes leugneten, wie die Stoiker, die sie annahmen. Noch viele andere Dinge führt Augustin an, bezüglich deren die verschiedenen Philosophenschulen geradezu widersprechende Lehren aufstellten, Dinge, bei welchen es sich, wie er selbst sagt, nicht um Häuser oder Geldangelegenheiten handelt, von denen vielmehr die Glückseligkeit oder Unglückseligkeit des Lebens bedingt ist. Alle diese Irrtümer wurden mit grösster Freiheit in jenem Staate geduldet, der den symbolischen Namen „Babylon“ d. i. Verwirrung trägt. Nicht so der Staat Gottes vor Christus. Denn die Israeliten, denen die Offenbarungen Gottes anvertraut waren, haben keineswegs unterschiedslos die Pseudopropheten mit den wahren Propheten vermengt, sondern nur jene wurden von ihnen als wahrheitsgetreue Verfasser heiliger Schriften anerkannt und festgehalten, welche unter sich einig waren und in keinem Stücke von einander abwichen. ³⁾ Sagt das Augustin schon vom Gottesstaate vor Christus, so gilt dasselbe a fortiori vom Gottesstaate nach Christus, von der Kirche. In der That hält er mit beredten Worten dem Skepticismus der neueren Akademiker die Festigkeit und Sicherheit des christlichen Glaubens entgegen. ⁴⁾

Mit derselben Hoheit, welche der Staat Gottes den sich widersprechenden Philosophenschulen gegenüber einnimmt, tritt er den Häretikern entgegen. Der „Staat der Verwirrung“ konnte allerdings jene in seinem Schosse dulden, in der Kirche aber haben die hartnäckigen Verteidiger ungesunder und schlechter Lehren keine

1) L. c. n. 24; cf. in Ps. 46 n. 1.

2) De civ. dei l. 18. c. 41. n. 1.

3) Ibid. n. 2. 3.

4) Ibid. l. 19. c. 18.

Stätte.¹⁾ Wie ein falsch Singender das Gehör beleidigt und den Chor in Unordnung bringt, so stört die Häresie mit ihren Dissonanzen den Chor der Sänger Christi, d. i. die Einheit der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche.²⁾ Augustin vergleicht Häresie und Schisma mit der Auflehnung des Dathan und Abiron (Num. 16, 31—35).³⁾ Der bewusste und freiwillige Widerspruch gegen die christliche Wahrheit ist vielleicht noch schlimmer als die Idololatrie.⁴⁾ Darum mahnt Augustin mit dem Apostel (Tit. 3, 10. 11) in eindringlichen Worten vor dem Umgange mit Häretikern.⁵⁾ Das charakteristische Merkmal, wodurch der Häretiker sich vom Katholiken unterscheidet, ist der Widerspruch gegen den einen Glauben, „haeretici ipsam fidem violant“⁶⁾; „diversa fides“,⁷⁾ „prava dissensio“,⁸⁾ die Aufstellung oder Annahme neuer und falscher Lehren macht den Häretiker.⁹⁾ Die Häretiker durchbrechen die Netze des Glaubens, durch welche wir gefangen wurden und verursachen Spaltungen.¹⁰⁾ „Exire haeticorum est.“¹¹⁾

„Das ist der Fluch der bösen That, dass sie fortzeugend Böses muss gebären“: die Trennung von der Kirche rächt sich. Während Einigkeit im Glauben das auszeichnende Merkmal der wahren Kirche ist, bildet Uneinigkeit einen hervorstechenden Zug der Häresie. Augustin unterlässt nicht, dieses wiederholt und mit Nachdruck zu betonen. Mit der ihm eigenen geistreichen Weise bemerkt er unter Festhaltung des Bildes von einem lebendigen Leibe, unter welchem er die Kirche so oft darstellt, zu Job. 31, 22: „Es möge meine Schulter mir vom Gelenke fallen“: dies widerfährt denen, welche von der Kirche sich trennen, ihre Trennung erleidet wiederum eine Trennung (praecisionem praecisionis patiuntur).¹²⁾ Einen augenfälligen Beweis hiefür liefert die Geschichte der Donatisten, die als Prototyp aller derer gelten können, die von der Einheit der Kirche sich lossagen. Sie vermochten nicht, sagt Augustin, unter sich den Frieden zu bewahren, denn an Donatus hat

1) De civ. dei l. 18, c. 51.

2) En. in Ps. 149 n. 7.

3) Ep. 87 (al. 164) n. 4.

4) Ep. 93 (al. 48) c. 3, n. 10.

5) Ep. 43 (al. 162) c. 1; serm. 215, in reddit. symb. n. 9; quaest. evang. l. 2, qu. 45.

6) De fid. et symb. c. 9, n. 21.

7) Quaest. 17 in Matth. qu. 11, n. 2. Diese Schrift dürfte von den Maurinern wohl mit Unrecht dem h. Augustin abgesprochen worden sein.

8) Ep. 93 c. 11, n. 46; cf. c. lit. Pet. l. 2, c. 96.

9) De util. cred. c. 1.

10) En. in Ps. 64 n. 9.

11) Serm. 46 (al. de temp. 165) c. 15, n. 37.

12) Annot. in Job. c. 31. Cf. Tertull. de praescript. c. 42: Quod licuit Valentino, licet et Valentinianis, quod Marcioni, licet et Marcionitis, de arbitrio suo fidem innovare.

sich das Wort erfüllt: „Mit demselben Masse, mit welchem ihr messet, wird euch wieder gemessen werden (Matth. 7, 2)“. Wie er selbst Christum zu teilen versuchte, so wird er nun von den Seinigen durch tägliche Zerstückelung geteilt. Ebenso erfüllt sich an ihm jenes andere Wort des Herrn: „Alle, die zum Schwerte greifen, werden durch das Schwert umkommen (Id. 26, 52)“. Das Schwert ist die streitsüchtige Zunge, mit welcher Donatus die Kirche zwar getroffen, aber nicht getötet hat, und von der er nun selbst tödlich getroffen wird, so dass er völlig zu grunde gehen und umkommen muss.¹⁾ „Qui se ab unitate praeciderunt, ruft Augustin einmal aus, in quot frustra praecisi sunt?“²⁾ Und ein anderes mal: „Pars Donati in multa minutissima frustra conceissa est.“³⁾ Zwei dieser „frusta“ nennt er dann mit Namen: die Primitianisten, die „eigentlichen“ Donatisten (cardinales Donatistae), und die Maximianisten in Karthago. Anderswo fügt er diesen die Rogatisten in Mauretanien bei, bemerkt aber sofort, dass er die übrigen Parteien nicht alle nennen könne;⁴⁾ ja wenn man die Donatisten fragen würde, in wie viele Teile nur in Afrika ihre Partei sich gespalten habe, so wären sie nicht im stande, dies anzugeben.⁵⁾ Diese Uneinigkeit der von der Kirche getrennten Parteien findet ihre genügende Erklärung von einem doppelten Gesichtspunkte aus. Denn subjektiv betrachtet stellt sich die Häresie dar als der Ausfluss eines fleischlichen, egoistischen Sinnes, als Mangel an Liebe, Rechthaberei, Hochmut.⁶⁾ Warum soll aber dem Sohne nicht erlaubt sein, was dem Vater erlaubt ist? In bezug auf die objektive Ordnung aber, welche Gott zur Bewahrung der Einheit im Glauben getroffen hat, ist die Häresie eine gewaltsame Durchbrechung dieser Ordnung. „In cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis,“ diesen „Lehrstuhl der heilsamen Lehre“, kann man ohne Schaden nicht verlassen.⁷⁾ Nur im Schosse der Kirche bleibt die Wahrheit. Wer immer von diesem Schosse der Kirche getrennt ist, der redet notwendig Falsches.⁸⁾ Denn Gott „liess sie in die Irre gehen an ungebahntem Orte (Ps. 106, 40)“, d. h. nach der Erklärung Augustins, er überliess sie ihrem eigenen Willen: „donavit illos sibi.“⁹⁾

1) De agon. christ. c. 29, n. 31.

2) Sermon. 4 (al. de div. 44) c. 31, n. 34.

3) De bapt. c. Don. l. 1. c. 6, n. 8.

4) In Joan. tract. 10 n. 6.

5) Ep. 93 (al. 48) c. 8, n. 25.

6) De bapt. c. Don. l. 1. c. 15, n. 23: Ex ipso autem animali sensu, quia „homo animalis non percipit quae sunt Spiritus Dei (I. Cor. 2, 14)“, omnes dissensiones et schismata generantur. Sermon. 4 c. 30, n. 33; in Ps. 10 n. 7; sermon. 46 c. 8 n. 18: Superbia parit discissionem, caritas unitatem.

7) Ep. 105 (al. 166) c. 5, n. 16.

8) En. in Ps. 57 n. 6.

9) En. in Ps. 106 n. 14.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass nach Augustin das Kriterium der wahren Kirche die Einigkeit im Glauben und in der Lehre ist, das Kriterium der Häresie dagegen die Uneinigkeit.¹⁾ Aber, so könnte jemand fragen, wie verträgt sich diese Uneinigkeit, dieser Widerspruch derer, die sich doch auch zum christlichen Namen bekennen, mit der als notwendig für die Kirche behaupteten Einheit im Glauben? Schon zur Zeit Augustins pflegten die Heiden, welchen die Grösse und das Ansehen der Kirche den Mund zu Schmähreden wider dieselbe verschloss, als letzte Ausflucht zur Beschönigung ihres Verharrens im Unglauben den Christen ihre eigene Uneinigkeit vorzuhalten. „Quare inter vos non consentitis?“ fragten sie.²⁾ Die in dieser Frage liegende Schwierigkeit kann sich auf die Einheit des Glaubens beziehen, sofern sie als eine der Kirche wesentliche Eigenschaft und sofern sie als Kennzeichen der wahren Kirche in betracht kommt. Was das erstere betrifft, so erinnern wir an das oben angeführte Wort Augustins, Donatus habe zwar die Kirche verwunden, aber nicht töten können. Alle Häresien sagt derselbe anderswo, sind von der Kirche ausgegangen, gleichsam unnütze, vom Weinstocke abgeschnittene Zweige: die Kirche selbst aber bleibt in ihrer Wurzel, in ihrem Weinstocke, in ihrer Liebe. „Die Pforten der Hölle werden sie nicht besiegen (Matth. 16, 18).“³⁾ Die Kirche ist immer die eine; mögen auch noch so viele Zweige zu ihrem eigenen Schaden von ihr getrennt werden, sie selbst bleibt unversehrt (*integra permanebit*).⁴⁾ In letzterer Beziehung bemerkt Augustin, dass von den Propheten auch Häresien und Ärgernisse vorausgesagt worden seien.⁵⁾ Überdies sei die Wahrheit vor dem Irrtum, die wahre Kirche vor den falschen von Gott durch so leuchtende Charaktere ausgezeichnet worden, dass sie selbst für Schwache und Unmündige erkennbar sei; denn „eine Stadt auf einem Berge kann nicht verborgen bleiben (Matth. 5, 14).“⁶⁾ Die verschiedenen Häresien und Schismen derjenigen, welche unter dem christlichen Namen ihre Herden sammeln, seien kein Beweis dafür, dass das Reich Christi gegen sich selbst geteilt sei. Denn nach dem Worte des Herrn: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut (Luc. 11, 23)“, gehören jene gar nicht

1) Eine gewisse negative Einigkeit kommt nach Augustin allerdings auch den Häretikern zu. Er sagt ganz allgemein: *Dissentiunt inter se, contra unitatem omnes consentiunt. Unitas autem non dissentit a se; sed contra omnes dissidentes a se ubique pugnat, ubique laborat.* Serm. 47 c. 15. n. 27.

2) Serm. 47 c. 15. n. 28.

3) De symb. ad catech. serm. I. c. 6. n. 14.

4) In Joan. tract. 10 n. 8.

5) C. Faust. I. 13. c. 12; ep. 185 (al. 50) c. 1. n. 2.

6) C. Faust. I. 13. c. 13.

zum Reiche Christi. Dieses ist demnach nicht geteilt gegen sich selbst, sondern die Menschen suchen zu teilen, was mit dem Preise des Blutes Christi erkaufte ist.¹⁾

Hier ist wohl der Ort, eine Frage zu beantworten, die mit dem Vorausgehenden enge zusammenhängt. Lässt die Einheit des Glaubens einen gewissen Fortschritt zu? Wie Augustin uns berichtet, behauptete die Sekte der Manichäer und Montanisten, oder wie er sie nennt, der Cataphryger, dass in ihren Häuptern Manes oder Manichäus, sowie Montanus, die Verheissung Christi von der Herabkunft des Parakleten in Erfüllung gegangen sei, der ihnen neue Wahrheiten offenbart habe. Sie beriefen sich dabei auf Joh. 14, 17; 16, 13; 1 Kor. 13, 9. 10.²⁾ Augustin bestreitet entschieden diese Behauptungen. Von einem Fortschritte der christlichen Erkenntnis in dem Sinne, dass der Kirche neue Offenbarungen zu teil werden, oder die Substanz des Glaubens eine Veränderung erleidet, weiss er nichts; wohl aber nimmt er ein Wachstum der religiösen Erkenntnis in den einzelnen Subjekten, ein immer tieferes Eindringen der Kirche in den Glaubensinhalt, mit andern Worten, er nimmt einen Fortschritt in der Entwicklung der *fides implicita* zur *fides explicita* an, durch welche die der Kirche wesentliche Einheit des Glaubens nicht verletzt wird. Als einen äusseren Anlass zu diesem Fortschritte bezeichnet Augustin sehr häufig das Auftreten und den Widerspruch der Häresien.³⁾ Die Häretiker, sagt er, regen zur gründlicheren Erforschung der Wahrheit an, machen wachsender und vorsichtiger. „Es müssen auch Irrlehren (unter euch) sein, damit die Bewährten unter euch offenbar werden (1 Kor. 11, 19).“⁴⁾ Die göttliche Vorsehung lässt viele und verschiedene Häretiker zu, damit wir, indem sie uns angreifen und fragen über das, was wir nicht wissen, unsere Schläfrigkeit abschütteln und die h. Schriften zu verstehen suchen.⁵⁾ Vieles war verborgen in den h. Schriften, und als die Häretiker der Kirche Gottes mit ihren Fragen zusetzten, wurde offenbar, was verborgen war, und der Wille Gottes erkannt. Auf diese Weise wurde, wie Augustin im einzelnen zeigt, die Lehre von der Trinität gefördert durch die Arianer, die Lehre von der Busse durch die Novatianer, die Lehre von der Taufe durch die Verteidiger der Ungültigkeit der Ketzertaufe, die Lehre von der Einheit der Kirche durch die Donatisten.⁶⁾

1) Serm. 71 (al. de verb. Dom. 11) c. 2. n. 4.

2) De haeres. ad Quodv. c. 46. 26; c. Faust. I. 33. c. 17; de ag. christ. c. 28.

3) Vgl. Möhler, die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus. 2. A. S. 295. Zus. X: „Augustin über die Häresien, als Aufforderungen zur klareren Entwicklung der christlichen Lehren.“

4) De ver. relig. c. 9. n. 16; serm. 51 (al. de div. 63) c. 7.

5) De genes. c. Manich. I. 1. c. 1. n. 2; cf. de dono persev. c. 20; in Joan. tract. 36 n. 6; de civ. dei I. 16. c. 2.

6) En. in Ps. 54 n. 22. Ein noch ausführlicheres Verzeichnis gibt Augustin: in Ps. 67 n. 39.

Gegen die Einheit des Glaubens in dem vorgetragenen Sinne hat man nicht selten eingewendet, dass die Kirche der ersten drei Jahrhunderte nicht so unduldsam gegen divergierende Lehren gewesen sei und die Anhänger derselben keineswegs immer als Häretiker betrachtet habe, wie namentlich das Verhalten Cyprians und seiner Genossen in der Frage des Ketzertaufstreites beweise. — Es hiesse sowohl das Ziel, das ich mir bei Abfassung dieses Programmes gesetzt, wie den mir gestatteten Raum überschreiten, wollte ich diese Angelegenheit auch nur nach der Seite hin ausführlich behandeln, wo sie die Lehre von der Einheit der Kirche und vom Primat berührt. Meine Aufgabe kann nur sein, darzuthun, wie Augustin die Stellung Cyprians mit bezug auf die kirchliche Einheit oder genauer die Einheit des Glaubens beurteilt.

Nach Augustin befand sich die Frage, ob eine ausserhalb der Kirche oder von Häretikern erteilte Taufe gültig ist, zur Zeit des h. Cyprian in einem Stadium, wo ein Zweifel oder sogar eine die Gültigkeit verneinende Ansicht auch bei einem sonst rechtgläubigen Christen möglich und denkbar war. Es gibt nämlich Fragen, so setzt unser h. Lehrer an zahlreichen Stellen auseinander, in welchen jemand, weil sie weder durch die h. Schrift, noch durch den allgemeinen Glauben der Kirche, noch durch die Entscheidung der kirchlichen Autorität als über jeden Zweifel erhaben festgestellt sind, „salva fide qua christiani sumus“, mit einem endgültigen Urteile zurückhält oder vielleicht sogar einem Irrtum huldigt.¹⁾ Es kann geschehen, dass in solchen Dingen auch die gelehrtesten und besten Verteidiger des katholischen Glaubens „salva fidei compage“ nicht übereinstimmen, und einer besser und wahrer als der andere über dieselbe Sache spricht.²⁾ „Ferendus est disputator errans in aliis quaestionibus non diligenter digestis, nondum plena ecclesiae auctoritate firmatis, ibi ferendus est error: non tantum progredi debet, ut etiam fundamentum ipsum ecclesiae quatere molitur.“³⁾ Aus dem Gesagten ergibt sich, unter welchen Kautelen Augustin eine von der Wahrheit abweichende Meinung als statthaft und die Einheit des Glaubens nicht aufhebend betrachtet, unter der Voraussetzung nämlich, dass die abweichende Meinung nicht gegen zweifellose oder von der Kirche definierte Lehren verstosse, dass der Irrende seine Ansicht nicht hartnäckig und mit Verletzung des der Kirche schuldigen Gehorsams verteidigt, sondern demütig und bescheiden und mit der Bereitwilligkeit, die irrige Ansicht zu

1) De peccat. orig. l. 2. c. 23; cf. c. Faust. l. 11. c. 5; de lib. arbitr. l. 3. c. 21; de bapt. c. Don. l. 7. c. 53; l. 3. c. 3 n. 5.

2) C. Jul. l. 1. c. 6 n. 22.

3) Serm. 294 (al. de verb. apost. 14) c. 21.

verbessern, sobald ihm die richtige in der gehörigen Weise vermittelt wird; insbesondere hütet er sich, das „vinculum unitatis“ wegen Meinungsverschiedenheiten zu zerreißen, „ne in parte praecisa remaneat insanabile vulnus erroris“. Wer in dieser Weise, bemerkt Augustin, verwickelte und zweifelhafte Fragen erörtert und nach Wahrheit ringt, der kann der Kirche nur nützen und arbeitet ihren autoritativen Lehrentscheidungen vor.¹⁾ In diesem oder sicherlich nach diesem Leben wird Gott dem Irrenden, aber auf dem Wege des Friedens Bleibenden und in keine Trennung Einwilligenden die Wahrheit offenbaren, wie der Apostel sagt: „Si quid aliter sapitis, et hoc vobis deus revelabit (Phil. 3,15)“.²⁾

Auf grund der im Obigen dargelegten Prinzipien ist leicht zu erkennen, dass nach Augustin die Kontroverse über die Ketzertaufe und im besonderen die Stellung Cyprians in derselben nicht gegen die der Kirche notwendige Einheit des Glaubens und der Lehre zeugt. Denn die Frage, um welche es sich dabei handelte, war fürs erste nicht aus der h. Schrift zu lösen. Zwar beriefen sich die Verteidiger der Ungültigkeit der ausserhalb der Kirche gespendeten Taufe, wie wir bereits gesehen, sehr gerne auf Ephes. 4, 5, aber ganz mit Unrecht. Ebenso wenig stand den Verteidigern der Gültigkeit der allgemeine Glaube oder die allgemeine Praxis der Kirche zur Seite, indem ein grosser Teil der Bischöfe in Kleinasien und Nordafrika für die Wiedertaufe der von Häretikern Getauften eintrat und seine Ansicht auf Partikularkonzilien aussprach.³⁾ Endlich lag zur Zeit Cyprians in dieser Angelegenheit noch keine Entscheidung von Seite eines allgemeinen Konzils vor, welchem derselbe, wie Augustin so oft hervorhebt, ganz bestimmt sich gefügt haben würde.⁴⁾ Das Plenarkonzil, auf welches Augustin anspielt, ist entweder jenes zu Nicäa (325), oder wie andere annehmen, das zu Arles (314).⁵⁾ Dass Cyprian seine Ansicht unter Einhaltung

1) De bapt. c. Don. I. 2. c. 4. n. 5.

2) Ibid. I. 2. c. 5.

3) S. hierüber: Natal. Alex. H. E. in III. saec. diss. XII. a. 3. Hefele, C. G. Bd. I. S. 118.

4) De bapt. c. Don. I. 2. c. 4. n. 5; I. 1. c. 18. n. 28; I. 2. c. 9. n. 14.

5) Vgl. hierüber Hefele a. a. O. S. 202. Hat denn aber nicht schon Papst Stephan eine Entscheidung gegeben und die Verteidiger der Ketzertaufe mit der Exkommunikation bedroht? Diese Frage berührt zu sehr die Lehre vom kirchlichen Primat, als dass wir an dieser Stelle darauf näher eingehen könnten. Wir führen hier zunächst die Ansicht Augustins an, wonach Cyprian sich der Weisung des Papstes allerdings gefügt haben dürfte, wenn wir auch keine positiven Nachrichten darüber besitzen (de bapt. c. Don. I. 2. c. 4; ep. 93 n. 38). Sodann verweisen wir auf Heinrich, dogm. Theol. Bd. 2. S. 334, wo gezeigt wird, dass Stephanus keine dogmatische Entscheidung gegeben hat, und dass von Cyprian die Angelegenheit als eine disziplinäre betrachtet wurde. Vgl. auch Nat. Alex. Hist. Eccl. in saec. III. diss. XII. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, S. 734 ff. Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie. 1881. S. 193 ff. bes. S. 211 ff.

der oben bezeichneten Kautelen vertrat, betont Augustin an vielen Stellen und zwar mit dem Ausdrucke einer Verehrung für Cyprian, von der sich schwer sagen lässt, ob sie Cyprian oder Augustin mehr zur Zierde gereicht. Besonders hebt er des grossen Bischofs von Karthago Verträglichkeit gegen anders urteilende Kollegen und seine alles übertreffende Liebe zur Kirche hervor. Gott hat Cyprian so gross gemacht, sagt er einmal in einer Gedächtnisrede auf das Hinscheiden dieses Heiligen, um der Kirche zu zeigen, wie nichtig die Liebe eines Christen ist, wenn er die Einheit der Kirche nicht festhält. Denn diese hat Cyprian so sehr geliebt, dass er sowohl seine Meinung mit Freimut aussprach, als auch friedfertig die Ansichten anderer anhörte. Mit Recht wird er in der katholischen Kirche so hoch verehrt, da er das Band der Eintracht mit so viel Demut bewahrte.¹⁾ Nicht bloss hat sich Cyprian selbst von der Gemeinschaft seiner Gegner nicht losgesagt, sondern unablässig auch die übrigen zu bereden gesucht, dass sie einander in Liebe ertragen, „bestrebt die Einheit des Geistes zu bewahren im Bande des Friedens (Ephes. 4, 2. 3)“. Wenn Cyprian von der Kirche sich getrennt hätte, wie viele würden ihm gefolgt sein, welchen Namen hätte er sich unter den Menschen gemacht, um wie viel weiter würde man von Cyprianisten als von Donatisten reden?²⁾ Hat er gefehlt, so hat er seinen Fehler zugedeckt durch die Fülle der Liebe, denn „die Liebe bedeckt die Menge der Sünden (1 Petr. 4, 8)“; war an ihm noch etwas zu reinigen, dann hat ihn der himmlische Vater gleich einer höchst fruchtbaren Rebe geläutert durch die Sichel des Martyriums.³⁾

Schliesslich müssen wir hier, wo von der Einheit des Glaubens als einer notwendigen Eigenschaft der Kirche die Rede ist, noch eine Frage berühren und bez. die Stellung Augustins zu dieser Frage präzisieren, die im Vorausgehenden bereits gestreift wurde: sie betrifft die Unterscheidung des Protestantismus in wesentliche oder notwendige und in unwesentliche Artikel des christlichen Glaubens (*articuli fundamentales et non fundamentales*), wovon die ersteren nicht ignoriert oder geleugnet werden dürfen, während die letzteren ignoriert oder auch verworfen werden können.⁴⁾

1) Serm. 312 (al. de div. 116) c. 6.

2) De bapt. c. Don. l. 1. c. 18. n. 28; cf. ep. 93 c. 10 n. 36.

3) Ep. 93 c. 10. n. 40.

4) S. Münscher, Lehrb. der christl. Dogmengeschichte, 3. Aufl. Bd. II. Abt. 2. S. 129—135. Wegscheider, Inst. theol. ed. VIII. Proleg. c. III. § 22. — Wir bemerken noch, dass auch die katholische Theologie fundamentale und nicht fundamentale Glaubensartikel unterscheidet, und zwar in doppelter Hinsicht: 1) insofern einzelne Lehren an sich und objektiv betrachtet wichtiger und bedeutender sind als andere oder die Grundlage bilden für andere, wie z. B. die doppelte Natur Christi die Grundlage für seinen doppelten Willen ist; 2) insofern gewisse Lehren, wie die Trinität, Inkarnation von allen *fide explicita*,

Diese Unterscheidung wurde u. a. auch zu dem Zwecke gemacht, um bei der thatsächlichen Zerrissenheit und Uneinigkeit der verschiedenen Denominationen des Protestantismus eine gewisse Einheit in der Glaubenslehre herzustellen. Demgemäss sagte man, die der Kirche notwendige Einheit im Glauben fordere nicht, dass jene überall und zu allen Zeiten ein und dasselbe glaube, sondern nur dass eine Übereinstimmung im Wesentlichen, in den Fundamentalartikeln stattfinde, und alle, welche hierin übereinstimmen, gehören zu der einen, katholischen oder allgemeinen Kirche.¹⁾ Wie die Unterscheidung von fundamentalen und nicht fundamentalen Artikeln im Sinne des Protestantismus, der sie übrigens selbst nicht einhellig vollziehen konnte, eine ad hoc gemachte, dem christlichen Altertume unbekannte ist, so erscheint auch der darauf basierte Begriff der Einheit und Katholicität nicht als der echte und historische. Zeigen wir dies, soweit der h. Augustin in betracht kommt.²⁾

Auf protestantischer Seite hat man die gedachte Unterscheidung biblisch zu begründen gesucht durch berufung auf 1. Kor. 3, 11 ff.: „Denn einen andern Grund (*ῥευματιος*, fundamentum) kann niemand legen ausser dem, welcher gelegt ist, Christus Jesus. Wenn aber jemand auf diesem Grunde baut Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stoppeln, so wird eines jeden Werk offenbar werden, denn der Tag des Herrn wird es klar machen u. s. w.“ Mit dem Namen „Holz, Heu, Stoppeln“, sagt man, bezeichnet der Apostel ohne Zweifel verschiedene Irrtümer in der Lehre, deren Anhänger zwar am Tage des Herrn Schaden leiden, aber nicht vom Heile ausgeschlossen werden sollen, weil sie auf dem Fundamente d. i. Christus beharren und in den Fundamentalartikeln des auf Christus beruhenden Glaubens (Gold, Silber u. s. w.) nicht irren.

Augustin kommt auf unsere Stelle wiederholt zu reden, er rechnet sie zu jenen, von welchen Petrus sagt, dass in den Schriften des Apostels Paulus einiges schwer zu verstehen sei, und bemerkt mit der ihm eigenen Bescheidenheit, er möchte sie lieber von einem andern erklären hören, als sie selbst erklären. Dennoch will er einen Erklärungsversuch wagen. Zuerst widerlegt er jene Interpretation, wonach unter Gold u. s. w. die guten Werke zu ver-

andere hingegen wenigstens fide implicita zu glauben sind. Dass diese Unterscheidung mit der oben erwähnten nicht zusammenfällt, ist klar.

1) So namentlich Jurieu, in einem zu Rotterdam 1688 erschienenen Buche. Sehr gründlich führt gegen diesen den Traditionsbeweis Tournely, de ecclesia qu. II. art. II, nur Augustin wird auffallend vernachlässiget.

2) Über den Begriff der Katholicität bei den Vätern vgl. Kaufmann, die Einheit, Katholicität und Apostolicität der Kirche, Sulzbach 1858, S. 110 ff. Söder, der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens, Würzburg 1881, S. 38 ff. Ueber Augustin im besonderen: Commer, die Katholicität nach dem heil. Augustin. Breslau 1873.

stehen seien, welche im Glauben an Christus verrichtet werden, unter Holz u. s. w. die schlechten Werke der Gläubigen. Dann führt er positiv aus — und viele sind ihm hierin gefolgt — dass unter dem Fundamente Christus, resp. der lebendige, in Liebe thätige Glaube an Christus gemeint sei. Auf diesem Fundamente baut Gold, Silber und Edelsteine, wer sich vollkommen von der Welt und ihrem Besitze losschält und Gott angehört; Holz, Heu und Stoppeln baut darauf, wer noch in unordentlicher, wenn auch nicht in schwersündlicher Weise Liebe zur Welt und ihren Gütern in sich trägt, so jedoch, dass er sie Christo nicht vorzieht.¹⁾ Andere Väter und Erklärer deuten die Stelle richtiger von dem Werke der Lehrthätigkeit, verstehen demnach unter Gold u. s. w. gute, nützliche, solide Lehren, unter Holz u. s. w. zwar nicht häretische oder verderbliche, aber doch weniger probehaltige, weniger nützliche, mehr die Neugierde befriedigende Lehren.²⁾ Von der Erklärung unserer Stelle im Sinne von fundamentalen und nicht fundamentalen, bez. falschen Lehren weiss das Altertum nichts.

Einen praktischen Kommentar zu dem eben ausgesprochenen Satze liefert, so weit es sich um Augustin handelt, dessen Schrift „de haeresibus ad Quodvultdeum“. Hier zählt der heilige Lehrer 88 Häresien auf, beginnend mit Simon dem Magier und abschliessend mit den Pelagianern. Unter diesen zahlreichen Häresien vertraten aber nicht wenige, ja die allermeisten Lehren, welche im Sinne der obigen Unterscheidung zu den nicht fundamentalen zu rechnen sind, nichtsdestoweniger wurden ihre Anhänger in der alten Kirche und insbesondere von Augustin als Häretiker und ausserhalb der Kirche stehend betrachtet. Am Schlusse seiner genannten Schrift bemerkt Augustin, es könnten vielleicht noch andere als die in seinem Werke erwähnten Häresien sein oder entstehen, und wer immer eine derselben festhalte, der sei kein katholischer Christ. Dieses Verhalten Augustins gegenüber religiösen Irrtümern wird uns verständlich, wenn wir erwägen, dass die Norm zur Beurteilung der Frage, ob eine Lehre orthodox oder häretisch sei, nicht ihr objektiver, näherer oder entfernterer Zusammenhang mit dem Fundamente des Glaubens, ihre grössere oder geringere Bedeutung ist, sondern ihre Beziehung zur Offenbarung Gottes und beziehungsweise zur Vorlage der göttlichen Offenbarung durch die Kirche. Das Glaubensmotiv ist für alle geoffenbarten Wahrheiten die Autorität des sich offenbarenden Gottes, und diese greift jeder an, der eine objektiv auch nur minder wichtige Wahrheit bestreitet oder bezweifelt. Als

1) De fide et operibus c. 15, 16; de octo quaest. ad Dulcit. qu. 1; ench. c. 68. 69.

2) Cf. Estius i. h. l., und besonders: Corluy, Spicilegium dogmatico-biblicum. Gandav. 1884. T. I. p. 269 sq.

Häretiker gilt darum dem h. Augustin derjenige, welcher wissentlich und vorsätzlich (*pertinaciter*) eine Lehre der Kirche leugnet. Denn die „*civitas dei*“ kann nicht, so haben wir weiter oben gehört, wie die „*civitas confusionis*“ Wahrheit und Irrtum in ihrem Schoße dulden.

Wir haben gesagt, dass der auf der Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Glaubensartikeln aufgebaute Begriff der Einheit und Katholicität der Kirche nicht der echte und historische ist. Man sagt nämlich auf grund dieser Unterscheidung, die eine katholische (ideale) Kirche werde gebildet von den verschiedenen christlichen Religionsgenossenschaften, die in den Fundamentalartikeln übereinstimmen, die einzelnen Konfessionen seien nur verschiedene Formen, in welchen das Wesentliche der christlichen Religion in mehr oder minder vollkommener Weise zur Erscheinung kommt, „verschiedene Gemächer verschiedener Wohnungen in dem Hause des einen Herrn“. ¹⁾ Die Unvereinbarkeit dieser Auffassung der Einheit und Katholicität der Kirche mit dem augustinischen Begriffe ist dem Leser durch die bisherige Darstellung, namentlich im ersten Teile dieser Abhandlung, ohne Zweifel klar geworden. Häresie (und Schisma) sind nach Augustin nicht Teile der Kirche, sie gehören gar nicht zur Kirche. ²⁾ Der Einzelne allerdings, welchen *bona fides* entschuldigt, gehört, wenn auch nicht äusserlich und sichtbar, so doch innerlich und unsichtbar zur Kirche, oder um mit Augustin zu reden, er gehört zwar nicht dem Leibe, aber der Seele der Kirche an. Diese eine, katholische Kirche ist es, die nach Augustin als geistige Mutter aller Lebendigen auch in den von ihr getrennten christlichen Genossenschaften übernatürliches Leben erzeugt durch die bei der Trennung aus der Mutterkirche mitgenommenen Heiligungsmittel (vgl. oben S. 8). Die Verschiedenheit der beiderseitigen Auffassungen tritt noch ganz besonders klar und deutlich hervor durch die Anerkennung des den Bau der Kirche fundamentierenden wie krönenden Primates seitens des h. Augustin, wovon an dieser Stelle nicht weiter die Rede sein kann. ³⁾

§ 5.

Die liturgische Einheit oder die Einheit des Kultus.

Mit der Einheit des Glaubens hängt aufs engste zusammen die Einheit des Kultus. „*In nullum enim nomen religionis sive*

1) Ueber ähnliche Theorien der Anglikaner, besonders der Puseysten (die sog. Branch-Theorie) vgl. Söder, der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens, S. 179 ff, und Hergenröther, Handb. der allg. K. G. 2. A. Bd. 2. S. 1040.

2) Ep. 20 (al. 126) n. 3 betont Augustin gar sehr, „*quid inter schisma quodlibet atque unam catholicam (sc. ecclesiam) intersit*“.

3) Böhlinger (a. a. O. I. 177) ist unbefangen genug anzuerkennen, dass Augustin, wo er „von der Kirche im Allgemeinen spricht . . . nur die römisch-katholische meint, die er jener allgemeinen schlechtweg substituiert (?)“.

verum sive falsum coagulari homines possunt nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colliguntur.“¹⁾ So hat nun auch die christliche Religion ihren Kultus, der für die ganze Kirche ein einheitlicher und gemeinsamer ist. Darum definiert Augustin einmal die Kirche als jenes grosse Haus der Gläubigen und Heiligen Gottes, die überall zerstreut sind auf der Erde und durch geistige Einheit doch wiederum verbunden „in eadem communione sacramentorum.“²⁾ Von der Überzeugung, dass die Bekenner Christi auch durch das liturgische Band mit einander vereinigt sein sollen, waren selbst die Donatisten lebhaft durchdrungen. Darum betont Cresconius nachdrücklich, dass man sie nicht als Häretiker bezeichnen dürfe, da zwischen den Donatisten und Katholiken kein wesentlicher Unterschied bestehe, sie hätten miteinander denselben Christus, dieselbe Religion, dieselben Sakramente, dieselben religiösen Gebräuche.³⁾ Augustin gibt das bereitwillig zu, kann aber nicht genug bedauern, dass die Donatisten trotzdem die Einheit der Kirche nicht lieben und von dieser getrennt bleiben.⁴⁾ Mit tiefer Ergriffenheit hebt er hervor, dass die Donatisten sich von der Gemeinschaft des Leibes Christi getrennt, dass sie ausserhalb der Kirche die Sakramente festgehalten und gleichsam wie in einem Bürgerkriege die gemeinsamen Fahnen und Waffen gegen die Katholiken erhoben und gegen sie gekämpft,⁵⁾ dass sie Altar gegen Altar errichtet und durch Zwietracht die Einheit und das Band des Friedens zerstört haben.⁶⁾

Doch sehen wir genauer zu, worin die liturgische Einheit im besonderen besteht, in welcher Weise sich dieselbe offenbart. Vor allem kommen hier in betracht: Taufe, Eucharistie und bez. das eucharistische Opfer, kirchliche Gebräuche (Zeremonien). In der durchstochenen Seite Jesu, sagt Augustin, wurde gewissermassen die Lebenspforte eröffnet, aus welcher die Sakramente der Kirche flossen, ohne welche man zum wahren Leben nicht gelangt.⁷⁾ Aus der Seite Christi floss Blut und Wasser, d. i. die Sakramente, durch welche die Kirche erbaut wird.⁸⁾ Augustin meint hier offenbar die Sakramente der Taufe und Eucharistie, wovon jedes in seiner Weise „die Erbauung“ der Kirche bewirkt: die Taufe, insofern sie die Verbindung mit der sichtbaren Kirche und mit

1) C. Faust. l. 19. c. 11.

2) De bapt. c. Don. l. 7. c. 51. n. 99.

3) C. Cresc. l. 2. c. 7. n. 9.

4) Ep. 61 (al. 225) n. 2; serm. 37 (al. de div. 45) c. 17. n. 27; in Ps. 54 n. 19.

5) Ep. 185 (al. 50) c. 10. n. 46.

6) Ep. 43 (al. 162) c. 2. n. 4.

7) In Joan. tract. 120 n. 2.

8) De civ. dei l. 22. c. 17.

Christus, ihrem unsichtbaren Haupte, zu stande bringt; die Eucharistie, indem sie diese Verbindung festiget und vollendet. Mit den Donatisten hält Augustin auf grund Ephes. 4, 5: *εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα*, an dem Satze fest: eine Taufe und eine Kirche. Der Hinweis auf die eine Taufe, die Christus für alle als das ordentliche Mittel zur Eingliederung in seinen mystischen Leib angeordnet hat, bildet bei Augustin im Kampfe gegen die Donatisten ein ständiges Motiv, wodurch er ihnen die Unerlaubtheit ihrer Trennung von der einen (sichtbaren) Kirche zu Gemüte führt und sie zur Rückkehr in den Schoß dieser einen Kirche auffordert.¹⁾

Sehr häufig bezeichnet Augustin nach dem Vorgange Cyprians die Eucharistie als ein Sinnbild der Einheit der Kirche unter berufung auf 1 Kor. 10, 17: *εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν*. Wie nämlich das eine Brod aus vielen Körnern besteht, und der Wein aus vielen Beeren bereitet ist, so sind wir alle ein Leib in Christo, eine Kirche.²⁾ Darum ruft Augustin aus: „O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!“³⁾ So ist die Eucharistie eine beständige Mahnung, dass wir im Leibe Christi sein sollen als seine Glieder, sein Fleisch essend und die Einheit nicht verlassend.⁴⁾ Wenn daher die Häretiker dieses Brod empfangen, dann empfangen sie ein Zeugnis gegen sich selbst, weil sie die Einheit nicht lieben.⁵⁾ Die Eucharistie ist aber nicht bloss Symbol, sondern auch die bewirkende Ursache der Einheit der Kirche, ein wirkliches „vinculum unitatis“. Denn, sagt Augustin, wir sollen das Fleisch und Blut Christi geniessen, damit wir als Glieder im Leibe des Herrn bleiben und von seinem Geiste genährt werden,⁶⁾ und er schreibt den Abfall mancher Schwachen in der Zeit der Verfolgung der Unterlassung des Empfanges der h. Eucharistie zu.⁷⁾ — Wie als Sakrament, so bildet die Eucharistie auch als Opfer ein wesentliches Moment in der Einheit der Kirche. Jenes durch Melchisedech vorhergebildete und von dem Propheten Malachias (1, 10. 11) vorausgesagte Opfer wird durch das Priestertum Christi nach der Ordnung des Melchisedech an jedem Orte dargebracht vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange. Die vielen und mannigfaltigen Opfer, welche die Juden darbrachten, wiesen prophetisch hin auf dieses eine Opfer, das zuerst Christus darbrachte,

1) Ep. 105 (al. 166) c. 3. n. 11; cf. c. Pet. 1. 3. c. 51. n. 63; in I. ep. Joan. tract. 2 n. 4.

2) In Joan. tract. 26 n. 17; serm. 227 (al. de div. 83).

3) In Joan. tract. 26 n. 13.

4) Ibid. tract. 27 n. 1.

5) Serm. 229 Fragm. Serm. 272.

6) In Joan. tract. 27 n. 11.

7) Ep. 228 n. 7.

und das jetzt die Christen zur Erinnerung an das von Christus vollbrachte Opfer feiern durch die Darbringung und den Genuss des Leibes und Blutes Christi. Kein Tag vergeht, an dem dieses Opfer nicht dargebracht und den Gläubigen Gelegenheit gegeben wird, am Leibe und Blute Christi teilzunehmen.¹⁾

Über die in der Kirche üblichen religiösen Gebräuche spricht sich Augustin aus namentlich in den beiden Briefen an Januarius (Ep. 54 et 55), die er wegen ihres Umfanges „Bücher“ nennt,²⁾ und in dem Briefe an Casulanus (Ep. 36). Er unterscheidet dreierlei Arten von kirchlichen Gebräuchen: solche, die auf die Schrift sich gründen und mit dem Glauben aufs engste zusammenhängen, wie die Taufe, der Genuss des Leibes und Blutes Christi; solche, die in der Überlieferung, bez. in der Anordnung der Apostel oder der Konzilien begründet sind und in der ganzen Kirche beobachtet werden, wie die Feier gewisser Feste; endlich lokale Gewohnheiten. Bezüglich der letzteren mag nach Augustin immerhin eine Verschiedenheit in der Kirche herrschen, wenn nur hiedurch die Glaubenswahrheit selbst nicht beeinträchtigt wird. „Sit ergo una fides universae quae ubique dilatatur ecclesiae, tamquam intus in membris, etiamsi ipsa fidei unitas quibusdam diversis observationibus celebratur, quibus nullo modo quod in fide verum est, impeditur. Omnis enim pulchritudo filiae regis intrinsecus (Ps. 44, 14)“. Jene verschiedenen Gebräuche aber, fährt Augustin weiter, sind unter dem Kleide der Königstochter d. i. der Kirche zu verstehen, von dem es heisst, es sei „goldumsäumt, in bunter Pracht (V. 15)“.³⁾

Das Gesagte dürfte genügen, um ersehen zu lassen, worin nach Augustin die äussere Einheit des Kultus besteht. Einen tieferen Einblick in diesen Gegenstand würde die Darstellung der

1) De civ. dei I. 18, c. 35, n. 3; I. 10, c. 20; c. Faust. I. 20, c. 21; c. adv. leg. et proph. I. 1, c. 20; ep. 228 n. 7. Vgl. Specht, die Wirkungen des eucharistischen Opfers, S. 70 ff.

2) Retract. I. 2, c. 20.

3) Ep. 36 (al. 86) c. 9, n. 22. Dass Augustin den Trägern der kirchlichen Gewalt, welchen die Erhaltung der Einheit und Einigkeit der Kirche obliegt, die Befugnis zuschreibt, auf dem Gebiete des Kultus Gesetze und Vorschriften zu geben, geht schon aus dem oben Gesagten hervor, wonach manche religiöse Gebräuche durch die Autorität der Konzilien in der Kirche eingeführt worden sind. Ausserdem wissen wir aus dem Leben Augustins, dass er als Bischof von Hippo mit seinen übrigen Kollegen nachdrucksam auf die Abschaffung mancher, in der afrikanischen Kirche eingeschlichener Missbräuche, wie z. B. Schnausereien an den Gräbern der Verstorbenen, drang. — Charakteristisch für die Donatisten ist der Umstand, dass sie, wie Augustin berichtet, das Fest Epiphanie, in welchem die Idee der Einheit und Katholizität der Kirche so schön zum Ausdruck gelangt, niemals mit den Katholiken feiern wollten. Serm. 202 (al. de temp. 32) c. 2.

mystischen Einheit der Kirche mit Christus gewähren, wo von dem Verhältnisse des kirchlichen Kultuspersonals zu dem obersten Liturgen, zu Christus, geredet werden müsste. Doch davon an einem andern Orte.

§ 6.

Die moralische Einheit oder die Einheit der Liebe.

Alle diejenigen, welche denselben Glauben bekennen und dieselben Sakramente haben, werden durch das Band der Liebe zu einer Gemeinschaft, zu einer Körperschaft, zu einer Kirche verbunden. Das ist die *unitas caritatis seu communionis*, wie die Theologen sie nennen. Das Gegenteil ist das Schisma. Wie also die Häresie der Einheit des Glaubens, so widerstreitet das Schisma der Einheit der Liebe.

Wir haben früher gehört, dass Augustin die Kirche gern unter dem Bilde eines Hauses, eines Tempels, einer Stadt darstellt. Das Material des Gottesbaues sind die Gläubigen: sie werden als lebendige Steine durch das Bindemittel der Liebe so zusammengefügt, dass aus ihnen ein Stein, ein Haus, ein Tempel, eine Stadt entsteht.¹⁾ Das Vorbild dieser Stadt Gottes ist die erste Christengemeinde zu Jerusalem, von der es heisst, sie waren „ein Herz und eine Seele (Apg. 4, 32)“. Hier auf Erden ist diese Einigung freilich noch eine unvollkommene, eine vollendete wird sie erst nach dieser Wanderschaft, wo die Gedanken aller offenbar und in keinem Punkte einander widerstrebend sein werden,²⁾ in der Gemeinschaft der Heiligen, im himmlischen Jerusalem, „ubi pax erit et unitas plena atque perfecta“. ³⁾ Besonders gern stellt Augustin die Kirche unter dem Bilde eines Leibes dar. Wie nun die Glieder des natürlichen Leibes, sagt er wiederholt, durch die Gesundheit zusammengehalten werden, so die Glieder des mystischen Leibes Christi durch die Liebe; wie hingegen beim physischen Leibe durch die Krankheit eines Gliedes seine Verbindung mit dem Ganzen gelockert, wenn nicht gar zerstört wird, so entsteht beim mystischen Leibe Christi durch den Mangel der Liebe eine

1) Siehe die Citate hiefür im ersten Teile dieser Abhandlung.

2) De bon. coniug. c. 18. n. 21.

3) In Joan. tract. 26 n. 17. Fügen wir hier noch die begeisterten Worte an, welche dem h. Augustin die bekannte Stelle Ps. 132, 1: „Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum“ entlockt: Ista verba psalterii, sagt er, iste dulcis sonus, ista suavis melodia, tam in cantico quam in intellectu, etiam monasteria peperit. Ad hunc sonum excitati sunt fratres, qui habitare in unum concupierunt. Iste versus fuit tuba ipsorum, sonuit per orbem terrarum, et qui divisi erant, congregati sunt in unum. En. in Ps. 132 n. 1.

Trennung der Glieder vom Ganzen, eine Spaltung, ein Schisma.¹⁾ Unter Liebe versteht übrigens Augustin, wie das Angeführte wohl schon ersehen lässt, nicht zunächst die theologische Tugend der Liebe, vermöge welcher wir Gott und um Gottes willen alle Menschen, sonach auch die ausserhalb der Kirche Stehenden lieben, sondern jene spezifische, dem Christen eigentümliche Liebe, welche sich in der Bewahrung der kirchlichen Einheit, in der Liebe zum Frieden, im Gehorsame gegen die kirchlichen Obern bewährt und offenbart,²⁾ „*dilectio pacis et unitatis, dilectio ecclesiae toto terrarum orbe diffusae*“. Diese Liebe ist Wirkung und Kennzeichen des in uns wohnenden heiligen Geistes, des eigentlichen Lebensprinzips der Kirche und ihrer Einheit, gemäss dem Worte Pauli: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm. 5, 5).“³⁾ Nur der hat diese Liebe, welcher die kirchliche Einheit liebt⁴⁾; wer die Einheit teilt, hat sie nicht⁵⁾; einem solchen fehlt auch die Liebe Gottes,⁶⁾ die Liebe zu Christus.⁷⁾ Glauben wir, meine Brüder, ruft Augustin einmal aus: „*Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum... amamus autem, si in eius compage et caritate consistimus.*“⁸⁾ Dass Augustin, der warme Verteidiger der Ehre Christi und seiner ihm unzertrennlich angetrauten Kirche, bei diesen Worten das verhängnisvolle donatianische Schisma im Auge hat, braucht kaum gesagt zu werden.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen haben wir nunmehr zu zeigen, worin die *unitas caritatis* im einzelnen besteht. Wir erwähnen zuerst jene Art dieser Einheit, welche sich Augustin aus Röm. 12, 4. 5 ergibt. „Wie wir an einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung haben; so sind wir viele ein Leib in Christo, die einzelnen aber einer des andern Glieder.“ Die erste Wahrheit, die Augustin aus dieser Stelle folgert, ist die, dass den verschiedenen und mit verschiedenen Gaben und Vorzügen betrauten Gliedern des kirchlichen Organismus durch wechselseitige Liebe alles gemeinsam wird. Dies spricht er namentlich in der Erklärung zu den, die obige Stelle ergänzenden

1) De doctr. christ. c. 16. n. 15; serm. 271 (al. de temp. 187); serm. 144 (al. de verb. Dom. 61) c. 2; serm. 137 (al. de verb. Dom. 49) c. 1.

2) Cf. Ballerini, de vi ac ratione prim. Rom. Pont. ed. Westhoff, c. X. n. 4. p. 50. Palmieri, de Rom. Pont. Proleg. § 22. n. 2. p. 181 sq. Hettinger, Fund. Theol. II. 65.

3) In I. ep. Joan. tract. 6 n. 10.

4) C. lit. Pet. 1. 2. c. 55.

5) In Joan. tract. 6 n. 14.

6) De bapt. c. Don. 1. 3. c. 16. n. 19: *Non autem habent dei caritatem, qui ecclesiae non diligunt unitatem.*

7) Ep. 61 (al. 225) n. 2. Vgl. oben S. 20.

8) In Joan. tract. 32 n. 8.

Worten 1 Kor. 12, 7—10 aus. „Dem einen wird durch den Geist gegeben die Rede der Weisheit, dem andern die Gabe der Wissenschaft nach demselben Geiste; dem einen Glauben in demselben Geiste, dem andern die Gabe der Heilungen in dem einen Geiste, dem andern das Wirken von Wundern in demselben Geiste.“ Wenn du Liebe hast, sagt Augustin, dann besitzt du alles, was hier genannt wird; denn wenn du die Einheit liebst, dann hat, wer immer etwas hat, es auch für dich. Fort mit dem Neide und dein ist, was mein ist, und mein ist, was dein ist. Der Neid trennt, die Gesundheit (d. i. die Liebe) verbindet. Das Auge allein sieht im Leibe, aber es sieht nicht bloss für sich, sondern auch für die Hand, für den Fuss und für die übrigen Glieder. Nur die Hand arbeitet im Leibe, aber sie arbeitet auch für das Auge. Ebenso dient der Fuss durch Gehen allen Gliedern. Die übrigen Glieder schweigen, und die Zunge redet zum Nutzen aller.¹⁾ Eine zweite Wahrheit spricht Augustin aus, wenn er sagt, dass aus der Vereinigung aller Glieder in dem einen Leibe der Kirche durch das Band der Liebe die innigste Teilnahme und Sorge der Glieder für einander entspringt nach der Analogie der Glieder des natürlichen Leibes. Denn „wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; und wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich alle Glieder mit (1 Kor. 12, 26)“.²⁾ Bei dem Mangel an Eifer so vieler kalter und lauer Glieder, welche die Kirche zu ihrem Schmerze in ihrem Schosse trägt, erwartet sie Hilfe durch den Eifer ihrer besseren Glieder.³⁾ Besonders kommen sich die Glieder gegenseitig zu Hilfe durch das Gebet. Der Bischof und die Vorgesetzten beten für das Volk und dieses hinwiederum für jene. Ein Glied soll für das andere beten, das Haupt im Himmel aber bittet für alle.⁴⁾ Den grössten Schmerz empfinden die Glieder über jene, die von der Kirche sich trennen;⁵⁾ die Freude hingegen, welche die Kirche hat, wenn ein von ihr Getrennter sich bekehrt und ihrer Gemeinschaft sich wieder anschliesst, kann mit keiner Freude in diesem Leben verglichen werden.⁶⁾

Die Einheit der Liebe oder Gemeinschaft besteht nach Augustin des weiteren in der Duldung der Bösen seitens der Guten. Dies zu betonen, hatte er besonderen Anlass gegenüber dem überspannten Begriffe, welchen die Donatisten von der Heiligkeit der Kirche sich gebildet hatten. Nach ihrer Lehre besteht die Kirche nur aus den Gerechten; die Sünder und Ungerechten dürfen in der

1) In Joan. tract. 32 n. 8; cf. ibid. n. 6; in Ps. 130 n. 7.

2) Serm. 361 (al. de div. 120) c. 13, 14; ep. 142 n. 3.

3) Ep. 243 (al. 38) n. 8.

4) In I. ep. Joan. tract. 1 n. 8.

5) Serm. 268 n. 2.

6) Ep. 264 (al. 141) n. 2; ep. 69 (al. 238) n. 1; ep. 185 (al. 50) c. 10. n. 43.

Kirche nicht geduldet werden, sondern müssen von ihr ausgestossen werden; ¹⁾ ein Kirchenideal, das die Donatisten in ihrer eigenen Sekte nicht durchzuführen im stande waren, wie namentlich das Gebahren der sog. Circumcellionen beweist. ²⁾ Augustin zeigt dem gegenüber aus der h. Schrift, dass die Kirche keineswegs bloss aus den Gerechten bestehe und befürwortet die Belassung der Bösen in der Kirche behufs ihrer Bekehrung. Freilich dürfe durch diese Toleranz die kirchliche Disziplin nicht leiden; gegen notorische und überführte Sünder soll nicht bloss mit Worten, sondern auch mit kirchlichen Zuchtmitteln, wie Exkommunikation und Degradation vorgegangen werden, wo die Verhältnisse dies gestatten; sei aber durch Vollziehung dieser Strafen für die Kirche selbst eine Gefahr zu befürchten, sei es, dass mit den Bösen auch die Guten ins Verderben gezogen werden, sei es, dass wegen des Anhanges, den ein Strafwürdiger habe, der Friede der Kirche gefährdet werden könnte, so solle man die Bösen in der Kirche tolerieren, gemäss der Mahnung Christi, das Unkraut wachsen zu lassen bis zur Ernte, damit nicht mit dem Unkraut auch der Weizen ausgerissen werde. Am Tage des Gerichtes werde der Herr kommen mit der Wurf-schaufel und seine Tenne von der Spreu säubern. Durch die Duldung der Bösen in der Kirche werden die Guten nicht, wie die Donatisten behaupten, befleckt und selbst sündhaft, sofern sie nur in Gesinnung und Leben das Böse von sich ausschliessen und in dieser Weise von den Sündern sich trennen. ³⁾

Wegen des Bösen oder der Bösen in der Kirche darf man die Einheit der Kirche nicht verlassen. Diesen Satz betont Augustin im Kampfe gegen die Donatisten mehr als irgend einen andern. Bekanntlich hatte die Trennung der Donatisten von der Kirche ihren Ausgang davon genommen, dass jene den Katholiken vorwarfen, sie seien durch die Gemeinschaft mit Traditoren, d. i. mit solchen, die während der Verfolgung den Heiden die h. Schriften auslieferten, befleckt und hätten aufgehört, die wahre Kirche zu sein. ⁴⁾ Dies war nun freilich ein falscher Vorwurf, wie durch kirchliche und kaiserliche Urteile bestätigt wurde; ja die Katholiken konnten den Donatisten mit

1) Cf. Roux, de Aurelio Augustino adversario Donatistarum. Lugd. Batav. 1838, p. 48 sq. 94 sq.

2) Ep. 44 (al. 163) c. 5. n. 11: Inter suos, qui mitiores eorum sunt, graviora tolerant, ne scindatur quod scissum est; cum leviora nollent pro ipsa unitate tolerare. Cf. ep. 43 c. 8. n. 24.

3) Brevicul. III. d. c. 9. n. 16; post collat. c. 7. 20; c. Parm. I. 3. c. 2; ep. 87 (al. 164) n. 2; serm. 88 (al. de verb. Dom. 18) c. 18; in Ps. 8 n. 1. Vgl. Die Toleranz nach katholischen Principien von M. Merkle. Ein Schulprogramm. Dillingen 1865. S. 5—11.

4) Optat. Milev. de schism. Donat. I. 1. n. 18. August. de unit. eccl. c. 12. n. 31; c. 17. n. 44. 45.

mehr Recht ähnliche und noch schlimmere Vergehen vorwerfen, wie z. B. das *crimen thurificationis*.¹⁾ Nichtsdestoweniger trennten sich die Donatisten von der einen, katholischen Kirche und verharren in dieser Trennung. Diejenigen, sagt Augustin von ihnen, welche wegen der Sünden anderer die Netze der Kirche durchbrachen und ein Schisma begannen und hinausgingen, weil sie die schlechten Fische innerhalb der Netze nicht ertragen wollten, sind selbst schlimmer geworden als jene, die sie nicht ertragen zu können erklärten.²⁾ Recht drastisch bringt Augustin das gegensätzliche Verhalten der Katholiken und Donatisten zum Ausdruck, wenn er jene sagen lässt: „Non est dimittenda unitas, non est praecidenda ecclesia dei. Judicabit deus de malis et bonis postea“; diese dagegen: „Separemus nos, ne commisceamur malis.“³⁾

Die Richtigkeit des hier von den Katholiken und die Falschheit des von den Donatisten ausgesprochenen Satzes zeigt Augustin namentlich in der Schrift „de unitate ecclesiae“,⁴⁾ wo er gleich anfangs vier Fälle als möglich annimmt und nachweist, dass in jedem derselben die Sache der Donatisten eine verlorene sei. Entweder, sagt er, sind die vorgeworfenen Vergehen auf beiden Seiten wahr, dann haben sich die Donatisten ohne Grund von der Einheit des Erdkreises getrennt, da sie selbst Verbrecher haben; oder sie sind beiderseits falsch, dann müssen die Donatisten zur Einheit der Kirche zurückkehren, von der sie sich grundlos getrennt haben; oder die Vorwürfe der Katholiken gegen die Donatisten sind wahr und umgekehrt die der Donatisten gegen die Katholiken sind falsch, dann ist die Schuld jener um so grösser; oder endlich die Vorwürfe der Donatisten gegen die Katholiken sind wahr und die der Katholiken gegen die Donatisten falsch, aber auch so sind sie von dem Verbrechen des Schisma nicht gereinigt. Denn jene Vorwürfe betreffen nur einige wenige, nicht den ganzen christlichen Erdkreis, der durch die Vergehen einzelner, um die er nicht einmal wusste, so wenig befleckt werden konnte, als die Donatisten durch die ihnen wohl bekannten Vergehen in ihrer eigenen Mitte befleckt werden.⁵⁾ Augustin bleibt indes bei der *quaestio facti* nicht stehen, sondern schreitet zur Beantwortung der *quaestio iuris* vor, indem

1) Optat. Milev. l. c. lib. 1. n. 13. August. de unit. eccl. c. 18. n. 46.

2) En. in Ps. 64 n. 9.

3) En. in Ps. 119 n. 9.

4) Der Titel dieser Schrift lautet genauer so: *Ad catholicos epistola contra Donatistas*. Der Zusatz: *de unitate ecclesiae*, rührt von späterer Hand her und entspricht dem Inhalte nicht vollständig. Die Echtheit der Schrift vertritt gegen die hyperkritischen Bedenken der Mauriner sehr gut: Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*. Par. 1744. Tom. XI. p. 714.

5) De unit. eccl. c. 2. n. 3; c. 3. n. 5. Aehnlich argumentiert Augustin in einem Schreiben an den donatistischen Bischof Emeritus, einen hochgebildeten Mann seiner Partei. Ep. 87 (al. 164).

er den Donatisten aus der ihnen und den Katholiken gemeinsamen heiligen Schrift darthut, dass ihre Sache ungerecht und ihre Trennung von der Kirche unerlaubt war. Auf diese prinzipielle Behandlung der schwebenden Frage wollten die Donatisten nicht gerne eingehen und brachten, namentlich auf dem Religionsgespräch zu Karthago (a. 411), lieber eine Menge von Schriftstellen vor, an welchen der Umgang mit den Bösen verboten wird, oder sie wiesen immer wieder auf die von seite einzelner Katholiken begangenen, ja sogar auf erdichtete oder entstellte Vergehen hin, die für die Hauptsache, um die es sich handelte, nichts bewiesen; wogegen Augustin gerade in der Zurückführung der ganzen Streitfrage auf den Kernpunkt, ob nämlich die Donatisten von der Kirche sich trennen durften, seine Stärke hatte.¹⁾ Die Summe der Frage, bemerkter gegen den donatistischen Bischof Petilian, besteht darin, ob ihr nicht schlimm handelt, denen der Erdkreis das Verbrechen eines so grossen Schismas vorwirft: geht ihr der Erörterung dieser Frage aus dem Wege, dann ist all euer Reden ein überflüssiges.²⁾ In bezug auf die Hauptfrage nun gibt Augustin sowohl mit rücksicht auf den historischen Verlauf der afrikanischen Spaltung wie auf grund seines biblischen Nachweises wiederholt sein Verdikt dahin ab, dass die Donatisten keinen gerechten Grund zur Trennung hatten,³⁾ dass keine gerechte Ursache zu einer solchen vorlag.⁴⁾ „Sacrilegium schismatis vestri defendere non valetis.“⁵⁾ Man würde sich übrigens täuschen, wollte man annehmen, Augustin hätte mit dem Vorstehenden nur speziell das Schisma der Donatisten verurteilen wollen. Dagegen sprechen wohl schon die citierten Stellen, und zudem stellt er einmal wie ein Axiom den Satz hin: „Inconcussum igitur firmumque teneamus, nullos bonos ab ea (sc. ecclesia) posse se dividere.“⁶⁾ Eine Trennung von der (sichtbaren) Kirche ist nach Augustin nie und nimmer erlaubt.

Zum Schlusse noch einige Bemerkungen allgemeiner Natur. Niemand hat den Schmerz über die Losreissung so vieler Seelen vom Schosse der einen, katholischen Kirche infolge von Häresien

1) S. besonders die Schriften: *Breviculus collationis cum Donatistis*; *Ad Donatistas post collationem*; *De unitate ecclesiae* (passim). Ep. 87 n. 3. 4: Hoc nos dicimus, ut quaestiones infinitas atque superfluas de factis hominum, quae rationem nostram nihil impediunt, auferamus . . . Neque enim vobis obiiicimus nisi schismatis crimen, quam etiam haeresim male perseverando fecistis.

2) C. lit. Pet. 1. 2. c. 83. n. 184.

3) Ep. 57 (al. 210) n. 1; de un. bapt. c. Pet. c. 14. n. 24; ep. 93 (al. 48) c. 9. n. 28.

4) C. Parm. 1. 2. c. 11: Haec de scripturis sanctis documenta proferimus, ut appareat facile, non esse quicquam gravius sacrilegio schismatis: quia praecidendae unitatis nulla est iusta necessitas.

5) De bapt. c. Don. 1. 2. c. 5.

6) C. Parm. 1. 3. c. 5.

und Schismen, niemand aber auch die Freude über die Wiedervereinigung der Getrennten tiefer empfunden und ausdrucksvoller dargestellt als gerade der h. Augustin. Zeuge dessen sind alle seine Schriften gegen die Manichäer, Pelagianer und namentlich gegen die Donatisten. Die erste Stelle nehmen in dieser Beziehung seine Briefe und Reden ein. Wir lernen hier in Augustin einen Hirten der Kirche kennen, der mit der dialektischen Schärfe seines durchdringenden Verstandes, womit er an dem Gegner, man möchte sagen eine vernichtende Kritik übt, eine Wärme und Innigkeit des Gefühles verbindet, die seine aufrichtige Liebe zur Kirche und ihrem göttlichen Haupte zum denkbar schönsten Ausdrucke gelangen lässt. Wie meisterhaft versteht Augustin das Glück und den Segen der Einheit, hingegen die Sündhaftigkeit und den Fluch der Trennung darzustellen. Wie lebendig wird seine Schilderung, wenn er zeigt, welch' beklagenswerte Wirkungen das donatianische Schisma auf alle Lebensverhältnisse, selbst auf die privatesten und heiligsten ausübt. Zu Hause, schreibt er an den donatistischen Bischof Maximin, nimmt das arme, christusgläubige Volk an einem gemeinsamen Tische teil und ist getrennt am Tische Christi. Mann und Frau schwören sich bei Christus eheliche Treue, zerteilen aber den Leib Christi in getrennter Kommunion. O möchte doch durch die Liebe zu dem, der sein Blut für uns vergossen hat, ein so grosses Ärgernis, ein so grosser Triumph des Teufels, ein so grosses Seelenverderbnis ausgerottet werden.¹⁾ Ähnlich spricht er in dem Briefe an Prokuleanus, der gleichfalls donatistischer Bischof war, von den Wunden, welche die Animosität stolzer Menschen den Gliedern des Leibes Christi geschlagen, von der Zwietracht, welche das Schisma zwischen Gatte und Gattin, Eltern und Kindern, Herrschaften und Knechten angerichtet, und fordert mit eindringlichen Worten zum Frieden und zur Eintracht auf.²⁾ Um die Einheit zwischen Katholiken und Donatisten herzustellen, ist Augustin mit den katholischen Bischöfen bereit, zu gunsten der donatistischen Bischöfe auf die bischöfliche Würde zu verzichten; höher als die Ehre steht die Einheit der Kirche.³⁾ Erklärend fügen wir bei, dass an manchen Orten ein katholischer und donatistischer Bischof zugleich sich befand. Das Verhalten Augustins gegenüber den Irrenden drückt am genauesten seine zum geflügelten Worte gewordene Mahnung aus: „Diligite homines, interficite errores; sine superbia de veritate praesumite, sine saevitia pro veritate certate; orate pro eis quos redarguitis et convincitis.“⁴⁾

1) Ep. 23 (al. 203) n. 5.

2) Ep. 33 (al. 147) n. 5.

3) Ep. 128 n. 3; ep. 185 c. 10. n. 44. 45; serm. 10 n. 8. Cf. Conc. Hippon. (a. 393) can. 37; conc. Carthag. VI (a. 401) can. 2. Hefele, C. G. Bd. 2, S. 59. 82.

4) C. lit. Pet. 1. 1. c. 29. n. 31. Das regelmässig dem h. Augustin zugeschriebene Wort: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas, stammt in dieser Form nicht von ihm.

§ 7.

**Die hierarchische Einheit oder die Einheit unter der göttlich
verordneten Vorstandschaft.**

Die dreifache Einheit der Kirche im Glauben, im Kultus und in der Gemeinschaft der Glieder durch das Band der Liebe weist, wie die bisherige Darstellung wohl schon ersehen liess, über sich selbst hinaus auf eine andere Form der Einheit hin, in welcher die genannten drei Formen ihre Ergänzung und Krönung finden. Denn die Einheit der Kirche nach den gedachten drei Beziehungen kann und darf offenbar nicht eine bloss faktische und empirische sein, sondern muss auch ein wirksames Prinzip haben, wodurch dieselbe hervorgebracht, fortwährend erhalten und allseitig geltend gemacht wird, mit andern Worten, die Einheit der Kirche kann und darf nicht bloss eine materielle, sondern muss auch eine formelle sein.

Welches ist nun das Formalprinzip der kirchlichen Einheit? Diese Frage berührt einen fundamentalen Unterschied in der Auffassung der Kirche und im besonderen ihrer Einheit seitens des Protestantismus und Katholicismus. Jener anerkennt, abgesehen von der alleinigen Auktorität der h. Schrift, als das die Einheit der Kirche bildende und erhaltende Prinzip nur Christum und seinen heiligen Geist; dieser nimmt noch ein anderes Prinzip hinzu, nämlich die von Christus verordnete, ihn in sichtbarer Weise stellvertretende Hierarchie. Der Unterschied dieser beiden Auffassungen beruht zuletzt in der Verschiedenheit des Begriffes der Kirche hier und dort. Ist die Kirche, wie der Katholicismus mit Recht annimmt, die sichtbare Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, dann ist zum vornherein zu erwarten, dass nicht bloss ein unsichtbares und inneres, sondern auch ein sichtbares und äusseres Prinzip die Einheit der Kirche bewirkt und erhält, oder sagen wir besser, dass jenes sich des letzteren bedient, um die Einheit der Kirche zu bewirken und zu erhalten. Das sichtbare, äussere Prinzip der kirchlichen Einheit ist nun aber nach katholischer Lehre das von Christus eingesetzte hierarchische Priestertum, oder genauer: in den Partikularkirchen der jeweilige Bischof, in der gesamten Kirche der Bischof von Rom, das sichtbare Haupt der sichtbaren Kirche.¹⁾ Hat Augustin auch nicht gerade in der vorliegenden Form diese Gedanken ausgesprochen, die Gedanken selbst sind dennoch augustinisch, wie das Folgende

1) Vgl. Möhler, Symbolik, S. 392: „Die ganze Anschauung, welche die katholische Kirche von sich selbst als einer sichtbaren, die Stelle Christi vertretenden Anstalt hat, verlöre sich, oder wäre vielmehr gar nie entstanden ohne ein sichtbares Haupt. Mit einer sichtbaren Kirche ist ein sichtbares Haupt notwendig gegeben“.

zeigen wird. Eine tiefere Begründung müsste allerdings die Wiedergabe der Lehre des h. Augustin vom kirchlichen Primat geben.

Den Bischöfen kommt das regimen ecclesiae zu¹⁾; sie sind die praepositi, durch welche die Kirche geleitet und regiert wird (regitur, gubernatur²⁾; sie sollen freilich nicht bloss praeesse, sondern auch prodesse, wenn sie ihrem Berufe vollkommen entsprechen wollen.³⁾ Dem Bischofe ist das Volk anvertraut, er ist an das Steuerruder des Schiffes gesetzt, um die Kirche zu lenken und vor Stürmen zu schützen; wie das Los der Reisenden vom Steuermann abhängt, so das Los des gläubigen Volkes vom Bischofe.⁴⁾ Ein Vorbild der Bischöfe (rectores ecclesiae) ist Noe, der bei der Sintflut die Arche lenkte.⁵⁾ Die Bischöfe sind, wie ihr Name andeutet (ἐπισκοπός von ἐπισκοπεῖν), die Wächter der Stadt Jerusalem d. i. der Kirche, darum nehmen sie in der Kirche eine höhere Stelle ein.⁶⁾ Was der Familienvater im Hause, das ist der Bischof im Hause Gottes: beide müssen für den Glauben der Ihrigen sorgen und darüber wachen, dass sie vor falschen Lehren bewahrt bleiben.⁷⁾ Die Bischöfe sind „Söhne“ der Kirche discendo, „Väter“ der Kirche docendo.⁸⁾ Die pelagianische Häresie fordert die cura episcopalis heraus zur Wachsamkeit für die Herde Christi.⁹⁾ In einer Rede an das Volk mahnt Augustin seine Zuhörer, die Anhänger des Pelagius zu belehren und die Widerspenstigen ja nicht zu verheimlichen, sondern zu ihm zu führen.¹⁰⁾ Dem Bischofe steht, um den Gehorsam gegen die kirchlichen Gesetze zu erzwingen, nach göttlichem Rechte die Gewalt zu, kirchliche Zuchtmittel in Anwendung zu bringen, wie Zurechtweisung, Absetzung, Ausschluss von der Kirche.¹¹⁾ Laien und Kleriker stehen unter der Gewalt des Bischofes.¹²⁾ Sein Wirkungskreis erstreckt sich aber nur auf die eigene Diözese, in andern Städten kann er nur thun, was ihm seine Mitbrüder und Mitbischöfe daselbst gestatten oder auftragen.¹³⁾ — Das Gesagte genügt, um erkennen zu lassen, dass nach Augustin

1) C. Jul. l. 3. c. 1; op. imp. l. 1. c. 86.

2) Serm. 46 (al. de temp. 165) c. 1. n. 2; de fid. et oper. c. 5. n. 7; de civ. dei l. 20. c. 9. n. 2.

3) De civ. dei l. 19. c. 19.

4) En. in Ps. 126 n. 7.

5) En. in Ps. 132.

6) En. in Ps. 126 n. 3; de civ. dei l. 19. c. 19.

7) Serm. 94 (al. de sanctis 51).

8) Op. imperf. l. 4. c. 112.

9) C. duas epist. Pelag. l. 1. c. 1.

10) Serm. 131 (al. de verb. ap. 2) c. 10.

11) De fid. et oper. c. 2. n. 5; c. 5. n. 7; post collat. c. 4; de corrept. et grat. c. 3. 15.

12) Ep. 65 (al. 235) n. 1; serm. 356 (al. de div. 50) n. 14.

13) Ep. 34 n. 5; cf. epist. Innocent. ad episc. conc. carthag. inter Augustin. 181 (al. 91) n. 2.

der Bischof das einigende Prinzip der Partikularkirche ist, der Mittelpunkt seiner Diözese, mit Autorität ausgerüstet, Einheit des Glaubens und Lebens in der ihm anvertrauten Herde zu bewirken und zu bewahren. Denn es ist hier in allweg die Rede von einem Verhältnisse der Unterordnung der Gläubigen, auch der Kleriker und Priester, unter die Person des Bischofes, von einem Rechte des Befehlens auf der einen Seite und der Pflicht des Gehorsams auf der andern Seite.

Indem aber die Bischöfe diese ihre Gewalt zur Erzeugung einheitlicher Glaubens- und Lebensrichtung innerhalb des ihnen angewiesenen Wirkungskreises ausüben, massen sie sich nicht etwas an, was ihnen nicht zusteht, sondern vollbringen, wozu sie von Rechts- und Gottes wegen berufen sind; denn sie sind die Nachfolger der Apostel, die Erben ihrer Sendung und Gewalt. Augustin redet die Kirche einmal mit den Worten des Psalmisten an: „Pro patribus tuis nati sunt tibi filii: constitues eos principes super omnem terram (Ps. 44, 17)“, und fügt erklärend bei: als Väter sind der Kirche die Apostel gesandt worden, an stelle der Apostel sind ihr Söhne geboren, sind Bischöfe aufgestellt worden als Fürsten über die ganze Erde, d. h. über die auf dem ganzen Erdkreise verbreitete Kirche.¹⁾ Die Bischöfe allein, sprach Clarus von Maskula auf dem unter Cyprian betreffs der Ketzertaufe zu Karthago (i. J. 256) abgehaltenen Konzil, hat Christus gesandt und ihnen allein hat er die ihm vom Vater gegebene Gewalt übertragen. Die Nachfolger der Apostel sind wir Bischöfe, die wir mit derselben Gewalt die Kirche Gottes regieren und die Gläubigen taufen. Augustin gibt dies unbedenklich zu, und bestreitet nur die daraus gezogene Folgerung der Ungültigkeit der von Häretikern erteilten Taufe.²⁾

Die hierarchische Einheit besteht aber im Sinne Augustins nicht bloss darin, dass jede einzelne Kirche durch Unterordnung unter ihren Bischof in bezug auf christlichen Glauben und christliches Leben in sich einig ist, sondern alle einzelnen Kirchen mit ihren Bischöfen bilden wiederum eine allgemeine Einheit durch Unterordnung unter ein allen gemeinsames Haupt, den römischen Bischof. Es wiederholt sich in dieser Beziehung nur, was wir an jedem lebensvollen Organismus zu sehen gewohnt sind: die Teilorganismen mit ihren jeweiligen Mittelpunkten vereinigen sich miteinander zu einem einheitlichen Gesamtorganismus mit einem gemeinsamen, das Ganze belebenden und beherrschenden Mittelpunkte.

Näherhin haben wir zu sagen, dass nach Augustin der Bischof von Rom das sichtbare und äussere Prinzip der Einheit der Kirche

1) En. in Ps. 44 n. 32; cf. de civ. dei l. 17, c. 16, n. 2.

2) De bapt. c. Don. l. 7, c. 43, n. 84; cf. in Ps. 126 n. 3.

nach einer doppelten Seite hin ist: einmal sofern die Einheit des Glaubens oder der Lehre (*unitas fidei*) in betracht kommt, worunter füglich die Einheit des Kultus subsumiert werden kann, dann sofern es sich um die Einheit der Liebe oder Gemeinschaft (*unitas caritatis seu communionis*) handelt. Mit der römischen Kirche und bez. mit dem Bischöfe von Rom muss die ganze Kirche im Glauben übereinstimmen und in Gemeinschaft stehen, ihm obliegt in letzter Instanz die Herstellung und Bewahrung der kirchlichen Einheit, sofern durch ihn von der Kirche Häresie und Schisma abgewendet werden, die sich als Gegensätze der eben bezeichneten zweifachen Einheit darstellen.¹⁾

Dass im Vorausstehenden kurz und bündig die Lehre des h. Augustin von der hierarchischen Einheit wiedergegeben ist, wird sich uns als sicher erweisen, wenn wir jene hierauf bezüglichen Zeugnisse eingehender erwägen, die namentlich in seinen gegen die Pelagianer und Donatisten gerichteten Schriften niedergelegt sind. Hiebei ist etwa nur noch zu erinnern, dass die Schriften gegen die Pelagianer mehr für die Einheit des Glaubens oder der Lehre, jene gegen die Donatisten mehr für die Einheit der Liebe oder Gemeinschaft, bez. für den Einfluss des römischen Bischofs auf diese doppelte Art der kirchlichen Einheit Zeugnis geben.

Die Natur der Sache verlangt, dass wir auch die geschichtliche Seite der pelagianischen Streitfrage, soweit notwendig, in den Kreis der Erörterung ziehen. Die Irrlehre des Pelagius und seines Freundes Coelestius war in Afrika, wohin sich beide begeben hatten, bereits im Jahre 411 auf einer Synode zu Karthago verurteilt worden. Wiederum befassten sich die afrikanischen Väter, nach dem unglücklichen Ausgange der in Palästina in der gleichen Angelegenheit abgehaltenen Bischofsversammlungen, mit der Häresie des Pelagius auf den Konzilien zu Karthago und Mileve im Jahre 416. Auf letzterem war auch Augustin anwesend.²⁾ Beide

1) Reinkens, Über Einheit der katholischen Kirche, Würzburg 1877, schreibt S. 113: „Der h. Augustin, dessen einzigartige Bedeutung für die kirchliche Wissenschaft wie für die Kirche seiner Zeit und für alle Zeit hier als bekannt vorausgesetzt wird, lässt in seinen zahlreichen Schriften bei allen seinen tief sinnigen Untersuchungen und Erörterungen auch über das Wesen der katholischen Kirche keine Ahnung davon aufkommen, dass der Bischof von Rom das Princip, Centrum und Firmament ihrer Einheit sei, — offenbar, weil er eine Ahnung davon selbst nie gehabt hat.“ Das ist jedenfalls deutlich gesprochen. Nun wir wollen sehen! Vgl. auch: Der Papst und das Concil von Janus, Leipzig 1869, S. 94.

2) Gegen die historische Richtigkeit nimmt Ballerini l. c. cap. 13. § 9. n. 46 und ihm folgend Heinrich, Dogm. Theol. II. 341 an, dass Augustin der Verfasser des Synodalschreibens der Väter von Karthago ist; denn Augustin war bei jener Synode, auf welcher die Bischöfe des prokonsularischen Afrikas versammelt waren, gar nicht zugegen. Vgl. ep. 178 n. 2 und Hefele, C. G. II. 113.

Konzilien wandten sich in ausführlichen Schreiben an den Papst Innocenz um Bestätigung ihrer Beschlüsse. Das Synodalschreiben der zu Mileve versammelten Bischöfe der numidischen Kirchenprovinz, das, wenn nicht von Augustin verfasst, wenigstens von ihm unterschrieben wurde, beginnt also¹⁾: Weil Gott ihn (Innocenz) durch ein besonderes Geschenk seiner Gnade auf den apostolischen Stuhl gesetzt und zu dieser Zeit ihnen gegeben habe, so dass es von ihrer Seite eine Nachlässigkeit wäre, wenn sie sich in der gegenwärtigen bedrängten Lage der Kirche nicht an ihn wenden würden, so bitten sie ihn, er möge in der vorliegenden grossen Gefahr den kranken Gliedern Christi seine Hirtensorgfalt zuwenden. Sie hoffen, heisst es im weitem Verlaufe des Schreibens, dass unter dem Beistande des barmherzigen Gottes, der ihn (Innocenz) bei seinen Beschlüssen leite und sein Gebet erhöere, Pelagius und Cölestius, die Urheber der neuen Häresie, seiner Autorität, die der Autorität der h. Schrift entnommen sei, leichter nachgeben werden.²⁾

Ausserdem richtete Aurelius, Bischof von Karthago und Primas von Afrika, mit noch vier andern Bischöfen, darunter Augustin, ein konfidentiellles Schreiben an Innocenz, in welchem sie gleich anfangs bemerken, die Familie Christi (d. i. die ganze Kirche) erwarte in der gegenwärtigen Bedrängnis die Hilfe des Herrn auch durch die Liebe seiner Ehrwürden. Sie bitten dann Innocenz, er möge den Pelagius entweder mündlich verhören oder auf schriftlichem Wege zu erfahren suchen, was er von der Gnade lehre. Nach einer eingehenden Widerlegung der neuen Irrlehre sprechen die Briefschreiber die Hoffnung aus, dass Pelagius infolge der väterlichen Ermahnung und im Hinblick auf die Autorität Innocenzens seine Schriften verurteilen werde; die Anhänger des Pelagius aber, glauben sie, würden ihren Widerspruch gegen die Gnade Gottes sicher aufgeben, wenn sie erfahren, dass derselbe auf grund der Autorität der katholischen Bischöfe und besonders der seinigen (Innocenzens), die bei ihm ohne Zweifel von grösserem Gewichte sein werde (*apud eum esse maioris ponderis*), seine Schriften verurteilt habe. Am Schlusse entschuldigen sich die Väter wegen der Länge des Briefes, bemerkend, sie wollten nicht ihr Bächlein in seine reiche Quelle zurückleiten, damit sie grösser werde, sondern sie möchten in der gegenwärtigen Drangsal sich vergewissern, ob ihr wenn auch unbedeutendes Bächlein aus demselben Hauptstrome wie sein überreicher Bach fliesst, und durch

1) Die Adresse lautet: Domino beatissimo meritoque venerabili et in Christo honorando Papae Innocentio (folgen nun die Namen der 60 Bischöfe).

2) Ep. 176 (al. 92) inter Augustin. Harduin, Collect. Concil. T. I. p. 1221 ss.

seine Antwort bezüglich der gemeinsamen Teilnahme an der einen Gnade getrübet werden.¹⁾

Des Zusammenhanges wegen führen wir aus dem Schreiben der Bischöfe von Karthago wenigstens einen Satz an. Sie hätten geglaubt, sagen sie, an Innocenz sich wenden zu sollen, „ut statutis nostrae medioeritatis etiam apostolicae sedis adhibeatur auctoritas“. ²⁾

Fügen wir hier gleich das Nötige über die Bedeutung der mitgeteilten Stellen bei, soweit dieselbe für unsern Zweck in betracht kommt. Zwei Punkte sind hier vor allem ausgesprochen. Erstens: die oberste und letzte Entscheidung in Glaubensfragen kommt dem Bischöfe von Rom zu, an welche darum die gesamte Kirche sich zu halten hat. Zweitens: der Grund hievon liegt darin, dass der Bischof von Rom der Inhaber des apostolischen Stuhles Petri ist und jure divino den Primat in der Kirche behauptet. Denn was wollen die Worte: „Die Autorität Innocenzens sei der Autorität der h. Schrift entnommen“, anderes sagen? Es liegt hier offenbar eine Anspielung auf Matth. 16, 18 und verwandte Stellen vor.³⁾ Doch mit diesem Gegenstande haben wir uns hier nicht weiter zu befassen. Gehen wir darum auf den ersten Punkt etwas genauer ein.

Bereits das Konzil von Karthago (411) hatte nach dem Berichte des Marius Merkator den Coelestius mit dem Anathem belegt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, wogegen derselbe an den römischen Stuhl appellierte. Ferner hatte die Synode von Diospolis i. J. 415 zwar nicht die Person des Pelagius, der die versammelten Väter zu täuschen wusste, aber doch die ihm zu grunde gelegten häretischen Sätze verurteilt. Im folgenden Jahre kamen nun die afrikanischen Bischöfe in Karthago und Mileve zusammen und sprachen neuerdings über die pelagianische Irrlehre ihr Verdammungsurteil aus. Aber auch dieses Urteil genügte ihnen noch nicht, es sollte bestätigt und ihm gleichsam das Siegel aufgedrückt werden durch den Bischof von Rom. Bemerkenswert bleibt auch, dass auf dem Konzil zu Mileve über Pelagius und Coelestius die Exkommunikation nicht verhängt,⁴⁾ und weder auf diesem noch auf dem Konzil zu Karthago Kanones gegen die pelagianische Häresie erlassen wurden.⁵⁾ Die Bischöfe überliessen demnach die Sache zur endgültigen Entscheidung

1) Ep. 177 (al. 95). Harduin, T. I. p. 1203 ss (eigentlich 1223).

2) Ep. 175 (al. 90) inter Augustin. n. 2. Harduin, T. I. p. 1213 ss.

3) Cf. Nat. Alex. H. E. saec. V. c. 3. a. 4. § 5.

4) Huius perniciosissimi erroris autores esse perhibentur Pelagius et Coelestius, quos quidem in ecclesia sanari maluimus, quam desperata salute ab ecclesia resecari, si necessitas nulla compellat. Ex ep. syn. milevit. n. 4.

5) Hefele, C. G. II. 113. Ceillier, Hist. des auteurs sacrés. T. XII. p. 720.

dem apostolischen Stuhle. Mit der römischen Kirche müssen alle andern Kirchen im Glauben übereinstimmen. Das drücken die Väter sehr passend durch die Allegorie vom „Bächlein“ und der „Quelle“ aus.¹⁾ Die Lehre der Partikularkirchen ist dann echt und apostolisch, wenn ihr Bächlein aus der Quelle der römischen Kirche stammt und von ihr bewässert wird, oder ohne Bild ausgedrückt, wenn ihre Lehre mit der Lehre der römischen Kirche übereinstimmt. Nicht um den apostolischen Stuhl zu belehren, wenden sich die Bischöfe an Innocenz, sondern um zu erfahren, ob ihre Lehre dieselbe ist wie die des römischen Bischofes und aus derselben Hauptquelle kommt. Dies ist offenbar der Sinn des gebrauchten Bildes, und auch Innocenz hat es in seiner Antwort an die Väter des Konzils von Karthago und Mileve so verstanden. Mit dieser Antwort haben wir uns jetzt etwas genauer zu befassen, denn es muss uns interessieren, was Innocenz auf die Schreiben der Konzilsväter erwidert, und wie diese und insbesondere Augustin diese Erwiderung aufnehmen.

In dem Reskripte auf den Bericht der Synode von Karthago belobt Innocenz eingangs den Eifer der Bischöfe, dass sie im treuen Anschlusse an die altherkömmliche Sitte der Vorfahren, die eine Glaubensentscheidung nicht eher als endgültig angesehen hätten (*non prius ducerent finiendum*), als bis sie durch den apostolischen Stuhl bestätigt worden war, an ihn sich gewendet und sein Urteil provoziert hätten. Von der römischen Kirche, sagt er, empfangen die übrigen Kirchen die reine Lehre, vom Stuhle Petri als der Quelle fließt reines Wasser über den ganzen Erdkreis.²⁾ Auch den Vätern des Konzils von Mileve spendet Innocenz Lob, dass sie gemäss der alten, vom Erdkreis stets beobachteten Regel beim apostolischen Stuhle angefragt hätten, welche Meinung in zweifelhaften Fällen festzuhalten sei (*super anxiiis rebus quae sit tenenda sententia*). Sie wüssten, dass nach allen Gegenden hin an jene, welche Anfragen stellten, Antworten von der apostolischen Quelle fliessen. Zumal, wenn es sich um eine Glaubensfrage handle, müssten alle Brüder und Mitbischöfe nur an Petrus berichten, wie sie eben gethan, und das könne allen Kirchen der ganzen Welt nützen. Nach einer kurzen Widerlegung und Verurteilung der pelagianischen Irrlehre erklärt Innocenz kraft seiner apostolischen Autorität den Pelagius und Coelestius, sowie alle jene, die ihrer Lehre hartnäckig anhängen, der Kirchengemeinschaft für verlustig — „*donec resipiscant*“, gebessert sollen sie in die Kirche wieder aufgenommen werden.³⁾

1) Cf. Cyprian. de unit. eccles. n. 5: Cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine.

2) Ep. 181 (al. 91) inter Augustin.

3) Ep. 182 (al. 93) inter Augustin.

In ähnlichem Sinne wie in den vorausgehenden Schreiben spricht sich Innocenz aus in der Antwort auf den von Augustin und vier andern Bischöfen an ihn gerichteten vertraulichen Brief. Er wünscht, dass Pelagius sich bekehre und dann in Wahrheit losgesprochen werde. Ihn nach Rom vorzuladen, halte er nicht für notwendig, da er, wenn er ein gutes Gewissen habe, von selbst dorthin zu kommen sich beeilen werde, um freigesprochen zu werden. Sollte aber doch eine Vorladung notwendig sein, so könnte sie füglich besser von jenen ausgehen, in deren Nähe er sich befindet.¹⁾

Hören wir nun, wie Augustin über die Reskripte des Papstes Innocenz urteilt. Am bekanntesten sind die von ihm in einer Predigt gesprochenen Worte: „Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiatur error!“²⁾ Unter den beiden Konzilien, deren Akten an den apostolischen Stuhl geschickt wurden, meint Augustin jenes von Karthago und Mileve, unter den von dort angekommenen Reskripten die eben vorhin auszüglich mitgeteilten Schreiben des Papstes Innocenz an die afrikanischen Bischöfe. Aus der angeführten Stelle ergibt sich, dass nach Augustin durch die Approbation der Beschlüsse jener beiden Partikularkonzilien die pelagianische Streitfrage für die ganze Kirche definitiv entschieden wurde und fortan jede Widerrede ausgeschlossen war. Das zeigt nicht bloss der Wortlaut unserer Stelle, sondern auch ihr Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorausgehenden. Augustin fordert darin, wie schon weiter oben einmal mitgeteilt wurde, seine Zuhörer auf, die Anhänger der pelagianischen Irrlehre ja nicht zu verheimlichen. Widerleget die, welche widersprechen, ruft er ihnen zu, und führet die Widerspenstigen zu mir.³⁾ Jam enim etc., fährt er dann fort und gibt somit in dem Folgenden den Grund an, warum von nun an jeder Widerspruch unberechtigt ist.⁴⁾ Demgemäss sagt denn auch Augustin in seiner an den Papst Bonifacius I. gerichteten Schrift, dass durch die Briefe des Papstes

1) Ep. 183 (al. 96) inter Augustin.

2) Serm. 131 (al. de verb. apost. 2) c. 10.

3) Vgl. hiemit das milde Urteil Augustinus über die Anhänger der pelagianischen Lehre in einer i. J. 413 gehaltenen Rede. Serm. 294 (al. de verb. ap. 14), de baptismo c. Pelagian. c. 21.

4) Die von Gallikanern (cf. Bossuet, Defens. declar. Gallic. part. II. lib. 14. cap. 2) aufgestellte, neuerdings von Maret (Das allg. Concilium und der religiöse Frieden. Aus dem Französischen. Autorisirte Ausgabe. Regensburg 1869. B. 1. S. 379) wiederholte Behauptung, Augustin habe die pelagianische Streitfrage deshalb für beendet erklärt, weil die Kirche dem Urteile des Papstes zugestimmt habe, widerlegt gründlich: Alticot. Summa Augustiniana, P. III. qu. 2. a. 6, ferner Alex. Nat. H. E. ed. Roncaglia et Mansi, in saec. V. c. 3. a. 4. § 6. Nota.

Innocenz in sachen des Pelagianismus jeder Zweifel beseitiget wurde.¹⁾ Wir sehen daraus, dass Augustin die Entscheidung des Papstes Innocenz als letzte und oberstrichterliche betrachtete. Darauf weist auch der von ihm gebrauchte Ausdruck: „Causa finita est“ hin, denn das „finita“ entspricht genau dem „finiendum“, welches Innocenz in seiner Antwort an das Konzil von Karthago gebraucht (vgl. oben). Es wäre übrigens falsch zu glauben, Augustin hätte nur in dem speziellen Falle, von dem wir eben handeln, die Entscheidung des Papstes als endgültige angesehen. Denn er spricht sich über die Reskripte des Papstes Innocenz an die afrikanischen Bischöfe in einem Briefe an Paulinus von Nola, einen früheren Freund des Pelagius, ganz allgemein so aus: „Ad omnia nobis ille rescripsit eo modo, quo fas erat atque oportebat apostolicae sedis antistitem.“²⁾ Nun hat aber Innocenz, wie wir gesehen, seinen Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche mit klaren, jeden Zweifel ausschliessenden Worten hervorgehoben, namentlich was die definitive Entscheidung von Glaubensfragen betrifft.³⁾ Wenn nun Innocenz antwortete, „wie es recht war und für den Inhaber des apostolischen Stuhles sich ziemte“, so ist es doch eine willkürliche Beschränkung dieser Worte, zu sagen, Augustin drücke „damit im Allgemeinen seine Befriedigung aus über die nun auch von Rom aus erfolgte Verurteilung des Pelagianismus.“⁴⁾ Könnte denn Augustin so reden, wenn er die von Innocenz ausgesprochenen Grundsätze nicht gebilligt hätte? Oder würde, wenn heute Leo XIII. so von seinen Rechten redete wie Innocenz I., ein Leugner des Jurisdiktionsprimates sagen, Leo habe so geredet, „wie es recht war und für den Inhaber des apostolischen Stuhles sich ziemte?“ — Wie richtig die von uns den Worten des h. Augustin gegebene Deutung ist, d. h. wie in der That die afrikanischen Bischöfe die in den Schreiben des Papstes Innocenz ausgesprochene Primatialidee anerkannt und auf spätere Zeiten vererbt haben, beweist auch der Umstand, dass ihre Nachkommen nach mehr als zweihundert Jahren in einem an Papst Theodor in sachen des Monotheletismus gerichteten, im Laterankonzil i. J. 649 unter Martin I. verlesenen Schreiben dieselben Gedanken fast mit denselben Worten aus-

1) C. duas epist. Pelag. ad Bonifacium l. 2. c. 3. n. 5: Literis b. m. papae Innocentii de hac re dubitatio tota sublata est.

2) Ep. 186 (al. 106) c. 1. n. 2.

3) Bindemann, der heilige Augustinus, B. 3. S. 484: „Seine Antworten an die Synoden tragen den imperatorischen Charakter des Nachfolgers auf St. Peters Stuhl.“

4) Langen, Geschichte der Römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I. Bonn 1881. S. 738. Anm. 1.

sprachen wie Innocenz I. Es ist dieses Schreiben als der Ausdruck der gesamten afrikanischen Kirche zu betrachten.¹⁾

Der vorhin citierte Geschichtschreiber der römischen Kirche bemerkt über die Stellung der afrikanischen Bischöfe gegenüber dem apostolischen Stuhle in der pelagianischen Streitfrage Folgendes: „Das lateinische Afrika verehrte, wie wir schon von Tertullian vernahmen, in Rom seine Mutterkirche. Bei allen Glaubenszweifeln, führte jener aus, hätten die Gläubigen sich an die apostolischen Kirchen zu wenden, die Afrikaner nach Rom. In dem vorliegenden Falle lag dieses Auskunftsmittel um so näher, als die Häresie von der römischen Kirche ausgegangen war,²⁾ eine römische Verurteilung derselben also doppelt erwünscht sein musste. Gemäss der Anschauung Tertullians hätten darum die afrikanischen Bischöfe sich in Rom Aufschluss über die pelagianische Lehre erbitten müssen, beziehungsweise eine Erklärung, ob dieselbe mit der dort von den Aposteln hinterlegten Überlieferung übereinstimme oder nicht. Nun war aber inzwischen dieser, wenn wir so sagen sollen, naiv-patriarchalische Standpunkt durch die theologische Entwicklung in der Kirche bereits überholt. Was die Apostel gelehrt hatten, glaubte man ebenso gut aus der h. Schrift, als aus Erklärungen der von den Aposteln gegründeten Kirchen entnehmen zu können. Zumal Augustinus bewegte sich sogar mit schöpferischer Selbstständigkeit auf dem Gebiete, um welches es sich in dem vorliegenden Falle handelte. Die afrikanischen Bischöfe erklären sich darum eigenmächtig und selbständig gegen die pelagianische Lehre und wünschen bloss, dass der römische Bischof ihrem Urteile beitrete. Mit selbstbewusster Sicherheit tragen sie ihm ihre aus der h. Schrift geschöpften Lehren vor und zweifeln keinen Augenblick daran, dass dieselben seine Billigung finden würden. Sie werden dabei mitunter selbst etwas zudringlich und verlangen von Innocenz die Verurteilung der pelagianischen Lehre als eine von ihm zu erfüllende Pflicht“.

„Die Dringlichkeit, mit der die Afrikaner vermittelt dreier Briefe auf den römischen Bischof einzuwirken suchen, erklärt sich aus der Verlegenheit, in welche die Freisprechung des Pelagius im Orient sie versetzt hatte. Gegen die Synode von Diospolis suchen

1) Das Schreiben bei Harduin, Collect. Concil. T. III. p. 734. Auffallender Weise hat v. Schulte, die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe, Prag 1871, im Anhang, der die Quellenstellen enthält, das oben erwähnte Aktenstück nicht aufgenommen, es sollte S. 91 stehen. Recht mangelhaft ist auch S. 11 f. die Wiedergabe von, auf den Primat sich beziehenden Stellen aus den Berichten der Synode von Karthago und Mileve, sowie aus den Antworten des Papstes Innocenz an diese Synoden.

2) Diese Bemerkung Langens gründet sich darauf, dass Pelagius, der Geburt nach wahrscheinlich ein Britte, sich längere Zeit in Rom aufhielt.

sie an einer römischen Entscheidung ein Gegengewicht zu erhalten. Dass die Afrikaner die Autorität des römischen Bischofes unter solchen Umständen stark hervorheben, wird man natürlich finden. Sie konnten dies in völliger Übereinstimmung mit der Anschauung, welche seit jeher über den zwischen Rom und Afrika bestehenden Kirchenverband geherrscht hatte (S. 730 f.)¹. Nochmal wird betont, „dass die Afrikaner namentlich der Synode von Diospolis gegenüber eine Verstärkung ihrer Autorität durch die des römischen Bischofes für wünschenswert hielten; dass sie aber ihrerseits mit voller Entschiedenheit auf Grund der h. Schrift und der Kirchenlehre die Doctrin des Pelagius verworfen und ihn selbst als ausgeschlossen aus der kirchlichen Gemeinschaft behandelt hatten (S. 736)“.

Augustin lag es „durchaus fern, das Urteil des römischen Bischofes für das allein oder in letzter Instanz massgebende zu erklären. Dieses selbst misst er wieder an der Schrift oder der überlieferten Lehre (S. 863)“. „Das Massgebende in allen Streitfragen ist nach Augustin die h. Schrift (S. 861)“.

Wir haben die vorstehenden Äusserungen absichtlich in extenso gegeben, um uns nicht dem Vorwurfe ungenauer Citation auszusetzen. Um so mehr können wir sie jetzt auf drei Hauptpunkte zurückführen. Sie dürften, denken wir, so lauten:

- 1) Die afrikanischen Bischöfe wandten sich an Papst Innocenz, weil das lateinische Afrika in Rom seine Mutterkirche verehrte.
- 2) Sie bezweckten durch diesen Schritt in ihrer Verlegenheit gegenüber der Synode von Diospolis nur eine Verstärkung ihrer eigenen Autorität, kraft welcher sie die Lehre des Pelagius bereits verurteilt und ihn selbst aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hatten.
- 3) Das Massgebende in allen Streitfragen ist nach den afrikanischen Vätern und insbesondere nach Augustin nicht das Urteil des römischen Bischofes, weder allein noch in letzter Instanz, sondern die h. Schrift oder die überlieferte Lehre. Sehen wir uns diese Sätze genauer an.

Die Sicherheit, mit der Herr Dr. Langen die Behauptung ausspricht, dass das lateinische Afrika von Rom aus christianisiert wurde, könnte überraschen, wenn die Absicht nicht allzu durchsichtig wäre. *Adhuc sub iudice lis est!* „Der Ursprung der christlichen Kirche im nordwestlichen Gebiete: Afrika proconsularis, Numidien und Mauretanien ist dunkel; wahrscheinlich verbreitete sich hier das Christentum frühzeitig von Rom aus“.¹) Langen verweist zur Stütze seiner Behauptung auf Tertullian und

1) Alzog, Handb. der Universal-Kirchengeschichte. Mainz 1872. 9. Aufl. B. 1. S. 136. Vgl. Döllinger, Lehrb. der Kirchengeschichte. Regensburg 1843. 2. Aufl. B. 1. S. 13.

scheint dabei (vgl. S. 221) dessen Schrift *de praescriptionibus* c. 36 im Auge zu haben. Hier preist Tertullian die Autorität der apostolischen Kirchen, bei denen die Christen sich Aufschluss in zweifelhaften Fällen erholen können. „Ist dir Achaja zunächst, dann hast du Korinth. Bist du nicht ferne von Mazedonien, so hast du Philippi, Thessalonich. Wenn du nach Asien gelangen kannst, so hast du Ephesus. Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia! cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt“. Diese Stelle ist zwar ein herrliches Zeugnis für die Autorität der römischen Kirche, allein Tertullian sagt daselbst mit nichten, dass das nordwestliche Afrika von Rom den Glauben empfangen hat. Dies muss erst durch eine Schlussfolgerung daraus gezogen werden. Ob sie aber berechtigt ist? — Doch wichtiger ist für uns, wie sich Augustin in dieser Frage ausspricht. Nun schreibt er aber an den donatistischen Bischof Honoratus, dass man in allen jenen Ländern, von welchen das Evangelium in diese (d. h. nordafrikanischen) Gegenden gelangt ist, weder den Namen des Donatus noch den des Makarius (eines kaiserlichen Beamten, der strenge gegen die Donatisten einschritt) kennt.¹⁾ Rom und Italien können unter diesen Ländern unmöglich gemeint sein, denn dort war der Name des Donatus sehr wohl bekannt, wurde ja dieser in Rom von Papst Melchiades und noch einigen andern Bischöfen verurteilt. Anderswo bemerkt Augustin, der Bischof Cäcilian von Karthago sei verbunden gewesen mit der römischen Kirche, in welcher immer der Vorrang des apostolischen Lehrstuhles in kraft war, und mit den übrigen Ländern, aus welchen das Evangelium nach Afrika kam.²⁾ Hier werden der römischen Kirche ausdrücklich die „übrigen Länder“ an die Seite gestellt, von welchen die Christianisierung Afrikas ausgegangen ist. Welches sind diese Länder? Das sagt uns Augustin in einem Briefe an Severinus, wo er von der Partei des Donatus bemerkt, sie habe sich von der Wurzel der orientalischen Kirchen losgetrennt, von welchen das Evangelium nach Afrika gekommen ist.³⁾ Ob diese Ansicht von dem Ursprunge des christlichen Afrika historisch begründet ist, braucht hier nicht weiter untersucht zu werden; jedenfalls ist mit derselben die Langen'sche Theorie unvereinbar, als ob Augustin und die übrigen afrikanischen Bischöfe, die in unserer Frage kaum eine andere Meinung hatten als jener, sich deshalb an Innocenz gewendet hätten, weil das lateinische Afrika in Rom seine Mutterkirche verehrte. Doch mit diesem negativen Resultate können wir

1) Ep. 49 (al. 161) n. 3.

2) Ep. 43 (al. 162) c. 3. n. 7.

3) Ep. 52 (al. 170) n. 2.

uns nicht zufrieden geben. Wenn die Bischöfe Afrikas trotz der Versicherung Augustins, dass das Evangelium von den morgenländischen Kirchen zu ihnen gekommen ist, beim apostolischen Stuhle zu Rom um Bestätigung ihrer Beschlüsse nachsuchen, so liegt darin ein eklatantes Zeugnis der afrikanischen Kirche für den Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofes.

Wir kommen nunmehr zum zweiten Punkte, zur Verlegenheitshypothese. Man kann immerhin zugeben, dass das freisprechende Urteil der palästinensischen Synode die Afrikaner, welche einige Jahre vorher Pelagius und seine Lehre verurteilt hatten, in eine unangenehme Lage brachte. Sie traten darum aufs neue zusammen und wiederholten ihre frühere Verurteilung, hielten diese aber nicht für genügend, sondern wandten sich an den apostolischen Stuhl zu Rom, um von dessen Inhaber eine Entscheidung zu provozieren. Und dies thaten sie trotz ihrer „selbstbewussten Sicherheit“, trotz der Überholung „des naiv-patriarchalischen Standpunktes durch die theologische Entwicklung“, trotzdem man damals die Lehre der Apostel „ebenso gut aus der h. Schrift als aus den Erklärungen der von den Aposteln gegründeten Kirche entnehmen zu können glaubte“. Die Absicht, von welcher die afrikanischen Konzilsväter bei diesem Schritte sich leiten liessen, wird keineswegs hinreichend ausgedrückt, wenn man sagt, es hätte sich für sie nur um eine „Verstärkung ihrer Autorität“ gehandelt; sie wollten vielmehr, dass der Papst eine definitive, die ganze Kirche bindende Entscheidung gebe.¹⁾ Dies geht aus dem früher Gesagten und noch zu Sagendem klar hervor. Die Bischöfe betrachteten weder die Personen- noch die sachliche Frage durch das von ihnen gefällte Urteil, dem etwa das römische Urteil nur an die Seite treten sollte, als abgethan. Herr Dr. Langen sagt darum entschieden zu viel, wenn er behauptet, die Afrikaner hätten den Pelagius als aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen behandelt. Das könnte mit einer gewissen Restriktion allenfalls von der Synode zu Karthago gelten. Diese verwarf nämlich zwar die neue Irrlehre und sprach über die Urheber derselben, Pelagius und Coelestius, das Anathem aus, erbat sich aber Bestätigung ihrer Sentenz vom apostolischen Stuhle. Langen nennt es ferner eine falsche Unterstellung, wenn Innocenz an die Synode von Karthago schreibe, „sie hätten die göttliche Bestimmung der Väter beobachten und nicht eher entscheiden wollen, bis sie nach Rom berichtet, damit von dort aus ihre Entscheidung (also doch eine Entscheidung!) bestätigt werde, und alle Kirchen so durch den römischen Stuhl ihre Weisung

1) Familia Christi . . . suspenso corde cum timore et tremore adiutorium domini etiam per caritatem tuae venerationis exspectat. Ex epist. quinque episcop. ad Innocent. n. 1.

empfangen, wie der Strom das Wasser aus seiner Quelle (S. 763).“ Innocenz hat aber nicht gesagt, sie hätten nicht eher entscheiden wollen u. s. w., sondern: sie hätten sich mit Recht an die Einrichtung der Väter gehalten, die dafür hielten, dass, was immer auch in den entferntesten Gegenden verhandelt wurde, nicht eher endgültig entschieden werden dürfe, als bis es zur Kenntnis des apostolischen Stuhles käme, damit durch seine Autorität jedes gerechte Urteil bestätigt werde. Eine gewisse Entscheidung in streitigen Fällen vindiziert hier Innocenz auch den Bischöfen und den von ihnen veranstalteten Konzilien, nur die definitive Sentenz behält er dem apostolischen Stuhle vor. Denn so ist offenbar das „finiendum“ zu verstehen. Im Sinne einer solchen definitiven Entscheidung muss auch die Bitte der Väter von Karthago um Bestätigung ihrer Beschlüsse aufgefasst werden. Was aber das Konzil von Mileve betrifft, so hat dieses den Pelagius und Coelestius nicht mit dem Anathem belegt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, sondern das Urteil dem römischen Stuhle anheimgestellt. Dies geht klar und deutlich aus der oben (S. 55) im lateinischen Texte mitgeteilten Stelle des Synodalschreibens hervor. Und wie gerade Augustin, einer und wohl der hervorragendste der Konzilsväter, über die Bedeutung der in sachen der pelagianischen Häresie gefassten Beschlüsse der afrikanischen Synoden urteilt, ersehen wir aus einer Äusserung in einem an den Bischof Hilarius von Narbonne gerichteten Briefe, dessen Abfassung in die Zeit zwischen jenen Synoden und der Ankunft der Antwortschreiben des Papstes Innocenz fällt. „Eine neue Irrlehre, eine Feindin der Gnade Christi, sucht sich gegen die Kirche Christi zu erheben, aber sie ist noch nicht augenscheinlich von der Kirche getrennt (*sed nondum evidenter ab ecclesia separata est*)“.¹⁾ Wenn nun aber trotz der von mehreren Provinzialkonzilien getroffenen Entscheidungen die neue Häresie noch nicht augenscheinlich von der Kirche getrennt war, dann betrachtet Augustin diese Entscheidungen nicht als letzte und definitive. Wie er hingegen von der Angelegenheit nach dem Eintreffen der Antwort des Papstes Innocenz urteilt, haben wir bereits vernommen. Von da an galt ihm die Sache als prinzipiell erledigt und jeder Widerspruch unstatthaft.²⁾ Nun wird uns auch das viel genannte „*causa finita est*“ verständlicher. Wenn Augustin an dieser Stelle, wie wir oben gesehen, auch der beiden Konzilien zu Karthago und Mileve

1) Ep. 178 (al. 94) n. 1.

2) Demnach irren sich auch die Mauriner, wenn sie in einer annot. zu ep. 215 sagen, Augustin habe erst nach dem afrikanischen Plenarkonzil zu Karthago, 1. Mai 418, die pelagianische Lehre als häretisch behandelt und vorher davon so geredet, als wäre die Frage von der Kirche noch nicht entschieden gewesen. S. Migne T. II, p. 972.

gedenkt, so schreibt er die definitive und oberstrichterliche Entscheidung doch dem Papste Innocenz zu. In diesem Sinne ist dann auch die gewöhnliche Citation unserer Stelle zu verstehen: *Roma locuta, causa finita*. Von einer Fälschung, die den Sinn der Worte Augustins völlig entstelle, wie Dr. Langen (S. 865) bemerkt, kann hiebei nicht die Rede sein.

Durch das Vorausgehende haben wir bereits der Besprechung des dritten der oben erwähnten Punkte vorgearbeitet, dass nämlich Augustin in allen Streitfragen nicht das Urteil des römischen Bischofes, allein oder in letzter Instanz, als massgebend betrachte, sondern dieses hinwiederum an der Schrift oder der überlieferten Lehre messe. — Dass Augustin, wo er von der Verurteilung der pelagianischen Häresie redet, in Verbindung mit dem apostolischen Stuhle bisweilen auch die verschiedenen, in dieser Angelegenheit gehaltenen Konzilien erwähnt, hat seine Richtigkeit. So fragt er einmal den Pelagianer Julian: Was verlangst du noch eine Untersuchung, die schon geschehen ist, bei dem apostolischen Stuhle, die auch geschehen ist durch das bischöfliche Urteil in Palästina, wo Pelagius ohne Zweifel verurteilt worden wäre, wenn er nicht eure Lehren verurteilt hätte.¹⁾ Und an Optatus schreibt er, Pelagius und Coelestius seien durch die Wachsamkeit von bischöflichen Konzilien und von den Vorstehern des apostolischen Stuhles, den Päpsten Innocenz und Zosimus, auf dem ganzen christlichen Erdkreise verurteilt worden.²⁾ Hätte nun Herr Dr. Langen aus diesen und ähnlichen Stellen gefolgert, dass nach Augustin auch den Bischöfen das Recht zustehe, in Lehrstreitigkeiten ein Urteil abzugeben und bez. Entscheidungen zu treffen, so würde er eine Wahrheit ausgesprochen haben, freilich eine Wahrheit, die auf katholischem Standpunkte von niemandem bestritten wird, denn die oberste Jurisdiktionsgewalt des römischen Bischofes über die ganze Kirche absorbiert oder hebt die bischöfliche Gewalt nicht auf, sondern lässt sie in ihrer relativen Selbständigkeit bestehen.³⁾ Wenn aber Langen sagt, Augustin lag es durchaus fern, das Urteil des römischen Bischofes in letzter Instanz als massgebend zu erklären, so hat unsere bisherige Darstellung entschieden das Gegenteil erwiesen. An den oben gedachten Stellen, an welchen neben dem apostolischen Stuhle die bischöflichen Konzilien erwähnt werden, zählt Augustin historisch referierend die verschiedenen Faktoren auf, welche zur Verurteilung der pelagianischen

1) Oper. imperf. c. Julian. l. 2. c. 103.

2) Ep. 190 (al. 157) c. 6. n. 22. Cf. c. Jul. l. 3. c. 1. n. 5; ep. 215 (al. 47); de anima et eius origine l. 2. c. 12. n. 17: *Novellos haereticos Pelagianos iustissime conciliorum catholicorum et sedis apostolicae damnavit auctoritas.*

3) Conc. Vat. const. dogm. I. de eccl. Christi. c. 3.

Häresie beigetragen haben, ohne das Verhältnis, in welchem diese Faktoren zu einander stehen, zu erörtern. Wie wir uns dieses Verhältnis nach Augustin zu denken haben, ist bereits gezeigt worden, so dass wir der Mühe überhoben sind, weiter darauf einzugehen.

Wenden wir uns deshalb der positiven Seite der Behauptung Langens zu. Das Massgebende in allen Streitfragen soll nach Augustin die h. Schrift oder die überlieferte kirchliche Lehre sein. Zum Beweise wird aus den Schriften gegen die Pelagianer nur eine einzige Stelle vorgebracht. Nachdem nämlich Augustin aus der Tractatoria des Papstes Zosimus eine längere Stelle angeführt hat, fährt er weiter: „In his verbis apostolicae sedis tam antiqua atque fundata, certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare christiano.“¹⁾ Augustin konstatiert aber an dieser Stelle einfach die Thatsache der Übereinstimmung der Entscheidung des römischen Bischofes mit der überlieferten katholischen Lehre, ist jedoch weit entfernt, jene Entscheidung an der überlieferten Lehre zu „messen“, also Kritik zu üben und unter Umständen dieselbe zu verwerfen, wofern sie nämlich nach seiner Meinung mit der überlieferten Lehre nicht übereinstimmen sollte. Das Letztere anzunehmen, kommt ihm gar nicht in den Sinn. Unsere Stelle ist, recht betrachtet, ein glänzendes Zeugnis für die Identität des katholischen Glaubens mit dem römischen, also ein Zeugnis für den römisch-katholischen Glauben.²⁾ Verwandt mit den citierten Worten ist eine andere Stelle, wo Augustin zu seinem Gegner Julian spricht: Wenn du auf die Stimme des sel. Innocenz hättest hören wollen, würdest du dich schon in deiner Jugend den pelagianischen Fesseln entzogen haben. Denn was konnte jener heilige Mann den afrikanischen Konzilien anderes antworten, als was von alters her der apostolische Stuhl und die römische Kirche mit den übrigen beständig festgehalten hat?³⁾ Was hier Augustin sagt, könnte auch heute noch ein katholischer Theolog einem Gegner einer päpstlichen Lehrentscheidung erwidern, nämlich dass dieselbe nichts anderes enthalte, als was Schrift und Überlieferung lehren, und niemand könnte einer solchen Erwiderung und bez. Beweisführung den Vorwurf machen, dass sie die lehramtliche Entscheidung an der Schrift oder der überlieferten Lehre „messe“. Schliesslich bemerken wir noch Folgendes. Die Unhalt-

1) Ep. 190 c. 6. n. 23.

2) Die arianische Häresie redet Augustin so an: Non crederis veram fidem tenere catholicae, quae fidem non doces esse servandam romanam. Ap. Mai. Nov. Patr. Bibl. T. I. p. 273. Sermon. 120 n. 13.

3) C. Jul. I. 1. c. 4. n. 13. Den letzten und tiefsten Grund, warum Innocenz nicht anders antworten konnte, geben, wie wir gesehen, die afrikanischen Väter an, wenn sie sagen, dass Gott ihn bei seinen Beschlüssen leite und sein Gebet erhöhe.

barkeit der Langen'schen Behauptung von dem allein und ausschliesslich massgebenden Charakter der h. Schrift und der überlieferten Lehre bei Augustin würde in vollem Lichte sich zeigen bei einer prinzipiellen Darstellung der Lehre unseres Heiligen über das Verhältnis von Schrift und Tradition als Norm und Quelle des Glaubens zur kirchlichen Lehrautorität, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann.

Gegen den im Obigen ausgesprochenen und ausführlich bewiesenen Satz, dass die pelagianische Streitfrage durch die Reskripte des Papstes Innocenz definitiv entschieden wurde — *causa finita est*, sagt Augustin — könnte man einwenden und ist in der That eingewendet worden, dass ja der Streit fort dauerte, und Zosimus, der Nachfolger des Papstes Innocenz, die Sache aufs neue in Behandlung nahm und endlich verurteilte. „Innocenz I. hatte, nach fünfjährigem Kampfe von den Afrikanern angerufen, die Beschlüsse ihrer beiden Synoden zu Milene und Karthago (417) gebilligt und ein Buch des Pelagius für häretisch erklärt, so dass Augustinus in einer Predigt äusserte: „jetzt ist die Sache beendet“ (serm. 131, c. 10). Darin täuschte er sich freilich, denn der Streit wurde nun erst recht verwickelt und kam erst viele Jahre später durch die Entscheidung des ökumenischen Konzils vom Jahre 431 zum Abschluss. Papst Zosimus nämlich sprach sich zuerst über die Pelagianische Lehre in ganz entgegengesetzter Weise, als sein unmittelbarer Vorgänger Innocenz aus“. Er habe anfänglich das Bekenntnis des der Häresie vor ihm angeklagten Coelestius gebilligt und erst später, von den Afrikanern gedrängt, die Lehren des Pelagius und Coelestius verurteilt.¹⁾

Bemerken wir zuerst, dass das eine der zwei afrikanischen Konzilien nicht zu Milene, sondern zu Mileve abgehalten wurde, und beide nicht in das Jahr 417, sondern 416 zu setzen sind. Des weiteren ist zu sagen, dass sich Augustin keineswegs getäuscht hat, wenn er die pelagianische Streitfrage durch die Antwortschreiben des Papstes Innocenz für beendet erklärte. Von einer Täuschung kann man nur reden, wenn man den citierten Worten einen Sinn unterlegt, den sie nicht haben. Was wollte denn Augustin mit den Worten „*causa finita est*“ ausdrücken? Nichts anderes, als dass die Sache prinzipiell entschieden und ein Widerspruch nicht mehr gestattet sei. Erinnern wir uns nur eines andern Wortes von Augustin, dass nämlich durch die Dekrete des Papstes Innocenz jeder Zweifel in unserer Frage beseitigt wurde. Nicht für beendet hielt Augustin die Sache, soweit es sich um die Anhänger der pelagianischen Häresie handelte. Es liess sich ja zum vornherein denken, dass nicht sofort alle dem Urteilspruche des Papstes sich

1) Der Papst und das Concil von Janus S. 74.

unterwerfen und ihren Irrtum aufgeben werden. Spricht doch Augustin selbst in jener Predigt, welcher die fraglichen Worte entnommen sind, von solchen, die noch widersprechen und sich als widerspenstig erweisen. Und wenn er dem „*causa finita est*“ den Wunsch beifügt, „*utinam aliquando finiatur error*“, so drückt sich darin offenbar die Befürchtung aus, es werde trotz der Verurteilung des Irrtums noch Irrende geben.¹⁾ In dem Sinne, welchen Janus den Worten Augustins beilegt, kam der Streit auch nicht durch die Entscheidung des Konzils von Ephesus, das die früheren kirchlichen Urteile in dieser Frage wiederholte, zum Abschluss. Denn Anhänger und Verteidiger des Pelagianismus gab es auch nach jenem Konzil noch, und in verschiedenen Ländern wurden gegen dieselben im fünften und selbst noch im sechsten Jahrhunderte Synoden veranstaltet.²⁾

Noch in einem andern Sinne war die in frage stehende Angelegenheit durch die Entscheidung des Papstes Innocenz nicht beendet. Dieser hatte nämlich zwar die Urheber der neuen Lehre, Pelagius und Coelestius, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, aber ihnen zugleich die Hoffnung der Wiederaufnahme gegeben, falls sie sich von dem ihnen zur Last gelegten Irrtum reinigen oder denselben widerrufen würden. Daraus ist ersichtlich, dass die Personenfrage in der Schwebe blieb und keineswegs für beendet angesehen werden durfte. In der That reichte Pelagius bei Innocenz ein Rechtfertigungsschreiben ein, das aber, weil dieser unterdes bereits gestorben war, an seinen Nachfolger Zosimus gelangte, und Coelestius kam sogar persönlich nach Rom, um sich zu verteidigen.³⁾ So war Zosimus gezwungen, die Sache aufs neue zu behandeln. Den beiden Häretikern gelang es, durch orthodox klingende Ausdrücke Zosimus zu täuschen und in ihm die Meinung zu erwecken, dass ihnen unrecht geschehen sei. Er machte übrigens das Verdammungsurteil seines Vorgängers nicht rückgängig, sondern drang auf eine neue Untersuchung der persönlichen Angelegenheit der beiden Häretiker. In dogmatischer Beziehung hat er sich nichts vergeben und sich mit seinem Vorgänger in keinen Gegensatz gestellt. Wenn dem Papste Zosimus etwas zur Last gelegt werden kann, so ist es höchstens ein *error facti*. Augustin sagt darum auch nur, dass Zosimus mit den beiden Urhebern der Häresie milder verfahren sei, als die Disziplin der Kirche verlangte, ferner, „*voluntas emendationis, non falsitas dogmatis approbata est*“.⁴⁾

1) Cf. ep. 194 (al. 105) ad Sixtum c. 1. n. 2.

2) S. Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengeschichte. 2. Aufl. B. 2. S. 206. Hefele, C. G. II. 309. 696.

3) Die betreffenden Dokumente s. im Anhang des Tom. X. der opp. s. Augustini ed. Migne.

4) C. duas epist. Pelag. 1. 2. c. 3. Cf. Nat. Alex. H. E. in saec. V. Diss III. „De Zosimi iudicio in causa Coelestii.“

Nachdem Zosimus später den wahren Sachverhalt kennen gelernt hatte, verurteilte er den Pelagius und Coelestius, erliess (i. J. 418) ein Rundschreiben (*Tractatoria* oder *Tractoria* genannt) an die ganze katholische Welt im Abend- und Morgenlande und forderte alle Bischöfe zur Unterschrift auf, die denn auch mit Ausnahme weniger von allen geleistet wurde.¹⁾

Hiemit schliessen wir die Beweise für den oben aufgestellten Satz, dass nach Augustin dem Bischöfe von Rom die Erhaltung der Einheit des Glaubens oder der Lehre zukommt, oder mit andern Worten, dass der Bischof von Rom das äussere und sichtbare Prinzip der Einheit des Glaubens ist. Wir haben jetzt nur noch nachzuweisen, dass derselbe auch der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit ist, sofern es sich um die Einheit der Liebe oder Gemeinschaft und deren Gegensatz, das Schisma, handelt. Es wurde bereits gesagt, dass die Beweise hiefür sich hauptsächlich in jenen Schriften Augustins finden, in welchen er die Donatisten bekämpft. Führen wir die wichtigsten Zeugnisse an.

Nach Augustin gehört derjenige zur Einheit der katholischen Kirche, welcher mit dem Bischöfe von Rom oder der römischen Kirche verbunden ist. So zeigt er gegenüber dem Verfahren der Donatisten, welche Cäcilianus, den Bischof von Karthago, aus ihrer Gemeinschaft und, wie sie meinten, damit auch aus der Kirche überhaupt ausgeschlossen hatten,²⁾ jener habe sich trotzdem in der katholischen Kirche befunden und keine Ursache gehabt, sich um die Exkommunikation seiner Gegner zu kümmern, da er durch Gemeinschaftsbriefe mit der römischen Kirche, in welcher stets der Prinzipat des apostolischen Lehrstuhles vorhanden war, und mit den übrigen Kirchen, von welchen das Evangelium nach Afrika gelangte, in Verbindung stand.³⁾ Hingegen betrachtet Augustin den Mangel der Gemeinschaft mit dem römischen Bischöfe als ein sicheres Kennzeichen, dass jemand nicht zu der einen, katholischen Kirche gehört. Als nämlich der Donatist Cresconius zum Beweise, dass ein Teil der Orientalen auf ihrer Seite stehe, sich auf ein an den Bischof Donatus von Karthago gerichtetes Schreiben der Synode von Sardika berief, bemerkte Augustin: „*Sardicense concilium Arianorum fuit*“, und fügt dann bei, schon daraus allein erhele, dass jenes Konzil ein häretisches gewesen sei, weil das katholische Morgenland nie an den Bischof von Karthago mit Umgehung des römischen Bischofes schreiben würde.⁴⁾

1) Ep. 215 (al. 47); ep. 190 c. 6. n. 22. Cf. Possid. in vita s. August. c. 18.

2) Die Donatisten behaupteten nämlich, dass ihr Häuflein die katholische Kirche repräsentiere, und die Katholiken ausserhalb der Kirche ständen. C. Cresc. l. 4. c. 59. n. 70; c. Gaudent. l. 2. c. 2; Brevic. III. diei c. 3.

3) Ep. 43 (al. 162) c. 3. n. 7.

4) C. Cresc. l. 3. c. 34: *Africanam haeresim orientalis haeresis sibi*

Sehen wir ab von den historischen Unrichtigkeiten, welche hier den beiden Gegnern unterlaufen, namentlich was die Verwechslung der orthodoxen Synode von Sardika mit dem Conciliabulum der Eusebianer in Philippopolis betrifft,¹⁾ so entnehmen wir aus unserer Stelle, dass Augustin oder vielmehr die orientalische Kirche, deren Praxis er zum Ausdrucke bringt, entschieden an dem Gedanken festhält, niemand könne als katholisch und rechtgläubig gelten, der ausserhalb der Gemeinschaft mit dem Bischöfe von Rom steht. Dieser ist somit nach Augustin der Mittelpunkt der katholischen Einheit. Wie sehr übrigens gerade den Donatisten daran gelegen war, den Schein für sich zu haben, dass sie mit der römischen Kirche in Verbindung stehen und sohin die Ehre des katholischen Namens in Anspruch nehmen können, beweist die Thatsache, dass sie in der Primatialstadt des Erdkreises ein eigenes Bistum gründeten und als Inhaber desselben jeweils die Gewandtesten aus ihrer Mitte dorthin schickten.²⁾

Der tiefere Grund, warum nach Augustin die Zugehörigkeit zur Einheit der katholischen Kirche von der Verbindung mit dem Bischöfe von Rom abhängt, liegt nach demselben heiligen Lehrer darin, dass die katholische Einheit im Glauben und in der Liebe ausserhalb der Gemeinschaft mit den apostolischen Kirchen, oder was auf dasselbe hinauskommt, ausserhalb der Gemeinschaft mit den Nachfolgern der Apostel auf den von ihnen gegründeten Stühlen, d. i. den Bischöfen der apostolischen Kirchen nicht bewahrt werden kann. Die eine, katholische Kirche ist zugleich die apostolische. So wirft Augustin dem Petilian das „*crimen schismaticum*“ vor, weil er nicht mit allen Völkern und den von den Aposteln gegründeten Kirchen in Gemeinschaft stehe.³⁾ Ähnlich hält er dem donatistischen Bischöfe Honoratus entgegen, dass die Katholiken mit jenen Kirchen, an welche die Apostel Briefe geschrieben, heute noch verbunden sind, nicht aber die Partei der Donatisten, und schliesst daraus, dass diese nicht zur katholischen Kirche gehören.⁴⁾ Ganz denselben Beweis führte er in der Unterredung mit dem Bischöfe Fortunius von Tubursik, der sich für katholisch erklärte, worauf Augustin ihn darüber zu rede stellte, „*utrum epistolas communicatorias, quas formatas dicimus*“, an die in den Briefen der Apostel erwähnten

tentavit adiungere, quod hinc maxime credibile est, quod ad Carthaginis episcopum Romano praetermisso nunquam orientalis catholica scriberet. Cf. *ibid.* IV. 44.

1) Vgl. Hefele C. G. I. 619.

2) *De haeres. ad Quodvult. c. 69; Optat. Milev. de schism. Donatist. l. 2. n. 3. 4.*

3) *C. lit. Pet. l. 2. c. 16.*

4) *Ep. 49 (al. 161) n. 2. 3. Cf. de unit. eccl. c. 12. n. 31: Vos (sc. Donatistae) solas apostoli epistolas in lectione, nos autem et epistolas in lectione ac fide et ipsas ecclesias in communione retinemus.*

Kirchen senden könnte, da nach seiner und aller anderer Ansicht jene Frage (ob er katholisch sei) auf diese Weise am leichtesten zu lösen sei. Fortunius ging aus guten Gründen darauf nicht ein und wies nur auf das oben bereits erwähnte Schreiben der pseudo-sardicensischen Synode an die donatistischen Bischöfe in Afrika hin.¹⁾

Unter den apostolischen Kirchen nimmt aber die von Petrus gegründete Kirche zu Rom den ersten und obersten Rang ein. Diese Kirche heisst darum bei Augustin *καὶ ἐξοχὴν* die „apostolische“, und wenn er schlechthin von der „sedes apostolica“, von der „cathedra apostolica“ redet, so meint er nicht etwa die Kirche von Jerusalem oder Antiochia oder Alexandria, sondern die römische Kirche.²⁾ Belege hiefür sind im Laufe der bisherigen Darstellung hinreichend angeführt worden. Die ununterbrochene Reihenfolge der Bischöfe vom Stuhle Petri an, dem der Herr nach der Auferstehung seine Schafe zu weiden übergab, bis zum gegenwärtigen Episkopate ist für Augustin ein Beweggrund, der ihn in der katholischen Kirche festhält.³⁾ „Dubitabimus, sagt er ein anderes mal, nos eius ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab apostolica sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus . . . culmen auctoritatis obtinuit?“⁴⁾ Dass an dieser Stelle die Identität der allgemeinen Kirche mit der römischen nicht undentlich ausgesprochen, somit die Kirche als römisch-katholische bezeichnet wird, sei nebenher bemerkt. Augustin wird nun aber durch die ununterbrochene Succession der römischen Bischöfe von Petrus an nicht bloss selbst in der Kirche festgehalten, sondern beweist aus eben dieser Reihenfolge, dass die Donatisten von der katholischen Kirche getrennt sind. So namentlich in seinem Briefe an Genucius, einen Katholiken aus Konstantina. Dieser hatte nämlich von einem donatistischen Priester ein Schreiben erhalten, in welchem er unter Vorspiegelung einer Engelserscheinung aufgefordert wurde, zur Partei des Donatus überzugehen. Da jener donatistische Verführer unter andern auch auf die Reihenfolge der Bischöfe seiner Partei hingewiesen hatte, so bemerkt Augustin: Wenn die Reihenfolge der Bischöfe in betracht kommt, wie viel sicherer und wahrhaft heilbringend zählen wir dann von Petrus an, zu welchem in der Person der ganzen Kirche der Herr spricht: „Auf diesen Felsen werde ich

1) Ep. 44 (al. 163) c. 2. n. 3 sq.

2) Darnach ist auch zu bemessen, wenn Reinkens (a. a. O.) S. 10 sagt, dass im christlichen Altertume die Redeweise: „der apostolische Stuhl“, ohne weiteren Zusatz unverständlich geblieben wäre, da es viele apostolische Bischofsitze gab.

3) C. ep. Manich. fundam. c. 4. n. 5.

4) De util. cred. c. 17. n. 35.

meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht besiegen (Matth. 16, 18).“ Dem Petrus folgte nämlich Linus, dem Linus Klemens, und nun zählt Augustin alle Bischöfe Roms auf bis zu Anastasius, der damals den Stuhl Petri einnahm. In dieser Reihe, schliesst Augustin, findet sich kein donatistischer Bischof.¹⁾ Die Aufzählung der römischen Bischöfe, unter welchen kein Parteigänger des Donatus zu finden, als ein Beweis dafür, dass die katholische Kirche die wahre, und die donatistische Sekte von der Kirche getrennt ist, wird uns nur dann verständlich, wenn die Verbindung oder Gemeinschaft mit dem Bischofe von Rom, dem Nachfolger des h. Petrus, ein unerlässliches Kriterium der Zugehörigkeit zur Kirche ist. So hat es offenbar Augustin auch gemeint, wie aus einer andern Stelle im „*Psalmus contra partem Donati*“ hervorgeht. Hier zeigt er den Donatisten, dass sie von der Wurzel der Kirche getrennt sind, und fordert sie auf, das Ihrige zu thun, damit sie als fruchtbare Zweige derselben wieder eingepfropft werden. Dann fährt er fort:

Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,

Et in ordine illo patrum quis cui successit, videte:

Ipsa est petra, quam non vincunt superbae inferorum portae.²⁾

Der Hinweis auf den Stuhl Petri und die Reihenfolge der römischen Bischöfe auf demselben kann in diesem Zusammenhange keinen andern Zweck haben, als den Donatisten darzuthun, dass sie von der Wurzel der Kirche deshalb getrennt sind, weil sie mit Petrus d. h. mit seinem Nachfolger nicht in Gemeinschaft stehen, und dass sie, wenn sie mit der Kirche wieder verbunden werden wollen, mit jenem in Gemeinschaft treten müssen. Der tiefere Grund der Notwendigkeit dieser Gemeinschaft liegt aber nach Augustin wiederum darin, dass gemäss dem Willen Christi (Matth. 16, 18) der Stuhl Petri oder Petrus und seine Nachfolger zu jenem Felsen bestimmt worden sind, auf welchem das Gebäude der Kirche ruht, und den die stolzen Pforten der Hölle nicht überwältigen. Wer ein lebendiger Stein an diesem Gottesbaue sein will, der muss in Einheit mit dem römischen Bischofe, dem sichtbaren Fundamente dieses Baues, verbunden sein. Wenn übrigens Augustin an der oben citierten Stelle sagt, Christus habe zu Petrus in der Person der ganzen Kirche (*totius ecclesiae figuram gerenti*) gesprochen: Auf diesen Felsen u. s. w., so ist dies nicht im Sinne Richers und der Febronianer aufzufassen, als ob Augustin lehre, dass Petrus und seine Nachfolger die Einheit der Kirche nur repräsentieren, nicht

1) Ep. 53 (al. 165) c. 1. Über dieses Papstverzeichnis vgl. Döllinger, *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*. Regensburg 1860. S. 315 ff.

2) Über die verfehlte Erklärung dieser Stelle bei Langen, das vatikanische Dogma, Bonn 1871, S. 65, s. Commer, *die Katholicität nach dem heil. Augustinus*, Breslau 1873, S. 72.

aber auch bewirken und erhalten. Petrus ist allerdings nach Augustin auch Repräsentant der Kirche, aber nicht als ein leeres und ohnmächtiges Symbol, sondern in dem Sinne, wie der Vater die Familie, der König die Unterthanen repräsentiert, also zugleich mit Gewalt und Autorität ausgerüstet. Was wäre das auch für ein Primat, der die Einheit der Kirche nur symbolisch darstellen würde, aber auf die Einheit nicht einen lebendigen und wirksamen Einfluss hätte. Weiter auf diesen Gegenstand einzugehen, ist hier nicht der Ort.¹⁾

Es ist oben gesagt worden, dass nach Augustin, und fügen wir bei, nach den Vätern überhaupt, ein Kennzeichen der wahren Kirche die Apostolicität ist, dass somit nur derjenige als katholisch gelten kann, welcher mit den apostolischen Kirchen oder, was dasselbe ist, mit den Nachfolgern der Apostel auf den apostolischen Stühlen im Glauben und in der Gemeinschaft verbunden ist. Thatsache ist nun aber, dass die apostolischen Kirchen, die in den Schriften des neuen Testaments erwähnt werden, und auf welche Augustin so oft rekurriert, mit Ausnahme der römischen, im Laufe der Zeit der Häresie oder dem Schisma anheimgefallen sind, und keine ausser der römischen sich einer ununterbrochenen Succession ihrer Bischöfe bis zu den Aposteln zurück erfreut. Wenn aber nach der Lehre der Väter und des h. Augustin insbesondere die Übereinstimmung und Verbindung mit den apostolischen Kirchen oder doch mit einer derselben unbedingt notwendig ist, so ergibt sich, dass nur derjenige als zur katholischen oder allgemeinen Kirche gehörig betrachtet werden kann, welcher in Lehre und Gemeinschaft mit der römischen Kirche verbunden ist. Nun verstehen wir auch, warum Augustin mit andern Vätern die römische Kirche vorzugsweise als die „apostolische“ bezeichnet und auf die Succession ihrer Bischöfe von Petrus an mit so grossem Nachdrucke hinweist: es geschieht offenbar aus dem Grunde, weil er überzeugt ist, dass die Übereinstimmung mit der römischen Kirche zugleich die Übereinstimmung mit den übrigen apostolischen Kirchen in sich schliesst, und die Übereinstimmung mit diesen nur so lang und insofern stattfinden kann und darf, als sie selbst wieder mit der römischen Kirche übereinstimmen.²⁾

1) Ebenso wenig können wir hier uns mit den Folgerungen beschäftigen, welche Dr. Langen, Die Geschichte der römischen Kirche, aus den von Augustin mitgeteilten, die Geschichte des Donatismus betreffenden Thatsachen, sowie aus Äusserungen Augustins über diese Thatsachen ziehen zu müssen glaubt. Sie drehen sich der Hauptsache nach um das Wesen des Primates und das Verhältnis des Papstes zu den übrigen Trägern der kirchlichen Gewalt (Bischöfe, Konzilien).

2) Cf. Schrader, de unitate Romana lib. I. p. 89, und die schönen Ausführungen bei Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg i. Br. 1864, S. 675 ff. § 31: „Rom und die apostolischen Kirchen.“

Hören wir zum Schlusse noch eine gegenteilige Stimme. „Aus den zahlreichen, zehn Folianten füllenden Werken des Augustinus, der gerade über die Lehre von der Kirche, von ihrer Einheit und Autorität mehr geschrieben, als alle anderen Väter zusammen genommen, lässt sich im Grunde nur das in einem Briefe hingeworfene Wort anführen, dass in Rom der Prinzipat der apostolischen Cathedra stets in Kraft bestanden habe (Ep. 43), was freilich auch von Antiochien, Jerusalem, Alexandrien damals gesagt werden konnte. Wer Augustinus Schrift von der Einheit der Kirche, ein Pastoral Schreiben an die getrennten Donatisten liest, muss es, vom Standpunkt jesuitischer (!) Unfehlbarkeitslehre aus, unbegreiflich finden, dass in diesen 75 Kapiteln auch nicht ein Wort von der Notwendigkeit der Gemeinschaft mit Rom als dem Centrum der Einheit gesagt wird. Augustin hat die manigfaltigsten Gründe für die Pflicht der Donatisten angeführt, sich wieder der Kirche anzuschliessen, aber gerade den vom päpstlichen Stuhl herzunehmenden kennt er nicht.“¹⁾ — Es ist vor allem falsch, dass sich bei Augustin „im Grunde“ nur eine Stelle für den römischen Primat findet. Diese Behauptung ist schon durch das Vorausgehende widerlegt, obwohl wir es nicht ex professo mit dem Primat der römischen Kirche zu thun hatten.²⁾ Was dann aber den Satz betrifft, dass in der Schrift Augustins über die Einheit der Kirche kein Wort über die Notwendigkeit der Gemeinschaft mit Rom gesagt wird, so ist dagegen mehreres zu erinnern. Allerdings wird davon geredet, sofern nämlich Augustin die Notwendigkeit der Gemeinschaft mit den apostolischen Kirchen betont, zu diesen gehört aber auch die römische. Wir bemerken ferner, die Schrift „de unitate ecclesiae“, deren Titel, wie schon weiter oben erwähnt (S. 47), nicht von Augustin selbst herrührt, sondern von einem Späteren in ziemlich unpassender Weise hinzugefügt wurde, handelt keineswegs ausschliesslich oder auch nur vorherrschend von der Einheit der Kirche, wie Janus den uneingeweihten Leser vermuten lässt. Es kommen daselbst der Reihe nach alle jene Fragen zur Sprache, welche Gegenstand der Kontroverse zwischen Katholiken und Donatisten waren: Katholicität, Heiligkeit der Kirche, Wiedertaufe, Einschreiten der weltlichen Obrigkeit gegen die Donatisten u. s. w. Warum also bei einem Autor, dessen Werke zehn Folianten füllen, in so exklusiver Weise Aufschluss über eine Sache gerade in einer

1) Der Papst und das Concil von Janus S. 94.

2) Vgl. darüber des weiteren: Anti-Janus von Hergenröther. Freiburg i. Br. 1870, bes. S. 32 f. Ein älteres Werk, welches u. a. auch die Stellen über den Primat bei Augustin gesammelt hat, ist: *Confessio Augustiniana* per H. Torrensem l. 1. c. 9. Dilingae 1569, vgl. auch Alticot. *Summa August.* p. III. qu. II. a. 3 sq.

solchen Schrift suchen, die von dieser Sache nicht eigentlich handelt? Dass aber Augustin in andern Schriften und auch in solchen, die gegen die Donatisten gerichtet sind, die Notwendigkeit der Gemeinschaft mit der römischen Kirche betont, haben wir im Vorhergehenden hinlänglich gezeigt. Man beachte auch folgenden Umstand. Wenn heutzutage ein Professor der Theologie in systematischer Weise das Gebiet seiner Wissenschaft behandelt, so muss er selbstverständlich in dem Traktate über die Kirche und vorzüglich in dem Abschnitte über die Einheit der Kirche die Notwendigkeit der Gemeinschaft mit dem römischen Papste geeignet hervorheben. Augustin hat aber kein System der Theologie geschrieben. Namentlich seine verschiedenen Werke gegen die Donatisten sind Gelegenheitsschriften, in welchen er diesen oder jenen Punkt, der gerade in Frage kam, erlässlicher bespricht. Was hätte nun der beständige Hinweis auf den Primat der römischen Kirche, den die Donatisten faktisch gar nicht anerkannten, genützt?¹⁾ Augustin wollte seine Gegner auf ihrem eigenen Gebiete schlagen und zog darum eine sachliche Erörterung der Kontroverspunkte dem Wege der Autorität vor. Ganz anders verfuhr er im Streite gegen die Pelagianer. Da diese den Primat des Bischofes von Rom anerkannten, konnte Augustin ihnen gegenüber, wie wir gesehen, mit Fug und Recht auf die Entscheidungen des apostolischen Stuhles hinweisen und die Notwendigkeit der Übereinstimmung mit der Lehre der römischen Kirche betonen. Den Donatisten gegenüber wies hingegen Augustin mit besonderer Vorliebe auf die Katholizität als auf das unterscheidende Merkmal der Kirche hin, weil er hoffen durfte, dass ihnen im Hinblick auf ihre geringe Zahl und Verbreitung dieser Hinweis am meisten imponieren werde.²⁾

Lassen wir noch eine andere Stimme zu Worte kommen. „Wer überhaupt die Schriften des h. Augustinus gegen die Donatisten gelesen, kann unmöglich annehmen, dass der grosse Kirchenlehrer das Verharren in der Einheit der katholischen Kirche von dem Zusammenhange mit dem römischen Bischofe abhängig gemacht habe. Wegen der knappen Form und des umfassenden Sinnes mögen schliesslich die Worte aus dem Anfange der Erklärung des Ps. 90 hier stehen. Nachdem er die katholische Kirche als den grossen Organismus, dessen Haupt Christus sei, in der Universalität nach Raum und Zeit charakterisiert hat, fasst er das Gesagte zu-

1) Die Eingenommenheit der Donatisten gegen die „*cathedra apostolica*“ der römischen Kirche zeigt recht auffällig die Schmähung Petilians, der sie eine „*cathedra pestilentiae*“ nannte. C. lit. Pet. 1. 2. c. 51. Vgl. damit: de unico bapt. c. Don. c. 16.

2) Vgl. auch Kellner, Verfassung, Lehramt und Unfehlbarkeit der Kirche oder der kirchliche Autoritätsbeweis. 2. Aufl. Kempten 1874. S. 62.

sammen in den Worten: *Totus populus sanctorum ad (fehlt: unam) civitatem pertinentium, quae civitas corpus est Christi, cui caput est Christus.*¹⁾ — Die Lektüre der Schriften Augustins gegen die Donatisten muss meines Erachtens einem jeden gerade die Überzeugung aufdrängen, dass in der That „der grosse Kirchenlehrer das Verharren in der Einheit der katholischen Kirche von dem Zusammenhange mit dem römischen Bischöfe abhängig gemacht habe.“ Unsere Ausführungen haben dies wohl auch genugsam dargethan. Wenn aber Herr Dr. Reinkens das Gegentheil durch die aus der Erklärung zu Ps. 90 entnommene Stelle beweisen will, so befindet er sich im Irrtum. Augustin hat an dieser Stelle nicht die neutestamentliche Kirche im Auge, sondern die Kirche im weitesten Sinne, sofern sie nämlich gebildet wird durch die Gerechten aller Orten und Zeiten, also auch durch die Gerechten der vorchristlichen Zeit, ja sogar die Engel werden daselbst als unsere Mitbürger von Augustin erwähnt. In diesen weitesten Begriff der Kirche kann er aber doch nicht ohne offenbare und handgreifliche Verstösse gegen Logik, Theologie und Geschichte ein Moment, nämlich die Gemeinschaft mit dem römischen Bischöfe, aufnehmen, das nicht auf alle, sondern nur auf einen Teil der Glieder dieses Begriffes passt. Wo hingegen Augustin von der Kirche des neuen Testaments redet, fordert er als unerlässliche Bedingung der Mitgliedschaft die Verbindung mit der sichtbaren Kirche und infolge dessen auch die Verbindung mit der römischen Kirche oder mit dem römischen Bischöfe. Würde unsere Stelle das beweisen, was Herr Dr. Reinkens aus ihr zu beweisen sucht, dann wäre nach Augustin schliesslich auch die Verbindung mit der sichtbaren Kirche kein notwendiges Erfordernis des Verharrens in der Einheit der katholischen Kirche. Denn „Christus ist mein Haupt“ könnte jeder geltend machen, der von der sichtbaren Kirche sich trennt. Wie sehr aber eine solche Berufung auf Christus, das (unsichtbare) Haupt der Kirche, nach der Lehre Augustins ausgeschlossen ist, hat sich uns namentlich im ersten Teile dieser Abhandlung ergeben, wo dargethan wurde, dass nach unserm heiligen Lehrer keiner an Christus teil hat, der von der Einheit der sichtbaren Kirche sich trennt. Wir sehen auch hier wieder, wie die Verwerfung eines sichtbaren Hauptes der Kirche, mit dem wir in Gemeinschaft stehen müssen, konsequent zur Annahme einer unsichtbaren Kirche führt.

1) Reinkens (a. a. O.) S. 114. Die obige Stelle findet sich übrigens nicht im Anfange der Erklärung des Ps. 90, sondern genauer: En. in Ps. 90. Serm. II. n. 1.

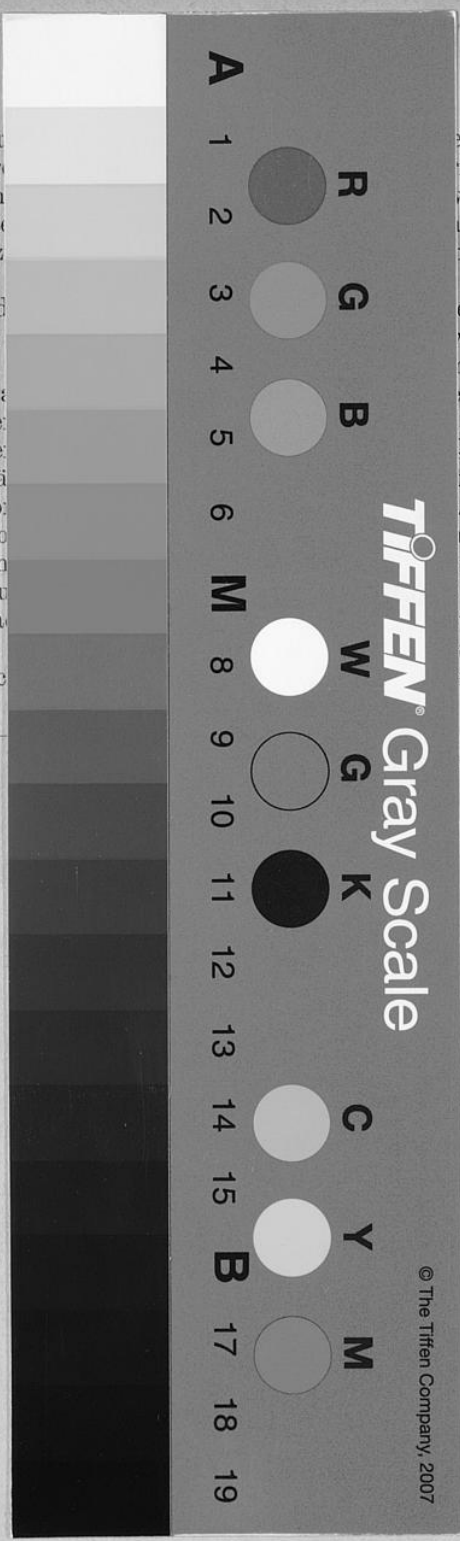
Zum Schlusse wollen wir noch die Worte eines protestantischen Theologen¹⁾ anführen, der sichtlich „die Schriften Augustins gegen die Donatisten gelesen hat“ und demnach wohl in der Lage ist, ein Urteil darüber abzugeben, welche Stellung der grosse Kirchenlehrer zu der uns beschäftigenden Frage eingenommen hat. Derselbe kommt in seiner bereits erwähnten Schrift über Augustin gegen das Ende auch auf die Verfassung der Kirche zur Zeit der donatistischen Kontroverse zu reden und bemerkt, wenn man einmal eine einzige, äussere (sichtbare), über den ganzen Erdkreis verbreitete Kirche annehme, so sei die notwendige Folge, dass der allgemeine Leib der Kirche auch ein allgemeines Haupt habe, damit jener um so enger zur Einheit verbunden werde. „Quis vero illud caput esset, fährt er weiter, indicatum est hac controversia. Episcopatus enim romano maximus honor tributus est ab Augustino in causa catholicorum defendenda. Appellatur cathedra Petri, principis apostolorum: atque in episcopi, qui sedem illam occupet, communione esse nota censetur, qua dignoscatur, an aliquis coetus ad unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam pertineat“. Wir haben dem nichts weiter beizufügen und erinnern nur noch an eine oben S. 39 mitgeteilte Stelle aus Böhringer, welcher in ähnlichem Sinne sich ausspricht.

1) Roux, de Aurelio Augustino adversario Donatistarum, p. 105.



Zu
Theologi
die Don
ein Urte
lehrer z
kommt
das End
stischen
einzige,
Kirche z
Leib de
so enge
esset, fä
enim ro
catholic
stolorum
commu
coetus a
tineat“.
nur noc
welcher

1)



eines protestantischen
fiften Augustins gegen
wohl in der Lage ist,
g der grosse Kirchen-
kommen hat. Derselbe
über Augustin gegen
e zur Zeit der donati-
venn man einmal eine
n Erdkreis verbreitete
e, dass der allgemeine
habe, damit jener um
Quis vero illud caput
roversia. Episcopatus
Augustino in causa
t Petri, principis apo-
m illam occupet,
dignoscatur, an aliquis
tolicam ecclesiam per-
zufügen und erinnern
elle aus Böhringer,

natistarum, p. 105.