



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY



AH 3W6M 4

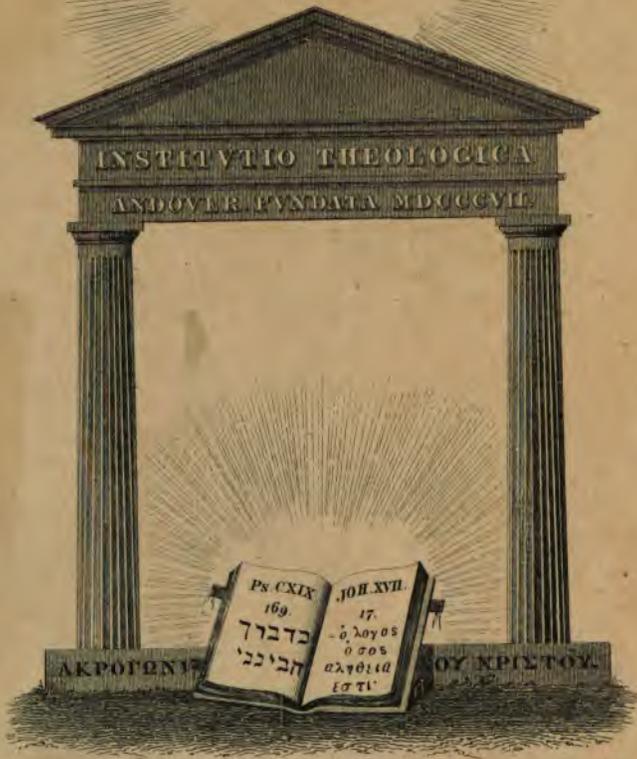
Harvard Depository
Brittle Book

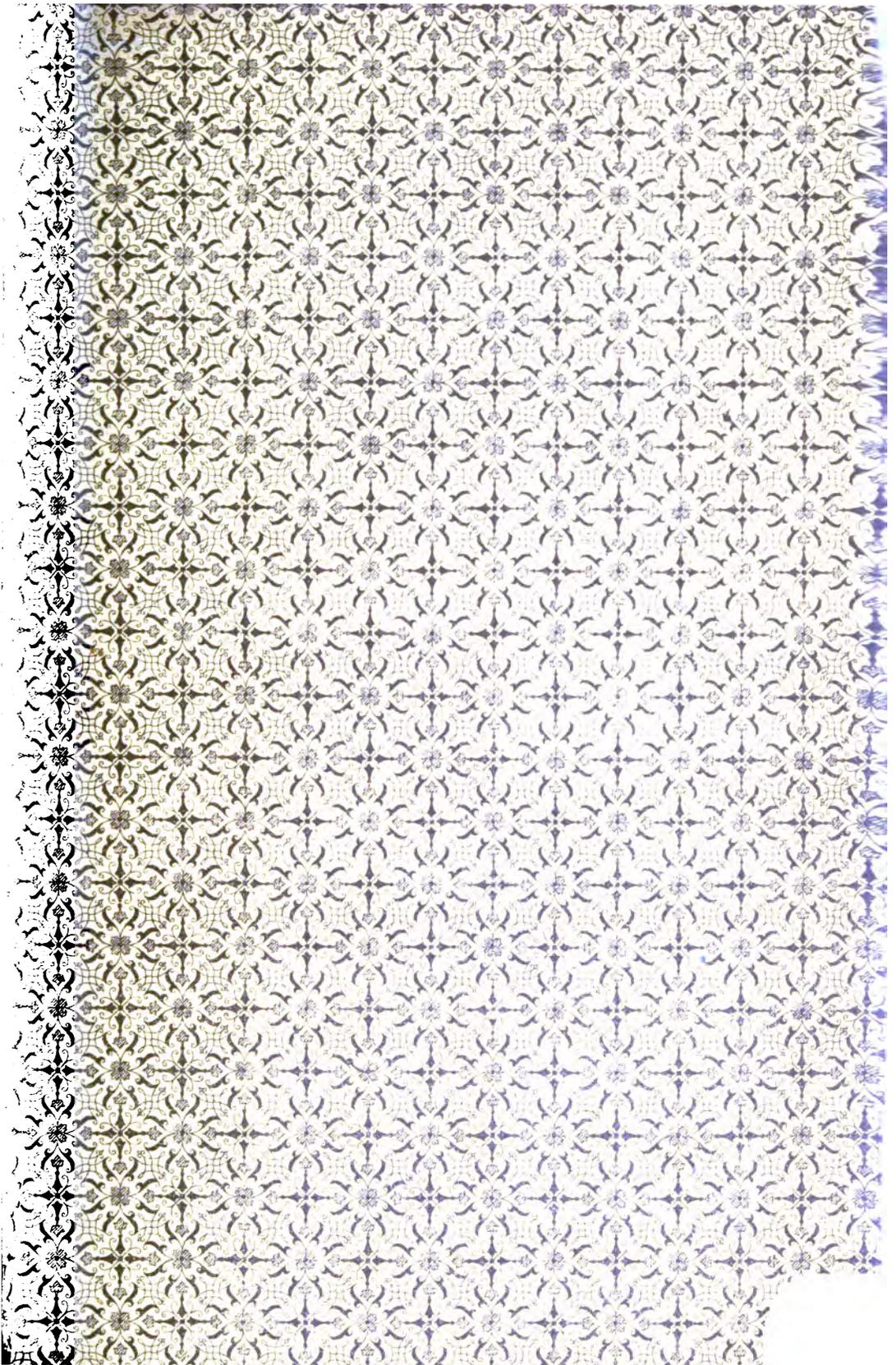
603.5

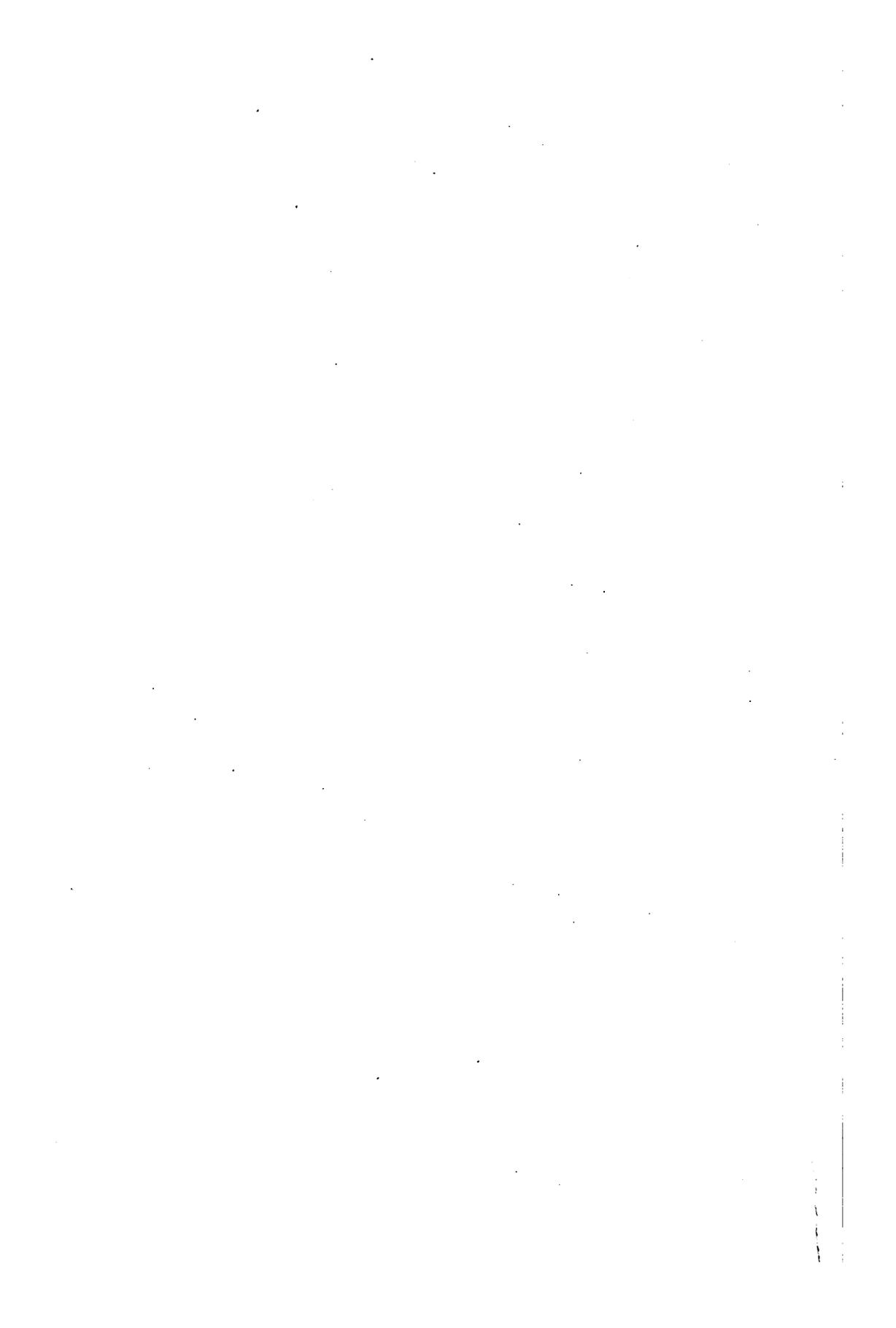
A80.9P

603.5A80.9P ^{Pell}

יהוה







Die
Lehre des heiligen Athanasius
von der
Sünde und Erlösung.

Eine dogmengeschichtliche Studie

von

Dr. G. A. Fess,

Agl. Professor der Dogmatik und Apologetik am Lyceum zu Passau.

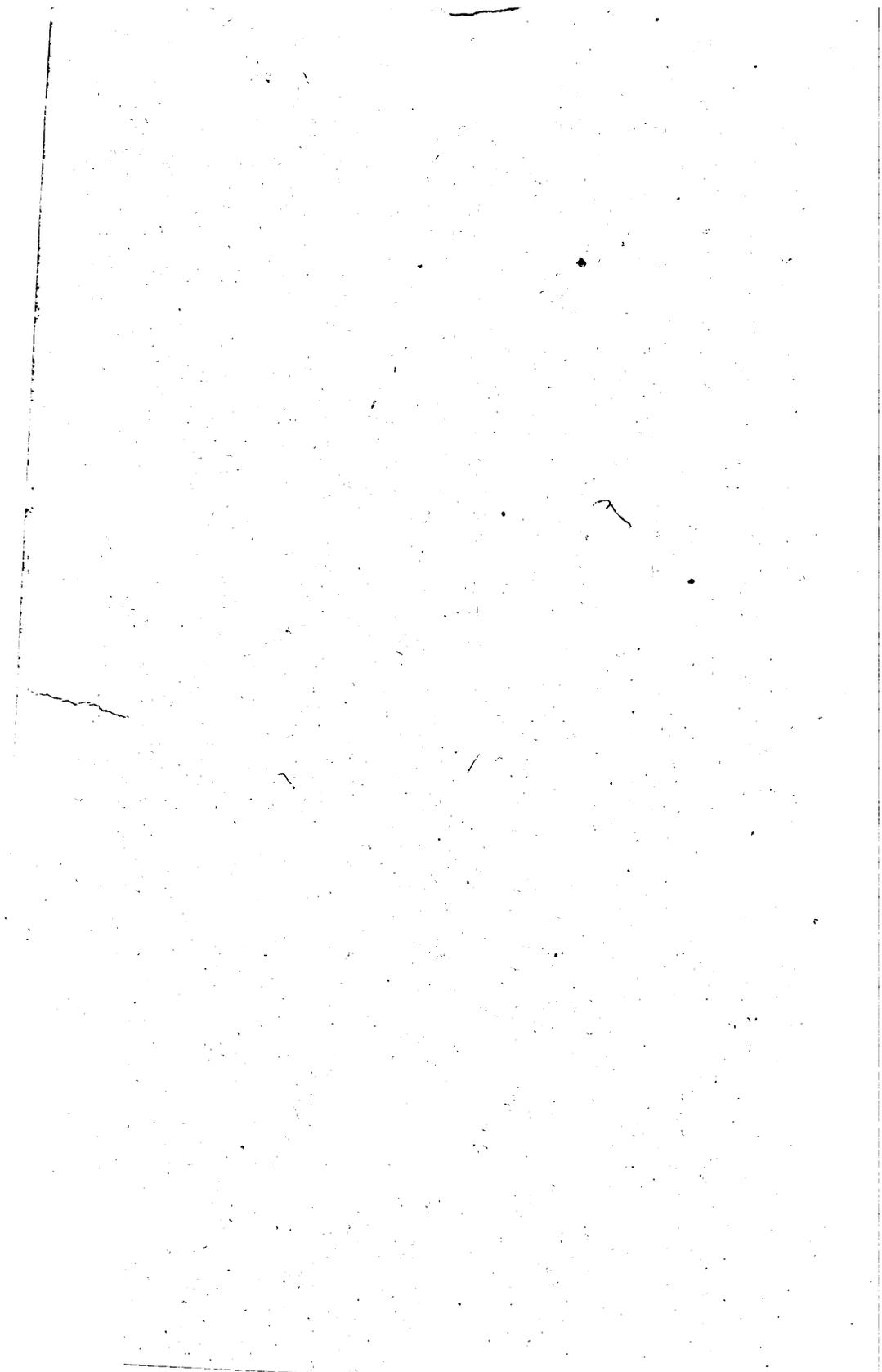


Passau.

M. Waldbauer's Buchhandlung (Max Coppenrath).

1888.

41.977



Die
Lehre des heiligen Athanasius
von der
Sünde und Erlösung.

.....

Eine dogmengeschichtliche Studie

von

Dr. G. A. Dell,

Kgl. Professor der Dogmatik und Apologetik am Lyceum zu Passau.



Passau.

M. Waldbauer's Buchhandlung (Max Coppenrath).
1888.



411970

Vorwort.

Die vorliegende Schrift von der Sünde und Erlösung, obgleich für sich selbständig und in sich abgeschlossen, soll eine Ergänzung meiner ersten Arbeit über diesen Gegenstand sein, insoferne sie vieles, was dem Zwecke der damaligen Abhandlung entsprechend nur vorübergehend zu berühren war, des weiteren ausführt, und insbesondere insoferne sie darthut, daß alles, was ich damals aus dem heiligen Thomas und aus der bloßen Vernunft genommen habe, fast Punkt für Punkt sich auch schon bei den heiligen Vätern besprochen und wissenschaftlich erörtert findet.

Eine Bearbeitung der Athanasianischen Doktrin von der Sünde und Erlösung hat hauptsächlich aus folgenden Erwägungen ein beachtenswertes Interesse:

Erstens. Vor allem lernt man die Begriffe von Sünde und Erlösung gehörig verstehen, und eines klaren Verständnisses dieser beiden Begriffe können selbst unter den christlichen Theologen bei weitem nicht alle sich rühmen, unter den christlichen Laien gibt es deren, die dieses können, jedenfalls nur wenige. Und doch ist ohne richtige Auffassung von Sünde und Erlösung keine korrekte und klare Einsicht in das Wesen des Christentumes möglich, und entstehen mangels einer solchen Einsicht für den denkenden Geist eine Anzahl unlösbarer Probleme, welche ihm die Haltbarkeit der Religion Jesu in Frage stellen und ihn im Glauben wankend machen müssen. (Vgl. meine Schrift: das Dogma von der Sünde und Erlösung im Lichte der Vernunft, § 2.)

Zweitens. Wir lernen aus Athanasius die Einreden kennen, mit welchen die heidnische Philosophie das neu aufgetauchte Christentum und sein Zentraldogma von der Sünde und Erlösung tödlich treffen zu können glaubte, und wie der redegewandte große Alexandriner die Bedeutungslosigkeit all jener Einreden durch Einführung in die richtige Auffassung der einzelnen Dogmen evident zu machen wußte; und die diesbezüglichen Erörterungen des Athanasius sind für uns um so interessanter, weil unsere wieder heidnisch gewordene Philosophie die aus den alten heidnischen Mißverständnissen hergenommenen Bedenken und Verdächtigungen gegen das Christentum neuerdings aufischt und zu deren Widerlegung auffordert. Was vermöchten wir angesichts dessen besseres zu thun, als die Rüstkammern der Kirche Gottes öffnen und gegen die alten Irrtümer die alten Waffen wieder hervorholen, die einstens unsere großen Geistesheroen geschmiedet, geschärft und mit so wuchtiger Kraft geschwungen haben, daß sie der Wahrheit durch ungleich dickere Finsternisse hindurch als die jetzigen sind, siegreich Bahn brachen.

Drittens. Aus Athanasius sieht man ferner, wie gerade die wichtigsten Christologischen Häresien jener Zeit nur möglich waren von seiten solcher, welchen es an richtiger und genügend klarer Einsicht in das Wesen der Erlösung gebrach, und daß die hiehergehörigen Dogmen gerade so, wie sie lauten, auch lauten müssen, wenn nicht die Idee der Erlösung und damit das ganze Christentum gefährdet erscheinen solle.

Viertens. Als besonders wertvoller Gewinn, welchen das Studium der Erlösungstheorie des Athanasius gewährt, muß es bezeichnet werden, daß man durch ihn die heutige Lehre der katholischen Kirche gerade in den grundlegenden Dogmen des Christentumes bis in die kleinsten Einzelheiten schon vor anderthalbtausend Jahren vertreten findet, wodurch die Treue der katholischen Ueberlieferung im vorteilhaftesten Lichte erscheint, und alle Abweichungen von dieser Ueberlieferung hinsichtlich der Lehre von Sündenfall und Rechtfertigung sich als Abweichungen von der ursprünglichen Kirchenlehre

qualifizieren. Mit Recht wird insbesondere heutzutage wieder darauf hingewiesen, daß man, um sich über die Kirche Christi vollständig zu instruieren, es sich nicht genügen lassen dürfe, die Aufzeichnungen der Apostel einzusehen, sondern daß man auch die Schriften ihrer nächsten Amtsnachfolger, unter denen die allmähliche Ausgestaltung der Kirche sich vollzog, einem genauen Studium unterwerfen müsse. Das Studium der hl. Schrift bestärkt uns im Christentume, das Studium der Väter im Katholizismus.

Dem Königl. Universitätsprofessor Dr. A. Schmid in München gebührt das Verdienst, daß ich auf Athanasius und auf die reiche Ausbeute, welche dieser Kirchenlehrer für eine zeitgemäße apologetische Behandlung des Erlösungsdogmas gewähre, aufmerksam wurde; und ich möchte dem hochverehrten Herrn Professor dafür hiemit öffentlich danken. Ich kann nicht fagen, was für eine unbeschreibliche Hochachtung ich vor der Geistesgröße des Athanasius gewonnen habe. Wie ein hohes, glänzendes Gebirge stand er vor mir, reiche Goldlager bergend, und wie ein geistiger Bergknappe wühlte und suchte ich mit ungewöhnlich hoher Lust in seinen Schächten, Schätze um Schätze zu Tage fördernd, um sie zu dem Systeme zu ordnen, zu welchem sie im Geiste des großen Denkers geordnet waren, und aus welchem heraus sie gedacht worden sind. Möge der große, liebe, heilige Mann es sich wohlgefällig sein lassen, daß ich den von ihm selbst einst geführten, auch jetzt noch unvergleichlich blanken Schild wieder ausgegraben habe und damit neuerdings Irrtum und Finsternis abwehren möchte!

Paffau, am Feste des hl. Athanasius 1888.

Der Verfasser.

Disposition.

Einleitung.

Die Lehre des heiligen Athanasius vom Urstande.

	Seite
1. Die Schöpfung und Erhaltung der Welt	2
2. Bedeutung des Menschen in der Schöpfung und die natürlichen Gaben desselben	5
3. Die übernatürliche Ausstattung des ersten Menschen	8

Erster Teil.

Die Lehre des heiligen Athanasius von der Sünde.

Erster Abschnitt.

Vom Daseinsgrunde des Bösen.

1. Gott ist nicht Urheber des Bösen	29
2. Es gibt kein persönliches ewig-böses Prinzip	30
3. Auch die Materie ist nicht das Böse	34
4. Der geschöpfliche freie Wille als verschuldende Ursache des Bösen	38

Zweiter Abschnitt.

Vom Wesen des Bösen.

1. Das Böse in subjektivem Sinne (malum in concreto).	
1. Wesen des Bösen im Akte. Die Sünde	46
2. Wesen und Attribute des sündhaften Zustandes	50
3. Die Erbsünde und ihre Folgen	57

II. Das Böse in objektivem Sinne (malum in abstracto).

	Seite
1. Das Böse ist keine Substanz	64
2. Das Böse ist nicht bloße Negation des Guten	66
3. Der Privationsbegriff des Bösen	69

Zweiter Teil.

Die Lehre des heiligen Athanasius von der Erlösung.

Erster Abschnitt.

Notwendigkeit und Wesen der Erlösung.

1. Die Notwendigkeit der Erlösung	79
2. Das Wesen der Erlösung	87

Zweiter Abschnitt.

Die Person und die notwendigen Attribute des Erlösers.

1. Die Mittlerreigenschaft des Logos	88
2. Notwendigkeit einer Inkarnation des Logos	94
3. Die Möglichkeit der Inkarnation	106
4. Die Geburt des Logos aus der Jungfrau und die Einwürfe dagegen	110
5. Die Vermittlung des heiligen Geistes bei der Menschwerdung	115
6. Die Gottesnatur in Christus	117
7. Die Menschennatur in Christus	125
8. Bedeutung der hypostatischen Union in Christus	138

Dritter Abschnitt.

Das Werk des inkarnierten Logos.

1. Die Bezahlung der Schuld und Strafe	151
2. Die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes	
a) Zusammenhang der Wiederherstellung mit der Genugthuung	156
b) Wesen der Wiederherstellung	157
c) Verhältnis der Wiederherstellung zum Urstande	167

Vierter Abschnitt.

Das Leiden und der Kreuzestod Christi.

1. Das Leiden Christi	177
---------------------------------	-----

	Seite
2. Der Tod Christi	180
3. Das gewaltfame, schwachvolle Ende am Kreuze	184

Fünfter Abschnitt.

Begräbnis, Höllenfahrt und Auferstehung Christi.

1. Das Begräbnis Christi	193
2. Die Höllenfahrt Christi	195
3. Die Auferstehung Christi	197

Sechster Abschnitt.

Die aus der Erlösung fließende Gerechtigkeit.

1. Wesen der Gerechtigkeit	205
2. Verhältnis der Gerechtigkeit Christi zur Gerechtigkeit der Erlösten	212
3. Mittel zur Aneignung der Gerechtigkeit	222
4. Bedingungen zur Wirksamkeit und Vollendung der erlangten Rechtfertigung	230
Schluswort	235



Sinleitung.

Die Lehre des heil. Athanasius vom Urstande.

Bevor wir beginnen können, die Lehre des hl. Athanasius über die Sünde und Erlösung darzulegen, müssen wir als Einleitung hiezu seine Anschauungen über Schöpfung und Urstand in Kürze reproduzieren. Denn einerseits vermögen wir seine Auffassung von Wesen und Folgen der Sünde, sowie von der Aufgabe und dem Endzwecke der Erlösung nur unter der Voraussetzung uns klar zu machen, wenn wir seine Theorie von der ursprünglichen Gerechtigkeit zuvor des Genaueren untersuchen; und andererseits basiert er auf die Stellung, welche die zweite göttliche Person, der Logos Gottes, bei der Herstellung und übernatürlichen Ausstattung der sichtbaren Schöpfung und beziehungsweise des Menschen einnahm, seine Behauptung, daß eben dieser Logos am konvenientesten auch bei der Wiederherstellung und Wiederbegrüßung des gefallenem Repräsentanten der irdischen Schöpfung zu fungieren hatte.¹⁾ Athanasius geht überhaupt von der Voraussetzung aus, daß zur Vermittlung einer richtigen Auffassung vom Urstande, von der Sünde und von der

¹⁾ πρέπει δὲ ἡμᾶς πρότερον περὶ τῆς τῶν ὄλων κτίσεως καὶ τοῦ ταύτης δημιουργοῦ Θεοῦ εἰπεῖν, ἵνα οὕτως καὶ τὴν ταύτης ἀνακαίνισιν ὑπὸ τοῦ κατὰ τὴν ἀρχὴν αὐτὴν δημιουργήσαντος λόγου γεγενῆσθαι, ἀξίως ἂν τις Θεωρήσειεν. de inc. I.

℞ell, Sünde und Erlösung.

Erlösung diese drei Glaubenssätze nur im Zusammenhange dargestellt werden könnten; denn wie die Sünde nur im Zusammenhalte mit dem Urstande, so könnten auch die Menschwerdung und die Erlösung nur im Zusammenhalte mit der Sünde richtig begriffen und verstanden werden.¹⁾

1. Schöpfung und Erhaltung der Welt.

Vor allem konstatiert der hl. Lehrer, daß die Welt nicht von Ewigkeit her existiere, „daß auch nicht alles von selbst und durch bloßen Zufall entstanden sei, wie die Epikuräer fasseln“,²⁾ sondern Gott hat sie aus freiem Entschlusse (*βουλήσει*) und aus reiner Güte³⁾ erschaffen, ohne ihrer zu bedürfen.⁴⁾ Er schuf die Welt nicht aus einer schon vorhandenen Materie, so daß er etwa bloß als „Künstler und nicht als Schöpfer“⁵⁾ erschiene, sondern er schuf die Welt aus nichts.⁶⁾

Derjenige aber, durch welchen Gott die Welt erschuf, war sein von Ewigkeit aus ihm gezeugter göttlicher Logos⁷⁾; und zwar, betont der heilige Lehrer, sei unter diesem „Logos“ nicht etwa bloß eine unbelebte, unpersönliche Kraft zu denken, sondern er meine damit „des Guten und des Gottes aller Dinge lebendigen und wirksamen Gott, der durch sich selbst Wort ist, der verschieden ist von dem Geschaffenen und der ganzen Natur, der das besondere und ewige Wort des guten Vaters ist, der diese ganze Welt eingerichtet hat und durch seine Vorsehung erleuchtet.“⁸⁾

Dieser Logos, der Inbegriff aller göttlichen Ideen und das persönliche Urbild aller Dinge,⁹⁾ sei zugleich Gottes Hand,

¹⁾ de inc. 4.

²⁾ de inc. 2. cf. de decr. nic. syn. 19.

³⁾ c. gent. 41; cf. de inc. 3; c. Ar. II. 64.

⁴⁾ c. gent. 28; cf.: In Omnia mihi tradita etc. c. 1.

⁵⁾ *τεχνίτης μόνον καὶ οὐ πιστής*. de inc. 2.

⁶⁾ *ἔξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι πεποίηκεν*. de inc. 3.

⁷⁾ c. gent. 40; de inc. 3; expos. fid. 3 et al.

⁸⁾ c. gent. 40.

⁹⁾ Vgl. Aßberger, Logoslehre, p. 138.

durch welche er die Abbilder jener ewigen Ideen schaffend realisiert.¹⁾ Nicht bloß bewirkte der Logos, daß die Dinge entstanden aus nichts,²⁾ sondern die geschaffene Wesensform eines jeden einzelnen Dinges ist ein bruchstückweises Abbild des göttlichen Logos³⁾ und kann nur als solches, d. h. als etwas mit dem göttlichen Verstande harmonierendes, bestehen.

Und wie Dasein und Wesensform aller Dinge durch den Logos gegeben sind, so wirkt derselbe ununterbrochen auch als Erhalter und alles vorsehender Ordner. „Dieses allmächtige und ganz vollkommene, heilige Wort des Vaters verbreitet sich über alle Dinge und entfaltet seine Kräfte nach allen Richtungen, erleuchtet alles Sichtbare und Unsichtbare, faßt alles in sich, umfängt es, läßt nichts seinem Machtgebiete entrinne, belebt und erhält alles und in allem, sowohl das Einzelne, als auch das Ganze in seiner Gesamtheit. Und indem es die Grundstoffe der ganzen sinnlichen Substanz, d. h. die Wärme, Kälte, Nässe und Trockenheit, in einem Ganzen vermengt, bewirkt es, daß sie sich nicht bekämpfen, sondern eine Harmonie in vollem Einklange darstellen.“⁴⁾ „Und damit man einen so erhabenen Gegenstand durch ein Gleichniß sich veranschauliche, so wollen wir uns, fährt er fort, das Gesagte unter dem Bilde eines großen Chores vorstellen. Also wie wenn der Chor aus verschiedenen Menschen, aus Kindern, Frauen, Greisen und Jünglingen besteht, und auf das Zeichen eines Leiters jeder nach seiner Natur und seinem Vermögen seine Stimme vernehmen läßt, der Mann wie ein Mann, das Kind wie ein Kind, der Greis wie ein Greis, der Jüngling wie ein Jüngling, und alle eine Harmonie bilden.“⁵⁾ „Durch den Willen und die Kraft des göttlichen und väterlichen Wortes, das alles beherrscht und regiert, dreht sich der Himmel, bewegen sich die Sterne,

¹⁾ de decr. nic. syn. 7; cf. Js. 66 2; c. Ar. IV. 26.

²⁾ c. Ar. I. 13.

³⁾ c. Ar. II. 78.

⁴⁾ c. gent. 42.

⁵⁾ c. gent. 43.

wandelt der Mond nmher, scheint die Sonne und wird die Luft von ihr erleuchtet, wird der Aether erwärmt und wehen die Winde, stehen die hoch emporragenden Berge, wogt das Meer, und werden die Thiere in ihm ernährt, bringt die in Ruhe verharrende Erde Früchte hervor, wird der Mensch gebildet und lebt und stirbt wieder, und erhält überhaupt alles Leben und Bewegung; brennt das Feuer, kühlt das Wasser, sprudeln die Quellen, ergießen sich die Flüsse, treten Zeitabschnitte und Jahreszeiten ein, fällt der Regen herab, schwängern sich die Wolken, entsteht der Hagel, gefrieren Schnee und Eis, fliegen die Vögel, setzen die kriechenden Tiere sich in Bewegung, schwimmen die Wassertiere, wird das Meer beschifft, wird die Erde besäet und grünt in den entsprechenden Zeiten; wachsen die Pflanzen, und die einen keimen, die anderen reifen, andere, wenn sie gewachsen sind, altern und verwelken, und die einen schwinden hin, die anderen werden wiedererzeugt und kommen zum Vorschein.“¹⁾)

Durch solche detaillierte Darlegung der Wirksamkeit des Logos in dem von ihm geschaffenen Universum sucht Athanasius zu zeigen, daß der Logos in so enger Beziehung zur geschöpflichen Welt stehe, als wie wenn diese gewissermaßen sein von ihm selbst geschaffener Leib²⁾) und er nur darin die alles regierende Seele wäre; d. h. daß er trotz seiner Naturverschiedenheit dennoch mit der geschöpflichen Welt zusammen gewissermaßen eine Einheit bilde, ihre Form und ihr Repräsentant genannt werden könne, wie die Seele Form und Repräsentant des von ihr belebten Menschen ist. Der Logos ist nach Athanasius in der sichtbaren Welt das Alles belebende, bewegende und in eine Harmonie zusammenstimmende Prinzip, „wie unsere Seele unsere Sinne nach der Thätigkeit eines jeden zugleich in Bewegung setzt, so daß bei einer Ursache alle zugleich bewegt werden, und das Auge sieht, das Gehör hört, die Hände tasten, der Geruch riecht und der Geschmack kostet, oft aber

¹⁾ c. gent. 44.

²⁾ de inc. 41.

auch die andern Theile des Körpers, so daß auch die Füße herumgehen.“¹⁾)

2. Die Bedeutung des Menschen in der Schöpfung und die natürlichen Gaben desselben.

Der Grund, warum Gott die Welt erschuf, ist nicht außer ihm, sondern in ihm selbst zu suchen, er erschuf sie aus Liebe. Weil Gott nämlich alle Vollkommenheiten in sich hat, „deshalb ist er auch liebevoll“,²⁾ „und um seine Liebe äußern zu können,“³⁾ gab er der Schöpfung das Dasein (*τὸ εἶναι*).

In etwas anderer Weise drückt der Heilige an einer zweiten Stelle den Zweck der Schöpfung aus mit den Worten: Gott wollte, „daß die Menschen die Erkenntniß des Vaters erlangen können, und indem sie den Schöpfer erkennen, ein glückliches und wahrhaft seliges Leben führen“.⁴⁾

Solcher Beweggrund bei der Erschaffung des sichtbaren Universums läßt es nach unserm Heiligen als convenienznöthwendig erscheinen, daß dasselbe nicht alles geistigen Lebens bar sein durfte, sondern einen zur Erkenntniß, zur Bewunderung und zur genussreichen Gegenliebe fähigen Repräsentanten haben mußte. Es mußte ein zu Erkennen und Wollen befähigter Geist in's All hineinerschaffen werden, ohne welchen die Schöpfung unverständlich, räthselhaft und „ihr Dasein unnütz wäre.“ „Denn wozu schuf Gott die Geschöpfe, wenn er nicht von ihnen erkannt werden wollte?“ Und „was gewinnen die Geschöpfe, wenn sie ihren Schöpfer nicht kennen?“⁵⁾

Dieses geistige Haupt der Schöpfung, welches die Bestimmung und die Fähigkeit hat, Gott aus der Schöpfung zu erkennen, ihn zu lieben und daraus seine Befeligung zu schöpfen, ist der Mensch. Zwar hat der Logos auch den

¹⁾ c. gent. 43.

²⁾ *διὸ καὶ φιλόανθρωπος ἐστίν.* c. gent. 41.

³⁾ *ἵνα καὶ φιλοανθρωπεύσθαι δύνῃται* l. c.

⁴⁾ cf. de inc. II.

⁵⁾ de inc. II.

übrigen Dingen der sichtbaren Welt „sowohl allen gemeinsam, als auch jedem einzelnen eine Form und Gestalt seines Bildes eingedrückt“,¹⁾ indem die „geschaffene“²⁾ Grundform eines jeden von ihnen einer im göttlichen Logos von Ewigkeit her existierenden Idee als deren Urbild entsprach; aber „unter allen Geschöpfen auf Erden erbarmte sich Gott insbesondere des Menschengeschlechtes, und er schuf nicht wie alle unvernünftigen Tiere auf Erden auch die Menschen,“³⁾ sondern „nach seinem Bilde erschuf er sie, damit sie durch diese Gnade das Bild erkennen, ich meine das Wort des Vaters, und durch dasselbe die Erkenntnis des Vaters erlangen können.“⁴⁾ Er schuf dem Menschen einen Geist ein mit Vernunft und freiem Willen, wie er selbst ein solcher Geist ist.⁵⁾ Vermöge dieser hohen Veranlagung sollte der Mensch imstande sein, „die Dinge anzuschauen und zu erfassen“, und zwar in anderer Weise, als dies vom Tiere geschieht,⁶⁾ und dadurch zu Gott hingeführt werden.⁷⁾ Ja sogar die Ewigkeit Gottes und Gott selbst sollte er zu erkennen vermögen, um dadurch fähig zu sein, mit ihm in Verkehr zu treten (*συννομίῃ τῷ Θεῷ*), und „so ein unversehrtes, wahrhaft seliges und unsterbliches Leben zu führen.“⁸⁾

Diese bisher angeführten Vorzüge des ersten Menschen, seine Geistigkeit und Unsterblichkeit,⁹⁾ sein Erkenntnisvermögen und sein freier Wille, d. h. die Fähig-

1) c. Ar. II. 78.

2) *κτισθεῖσα* l. c.

3) de inc. 3.

4) de inc. II.

5) c. gent. 31—33.

6) *οὐχ ἀπλωῶς ὡςπερ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῶα*. de inc. 3.

7) c. gent. 2.

8) c. gent. 2.

9) Cf. contr. gent. 32, 33; wenn Athanasius de inc. 4, 5 sagt, der Mensch sei von Natur aus sterblich, weil aus nichts geschaffen, so ist dieses, wie man aus der eben angeführten Stelle sieht, in modifiziertem Sinne zu verstehen. cf. Berlage, Dogmatik IV. 260—63 und Abberger, Logoslehre, p. 156.

keiten, welche ihn zum Verkehr mit Gott geeignenschaftet erscheinen ließen, — wenn wir vorläufig von einem wirklich realisierten Verkehr mit Gott absehen, — waren nach der Lehre des Athanasius „natürliche“ Gaben, d. h. Attribute, welche seiner Menschennatur als solcher wesentlich eigneten. Man erfieht dieses daraus, daß er diese Prerogativa als dem Menschen auch nach der Sünde, „welche sie auf den Zustand ihrer Natur zurückbrachte,“¹⁾ wenn auch geschwächt,²⁾ doch immerhin noch verblieben bezeichnete.³⁾

In Anwendung seiner „natürlichen“ Kräfte zur Gotteserkenntnis hatte ferner der Mensch in einem gewissen Grade auch thatsächlich eine Erkenntnis Gottes, welche von Athanasius ebenfalls zum Unterschiede von einer erst später zu erörternden „übernatürlichen“ Erkenntnis als eine der Natur als solcher eignende, also auch nach der Sünde noch mögliche Erkenntnis bezeichnet wird,⁴⁾ und welche wir daher „natürliche“ Gotteserkenntnis nennen wollen. „Es genügt nämlich nach Athanasius schon die Schöpfung, um das Dasein eines Gottes und einer Vorsehung zu beweisen, denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe kann ihr Schöpfer deutlich erkannt werden.“⁵⁾ Und abgesehen davon „konnten die Menschen Gott in sich wie in einem Spiegel schauen.“ Wenn sie nämlich ihren eigenen Geist betrachteten, sahen sie das Bild des Logos, denn nach seinem Bilde waren sie geschaffen.⁶⁾ Und indem sie so das „Wort“ Gottes erkennen konnten, konnten sie auch Gott, dessen Vater, erkennen. In welcher Weise man sich dieses durch das Bild des Logos vermittelte „natürliche“ Er-

¹⁾ ἡ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐ-
τοῦς ἐπέστρεφεν. de inc. 4.

²⁾ cf. c. gent. 9: καταβαλινοντες ταῖς ἐννοαῖς καὶ τοῖς
λογισμοῖς οἱ ἄνθρωποι und c. gent. 8: σαρκικῇ ἐπιθυμίᾳ
κ. τ. λ.

³⁾ c. gent. 31—33; cf. de inc. 12.

⁴⁾ c. gent. 34.

⁵⁾ c. Ar. II. 32.

⁶⁾ c. gent. 34.

kennen des Vaters zu denken habe, erklärt Athanasius in folgenden Worten: „Wenn wir erkennen, daß die Quelle des Wortes, welches von dem Menschen ausgeht, der Geist ist, und indem wir auf das Wort merken, mittels unserer Denkkraft den Geist ausgedrückt sehen, erlangen wir um so mehr in höherer Bedeutung und in ungleich höherem Maße, wenn wir die Kraft des Wortes schauen, eine Kenntnis seines guten Vaters, wie auch der Heiland sagt: „Wer mich sieht, sieht meinen Vater“. 1. Joh. 14 9. ¹⁾)

Diese aus der natürlichen Fähigkeit zum Erkennen Gottes unmittelbar sich ergebende wirkliche Gotteserkenntnis konnte nach Athanasius zwar infolge Ueberwucherung der Seele mit Lasterhaftigkeit und Begierde allmählich sich verwischen und auslöschen, aber durch Reinigung von Begierden und Leidenschaften ließ sie sich stets wieder auf natürliche Weise zurückgewinnen. ²⁾) „Die Vorstellung und der Gedanke der Ewigkeit, sagt er, verlassen die Seele niemals, sondern begleiten sie, und dienen ihr gleichsam als Zunder zum Unterpfand der Unsterblichkeit.“ Und weil die Seele „die Vorstellung und Kenntnis der Ewigkeit immer hat,“ „deshalb hat sie auch den Begriff der Wissenschaft von Gott und findet in sich selbst den Weg, indem sie nicht von außen, sondern aus sich selbst die Kenntnis und Auffassung des Wortes Gottes entlehnt“. ³⁾)

3. Die übernatürliche Ausstattung des ersten Menschen.

Gänzlich und wesentlich unterschieden von den aufgezählten natürlichen Gaben kennt Athanasius auch noch eine Reihe von Vorzügen des Urstandes, welche dem Menschen verlierbar waren und wirklich von ihm verloren worden sind, welche also nicht zu seiner Natur als solcher gehörten. Solche Vorzüge heißen bekanntlich nach der Terminologie der heutigen Theologen übernatürliche Gaben. Sie hatten nach dem

¹⁾ c. gent. 45.

²⁾ Fragm. in Math. p. 1267; cf. c. gent. 34.

³⁾ c. gent. 33, cf. 34.

heiligen Lehrer ihren Ursprung von einem durch den heiligen Geist vermittelten Eingehen des substanzialen Logos in die menschliche Natur und einem innigen Vereinigtsein der Gottheit mit ihr. Der Mensch wurde durch diese Vereinigung und die daraus folgende Theilnahme an der Gottesnatur in ganz vorzüglichem Sinne und in übernatürlicher Weise ein „Ebenbild“ Gottes; und die ihm anerschaffene natürliche Ebenbildlichkeit, vermöge deren er ein vernünftiges freiwilliges Geisteswesen war, bildete zu seiner Ausrüstung mit übernatürlichen Gaben die Voraussetzung, die Grundlage und den nöthigen Anknüpfungspunkt. Dadurch, daß der Mensch schon von Natur dem Logos ebenbildlich, also in gewisser Weise mit ihm verwandt und ihm assimilierbar gemacht war, konnte ein so inniges gegenseitiges Sichdurchdringen des Logos und der Menschennatur stattfinden, daß daraus für die letztere eine Theilnahme an der Gottesnatur und geradezu eine Vergöttlichung derselben sich ergab.¹⁾

1. Hinsichtlich der Verübernatürlichung der ersten Menschennatur drückt sich Athanasius folgendermaßen aus: „Gott erbarmte sich des Menschengeschlechtes, und da er sah, daß es vermöge des Logischseins, soweit es zu seiner Natur gehörte, nicht unvergänglich bleiben könnte,²⁾ gewährte er ihnen etwas Höheres, indem er sie nach seinem Ebenbilde machte und ihnen auch die Kraft seines eigenen Logos mittheilte, damit sie gleichsam einen Schatten des Logos besäßen und logisch (*λογικος*) geworden, in seligem Zustande verbleiben könnten, indem sie das wahre Leben der wahrhaft Heiligen im Paradiese lebten.“³⁾ Hier spricht Athanasius von einer „Ebenbildlichkeit“ und einem „Logischsein“, welche dem Menschen verlierbar waren und auch wirklich von ihm verloren wurden, welche also in einem anderen als in dem Sinne genommen werden müssen, in welchem die beiden Eigenschaften früher als natürliche Attribute des Menschen genannt wurden.

¹⁾ cf. contr. Ar. II. 78.

²⁾ *θεωρήσας, ὡς οὐχ ἱκανὸν εἶη, κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν αἰεὶ* de inc. 3.

³⁾ de inc. 3.

Von dieser Ebenbildlichkeit und diesem Logischsein sagt Athanasius: „Durch die Uebertretung gerieten die Menschen in das Verderben und verloren die Gnade des Ebenbildes;¹⁾ und wiederum: „Durch die Sünde ging der „logische“, nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch zugrunde.“²⁾

In so inniger Weise, lehrt der Heilige weiter, ging das Wort des Vaters mit dem Menschen zusammen (*συγκατάβαλνεν, συνάπτειν, συνομιλεῖν*), daß es ihr Sein und Leben vergöttlichte, indem es für sie nicht nur eine Kraft des Lebens, sondern „das Leben selbst“ (*αὐτοζωή*) wurde.³⁾ „Gott, heißt es, hat uns nicht bloß aus nichts erschaffen, sondern auch ein göttliches Leben uns durch die Gnade des Logos verliehen“.⁴⁾ Das Leben des Menschen ward derart göttlich, daß „er lebte wie Gott“,⁵⁾ und gewissermaßen ein „Gott“ wurde; denn so, sagt Athanasius, seien die Worte der Schrift zu verstehen, wo es heißt: „Ihr seid Götter und Söhne des Allhöchsten“ (Ps. 81 6.)⁶⁾ „Sie erhielten diesen Namen nicht ihrer Natur zufolge, sondern weil sie des Sohnes theilhaftig geworden sind“.⁷⁾ Dadurch, daß Gott dem Menschen in seine Natur hinein außer dem nach des Logos Bild geschaffenen Geiste auch noch den leibhaftigen Logos selbst, „unsern Herrn Jesus Christus mittheilte“⁸⁾, wurden gewissermaßen die Menschen nebstdem, daß sie von ihm erschaffen waren, auch noch von ihm „gezeugt“ und geradezu der Zeugung des göttlichen Sohnes theilhaftig. „Wenn auch wir Kinder eben-

¹⁾ τὴν κατ' εἰκόνα χάριν ἀφαιρεθέντες ἦσαν. de inc. 7.

²⁾ ὁ λογικὸς καὶ κατ' εἰκόνα γενόμενος ἄνθρωπος ἐφάνητο. de inc. 6. Ctr. Ar. III. 10. wird ausdrücklich zwischen der anerschaffenen Ebenbildlichkeit und der aus Gnade gegebenen, welche vom Einwohnen des wesenhaften Logos herrührt, unterschieden.

³⁾ c. gent. 47.

⁴⁾ de inc. 5.

⁵⁾ ἄφθαρτος δὲ ὢν, ἕξη λοιπὸν ὡς Θεός. de inc. 4.

⁶⁾ de inc. 4.

⁷⁾ ad Serap. II. 4.

⁸⁾ τῆς ἰδίας εἰκόνας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ αὐτοῖς μεταδίδωσι. de inc. 11.

desselben Gottes, dessen Sohn auch jener ist, genannt werden, erörtert der große Lehrer, so ist es einleuchtend, daß auch wir an dem Vater teilhaben, welcher sagt: „Ich habe Kinder erzeugt und erhöht“ (Jhaj. 1. 2.). Denn hätten wir keinen Teil an ihm, so würde er nicht sagen: ich habe gezeugt; hat er aber gezeugt, so ist kein anderer, als er selbst unser Vater. Wir haben an demselben Teil und werden Kinder desselben Vaters genannt . . . Was aus einem natürlich gezeugt und nicht von außen her erworben ist, das erkennt die Natur als Sohn an, und dieses ist die eigentliche Bedeutung dieses Namens“.¹⁾ Da die geschaffenen Wesen nachher des gezeugten Sohnes teilhaftig geworden sind, so nennt man auch sie gezeugt, zwar nicht wegen ihrer eigenen Natur, sondern weil sie des Sohnes durch den Geist teilhaftig geworden sind.“²⁾

Athanasius hebt ausdrücklich hervor, daß diese Auszeichnung des Menschen als eine von den schon durch die Erschaffung gegebenen Vorzügen desselben zu unterscheidende besondere Gnade zu betrachten sei, daß die Erschaffung und die übernatürliche Zeugung des Menschen auseinander gehalten werden müßten. Zur Erklärung von Deuteron. 32 sagt er nämlich: „Durch das Wort „gemacht“ bezeichnet Moses das den Menschen der Natur nach Eigentümliche, daß sie nämlich Werke und gemachte Wesen sind; durch den Ausdruck „gezeugt“ aber zeigt er die Güte Gottes an, welche den Menschen, nachdem er sie geschaffen hatte, zuteil wurde. Denn Gott hat sie nicht nur zu Menschen geschaffen, sondern nannte sie als Erzeuger auch Söhne. Der Ausdruck: er hat gezeugt, deutet einen Sohn an, wie er auch durch den Propheten sagt: Ich habe Söhne erzeugt und erhöht. Und überhaupt, so oft die Schrift einen Sohn bezeichnen will, bezeichnet sie ihn nicht durch den Ausdruck: ich habe geschaffen, sondern durchaus durch jenen: Ich habe gezeugt.“³⁾

¹⁾ de decr. nic. syn. 10.

²⁾ c. Ar. I. 56; cf. c. Ar. I. 16.

³⁾ c. Ar. II. 58—59.

Und in Bezug auf Joh. 1. 12. sagt Athanasius: „Das Wort „werden“ gebraucht Johannes, weil die Menschen nicht von Natur, sondern durch Annahme Söhne werden; das Wort „zeugen“ aber, weil sie überhaupt den Namen „Sohn“ erhalten haben. Dieses ist Güte Gottes, daß er nachher aus Gnade auch Vater derjenigen wird, deren Schöpfer er ist; und es geschieht, wenn die geschaffenen Menschen den Geist seines Sohnes in ihre Herzen aufnehmen, der da ruft: Abba, Vater! Diese aber sind es, welche nach der Aufnahme des Wortes von ihm die Macht erhalten, Kinder Gottes zu werden. Denn anders können sie wohl nicht Kinder werden, weil sie von Natur Geschöpfe sind, wenn sie nicht den Geist des natürlichen und wirklichen Sohnes erhalten.“¹⁾ „Wegen des uns einwohnenden Sohnes heißt Gott unser Vater. Der Sohn in uns ruft seinen Vater an und macht, daß er unser Vater genannt wird. Gewiß in deren Herzen der Sohn nicht ist, deren Vater kann Gott nicht genannt werden.“²⁾ „Durch das Wort geschaffen sein“ und „durch das Wort zum Kinde gemacht werden“ wird von Athanasius ausdrücklich unterschieden.³⁾ „Geschöpf und Erzeugung ist nicht Eineslei, sondern sowohl hinsichtlich der Natur, als auch hinsichtlich der Wortbedeutung von einander verschieden.“⁴⁾ „Wir wurden nicht zuerst gezeugt, sondern gemacht; denn es steht geschrieben: Laßt uns den Menschen machen, Genes. 1. 26; nachher aber, nachdem wir die Gnade des Geistes empfangen haben, wird erst von uns gesagt, daß wir auch gezeugt werden. Gewiß sehr treffend sagte der große Moses im Lobgesange zuerst: „Er hat beseffen“ und hernach: „Er hat gezeugt“, damit die Menschen nicht, wenn sie die Worte „Er hat gezeugt“ hören, ihre ursprüngliche Natur vergessen, sondern erkennen möchten, daß sie vom Anfange an Geschöpfe sind; und daß sie, wenn sie aus Gnade gezeugt, wie Söhne genannt werden,

¹⁾ c. Ar. II. 59.

²⁾ c. Ar. IV. 22.

³⁾ cf. c. Ar. II. 64.

⁴⁾ c. Ar. II. 60.

doch nichtsdestoweniger wieder von Natur Geschöpfe sind.“¹⁾ Sogar insoferne sind „Erzeugung“ und „Heiligung“ auseinanderzuhalten, als sie nicht einmal von ein und derselben göttlichen Person vollzogen wurden, „denn das Geschöpf ist durch den Sohn geschaffen und durch den Geist geheiligt worden.“²⁾

Auch noch dieses Moment bei der ursprünglichen Gerechtigkeit wird nämlich von Athanasius mit größtem Nachdrucke und aufs Unzweideutigste hervorgehoben, daß die Mittheilung jener gnadenreichen Sohnschaft an die Menschen durch Vermittlung des heiligen Geistes geschah. Der heilige Geist ist ja bekanntlich jene Person in der Gottheit, welche zunächst die Liebe dieser Gottheit repräsentiert und also auch jedwede liebende Vereinigung derselben mit dem Geschöpfe vollzieht. Hinsichtlich der Bedeutung des heiligen Geistes für den übernatürlichen Gnadenstand des ersten Menschen drückt sich Athanasius in folgender Weise aus: „Es ist offenbar, daß dem im Anfange gestalteten Adam Gott den heil. Geist in dessen Angesicht hauchte, wie Moses sagt: „Und Gott blies den Lebenshauch in Adams Angesicht, und so ward der Mensch zu einem lebenden Wesen.“ Gen. 2. 7. Aber das von dem Herrn Eingehauchte ist nicht die Seele, wie die Juden fabeln, denn wie verdammt sonst Gott das von ihm Eingehauchte zum ewigen Feuer; sondern es ist der lebendig machende Geist, von welchem auch Paulus sagt (2 Kor. 3. 6): „Der Geist aber macht lebendig.“ Folglich ist der heilige Geist der Lebenshauch, und Einige, welche desselben verlustig werden, sind, obwohl sie noch leben, todt.“³⁾ Alle Dinge werden des Sohnes theilhaftig in Folge der Gnade des Geistes, welche von ihm verliehen wird.“⁴⁾ Um klar zu machen, daß der die Sohnschaft verleihende heilige Geist eben der Geist des göttlichen Sohnes sei, vergleicht

¹⁾ c. Ar. II. 59.

²⁾ De Trin. et sp. s. 8.

³⁾ de Trin. et sp. s. 18.

⁴⁾ c. Ar. I. 16.

der Heilige einige Schriftstellen gegeneinander, aus deren Zusammenstellung sich dieses ergibt, mit folgenden Worten: „Wenn uns Moses lehrt: „Der Herr blies den Lebenshauch in Adams Angesicht, und er ward zu einem lebendigen Wesen“; wenn wir auch den Heiland sagen hören: „Ich bin das Leben,“ und wenn Paulus (Gal. 4. 6.) schreibt: „Gott hat den Geist seines Sohnes in euere Herzen gesandt“; wenn wir auch sehen, wie der Eingeborne den Aposteln ins Angesicht hauchet, und sagt: „Nehmet hin den heiligen Geist“ (Joh. 20. 23.), so laffet uns die Lehre annehmen, daß der Geist der Hauch des Sohnes sei in dem eigenen Leben und in der bleibenden Substanz. . weil der Sohn Gottes das Lebens ist.“¹⁾ Moses sagt: „Gott blies den Lebenshauch ein“; dieser Lebenshauch kommt nach der Lehre der göttlichen Schriften von dem Sohne Gottes“²⁾. Der Geist heiligt nicht ohne den Sohn, und der Sohn nicht ohne den Geist oder den Vater,“ fügt Athanasius noch dazu, um zur Verhütung von Mißverständnissen die nach seiner Dreifaltigkeitslehre eigentlich selbstverständliche „Einheit der Heiligung, wie der Vater und der Sohn und der heilige Geist die Geschöpfe heiliget“ auch noch speziell hervorzuheben.³⁾

In dieser hier dargelegten Weise charakterisiert Athanasius den übernatürlichen Gnadenstand des ersten Menschen, wie oben gesagt wurde, als eine überaus innige Gemeinschaft desselben mit dem substanzialen göttlichen Logos, mit welchem ihn der ewige Vater durch Vermittlung des heiligen Geistes verbunden hat, damit er nicht bloß sein Geschöpf, sondern auch sein Sohn und sein geliebtes Kind sei. Wenn es nach dem Bisherigen noch eines weiteren Beweises bedürfte, daß nach der Auffassung des Heiligen das Wesen der ursprünglichen Begnadigung wirklich nichts Geringeres, als eine Vergöttlichung im angegebenen Sinne gewesen sei, so könnten wir hiefür auch noch alle jene Stellen hieher setzen, mit welchen

¹⁾ de Trin et spir. sancto 18—19.

²⁾ l. c. 21.

³⁾ l. c. 9

er das Wesen der durch die Erlösung wiedererlangten Gnade und Gerechtigkeit definiert; denn der Heilige geht immer von dem Gedanken aus und baut darauf alle seine Deduktionen über die Nothwendigkeit der Menschwerdung auf, daß die wiederlangte mit der ursprünglichen Gerechtigkeit gleichwesentlich sein mußte. „Es wäre unpassend, sagt er irgendwo ausdrücklich, daß die Schöpfung anders vom Anbeginne geschaffen wurde, und anders in den neuesten Zeiten geschaffen werde.“¹⁾ Besonders c. Ar. IV. 22 und c. Ar. I. 39 wird die spätere Vergöttlichung auch schon dem Urstande vindiziert.

2. Als eine unmittelbare Folge besagter Verübernatürlichung der menschlichen Natur und des Zusammengehens des Logos mit ihr erscheint bei Athanasius eine Steigerung der menschlichen Erkenntnis, indem „der Logos für sie das Licht wurde, damit man den Vater erkenne und begreife.“²⁾ Die Erkenntnis Gottes war nach der Auffassung unseres Heiligen bei den ersten Menschen sozusagen wie ein anfangendes Schauen Gottes, was der Umstand beweisen dürfte, daß er „das wahre Leben“, das „Bewußtsein der Unsterblichkeit“, „Unversehrtheit und „Seligkeit“ als unmittelbar daraus fließend bezeichnet.³⁾ Er sagt, daß der erste Mensch „mit der Gottheit freudig verkehrt habe“⁴⁾, daß er „freimütig und ohne Erröthen mit Gott geistigen Umgang gepflogen und im Anschauen des Geistigen mit den Heiligen verkehrt habe.“⁵⁾ Zu der „im Menschen geschaffenen Weisheit,“ vermöge deren er „die Kraft hat, zu wissen und zu erkennen“, trat noch „die Weisheit des

¹⁾ de Trin. et spir. s. 9; cf. l. c. 21.

²⁾ *γίγνεται τοῖς γενητοῖς συγκαταβαλῶν πρὸς τὴν τοῦ γενήτορος γνώσιν καὶ ἐννοιαν φῶς.* c. gent. 47.

³⁾ c. gent. 2.

⁴⁾ *ἀγάλλεται καὶ συνομιλῆ τῷ θεῷ.* c. gent. 2.

⁵⁾ *Ἀδάμ, λεγουσιν αἱ ἱεραὶ γραφαί, κατὰ τὴν ἀρχὴν ἀνεπαισχύντω παρῆσθα τὸν νοῦν ἐσχηκέναι πρὸς τὸν θεὸν καὶ συνδιαίτασθαι τοῖς ἁγίοις ἐν τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ.* c. gent. 2.

Schöpfers“ (*ἡ δημιουργοῦ σοφία*), und „er konnte durch sie deren Vater erkennen.“¹⁾

Insoferne außerdem der dem Menschen einwohnende Logos der Inbegriff all jener ewigen Ideen ist, deren geschaffene Abbilder die Wesensgrundlage der einzelnen Dinge in der Schöpfung sind, ward dem begnadigten Menschen durch den Logos auch ein richtiges und umfassendes Erkennen der Welt vermittelt und ermöglicht. Der Mensch schaute gewissermaßen in seinem eigenen Innern das wahre Wesen der ihn umgebenden Dinge.²⁾

Als einen besonderen Beweis, daß die Erkenntnis des Gott-geinteten ersten Menschen übernatürlich geschärft und durch den heiligen Geist bereichert war und wie eine Teilnahme an dem Voraussehen Gottes sich erwies, führt Athanasius folgendes an: „Gott blies den Lebenshauch ein, und Adam wurde dadurch zu einem lebenden Wesen, hatte den heiligen Geist und war dadurch geistig, so daß er weis sagte, daß deswegen der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen und zwei in einem Fleische sein würden; und daß er das Weib, welches von ihm genommen wurde, Eva nannte, indem er auf prophetische Weise zu demselben sprach: „diese ist die Mutter aller Lebenden.“³⁾

3. Auch das Wollen des mit Gott verbundenen ersten Menschen wurde durch diese Verbindung gewissermaßen vergöttlicht, insoferne nämlich das Wort die im Menschen selbst wohnende Norm seines Wollens wurde (*ὁδὸς καὶ βασιλεὺς καὶ ἡγεμών*). Dadurch ward es für den Menschen nicht bloß ein Antrieb zur Heiligkeit, sondern „die Heiligung selbst.“⁴⁾ Mit so überwiegender Präponderanz war das Wollen des Guten in Adam herrschend, „daß er das Böse nicht kannte.“ Nichts zog ihn zu Verbotenem, und weil er das Böse noch

1) *καὶ δι' αὐτῆς γινώσκειν δυνάμεθα τὸν αὐτῆς πατέρα.* c. Ar. II. 78.

2) c. gent. 2; vgl. Mähler, Athan. Seite 125.

3) De Trin. et spir. s. 21.

4) *αὐτοαγιασμός* c. gent. 47.

nicht durch die Erfahrung kennen gelernt hatte und nur vom Guten wußte, so war er folglich gleichsam nur Eines Sinnes und im Denken frei.“¹⁾ Er war noch nicht innerlich gespalten, indem er ein doppeltes Gesetz in sich fühlte, und seine Freiheit in Ausübung des Guten war noch nicht durch die Hinneigung zum Sinnlichen beeinträchtigt. Der menschliche Wille blieb durch die ihm einwohnende und ihn lenkende göttliche Kraft frei von aller unordentlichen Hinneigung zum Sinnfälligen (*οὐ συννομίλει τοῖς σώμασι*), und kannte noch nicht die den Körpern entstammenden Begierden.²⁾ Es war noch nicht die Fleischeslust in ihnen, sie erkannten noch nicht, daß sie nackt seien, weil sie ihre Gedanken nur auf Gott gerichtet hatten, und also auch ihr Wollen nur nach dem von Gott Gewollten hingielte.³⁾

4. Außer der dargelegten inneren Verübernatürlichung der ersten Menschen hatten dieselben auch schon auf dieser Erde, nämlich „im Paradiese ein Leben ohne Kummer, Schmerzen und Sorgen“,⁴⁾ waren also frei von allen, sowohl jeelischen, als körperlichen Leiden und Krankheiten, und insbesondere auch kannten sie dasjenige nicht, was selbst eine übrigens noch so vollendete irdische Glückseligkeit beeinträchtigt und geringwertig erscheinen ließe und läßt, die Furcht vor dem Tode. Erst seit der Sünde „fürchtet die Seele den Tod und die Trennung vom Körper.“⁵⁾

Die Teilnahme am Logos, soweit sie ein übernatürliches Geschenk für die Menschen war, hatte nämlich zur Vollendung aller Glückseligkeit auch die leibliche Unsterblichkeit zur Folge. Dem Leibe an und für sich ist es allerdings natürlich, sich aufzulösen und im Tode und in der Verwesung zu bleiben, „denn es ist von

¹⁾ c. Apoll. II. 6.

²⁾ οὐδέ τι τῆς ἐκ τούτων (σωμάτων) ἐπιθυμίας μεμιγμένον ἔξωθεν ἔχει. c. gent. 2.

³⁾ c. gent. 3.

⁴⁾ ἔχουσι τὴν ἐν παραδείσῳ ἄλυπον, ἀνώδυνον καὶ ἀμεριμον ζωὴν. de inc. 3.

⁵⁾ contr. gent. 3.

Natur der Mensch sterblich, da er aus dem Nichts entstanden ist“¹⁾ „Durch die Gnade der Teilnahme am Worte aber hätten sie dem natürlichen Zustande sich entzogen, wenn sie gut geblieben wären. Denn wegen des ihnen verbundenen Wortes hätte sich ihnen auch die natürliche Vergänglichkeit nicht genahet“²⁾

Alle diese Vorzüge erscheinen bei Athanasius als solche, welche zu seinen natürlichen Gaben hinzugegeben waren und zu diesen nicht wesentlich gehörten. Man ersieht dieses nicht bloß daraus, daß er es bei Besprechung derselben mit genügend oftmaliger Wiederholung immer wieder ausdrücklich hervorhebt³⁾, sondern auch namentlich aus dem Umstande, daß er sie alle durch die Sünde verloren gehen läßt, ohne daß dadurch der Mensch aufhören würde, Mensch zu sein, wie wir unten bei der Erörterung von den Folgen der Sünde sehen werden. Wie der Mensch nicht aufhörte, seiner Natur nach Mensch zu sein dadurch, daß er diese Gnaden erhielt,⁴⁾ so verblieb ihm seine Menschennatur auch noch, als er sie verlor.⁵⁾ Das „Gezeugtsein“ von Gott, sein „prophetisches Erkennen“, seine „Freiheit von der Concupiszenz“, seine „Leidenslosigkeit“ und seine „Unsterblichkeit“ waren übernatürliche Gaben.

5. Unlangend die Frage, ob Athanasius diese übernatürliche Begnadigung als unmittelbar und zugleich mit der Erschaffung gegeben oder als erst später verliehen gedacht habe, läßt sich folgendes sagen: Nach einigen Ausdrucksweisen möchte es scheinen, als ob er die Vereinigung mit dem Logos so weit dieselbe übernatürliches Geschenk war, als erst eine Zeit lang nach der Erschaffung des Menschen geschehen bezeichnen wolle. So sagt er z. B. c. Ar. II. 59: „Darin besteht die Liebe Gottes, daß er denen, deren Schöpfer er ist, später

1) *ἔστι μὲν γὰρ κατὰ γένεσιν ἄνθρωπος θνητός, ἅτε δὲ ἔξ οὐκ ὄντων γεγονώς.* de inc. 4.

2) de inc. 5.

3) Vgl. z. B. c. Ar. I. 37.

4) cf. c. Ar. I. 37.

5) de inc. 4.

(ὕψιστος) durch seine Gnade auch Vater wird.“ Dagegen geht aus anderen Stellen sehr deutlich hervor, daß Athanasius sich die übernatürliche Ausstattung des ersten Menschen als zugleich mit der Erschaffung gegeben vorgestellt habe. So sagt er de decr. nic. syn. 6: „Adam erhielt im Anfange die Gnade und wurde sogleich nach seiner Entstehung ins Paradies versetzt“; und ein anderesmal, wo von den Folgen der Sünde geredet wird, heißt es: „die Menschen blieben nach der Sünde nicht, wie sie geschaffen sind;“¹⁾ und mit diesem „wie sie geschaffen sind,“ will der Heilige nicht etwa bloß die natürlichen, sondern auch die übernatürlichen Gaben der ersten Menschen ausdrücken, was aus den unmittelbar folgenden Worten hervorgeht: „Denn die Uebertretung brachte sie auf den Zustand ihrer Natur zurück.“²⁾ Demgemäß muß wohl gefolgert werden, daß Athanasius nicht so fast zeitlich, als vielmehr nur der Idee nach den natürlichen Zustand als vor dem übernatürlichen vorausgehend gedacht habe, und daß auch sein ὕψιστος (c. Ar. II. 59) in diesem Sinne zu nehmen sei. Was ihn zu diesem Worte verleitet hat, war sichtlich nur das Bestreben, die natürlichen und die übernatürlichen Gaben des Menschen strenge auseinander zu halten und es recht klar zu machen, daß zum Unterschiede vom göttlichen Logos der göttliche erste Mensch seine eigentliche Natur durch Erschaffung, und erst durch eine aus Gnade zur Erschaffung hinzutretende Zeugung seine Vergöttlichung gehabt habe.

6. Schließlich ist noch zu bemerken, daß Athanasius zu verschiedenen Malen sehr nachdrucksam hervorhebt, Gott habe diesen übernatürlichen Gnadenstand für immer erhalten wissen wollen. Die Worte, mit denen Athanasius seine Darlegungen über den Urstand schließt, lauten: „So wie wir gesagt haben, hat der Schöpfer das Menschengeschlecht

¹⁾ de inc. 4.

²⁾ cf. De Trin. et spir. s. 8.

ausgestattet und so hat er es erhalten wissen wollen.¹⁾ „So hat Gott den Menschen erschaffen und wollte, daß er unsterblich bleibe.“²⁾ „Die Vereinigung mit Gott bewahrend,³⁾ sollte der Mensch weder vom Schauen Gottes (*τῆς περὶ Θεοῦ φαντασίας*) abirren, noch auch vom Umgange mit den Heiligen sich losfagen“.⁴⁾

Bei allem Liebewillen Gottes aber, mit welchem er den hochbegnadigten Menschen in seinem übernatürlichen Zustande von Vollkommenheit und Glückseligkeit erhalten wissen wollte, war dennoch dieser Gnadenstand ihm zunächst noch nicht als unverlierbares Gut mitgetheilt. Der menschliche Wille war frei von ihm erschaffen worden,⁵⁾ und erst dadurch, daß dieser Wille sich an ein ausdrücklich gegebenes göttliches Gesetz hielt, sollte sein Gnadenstand gesichert werden.⁶⁾ Daher gab er ihnen, indem er sie in's Paradies einführte, ein Gebot⁷⁾ und von der Beobachtung desselben sollte die Bewahrung der Gnade der Unsterblichkeit und des glückseligen Zustandes abhängen. Die übernatürlichen Vorzüge waren also dem Menschen einstweilen sozusagen nur äußerlich anhaftend.⁸⁾ Der Zustand des ersten Menschen, soweit derselbe Übernatürlichkeit war, war dem Adam gewissermaßen noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen; er war noch mehr Eigentum der Natur, als freigewollt von der Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist das Prinzip der freien Selbstentscheidung, das Principium quod, allerdings nicht mit Ausschluß der

¹⁾ c. gent. 3.

²⁾ de inc. 4.

³⁾ *τὴν ταυτότητα σώζων*; cf. *Abhler, Athan. 124.*

⁴⁾ c. gent. 2.

⁵⁾ *ἡ τῶν ἀνθρώπων προαιρεσις εἰς ἀμφοτέρα νεύειν δυναμένη.* de inc. 3.

⁶⁾ *νόμῳ ἡσφαλισατο τὴν δοθεῖσαν χάριν* l. c.

⁷⁾ *εἰς τὸν ἑαυτοῦ παράδεισον αὐτοὺς εἰσαγαγών, ἔδωκεν αὐτοῖς νόμον.* de inc. 3.

⁸⁾ *ἦν γὰρ ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι* c. Ar. II. 68.

Natur, indem diese das Principium quo agendi et patiendi ist. Es sollte die Persönlichkeit des Menschen durch eine freie Selbstentscheidung für Gott das Vereintsein mit Gott, wenn man so sagen darf, auch ihrerseits ratifizieren, damit die Verbindung mit Gott ihr nicht bloß angethan, sondern wie es für eine Liebesverbindung gehört, von ihr auch selbstthätig vollzogen erschiene. Nachdem die erste Menschenatur ja von Gott selbst zur ungetheilten Liebe Gottes veranlagt und hingeleitet war, blieb bei der durch die entgegenkommende Liebe Gottes bewerkstelligten Vereinigung mit Gott der Mensch solange in gewisser Weise mehr passiv, bis er durch eine vollkommen freie Entscheidung für Gott, und zwar in einer Sache, die nicht schon durch das glückliche Geregeltsein der Natur allein sich im Sinne Gottes entschied, sich als selbstständig handelnde Persönlichkeit Gott hingab. Erst wenn der Mensch durch freie persönliche Entscheidung, wie sich Gott mit ihm vereinigt, sich auch seinerseits mit Gott würde vereinigt haben, wurde das, was ihm bis dahin nur äußerlich (*ἔξωθεν καὶ μὴ συννηρμοσμένη τῷ σώματι*) angehört hatte, sein innerstes Eigentum, nicht bloß Eigenthum der von seiner Persönlichkeit getragenen Natur, sondern auch formell Eigentum dieser Persönlichkeit selbst, es wurde mithin die Verübernatürlichung erst von da an im eigentlichsten Sinne sein und für ihn ein gesichertes¹⁾ Gut. Einstweilen aber, d. h. vor der erforderlichen freien Selbstentscheidung für Gott, war und blieb der Gnadenstand des ersten Menschen verlierbar.

Damit hätten wir von der Urstandslehre des heiligen Athanasius alles dasjenige wiedergegeben, was für den Zweck der gegenwärtigen Abhandlung beigebracht werden mußte, wie das Nachfolgende zeigen wird. Sollen wir zu den eben beendigten Darlegungen aus dem großen Kirchenlehrer etwas bemerken, so kann es nur ein Ausdruck der Freude darüber sein, durch einen hochberühmten katholischen Theologen und

¹⁾ cf. *ἡσφαλλισατο*. de inc. 3.

„Vater der Rechtgläubigkeit“, dessen Stimme aus einer mehr als anderthalbtausend Jahre hinter uns liegenden Vergangenheit zu uns herübertönt, genau die heutige Lehre der katholischen Kirche predigen zu hören in einem so wichtigen und grundlegenden Dogma des ganzen Christentumes. Sei es nun, daß wir den Kirchenvater als Beweis für die Treue und Unveränderlichkeit der katholischen Ueberlieferung, oder die Kirchenlehre als Probestein für die Rechtgläubigkeit unseres großen Zeugen aus dem Altertume aufführen wollen, sie geben sich beide einander ein glänzendes Zeugnis durch ihre wunderbare Uebereinstimmung und werden dadurch, wie die aufeinanderpassenden Hälften des gebrochenen Ringes, beide als echt erwiesen.

Dr. Hsberger tabelt an Athanasius, daß „uns bei ihm ein fühlbarer Mangel an Ausschcheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Gaben des Menschen begegnet. „Auf seinem intuitiv-mystischem Standpunkte verbinde nämlich Athanasius wie anderwärts so auch hier das Natürliche und Uebernatürliche gleich von vorne herein und fasse beides zusammen auf unter der Idee des Guten.“¹⁾ Offenbar will der gelehrte Verfasser der „Logoslehre des Athanasius“ dieses Urtheil nur auf die beiden Erstlingschriften des Heiligen bezogen wissen, da er kurz darauf ausdrücklich hervorhebt, „principiell habe Athanasius von Natur und Gnade die richtige Anschauung gehabt“²⁾. Den beiden Jugendarbeiten unseres großen Kirchenlehrers muß auch in der That der erwähnte Vorwurf gemacht werden. Der Zweck derselben erheischte es nämlich, daß der Verfasser sich möglichst und soweit es nur immer unbeschadet der christl. Glaubenslehre geschehen konnte, hinsichtlich der Begriffe „Logos“ und „Logischsein“ den Auffassungen der platonischen Philosophen anpaßte, um von ihrem eigenen Standpunkte aus gegen sie operieren und das Christentum gegen sie vertheidigen zu können. Demgemäß erscheint dort auch wirklich oft „das Natürliche und Uebernatürliche gleich von vorne herein

¹⁾ Logoslehre, Seite 159.

²⁾ l. c. p. 160.

verbunden und unter der platonischen Idee des Guten zusammengefaßt.“ Wenn man aber die Ausdrucksweisen in den beiden ersten Büchern des Heiligen nach seinen übrigen Schriften interpretiert, so läßt sich aus dem, was wir im Vorstehenden über die Urstandslehre des Heiligen beigebracht haben, unzweifelhaft mit vollkommen genügender Deutlichkeit folgendes entnehmen:

- a) Der Heilige unterscheidet sehr nachdrucksam zwischen Gaben des ersten Menschen, welche ihm schon vermöge seiner Natur eigen waren, und solchen Vorzügen desselben, welche ihm zu den ersteren aus Gnade hinzugegeben wurden. Seine Menschennatur läßt er ihn haben durch die Erschaffung, seine Vergöttlichung erfolgte durch eine nach der Erschaffung aus Gnade geschehene übernatürliche Zeugung. Mit aller nur immer wünschenswerten Deutlichkeit spricht er von Gaben, welche dem Adam auch nach der Sünde noch verblieben, zum Unterschiede von solchen, welche er verlor, und durch deren Verlust „er auf den Zustand seiner Natur zurückgebracht wurde.“
- b) Bis ins Einzelne läßt sich aus den Schriften des Heiligen genau angeben, was er als natürliche und was er als übernatürliche Gaben des Menschen habe bezeichnen wollen, wie wir es mit genauer Motivierung thatsächlich gethan haben.
- c) Es kann auch von den heutigen Theologen nicht unzweideutiger ausgesprochen werden, daß zum Unterschiede von der reinen Menschennatur als solcher das Wesen des übernatürlichen Gnadenstandes in einem durch den hl. Geist vermittelten Vereinigtsein der Menschenseele mit dem substanzuellen Logos bestanden habe, also dem göttlichen Vater gegenüber eine wahre Sohnschaft gewesen sei; und daß man alle anderen Prärogativa des übernatürlichen Zustandes bis herab zur leiblichen Unsterblichkeit als aus jener Gottesgemeinschaft geflossen zu denken habe.

Der Heilige gebraucht allerdings noch nicht die seitdem für die in Frage stehende Unterscheidung gebräuchlich gewordenen Ausdrücke: natürlich und übernatürlich; stellt auch nirgends, weil er eben keine diesbezügliche Abhandlung schrieb, die beziehungsweise Gaben genau abgegrenzt einander gegenüber; aber es läßt sich aus der Vergleichung all seiner Schriften hinlänglich genau entnehmen, nicht bloß, daß er zwischen Natur und Gnade unterschieden, sondern auch was er beiden zugeteilt habe.

Glauben wir also in dieser Beziehung uns mit Dr. Aßberger in vollkommener Uebereinstimmung zu befinden, so weichen wir dagegen in einem anderen Punkte bei unserer Wiedergabe der Athanasianischen Doktrin über den Urstand von ihm ab, und müssen darum unsere differierende Auffassung mit ein paar Sätzen rechtfertigen. Wir haben nämlich oben am Schlusse unserer Erörterung konstatiert, daß der übernatürliche Gnadenstand durch die Beobachtung des im Paradiese gegebenen Gebotes gesichert worden wäre, während Aßberger mit Berufung auf c. Ar. II. 68 behauptet, „daß Athanasius den Besitz der geistigen Gaben fortwährend unsicher erscheinen lasse.“¹⁾ Zur Motivierung unseres Standpunktes brauchen wir nur auf folgendes hinzuweisen:

1) Nach der ausdrücklichen Angabe des Heiligen hatte das Gesetz im Paradiese für die Menschen den Zweck, „die ihnen verliehene Gnade zu sichern“ (*ἀσφαλῆσαι* = außer Gefahr bringen), und gleichsam zum Beweise dafür, daß das Gute im Menschen habituell geworden wäre, nachdem sich seine Wahlfreiheit einmal mit Entschiedenheit für dasselbe würde bethätigt haben, beruft er sich auf das Buch der Weisheit, wo es heißt: „Die Beobachtung der Gesetze ist die Befestigung der Unvergänglichkeit.“²⁾ Und wir haben um so weniger einen Grund, den heil. Lehrer hier in einem anderen Sinne verstehen zu wollen, als wir die hieher bezügliche Stelle der heil. Schrift (Gen. 2. 16) zu verstehen pflegen,

¹⁾ Dogoslehre, Seite 159; Voigt, Athanasius, Seite 156.

²⁾ Weisß. 6. 19.; de inc. 4.

da er sich bei seinen eben angeführten Worten ausdrücklich auf jene Stelle beruft.¹⁾

2) Wenn Athanasius das Gebot an die ersten Eltern nicht auch in dem gleichen Sinne als „Gnade sichernd“ aufgefaßt hätte, wie wir es gewöhnlich fassen, so nämlich, daß nach irgend einem bestimmten Momente die Prüfung als bestanden galt, und von da an die sonst verlierbare Gnade als befestigt und bleibend erschien, so könnte er jenem Geheze nicht den Zweck zuschreiben, „die Gnade zu sichern.“ Dieses Gebot, welches sichtlich an und für sich in keinem inneren kausalen Zusammenhang mit dem übernatürlichen Gnadenstande steht, erschiene ja alsdann nicht zur Sicherung, sondern zur beständigen Gefährdung der übernatürlichen Gnade gegeben.

3) Die Stelle, auf Grund deren Nyberger dem Athanasius eine so neue und eigentümliche Auffassung des paradiesischen Prüfungsbaumes imputieren zu müssen glaubt, besagt nicht mehr und nicht weniger, als was alle katholischen Theologen zu allen Zeiten gesagt haben, daß nämlich der erste Mensch vor Bestehung der Probe seinen Gnadenstand noch nicht als einen unverlierbaren besaß.²⁾ Was noch außerdem sich dort gesagt findet, hat für das, was hier in Frage steht, durchaus keine Bedeutung und gehört in ein ganz anderes Kapitel. Athanasius weist nämlich darauf hin, daß eine Erlösung durch bloße Hinwegnahme des Fluches ohne Inkarnation, nicht zweckentsprechend gewesen wäre.³⁾ Denn bei solchem Wiederherstellungsmodus wäre aus demselben Grunde, wie bei den Stammeltern, so auch bei den Wiedererneuerten immer wieder eine Prüfung notwendig, und müßte nach einer einzigen Uebertretung, wie es ursprünglich gewesen war, das Wiederherstellungswerk immer wieder von vorne beginnen. Seitdem aber durch die Inkarnation des Logos die Vergöttlichung

¹⁾ De inc. 3.

²⁾ cf. c. Ar. II. 68.

³⁾ Vgl. auch c. Ar. III. 33.

bei der Menschheit sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen ist, kann sie nicht mehr bleibend verloren werden, und ist durch die Erlösung dem Menschengeschlechte in anderer Weise dasselbe „gesichert“, was es sich durch Bestehung der Probe schon selbst hätte sichern können.

Wäre Athanasius bei vorwürflicher Frage im Sinne Azbergers zu verstehen, so müßten dem Heiligen auch noch einige andere Irrtümer von metaphysischer Mangelhaftigkeit der ersten Schöpfung und was damit im Zusammenhang stünde, schuld gegeben werden, deren man aber unseren großen Kirchenlehrer nicht bezichtigen kann, wie wir weiter unten an geeigneter Stelle nachweisen wollen. (Vgl. Seite 167 ff.) Azbergers vortrefflicher Erstlingsarbeit, welche im übrigen bekanntlich so gut ist, daß sie unseres Lobes gar nicht bedarf, ist hier offenbar ein kleiner Fehler untergelaufen, welchen der hochgeehrte Herr Verfasser heute jedenfalls selbst nicht mehr vertheidigen möchte.

Damit können wir zu unserem eigentlichen Gegenstande, zur Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung, übergehen.

Erster Teil.

Die Lehre des heiligen Athanasius von der Sünde.

Erster Abschnitt.

Vom Daseinsgrunde des Bösen.

Dem überaus herrlichen, gottbegnadigten und idealen Zustande, welchen Athanasius vollkommen der Offenbarung gemäß und mit beständiger Berufung auf dieselbe als den von Gott gewollten und zunächst der Güte Gottes entsprechenden bezeichnet¹⁾, steht, wie männiglich sieht, eine völlig entgegengesetzte Wirklichkeit gegenüber. In dem jetzigen Naturmenschen zeigt sich kein übernatürliches Leben, seine Erkenntnis sowohl der göttlichen, wie auch der irdischen Dinge ist mangelhaft und schleicht auf tausend Irrwegen herum, und ganz besonders der menschliche Wille fühlt sich wie mit vielfältiger Kraft beständig abwärts und von Gott hinweggezogen. Es ist offenbar ein Etwas in der Welt, was den göttlichen Idealen derogiert und sie nicht zur vollen Verwirklichung gelangen läßt. Es herrscht das Böse²⁾ unter uns und zeigt sich in direktem und heftigem Widerspruche gegen alle Normen, welche schon die vernünftige Natur und

¹⁾ c. gent. 41

²⁾ Selbstverständlich reden wir in dieser „Abhandlung von der Sünde“ immer nur von dem „Moralisch-bösen.“

mit besonderer Deutlichkeit das geoffenbarte Christentum geltend macht. Namentlich war der sittliche and religiöse Verfall niemals schreckenerregender, als zur Zeit, da das junge Christentum in die Welt eintrat, um sich in derselben Berechtigung und Boden zu erkämpfen und sie allmählich gar zu überwinden. Die Vergötterung des Lasters hatte alle Sittlichkeit von Grund aus zerstört, und dazu kamen die grausamen Verfolgungen, denen die Christen sich von allen Seiten ausgesetzt sahen, und die wahrhaft satanische Wuth, mit welcher alles Gute sich bekämpft und unterdrückt sehen mußte. Unter diesen Umständen ist es noch heutzutage und war es insbesondere damals natürlich, daß sowohl die heidnischen, als auch die christlichen Philosophen immer wieder die Frage aufwarfen: „Woher kommt das Böse? (*ποθεν τὸ κακόν*;). Es ist eine Macht, die unleugbar besteht und einen diametralen Gegensatz zum Guten bildet, und welche, wenn das Gute die Übereinstimmung mit Gott und dem göttlichen Willen ist, gegen eben diesen Gott und seinen allerheiligsten Willen die schärfste Dissonanz bildet.

Das Christentum gab allerdings seine Aufschlüsse über das Böse, aber nur insoweit, als es für seine praktisch-ethischen Zwecke notwendig war, und keineswegs in wissenschaftlicher und begrifflich genau fixierter Terminologie, so daß auch den christlichen Philosophen immer noch genug Feld für philosophische Erörterungen über das Böse zur Bearbeitung übriggelassen war.

Die heidnischen Weltweisen und im Anschlusse an diese die christlichen Häretiker, insbesondere die Gnostiker und Manichäer, welche die dunklen Fragen des Christentumes am besten durch Beiziehung heidnischer Philosopheme lösen zu können glaubten, gingen bei der Erklärung vom Ursprunge des Bösen in zwei Richtungen auseinander. Sie nahmen entweder den obersten einzigen und guten Gott, den Urgrund und Herrn alles Seienden, auch als den Urgrund und Urheber des Bösen; oder sie supponierten einen von Ewigkeit her bestehenden prinzipiellen Gegensatz zwischen Gut und Böse, ein von Ewigkeit her existierendes Prinzip des Guten und

ein von Ewigkeit her neben diesem ebenso selbstständig und für sich existierendes Prinzip des Bösen. Die letzteren bildeten zwei Unterabteilungen, indem die einen das ewige Prinzip des Bösen als ein denkendes Wesen dachten, während die anderen darunter nur die lebens- und formlose Materie verstanden. Beiden gemeinsam aber war das Axiom, daß das Böse von Ewigkeit sei.

Sowohl was den Ursprung, als auch was das Wesen des Bösen anlangt, finden wir alle diese verschiedenen Richtungen bei Athanasius desavouiert, wie das Folgende zeigen soll.

1.

Gott ist nicht der Urheber des Bösen.

Wo Athanasius davon spricht, daß einige heidnische Philosophen bei ihren Theorien über das Böse sich vor die Notwendigkeit gestellt sähen, „zuzugeben, daß Gott auch das Böse gemacht habe“¹⁾ polemisiert er gegen diese Annahme als gegen ein Absurdum. Er geht dabei von dem auch den heidnischen Philosophen als solches feststehenden Axiome aus, daß das Böse der absolute Gegensatz des Guten und also mit ihm unvereinbar sei. Die kurzen Worte, mit welchen der Heilige hinlänglich sein entscheidendes Verdikt über solche sündige (*ἀμαρτάνοντες*) Verirrung des Geistes gegen alles logische Denken sprechen zu können glaubt, lauten folgendermaßen: „Dieses (daß Gott Urheber des Bösen sein sollte), wäre offenbar ungereimt und unmöglich;²⁾ denn vom Guten kommt nicht das Böse,³⁾ und es ist weder in ihm, noch durch dasselbe, da es nicht mehr gut wäre, wenn es eine gemischte Natur hätte oder Ursache des Bösen wäre.“⁴⁾

1) *ἐξ ἀνάγκης καὶ τοῦ κακοῦ ποιητὴν δώσουσιν εἶναι.* c. gent. 6.

2) *τοῦτο δὲ ἄτοπον καὶ ἀδύνατον ἂν φανείη.* c. gent. 6.

3) *οὐ γὰρ ἐκ τοῦ καλοῦ τὸ κακόν.* l. c.

4) *οὐδὲ ἐν αὐτῷ ἐστίν, οὐδὲ δι' αὐτοῦ, ἐπεὶ οὐκέτι καλὸν ἂν εἴη μεμιγμένην ἔχον τὴν φύσιν ἢ αἴτιον γινόμενον κακοῦ.* c. gent. 6.

In der That bedarf es zur Abfertigung dieses ersten und größten Irrtumes, auf welchen die Menschen bei ihrem Suchen nach dem Grunde und Ursprunge des Bösen geraten sind, keiner weiteren Erörterung. „Von Gott kann das Böse nicht stammen, sonst wäre er nicht mehr Gott“, dies muß, wenn die Denkgesetze seitdem dieselben geblieben sind, heute noch als ebenso einleuchtend und unanfechtbar anerkannt werden, wie es dieses auch schon damals war. Und wenn es selbst noch Jahrhunderte nach Athanasius vorkam, daß man sich zu dem Satze verstieg, „Gott wirke im Menschen, wie das Gute, so auch das Böse“, so konnte solches nur infolge gänzlicher Abwesenheit alles vernünftigen Denkens ausgesprochen werden, und wird stets ein Brandmal für diejenigen bleiben, welche sich solcher Denkfünde schuldig machen konnten.

Athanasius hält sich an den Grundsatz des Apostels Paulus, Röm. 8. 22., welchen er ausdrücklich reproduziert: „Alles was Gott geschaffen hat, ist gut,“¹⁾ und hebt so nachdrucksam, als möglich hervor: „Alle Werke Gottes sind gut und rein, denn nichts Unnützes oder Unreines hat das Wort Gottes gemacht.“²⁾ Sogar der Teufel ist gut erschaffen worden.³⁾ Wenn Gott das Böse erschaffen hätte, sagt er, wie könnte er den Sünder verdammen? „In diesem Falle würde das Verdammungsurteil des Sünders ungerecht sein, und wie kann von Gott ein solches Urteil gefällt werden?“⁴⁾

2.

Es gibt kein persönliches ewig-böses Princip.

Indem Athanasius sich gegen die Irrtümer wendet, an welchen die Gnostiker und Manichäer über den Ursprung des

¹⁾ c. Ar. II. 45.

²⁾ Ad Amun.

³⁾ Vita Ant. 22.

⁴⁾ c. Apoll. II. 6.

Bösen festhielten, sagt er: „Die Irrlehrer, so von der kirchlichen Lehre abgefallen sind und im Glauben Schiffbruch gelitten haben, bilden sich neben dem wahren Vater Christi einen anderen Gott, der gleichfalls ungeschaffen, der Schöpfer des Bösen und Urheber der Bosheit und Baumeister der Schöpfung sei.“¹⁾

1. Eben weil die Verfechter dieses Irrtumes sich Christen nannten, so führt gegen sie Athanasius vor allem die heilige Schrift in's Treffen, welche ja auch ihnen göttliche Autorität sein mußte. Er weist auf Moses hin, welcher mit so großem Nachdrucke die Einheit und Einigkeit Gottes gelehrt, und daß Christus diese Fundamentalwahrheit der ganzen alttestamentlichen Offenbarung bekräftigt habe mit den Worten: „Einer ist der Herr und Gott.“ (Marc. 12. 29.) Zu diesem prägnanten Ausspruche des Sohnes Gottes zitiert Athanasius noch einen anderen, welcher lautet: „Ich preise dich, Herr des Himmels und der Erde“ (Mt. 11. 25), und aus welchem erhellt, daß diesem einzigen Gotte alles, was außer ihm existiert, als Eigentum zugehöre, und legt hierauf den Häretikern zur Erwägung folgende Gedanken nahe:

a) Wenn Gott Einer, und dieser Herr des Himmels und der Erde ist, wie gäbe es außer diesem Einem noch einen anderen Gott?²⁾

b) Wie könnte der Vater unseres Herrn Jesus Christus „der Herr der Schöpfung“, sein, wenn ein anderer sie gemacht hätte?³⁾

c) Wenn der einzige und wahre Gott Alles im Umkreise des Himmels und der Erde erfüllt, wo sollte dann der andere Gott sich aufhalten?⁴⁾

¹⁾ c. gent. 6.

²⁾ *εἰ δὲ εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος, πῶς ἄλλος ἂν εἴη θεὸς παρὰ τοῦτον;* c. gent. 6.

³⁾ *πῶς δὲ καὶ ἄλλος ἂν εἴη ποιητῆς, ὢν αὐτὸς ὁ θεός, καὶ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ ἐστὶ κύριος;* 1. c.

⁴⁾ *ποῦ δὲ καὶ ἔσται ὁ κατ' αὐτοὺς θεός, τὰ πάντα τοῦ μόρου καὶ ἀληθινοῦ πληροῦντος κατὰ τὴν τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς περιλήψιν;* 1. c.

Auch noch in einem weiteren Buche widerlegt Athanasius diesen Grundirrtum der Sektierer abermals mit Schriftstellen in folgender Weise: „Die Häretiker erdichten einen anderen Baumeister aller Dinge neben dem Vater unseres Herrn Jesus Christus und verraten in ihren Worten eine große Blindheit. Denn wenn der Herr zu den Juden sagt (Mt. 19. 4): „Habt ihr nicht gelesen, daß Gott im Anfange sie als Mann und Weib schuf und sagte: deshalb wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden zwei in einem Weibe sein; hierauf, indem er auf den Schöpfer hinweist: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.“ (Mt. 19. 6), warum sprechen sie dem Vater die Erschaffung ab? Und wenn nach Johannes, der in seinen Worten alles zusammenfaßt, alles durch ihn gemacht worden und ohne ihn nichts gemacht worden ist, wie wäre der Baumeister ein anderer als der Vater Christi?“¹⁾ Mit all diesen Hinweisungen auf verschiedene Schriftstellen will sichtlich der Heilige sonst nichts bekämpfen, als die Annahme eines zweiten, und vorab eines bösen Gotteswesens.

2. Uebrigens, sagt Athanasius, kann man die Sektierer mit ihrer thörichtesten Behauptung von einer zweiten und zwar bösen Gottheit nicht bloß „aus der heiligen Schrift leicht widerlegen, sondern auch selbst aus dem im Menschen wohnenden Denkvermögen“.²⁾ Und indem er dieses sofort in Ausführung bringt, argumentiert er folgendermaßen: Wenn zwei höchste Gotteswesen wären, ein gutes und ein böses, so müßte entweder das eine mächtiger sein, oder sie müßten beide ganz gleiche Macht haben. Wäre das eine mächtiger, so ließe es das andere nicht gegen seinen Willen existieren;³⁾ wenn aber die beiden sich entgegengesetzten Gottheiten gleiche Macht haben, so müssen sie entweder als zwei gleiche Größen, von denen die eine positiv, die andere negativ ist, sich voll-

¹⁾ de inc. 2.

²⁾ c. gent. 6

³⁾ εἰ μὴ θελοντος τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον ἔστιν, ἴση ἀμφοτέρων ἡ δύναμις. c. gent. 6.

ständig gegenseitig aufheben,¹⁾ und es existiert also keine von beiden; oder es existieren beide, aber eine jede gegen den Willen der anderen, d. h. in ihrer Macht und Vollkommenheit beschränkt, und es ist deswegen keine von beiden Gott. Athanasius supponiert hier nämlich in Gedanken den von allen Philosophen zugegebenen Satz, daß zum Begriffe der Gottheit das Attribut der Absolutheit ebenso notwendig gehöre, wie zum Begriffe Feuer das Attribut der Hitze, oder des Leuchtens. Wie es kein kaltes, finsternes Feuer gibt und geben kann, so gäbe es auch kein nicht-absolutes, nicht-höchstes „höchstes Wesen.“ Seine Worte, mit welchen er diesem Gedanken Ausdruck verleiht, sind folgende: „Wenn sie gleiche Macht haben, so kann bei keinem etwas Höheres oder Besseres vorgesehnen werden,²⁾ (scl. also ist keiner der Höchste); und wenn gegen den Willen des einen der andere ist, haben sie beide gleiche Macht und Schwäche,³⁾ (scl. also ist wieder nicht Einer der „Absolut-höchste“); gleiche Macht, weil sie gegenseitig über ihren Willen siegen, indem sie sind; gleiche Schwäche, weil die Dinge gegen ihren Willen ihren Verlauf nehmen; denn der Gute ist gegen den Willen des Schlechten, und der Schlechte ist gegen den Willen des Guten.“⁴⁾

„Wie gäbe es, sagt der Heilige, indem er mit einer neuen Wendung ebenfalls vom Vernunftstandpunkte gegen die besagte Thorheit ankämpft, „wie gäbe es überhaupt zwei Gegensätze oder was trennt diese, daß sie außer einander existieren, denn miteinander können sie nicht bestehen, da sie sich gegenseitig aufheben. Auch kann wohl nicht das eine im anderen bestehen wegen der unvereinbaren und ungleichartigen Natur. Also wird das, was die Trennung bewirkt als ein drittes erscheinen, das gleichfalls Gott ist. Aber, welche Natur wird wohl das dritte haben, die des guten, oder

1) εἶναι γὰρ αὐτὰ ἅμα ἀδύνατον διὰ τὸ ἀναίρετικὸν ἀλλήλων εἶναι c. gent. 7.

2) ἐν γὰρ τοῖς τὰ ἴσα δυναμένοις τὸ ὑπερέχον καὶ κρείττον οὐκ ἂν εἰσέλῃ.

3) ἴση ἀμφοτέρων ἡ δύναμις καὶ ἡ ἀσθενεία. c. gent. 6.

4) c. gent. 6.

die des bösen Gottes? Es wird zweifelhaft erscheinen, denn beiden kann es nicht angehören!“¹⁾

Athanasius schließt seine Erörterungen über die Ansicht, daß es „neben dem wahren Vater Christi noch einen anderen Gott geben solle“ mit den Worten: „So erscheint diese ihre Anschauungsweise in ihrer Blöße.“²⁾

3.

Auch die Materie ist nicht das Böse.

Weitaus die Meisten von Denjenigen, welche die Frage nach dem Ursprunge des Bösen auf dualistischem Standpunkte zu beantworten suchten, dachten sich das ewige „Böse Princip“ nicht als einen neben Gott existirenden, seiner Natur nach ewig böshaften Geist, sondern hielten die todte Materie für ewig und für das Wesenhaft-böse. Alles, was sichtbar und sinnfällig ist, der Stoff, aus welchem die gesamte wahrnehmbare Schöpfung gebildet erscheint, ist seiner Wesenheit nach ein konträrer Gegensatz gegen Gott, ihm von den Tagen der Ewigkeit her feindselig gegenüberstehend und seine Pläne durchkreuzend oder wenigstens die dem göttlichen Ideale adäquate Ausführung verhindernd. Diese Anschauung entsprang der Niemand sich verschließenden Wahrnehmung, daß dem Fleische mit seinem Zuge nach abwärts und nach der Materie hin ein anderes Gesetz innewohne, als das Gesetz des Geistes ist, und zwar ein Gesetz, welches dem des Geistes widerspricht.

Zur Widerlegung dieses Irrtumes und dieser falschen Schlußfolgerung kann nach Athanasius vor allem alles dasjenige als hier einschlägig erachtet und hieher bezogen werden, was der Heilige zur Widerlegung eines außer Gott stehenden ewig-böshaften Geistes angeführt hat. Denn wenn die Materie eine neben der Gottheit ewig für sich und gegen

¹⁾ c. gent. 7.

²⁾ σαθρὰ δὲ τὸνν τῆς τοιαύτης αὐτῶν διαβολῆς γαινόμενη. c. gent. 7.

den Willen der Gottheit bestehende Macht sein soll, so können wahrlich gegen sie die gleichen Widerlegungsgründe gelten.

Speziell aber führt Athanasius gegen diesen Versuch einer Erklärung vom Ursprunge des Bösen noch als Argument in's Feld, daß, wenn die Materie nur Erscheinungsform des Bösen wäre, es ja alsdann gar keine Offenbarung des guten Gottes gäbe. Er sagt: „Wenn die Werke, die wir mit den Augen wahrnehmen, vom Bösen kommen, welches ist das Werk des Guten? Denn es wird nichts, als bloß die Schöpfung des Baumeisters wahrgenommen. Woraus soll man aber die Existenz des Guten abnehmen, wenn keine Werke von ihm vorhanden sind, aus denen er erkannt werden könnte? denn aus seinen Werken wird der Baumeister erkannt“.¹⁾

Daß übrigens die Materie und das sichtbare Universum nicht als ein an und für sich Bestehendes, als ein aus sich selbst Seiendes, als ein Unbedingtes, Absolutes und Ewiges betrachtet werden könne, wird von dem heiligen Lehrer sogar sehr eingehend erörtert. Daß die materielle Welt nur ein bedingtes, d. h. geschöpflches Dasein habe, kann nach ihm von jedem erkannt werden, „dessen Geistesauge nicht vollständig geblendet ist,“ er möge nun die Welt in ihren einzelnen Teilen oder als ein aus den Teilen zusammengesetztes Ganze betrachten. Athanasius philosophiert zur Klarlegung dessen in folgender Weise:

„Wenn einer die Teile der Schöpfung für sich durchgeht und jeden einzeln betrachtet, z. B. die Sonne für sich allein und den Mond besonders und hinwiederum Erde und Licht, Wärme und Kälte, Trockenheit und Nässe aus ihrer gegenseitigen Verbindung trennt, jedes für sich nimmt und abge sondert betrachtet, so wird er finden, daß durchaus nichts sich selbst genüge, sondern alles des gegenseitigen Beistandes bedürfe und sich durch den gegenseitigen Beistand erhalte. Denn die Sonne bewegt sich im Kreise mit dem ganzen Himmel und wird von ihm umfungen und tritt nie-

¹⁾ c. gent. 7.

mals aus seinem Kreise. Der Mond und die übrigen Gestirne geben Zeugnis, daß ihnen Beistand von der Sonne kommt. Von der Erde tritt es wieder an den Tag, daß sie nicht ohne Regen Früchte hervorbringe; der Regen aber würde hinwiederum nicht ohne Beihülfe der Wolken auf die Erde fallen, aber auch die Wolken würden ohne die Luft von selbst sich niemals bilden und Bestand haben. Die Luft aber wird niemals von sich selbst, sondern vom Aether durchglüht und erhält ihr Licht vom Sonnenlichte. Quellen und Ströme werden sich ohne die Erde niemals bilden. Die Erde ist nicht auf sich selbst gestützt, sondern hat sich auf der Unterlage der Gewässer niedergelassen, aber auch diese sind umfungen und mitten im Weltall eingeschlossen. Das Meer und der große Ozean, der um die ganze Erde von außen herumfließt, wird von den Winden aufgewühlt und hingetrieben, wohin die Heftigkeit der Winde ihn schleudert. Und die Winde selbst entstehen nicht in sich selbst, sondern nach denen, die hievon gehandelt haben, in der Luft, wenn der Aether die Luft durchglüht und erwärmt, und wehen überall durch sie. Und wer ist in Betreff der vier Elemente, aus denen die Natur der Körper zusammengesetzt ist, ich meine die Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, so sehr um seinen Verstand gekommen, daß er nicht wußte, daß diese miteinander verbunden bestehen, getrennt aber und für sich allein sofort sich gegenseitig zerstören, je nachdem das eine oder andere unter ihnen das Uebergewicht erlangt? Denn die Wärme wird von der überwiegenden Kälte zerstört, die Kälte hinwiederum von der Kraft der Wärme vernichtet, das Trockene ferner vom Nassigen angefeuchtet und dieses wiederum vom ersteren ausgetrocknet.“¹⁾)

Durch solche Darlegung glaubt Athanasius mit Recht hinlänglich gezeigt zu haben, daß die Naturdinge von keinem Philosophen als etwas betrachtet werden können, was nichts außer sich bedürfe, um bestehen zu können, sondern sich selbst genüge, was von sich selbst voll sei, und in jedem alles

¹⁾ c. gent. 27.

bestehe;¹⁾ daß also den materiellen Dingen, welche eines auf das andere angewiesen erscheinen, nicht wie Gott ein absolutes, göttliches Sein zugesprochen werden könne,²⁾ was doch sein müßte, wenn sie eine neben Gott und unabhängig von ihm seit den Tagen der Ewigkeit her bestehende Macht sein sollten.

Daß aber auch, wenn man die Teile des Univerfums nicht je einzeln für sich, sondern alle zusammen als ein Ganzes in's Auge fasse, die Materie nicht als ein göttliches Sein, als ein „sich selbst Genügendes“, sondern folglich nur als etwas Geschöpfliches betrachtet werden könne, zeigt Athanasius durch den Hinweis auf den von allen Philosophen anerkannten Satz, daß „zusammengesetzt oder teilbar“ einerseits und „unbedingt durch sich selbst existierend“ andererseits unvereinbare Begriffe seien. Er sagt: „Wenn durch die Verbindung des Einzelnen das Ganze zustande kommt, so besteht auch das Ganze aus den einzelnen Teilen. Das Ganze also bildet sich aus Teilen und das Einzelne ist ein Teil des Ganzen. Was aus Teilen besteht, das wird durchaus als in sich selbst ungleichartig und aus Ungleichartigem gebildet erscheinen. Denn wenn es die Sonne ist, ist es nicht der Mond, und wenn es der Mond ist, ist es nicht die Erde, und ist es die Erde, so wäre es nicht das Meer; und wenn so einer das Einzelne durchgeht, wird er das Unpassende dieser ihrer Rede finden. Man kann dies auch an unserem menschlichen Körper sehen und sie widerlegen. Denn wie das Auge nicht das Gehör und das Gehör nicht die Hand, der Bauch nicht die Brust und hinwiederum der Nacken nicht der Fuß ist, und aus diesen verschiedenen Teilen ein Körper entsteht, dessen Teile nach dem Bedürfnisse zusammengefügt sind, aber getrennt werden, sobald die Zeit erscheint, wo die Natur, die das geeinigt hat, es wieder trennt; so muß, wenn sie die Teile der Schöpfung zu einem Leibe verbinden, er in

¹⁾ μηδενὸς αὐτὸν ἐπιδεῖν εἶναι, ἀλλ' αὐτάρκη καὶ πλήρη ἑαυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα συστήκειν. c. gent. 28.

²⁾ πῶς οὖν ταῦτα ἄν εἴεν θεοὶ δεόμενα παρ' ἑτέρων ἐπικουρίας. c. gent. 28.

sich selbst sich unähnlich sein und sich wieder teilen lassen, da die Teile nach ihrer Natur teilungsfähig sind.“¹⁾)

Die Materie ist also nicht etwas von Ewigkeit her Bestehendes, vielmehr ist sie aus Nichts erschaffen worden.²⁾ Ja so wenig kann sie nach Athanasius als eine durch sich selbst existierende böse Macht betrachtet werden, welche Gott feindselig gegenüberstünde, daß vielmehr gerade diese materielle Welt „ihre Stimme erhebt und erklärt, daß Gott ihr Schöpfer und Baumeister sei, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, wie es auch im göttlichen Gesetze heißt: Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und die Werke seiner Hände verkündet das Firmament“ (Ps. 18. 1)³⁾ „Denn wer erkennt nicht, wenn er den Kreis des Himmels, den Lauf der Sonne und des Mondes, die Stellungen und Bewegungen der übrigen Gestirne sieht, die in entgegengesetzten und verschiedenen Richtungen vor sich gehen, nebenbei die ungeachtet des Unterschiedes von allen gleichmäßig eingehaltene Ordnung, daß sie nicht selbst sich regieren, sondern ein anderer, ihr Schöpfer, es ist, der sie lenkt? Wer ferner, wenn er bei Tag die Sonne aufgehen und bei Nacht den Mond scheinen und in einer ganz gleichen Anzahl von Tagen ununterbrochen ab- und zunehmen, und von den Sternen die einen herumirren und vielfach ihren Lauf verändern, die anderen aber ohne Abirrung sich bewegen sieht, wird nicht auf den Gedanken kommen, daß sie einen Schöpfer haben müssen, der sie regiert?“⁴⁾)

4.

Der geschöpfliche freie Wille ist verschuldende Ursache des Bösen.

Indem Athanasius den heidnischen Philosophen und den Häretikern gegenüber, so wie wir es im Vorstehenden gezeigt haben, konstatiert, daß das Böse weder Gott zum

¹⁾ c. gent. 28.

²⁾ de inc. 2. 3.

³⁾ c. gent. 27.

⁴⁾ c. gent. 35; cf. l. c. 36. u. 38.

Urheber haben, noch selbst eine Gottheit sein, und daß ebenso wenig das sichtbare Universum als eine Gottheit betrachtet werden könne, hebt er noch ausdrücklich und mit besonderer Betonung hervor, daß er mit allen diesen feinen Darlegungen nicht etwa bloß eine Privatmeinung zum Besten gegeben, sondern die „kirchliche Lehre“ reproduziert habe. Er sagt: „daß das Böse nicht von Gott und nicht in Gott, und daß es überhaupt ursprünglich nicht gewesen sei, ist die kirchliche Lehre.“¹⁾ „Im Anfange gab es nichts Böses, denn es gibt dies auch jetzt bei den Heiligen nicht, und es besteht in Bezug auf diese durchaus nicht.“²⁾

Und nachdem so im Einklange mit der Kirchenlehre die Irrtümer hinsichtlich des Ursprunges des Bösen zurückgewiesen sind, weist der Heilige in unmittelbarem Anschlusse daran auf die eigentliche Urquelle desselben hin mit den Worten: „Erst später lenkten die Menschen ihre Gedanken auf dasselbe und entwickelten es aus sich selbst.“³⁾ „Die Menschen haben im Anfang die Bosheit entdeckt und in ihren Gedanken ausfindig gemacht.“⁴⁾ Nicht eine „Schöpfung Gottes“ ist das von Gott verdamnte Böse, sondern eine „Handlung des Geschöpfes“.⁵⁾

Die Möglichkeit des Bösen lag nach Athanasius in der Wahlfreiheit des menschlichen Willens. Die Seele ist frei erschaffen.“⁶⁾ „Der menschliche Wille kann nach zwei Richtungen sich neigen⁷⁾ und vermag sowohl sich zum Guten hinzuneigen, als auch vom Guten sich abzu-

1) ἡ ἐκκλησιαστικῇ γνώσει, ὅτι τὸ κακὸν οὐ παρὰ θεοῦ, οὐδὲ ἐν θεῷ, οὔτε ἐξ ἀρχῆς γέγονεν. c. gent. 7.

2) c. gent. 2.

3) ἄνθρωποι δὲ ταύτην ὕστερον ἐπινοεῖν ἤρξαντο καὶ καθ' ἑαυτῶν ἀνατυποῦσθαι. c. gent. 2.

4) ἄνθρωποι ἤρξαντο ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα καὶ ἀπερ βούλονται. c. gent. 7.

5) c. Apoll. I, 19.

6) αὐτεξούσιος γέγονε. c. gent. 4.

7) ἡ τῶν ἀνθρώπων εἰς ἀμφοτέρα νεύειν δυναμένη προαίρεσις. de inc. 3.

wenden.) Wenn sich aber die Seele vom Guten abwendet, so finnt sie notwendig auf das Gegenteil, denn gänzlich kann sie die Bewegung nicht aufgeben, weil ihre Natur Beweglichkeit ist“.)

Als die Veranlassung, durch welche im geschöpflichen freien Willen des Menschen die Möglichkeit des Bösen zur Wirklichkeit geworden sei, nennt Athanasius einerseits die zusagende Annehmlichkeit, welche die körperlichen und sinnlichen Dinge für den Menschen an sich hatten, so daß er sie schließlich mit dem allein wahren Gute zu verwechseln begann; und anderseits die hinterlistige Anreizung des Menschen zum Bösen durch einen schon vor ihm gefallenen geschöpflichen Geist. Hinsichtlich des ersten Punktes sagt er:

„Als die Seele an der Betrachtung des Körpers Vergnügen fand und sah, daß das Vergnügen für sie ein Gut sei, verfiel sie in Irrthum, wendete das Wort „Gut“ falsch an, und glaubte, daß das Vergnügen das wahre Gut selbst sei.“) „Indem die Menschen gegen das Bessere gleichgiltig waren, suchten sie vielmehr, was ihnen näher lag; näher lag ihnen aber der Körper mit seinen Sinnen. Daher wendeten sie ihre Gedanken vom Geistigen ab und begannen, sich selbst zu betrachten. Indem sie aber sich selbst betrachteten und an den Körper und die übrigen sinnlichen Dinge sich hielten und sich in ihnen täuschten, wie wenn sie ihnen eigen wären, verfielen sie der Begierde nach sich selbst, indem sie ihr Eigenthum der Betrachtung der göttlichen Dinge vorzogen, und sie gaben ihre von allen Begierden getrübe und verunreinigte Seele den körperlichen Lüsten gefangen“.4)

Daß jedoch der Mensch dazu kam, durch ungeordnete Hinneigung zum Körperlichen und Sinnlichen Gott und das Geistige zu vernachlässigen, ist nach Athanasius durch äußere

1) δύναται ὡςπερ πρὸς τὰ καλὰ νεύειν, οὕτω καὶ τὰ καλὰ ἀποστρέφεται. l. c.

2) c. gent. 4.

3) c. gent. 4.

4) c. gent. 3.

Einwirkung auf den Menschen von seiten eines gottentfremdeten geschöpflichen Wesens veranlaßt worden. „Auf den Rat der Schlange, sagt er, richtete der erste erschaffene Mensch seine Gedanken nicht mehr auf Gott und fing an, sich selbst zu betrachten, und da verfielen sie der Begierde des Körpers.“¹⁾)

Von dem bösen Wesen, welches die ersten Menschen zur Sünde verleitete, lehrt der Heilige, daß es ursprünglich als guter Engel erschaffen worden sei.²⁾ Dieses Wesen gehörte zur Engelschaar, welche mit Gott in enger Gemeinschaft steht und ihm nahe verwandt ist wegen ihres unersättlichen Verlangens nach der göttlichen Liebe.³⁾ Ja dieser Engel zählte zu einer der höheren Ordnungen und glänzte ursprünglich unter den Cherubim als „Siegel der Ebenbildlichkeit“.⁴⁾ Aber er ist trotz seiner hohen Begabung durch das Bestreben, über die von Gott ihm gesetzte Schranke hinaus und wie Gott sein zu wollen,⁵⁾ also durch selbsteigenes Wollen, insofern dasselbe sich dem Wollen Gottes entgegengesetzt gestaltete, seiner ausgezeichneten, erhabenen Stellung⁶⁾ verlustig gegangen und samt seinem Anhang vom Himmel herabgestürzt worden, um (nach Jud. 6.) an einem Orte der Finsternis und Gefangenschaft zum Tage des Gerichtes aufbewahrt zu werden.⁷⁾ Dieser Geist nun, durch den Mißbrauch seines freien Willens von Gott weggewendet und dadurch böse und ewig unglücklich geworden, ward von „Neid“ (*φθόνος*) erfüllt gegen den hochbegnadigten ersten Menschen und „riet“ (*συμβουλα*) ihm, das Gesetz Gottes zu übertreten.⁸⁾ Hiedurch ward er der

¹⁾ c. gent. 3.

²⁾ Vita Anton. 22.

³⁾ ἰδίως δὲ οἱ ἄγγελοι πάρεσι τῷ Θεῷ κατὰ τὸν τῆς Θείας ἀγάπης ἀπόρεστον ἔρωτα. Fragm. in Job.

⁴⁾ ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως. ad Serap. I, 26.

⁵⁾ c. Ar. III. 17.

⁶⁾ τὴν ἰδίαν τάξιν. ad Ser. II. 3.

⁷⁾ ad Ser. I 26.

⁸⁾ c. gent. 3; cf. παρετρειψεν ὁ διάβολος εἰς παράβασιν ἐντολῆς Θεοῦ. c. Apoll. I. 15.

hinterlistige Veranlasser der Sünde des Menschen, und machte den Menschen mit der Sünde bekannt, ¹⁾ von welcher er bis dahin von Natur aus nichts gewußt hatte. ²⁾ Und durch die einmalige Uebertretung des göttlichen Gesetzes wurde der Mensch empfänglich für weitere Einsprechungen des Bösen, ³⁾ und seine Natur mit jeglicher Begierlichkeit erfüllt. ⁴⁾ Nicht als ob der Teufel im Menschen für das Böse das schaffende Prinzip gewesen wäre, ⁵⁾ so daß er etwa ein Substanzielles im Menschen ins Dasein gesetzt hätte, denn nicht einmal, während er noch Engel war, vermochte er, weil selbst geschöpft, etwas anderes zu erschaffen; ⁶⁾ sondern er hat nur durch die Uebertretung, zu der er anreizte, die „Verkehrtheit der Natur“ bewirkt. ⁷⁾

Sehr nachdrucksam betont der heilige Athanasius, daß nicht etwa Gott aus irgend einem, vielleicht zu seinem Weltplane oder seinen Offenbarungszwecken gehörigen Grunde ohnedies den Fall des Menschen schon zum Vorhinein gewollt habe. „Gott wollte,“ sagt er nach seiner Darlegung des herrlichen Urstandes, „daß das Menschengeschlecht so erhalten bleibe.“ ⁸⁾ „So hat Gott den Menschen erschaffen und wollte, daß er unsterblich bleibe.“ ⁹⁾

Desgleichen hebt Athanasius ausdrücklich hervor, daß Gott auch nicht vielleicht wenigstens insofern eine Mitschuld an der Sünde des ersten Menschen zugeschrieben werden

¹⁾ ὁ διάβολος εὐράμενος τῆς παραβάσεως τὴν ἐπινοίαν. c. Apoll. I. 15.

²⁾ φύσιν ἀναμάρτητος l. c.

³⁾ ἐκ παρακοῆς ἐντολῆς Θεοῦ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος δεκτικός τῆς ἐπισπορᾶς τοῦ ἐχθροῦ. c. Apoll. I. 15.

⁴⁾ ἐνήρχει λοιπὸν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου πρὸς πᾶσαν ἐπιθυμίαν. l. c.

⁵⁾ οὐ φύσιν ἐν αὐτῷ ἐργασάμενος ὁ διάβολος, μὴ γένοιτο! c. Apoll. I. 15.

⁶⁾ c. Ar. II. 21.

⁷⁾ φύσεως παρατροπὴν ἐκ παραβάσεως ἐργάσατο. c. Apoll. I. 15.

⁸⁾ c. gent. 3.

⁹⁾ de inc. 4.

könne, daß er etwa schon in die Natur eine Anlage zur Sünde gelegt hätte. Er sagt: „Wenn ihr denket, die Sünde sei natürlich (*φυσικὴν εἶναι τὴν ἁμαρτίαν*), so seid ihr Ankläger des Schöpfers der Natur. Als Gott den Adam im Anfange gestaltete, gab er ihm da wohl die Sünde als etwas Angeborenes (*σύμφυτον*) mit? Wozu war dann noch das Gebot nöthig, und warum verdamnte er ihn, als er gesündigt hatte? Wie kam es, daß Adam vor dem Ungehorsam das Gute und Böse nicht kannte.¹⁾ Bei unserem Heiligen ist es Grundsatz, daß „die Seele gut erschaffen worden sei.“²⁾ „Wir haben nichts Unreines in uns, sagt er, und nur dann werden wir verunreinigt, wenn wir die höchst übelriechende Sünde begehen.“³⁾ Gott hat dem Menschen nicht eine Anlage zum Sündigen gegeben,⁴⁾ sondern nur die Möglichkeit dazu, indem er ihn erschuf mit freiem Willen.⁵⁾ Aber auch diese Möglichkeit erscheint nach Athanasius durch die übernatürliche Ausstattung des ersten Menschen, welche ihm hohe Erkenntnis, Freisein von jeder Begierlichkeit und unnennbare Seligkeit in einer gewissen Art von beständigem Anschauen Gottes verlieh, in überaus hohem Grade modifiziert und fast zu einer unmöglichen Möglichkeit gemacht. Das Gesetz, welches er ihnen gab, hatte nicht den Zweck, den Menschen ein Fallstrick zu sein, sondern ein Mittel, um die ihnen verliehene Gnade zu „sichern“ (s. o.),⁶⁾ und die in Hülle und Fülle gebotene Glückseligkeit des Paradieses sollte ihnen die Beobachtung des Gesetzes erleichtern⁶⁾.

Wie Athanasius die Verhältnisse darstellt, kostete es dem Adam sogar erst eine Reihe von Ueberwindungen der von Gott gesetzten Verhinderungsmittel des Bösen, bis es zum Falle selbst kam; denn

¹⁾ οὐκ ἐγένωσκε καλὸν καὶ πονηρὸν ὁ Ἀδάμ. c. Apoll. I. 15.

²⁾ vit. Ant. 20.

³⁾ ad Amun.

⁴⁾ ἐποίησεν αὐτὸν φύσιν ἀναμάρτητον. c. Apoll. I. 15.

⁵⁾ ἐποίησεν αὐτὸν θελήσειν ἀντεξούσιον. c. Apoll. I. 15.

⁶⁾ προλαβὼν ἤσφαλισατο νόμῳ καὶ τόπῳ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῖς χάριν. de inc. 3.

- 1) er mußte seinen glückseligen Zustand, der ihm sicher war, statt eines ganz ungewissen hingeben wollen;
- 2) den Zug der Gnade, der ihn perpetuierlich nach Gott hinzog, unterdrücken¹⁾; endlich
- 3) das Verbot Gottes selbst und die Androhung des Todes als Strafe gänzlich ignorieren.²⁾

Dies hat unser Heiliger im Auge, wenn er behauptet, nicht das Sündigen, sondern das Nichtsündigen sei dem ersten Menschen naturgemäß gewesen,³⁾ und daß ja sonst der Schöpfer der Natur der Urheber der Sünde sein müßte.⁴⁾

Nach Athanasius fällt also die Entstehung des Bösen in der Welt bis zu dessen letzter Wurzel zurück dem freiwilligen geschöpflichen Willen allein zur Last, und ist dieser freiwillige Wille allein und voll und ganz dafür verantwortlich.

Zweiter Abschnitt.

Vom Wesen des Bösen.

Einteilung.

Nachdem wir im Vorstehenden über das „Woher“ des Bösen die bestimmte und nicht zu mißdeutende Anschauung

¹⁾ „Auch unter diesen Umständen vernachlässigten sie die ihnen verliehene Gnade.“ de inc. 11.

²⁾ Vergl. de inc. 3 am Ende, und Nicäni, Wesen der Sünde, Seite 22.

³⁾ *πρόδηλον, ὅτι τὸ μὴ ἁμαρτάνειν κατὰ φύσιν γέγονε.* c. Apoll. II. 9.

⁴⁾ *τὸν τῆς φύσεως δημιουργὸν τῆς ἁμαρτίας εἶνα, ἐνεργόν, βλασφημία ἐστίν.* Nach allem diesem ist es offenbar unrichtig, wenn Voigt (Lehre d. h. Athanasius, S. 148) sagt: „Nach Athanasius geht die Sünde nicht mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Menschen, wie es durch die Schöpfung gesetzt ist, hervor; es ist aber durch die Schöpfung die leicht (?) sich verwirklichende Möglichkeit der Sünde gegeben.“

des Heiligen kennen gelernt haben, interessiert es uns in noch höherem Grade, in welcher Weise etwa unser großer Denker schon in jener ersten Epoche philosophischer Behandlung der Glaubenslehren über das „Was“ des unentwirrbaren Welt-rätsels, als welches das Böse allen Forschern immer wieder gegenübertritt, sich werde ausgesprochen haben.

Wenn man die Sätze zusammenstellt, wo Athanasius vom Wesen der Sünde redet, so wird man darunter auf den ersten Blick eine Menge von Ausdrucksweisen über diesen Gegenstand finden, welche wenigstens scheinbar einander vollkommen widersprechen. Denn während er einerseits das Böse als ein „Nichts“ bezeichnet, stellt er es anderseits wieder als eine ungeheuere, Gott selbst bekriegende Macht dar, welche die ganze Menschengeschichte in neue, von Gott nicht gewollte Bahnen gelenkt, und die uranfänglich höchst ideale göttliche Schöpfung beinahe in allen ihren Teilen kläglich korrumpiert hat. Wir müssen darum, wenn wir den Heiligen richtig verstehen und nicht durch die erwähnten scheinbaren Widersprüche irre geleitet werden wollen, bei der Darlegung seiner Theorie über das Wesen des Bösen ein Zweifaches unterscheiden. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen der Frage, wie durch den geschöpflichen freien Willen das Böse zustande komme und sich äußere, was eigentlich das Formale, das Wesenskriterium, das Sündhafte der Sünde sei, und zwischen der Frage, was das also sich charakterisierende Böse für eine Natur habe. Mit anderen Worten: Bevor wir den Heiligen darüber hören können, was das Böse seiner Natur nach sei, müssen wir ihn erst erörtern lassen, wie dasselbe durch den freien Willen entstehe. Es wird demgemäß in erster Linie das handelnde Subjekt zur Sprache kommen müssen, durch welches und in welchem das Böse konkret und wirklich wird sowohl als That, wie auch als böser sündhafter Zustand; und erst nachher wird man vom sündhaften Subjekte abstrahieren und vom Bösen, objektiv genommen, vom Bösen als solchem, von Sein und Natur des Bösen im abstrakten Sinne handeln können.

I. Das Böse in subjektivem Sinne.

(malum in concreto.)

1.

Das Wesen des Bösen im Akte. Die Sünde.

Von dem Axiome ausgehend, daß die Handlungen eines geschöpflichen freien Wesens, mögen nun dieselben innerhalb des Geistes bloß durch Denken und Wollen sich vollziehen, oder durch thatsächliche Ausführung des inneren Gedankens sich auch nach außen manifestieren, an sich weder gut, noch böse genannt werden können, wenn nicht eine ewige und absolute Norm besteht, nach welcher sie zu beurteilen seien, hält es Athanasius für nothwendig, vor allem diese unänderliche Norm für alles geschöpfliche freie Handeln unzweideutig festzustellen.

Der Mensch, sagt er, ist nicht für das Irdische erschaffen, als ob er im Irdischen seinen letzten Zweck zu erblicken hätte, vielmehr ist umgekehrt das Irdische für ihn und ist in allen seinen Theilen dazu veranlagt und bestimmt, den Menschen auf Gott hinzuweisen.¹⁾ Für Gott nämlich ist der Mensch geschaffen und er ist deshalb nach dem Bilde Gottes gemacht und Gott selbst zu erkennen und zu schauen befähigt worden, „damit er vom erkannten Gotte niemals abirren, sondern im Besitze der Gnade des Gebers und im Besitze der eigenen, dem väterlichen Worte entstammenden Kraft, freudig mit der Gottheit verkehre und ein unverfehrtes, wahrhaft seliges und unsterbliches Leben führe.“²⁾ Und diese hohe Bestimmung ward dem Menschen nicht bloß für eine gewisse Zeit gegeben, sondern so hat es Gott für alle Ewigkeit erhalten wissen wollen.³⁾ Denn die Seele ist

¹⁾ contr. gent. 27. 35. 36.

²⁾ c. gent. 2.

³⁾ c. gent. 3.

nicht zur Bewegung überhaupt, sondern um sich zu dem hinzubewegen, wohin sie soll, erschaffen worden.¹⁾

Der Heilige bezeichnet also, wie man sieht, den allerheiligsten Willen Gottes als die ewige, unverrückbare Richtschnur, nach welcher alles menschliche Handeln beurteilt werden müsse; und zwar habe dieser göttliche Wille bestimmt, daß der Mensch nicht mit Zurücksetzung Gottes sich an sich selbst und an die noch unter ihm stehenden Geschöpfe hingebe, sondern daß er allzeit unverwandt nur Gott zugekehrt bleibe und in ihm als seinem letzten und einzigen Endziele seine volle Befeligung suche. Wenn der Mensch nach diesem Grundsatz handelt, ist er gut; und zwar ist dann dieses sein Handeln darum gut, weil er so handelt, wie es Gottes Wille ist.²⁾

Diesem ewigen Befehle gegenüber charakterisiert sich nun die Sünde des Menschen als ein Sichhinwegwenden desselben von Gott als seinem höchsten und letzten Ziele und ein Sichhinneigen zu sich selbst und zu den sinnlichen, geschöpflichen Dingen, um statt in Gott in sich selbst und im Geschöpflichen seine höchste und letzte Befriedigung zu suchen, und um statt den Willen Gottes seinen eigenen zu vollziehen. Im Widerspruche mit dem göttlichen Willen, sagt Athanasius, „waren die Menschen gleichgiltig gegen das Bessere und verabsäumten, es zu erfassen und suchten vielmehr, was ihnen näher lag. Näher lag ihnen aber der Körper mit seinen Sinnen. Daher wendeten sie ihre Gedanken vom Geistigen ab und begannen, sich selbst zu betrachten“.³⁾ Nicht so fast der Körper und die körperlichen Dinge als solche waren es, welche die Menschen Gott vorzogen, sondern sich selbst setzten sie an die Stelle Gottes, indem sie das Sinnliche nicht um seiner selbst willen, sondern um ihrer willen suchten, um im Sinnfälligen als ihrem Eigenthume ihre Befeligung

¹⁾ c. gent. 4.

²⁾ ἔχει δὲ καλῶς. ἐπειδὴ ὁ Θεὸς τοῦτο βούλεται.
c. gent. 40.

³⁾ c. gent. 3.

zu finden. Dies geht aus den Worten hervor, mit welchen Athanasius die soeben angeführte Stelle fortsetzt. „Indem sie aber,“ sagt er, „sich selbst betrachteten und an den Körper und die übrigen sinnlichen Dinge sich hielten, und sich in ihnen täuschten, wie wenn sie ihnen eigen wären, verfielen sie der Begierde nach sich selbst, indem sie ihr Eigentum der Betrachtung der göttlichen Dinge vorzogen.“¹⁾ Damit verkehrten die Menschen das Ziel ihres Lebens, und bei seinem Lebenswandel das Ziel verfehlen, heißt Böses thun.

Daß die Abwendung von Gott und die damit verbundene gleichzeitige Hinwendung zu dem Körperlichen und zu sich selbst das eigentliche Wesenskriterium der Sünde sei, könne man, sagt der Heilige, recht deutlich aus dem ersten Sündenfalle erkennen. „Denn auch Adam wendete sich, solange er seinen Geist auf Gott und dessen Betrachtung richtete, von der Betrachtung des Körpers ab. Sobald er aber auf den Rat der Schlange seine Gedanken nicht mehr auf Gott richtete, und sich selbst zu betrachten anfang, da verfielen sie auch der Begierde des Körpers und erkannten, daß sie nackt waren, . . . daß sie nackt in der Betrachtung der göttlichen Dinge geworden waren und ihre Gedanken auf das Gegenteil gerichtet hatten. Denn da sie von der Betrachtung des Einzigen und Existierenden, nämlich Gottes, abgewichen waren, so ergaben sie sich sofort den verschiedenen einzelnen Begierden des Körpers.“²⁾

Die Hinwendung zum Irdischen und zu den sinnlichen Genüssen geschah, wie Athanasius ausdrücklich bemerkt, nicht etwa bloß in der Weise, daß man neben und außer Gott und dem Geistigen auch noch das Körperliche genießen wollte, sondern mit der Absicht und in dem falschen Wahne, darin mit Außerachtlassung Gottes das einzige und wahre Gut selbst finden zu können. Er sagt: „Als die Seele von der Betrachtung des Geistigen abgelassen hatte und die

¹⁾ l. c.

²⁾ c. gent. 3.

einzelnen Kräfte des Körpers mißbrauchte und an der Betrachtung des Körpers Vergnügen fand und sah, daß das Vergnügen für sie ein Gut sei, verfiel sie in Irrtum, wendete das Wort „Gut“ falsch an und glaubte, daß das Vergnügen das wahre Gut selbst sei.¹⁾ „Sie glaubte, daß nur das Sichtbare, Zeitliche und Leibliche das Gute sei.“²⁾

Es ist also, wie schon oben gesagt wurde, das Sattungsmerkmal aller Sünde die Abwendung des Menschen vom Göttlichen, in dessen Betrachtung er seine Bestimmung und Befeligung hätte suchen sollen, und die Hinwendung zum Geschöpflichen als zu seinem höchsten Gute, obgleich dieses für ihn nur Mittel zum Zwecke zu sein hat. Abwendung von Gott und Verkehrung der natürlichen Ordnung, das ist das Sündhafte jeder Sünde. Und dabei ist zu bemerken, daß die Abwendung von Gott, nachdem sich ja derselbe dem Menschen liebend hingeben und sich mit ihm vereinigt halten wollte und will, ein Zurückstoßen und Abweisen seiner Liebe, eine Widerspenstigkeit gegen seinen Willen, eine formelle Verachtung Gottes in sich schließt. Und die „Verkehrung der natürlichen Ordnung“ ist im gegebenen Falle nichts Geringeres, als eine Unterordnung des Schöpfers unter das Geschöpf,³⁾ eine Unterordnung des einzigen Seienden unter das Nichtsein, des Absoluten unter das Bedingte, des Ewigen unter das Vergängliche. Der Sündigende macht sich selbst zu Gott, macht das, was Mittel ist, zum Zwecke und stellt dadurch die ganze Weltordnung auf den Kopf.

Nach Athanasius ist also die Sünde nicht etwa bloß ein geringerer Grad des Guten, oder nur graduell minder, als das Gute, sondern es ist der direkte Gegensatz desselben, darauf hinielend, das Gute zu negieren und es zum Nichtsein zurückzudrängen.

1) *ἐνόμισεν εἶναι τὴν ἡδονὴν αὐτὸ τὸ ὄντως καλόν.*
c. gent. 4.

2) c. gent. 8.

3) c. gent. 8.

Wesen und Attribute des sündhaften Zustandes.

Aus dem unglückseligen Akte, durch welchen sich der freigeschaffene Mensch von der göttlichen Quelle seines Daseins losriß, mit welcher er auf ewig in liebender Vereinigung hätte bleiben sollen, ergab sich nach Athanasius ein nicht weniger unglückseliger Zustand. „Wie die Seele sich befudelt hat, so zeigt sie sich auch,“¹⁾ sagt er. Und entsprechend dem Wesensmerkmale der sündigen That war das Wesensmerkmal des sündigen Zustandes vor allem „Getrenntsein des Menschen von Gott“. Die Gemeinschaft mit Gott war mißachtet worden (*κατολιγορέω*), und nun fand sich ihr Geist von ihm abgewendet.²⁾

Nun aber hatte der erste Mensch alle seine übernatürlichen Gaben nur durch die Vereinigung mit Gott befaßen (siehe oben), und war daher die natürliche Folge der Trennung von Gott, „daß die Menschen nicht mehr blieben, wie sie geschaffen worden waren“ (*οὐκέτι ὡς γεγόνασι, διεμνον*). „Die Uebertretung des Gebotes brachte sie auf ihren natürlichen Zustand zurück,“³⁾ und es wurden an der sonst so hochbegnadigten Natur viele Schäden sichtbar, welche zwar nicht selbst die Sünde waren, aber mit ihr in unmittelbarem kausalem Zusammenhange standen. Athanasius lehrt nirgends, daß durch die erste Sünde eine positive *Vulneratio naturae* eingetreten sei. Er setzt nur als gewissermaßen selbstverständlich voraus, daß die Kräfte der Menschennatur nach Hinwegnahme des dieselbe übernatürlich ergänzenden göttlichen Prinzipes im Vergleiche zu ihrer früheren Energie sofort defekt und mangelhaft erscheinen mußten. Sie waren nach ihrer Bestimmung, nur in innigster Gottesgemeinschaft zu funktionieren, modifiziert

¹⁾ c. gent. 7.

²⁾ ἀποστραφέντες ἦσαν τὴν πρὸς τὸν θεὸν κατανόησιν de inc. 4.

³⁾ de inc. 4.

und wirkten daher, von derselben getrennt, für die Effektuierung des sonstigen vollkommenen Zustandes viel zu schwach, und die Erkenntnis erschien dem Irrtum, und der Wille verbotenen, bestimmungswidrigen Begehren zugänglich. Wenn man nicht etwa schon dieses Losgeriffensein der Menschennatur, von der ihre bestimmungsgemäße Vollenbung bedingenden göttlichen Natur als eine Art *Vulneratio in naturalibus* bezeichnen will, so hat Athanasius das Eintreten einer solchen durch die erste Sünde nirgends gelehrt. Wohl aber behauptete der Heilige, wie wir sogleich nachher (vgl. Seite 53 u. 54) sehen werden, eine *Vulneratio in naturalibus*, welche mittelbar durch die Sünde der Stammeltern eingetreten sei. Indem nämlich die erste Uebertretung durch die Zurückminderung des begnadigten Menschen „auf seinen natürlichen Zustand“ der Sünde überhaupt viel freieren Zutritt geöffnet, und der Mensch mit Verkennung seines wahren Endzieles sich auch ganz und gar der Sünde hingeeben hatte, sanken Erkenntnis und Wille des Menschen unter das Niveau der ihnen sonst natürlichen Kräfte, und erschien so seine Natur durch persönliche Sünden auch positiv vermindert.

Wollen wir die den Sündenzustand des Menschen begleitenden Schäden seiner Natur detaillieren, so werden folgende hervorgehoben werden müssen:

1. In erster Linie hörte das Sein und Leben des Menschen auf, vergöttlicht zu sein. Das Sein der Menschen war nach der Sünde im Vergleiche zu jenem Sein, welches ihnen vor der Sünde eigen gewesen war, ein minderes zu nennen. Jenes Leben der Seele war ein „Leben in Gott“¹⁾ gewesen und nach der Art, „wie Gott lebt“,²⁾ so intensiv und unverteilgich, daß es, auf das Leben des Körpers übergreifend, sogar auch diesen noch unsterblich machte; sein jetziges Leben dagegen schwebte zwischen Sein und Nichtsein, dem letzteren näher als jenem. „Wie sie entstanden sind, da sie nicht waren, sagt Athanasius, so sollten

¹⁾ de inc. 5.

²⁾ de inc. 4.

sie nun auch selbstverständlich dem Verluste ihres Daseins ausgesetzt sein. Denn wenn sie, da sie ihrer Natur nach des Daseins beraubt waren, durch das Eingreifen und die Güte des Wortes in's Dasein gerufen wurden, so war die natürliche Folge, daß die Menschen, nachdem sie ihre Gedanken nicht mehr auf Gott richteten und sich dem zuwendeten, was nicht ist, auch der Ewigkeit des Daseins beraubt wurden, d. h. aber, daß sie der Auflösung anheimgefallen, im Tode und in der Verwesung blieben.“¹⁾ Also ein doppelter Tod kam durch die Trennung von Gott über den Menschen. Ueber die Seele kam der Tod (*θάνατος*), nicht als ob sie sofort zu sein aufgehört hätte,²⁾ sondern insofern ihr nunmehrigen Sein zu ihrem früheren Sein in Gott verglichen, eher ein Nichtsein zu nennen war. In wem der heilige Geist nicht ist, dieser ist nach der Auffassung unseres Heiligen todt, und er beruft sich hiefür ausdrücklich auf den Psalmisten (103. 29), welcher sagt! „Nimm weg Deinen Geist, und sie werden vergehen und in ihren Staub verwandelt werden.“³⁾ „Der heilige Geist, wiederholt er abermals, ist der Lebenshauch, und die desselben verlustig werden, sind, wenn sie auch noch leben, todt.“⁴⁾ Uebrigens scheint Athanasius nicht bloß in dem angegebenen Sinne die Seele als todt bezeichnen zu wollen, sondern seine Ausdrucksweise läßt vermuten, daß er die Trennung vom Logos für gleichbedeutend gehalten habe mit einem Todeskeime in der Seele von der Art, daß schließlich dieselbe überhaupt hätte zu existieren aufhören und in das Nichtsein zurücksinken müssen,⁵⁾ wenn keine Erlösung, bezw. Wiedervereinigung mit Gott bewirkt worden wäre. Außer dem Tode der Seele kam der Tod auch über den Leib, indem derselbe der Auflösbarkeit und Verweslichkeit (*σθολιά, διασθολιά*) preisgegeben ward. „Einen doppelten Ausspruch der Strafe, heißt es c. Apoll. I. 14, hat der

¹⁾ de inc. 4.

²⁾ cf. c. gent. 33.

³⁾ cf. de Trin. et spir. scto. 9.

⁴⁾ de Trin. et spir. sct. 18, cf. l. c. 19, 20.

⁵⁾ cf. de inc. 4.

Richter gethan. Zu dem von der Erde Stammenden sprach er: „Du bist Erde und sollst wieder zur Erde werden“, und so hat die Verweisung (*ὑποτά*) den Körper hingenommen; und zur Seele sprach er: „Du sollst des Todes (*θάνατος*) sterben.“

2. Ein weiteres Symptom des Sündenzustandes, welches als Folge der Trennung von Gott sich geltend machte, war nach unserem Heiligen eine Herabminderung der menschlichen Erkenntnis und Urteilskraft. „Denn kaum war der Geist der Menschen von Gott abgekommen, so sanken die Menschen in ihrer Einsicht und in ihrem Urteile.“¹⁾ Namentlich „ihre Einsicht und Erkenntnis von Gott kam ihnen abhanden“, so daß „sie in ihrer schwachen Urteilskraft oder vielmehr in ihrem Unverstande das Geschöpf mit dem Schöpfer verwechselten.“²⁾

Es läßt sich nachweisen, daß Athanasius, wenn er von einem durch die Sünde verursachtem Sinken der Erkenntnis und Urteilskraft spricht, damit zwar zunächst den Verlust der übernatürlichen Steigerung der Erkenntnißkraft bezeichnen will, daß er aber auch noch eine von diesem Verluste verschiedene und noch außer diesem eintretende *vulneratio naturae* gelehrt habe, nämlich eine Verwundung, welche die Naturkräfte der Menschen durch deren persönliche Sünden erlitten. Nicht bloß wurde die Erkenntniß nach der ersten Sünde geringer, als die Erkenntnis des mit Gott vereinigten Menschen gewesen war, sondern die menschliche Erkenntnis sank durch die persönlichen Sünden des Menschen sogar unter sich selbst herab und wurde noch defekter, als sie ohne diese Sünden sogar auf sich allein angewiesen gewesen wäre. Allerdings sagt Athanasius, „daß unsere Seele durch die Sünde auf ihren natürlichen Zustand zurückgeführt worden sei“ (s. o.), und darnach könnte es scheinen, als ob nach ihm die jetzige verdunkelte Erkenntnis der Menschen überhaupt der normale Grad ihrer natürlichen Erkenntnis sein solle;

¹⁾ c. gent. 9.

²⁾ c. gent. 8., cf. 47.

aber der Heilige führt anderwärts ausdrücklich aus, daß die Erkenntnis auch in der Trennung von Gott aus sich immer noch zu klarer natürlicher Erkenntnis Gottes befähigt wäre,¹⁾ und nur durch die seit der Sünde auftauchenden Begierden und die des Menschen Seele überwuchernden persönlichen Sünden sei sie bis zur Verkennung Gottes gesunken. „In- dem die Seele in der Umhüllung der leiblichen Begierden gleichsam den Spiegel in sich verbarg, in welchem sie das Bild des Vaters allein schauen konnte, sieht sie nicht mehr, was die Seele einsehen soll, und sieht nur das, was auf die Sinne wirkt.“²⁾ Athanasius läßt die Erkenntnis nicht bloß durch die Trennung von Gott zurückgemindert erscheinen (s. o.), sondern auch „wegen der Schwäche des Fleisches sei jetzt die Erkenntnis der Wahrheit uns erschwert,“³⁾ und „die Menschen überfüllten sich so mit Sünden, daß sie nicht mehr vernünftig schienen, sondern infolge ihrer Sünden für unvernünftig gehalten wurden.“⁴⁾

3. Sogar die Freiheit des Willens litt durch die Trennung von Gott wenigstens insoferne Schaden, daß vor der Sünde die Seele bei ihrem unverwandten Hinschauen auf Gott sich durch nichts zum Bösen hingezogen fühlte,⁵⁾ nach der Sünde aber „mit allen fleischlichen Begierden angefüllt ward“, die sie mächtig unaufhörlich lockten und trieben.⁶⁾

Und wie von der Erkenntnis, so ist auch von der durch die erste Sünde auf ihr natürliches Maß zurückgeminderten Willenskraft für das Gute zu sagen, daß sie nach Athanasius durch die hinzugekommenen persönlichen Sünden noch weit unter das Maß der ihr sonst natürlichen Beschränktheit herabgesunken sei. Denn wie die verkehrte Willensrichtung den Verstand verbunkelte, so ist auch hinwiederum durch die zunehmende Verbunklung des Verstandes

¹⁾ c. gent. 34.

²⁾ c. gent. 8.

³⁾ ad monach. 2.

⁴⁾ de inc. 12.

⁵⁾ c. gent. 2.

⁶⁾ c. gent. 8.

der Wille immer noch verkehrter geworden. „Indem die Seele nicht mehr sieht, was sie sehen soll, wird sie überall hingetrieben.“¹⁾ Und schließlich gaben die Menschen ihre von allen Begierden getriebene Seele den körperlichen Lüften gefangen.²⁾

Die Deteriorierung der Erkenntnis und Willenskraft war gleichbedeutend mit dem Entstehen einer gewissen Anlage zum Bösen in der Seele des Menschen.³⁾ Nachdem nämlich der freie Wille die Seele von Gott losgelöst hatte, sank die Erkenntnis des wahren Gottes, und je mehr diese Erkenntnis abnahm, desto rückhaltsloser und vollkommener gab sich der Wille dem Geschöpflichen hin. Die Seele ist für Genuß und Seligkeit erschaffen, und es liegt in ihrer Natur, sie zu lieben,⁴⁾ weshalb sie beständig nach Genuß und Seligkeit trachtet, auch dann noch, wenn nicht mehr Gott, das wahre Gut, das Ziel ihres Strebens ist. In diesem Falle aber trachtet sie eben, statt nach Gott, nach zeitlichen Gütern und sinnlichen Genüssen. „Da die Seele ihrer Natur nach sehr beweglich ist, sagt Athanasius in dieser Beziehung, so bewegt sie sich, auch nachdem sie sich vom Guten abgewendet hat, doch beständig fort; nur bewegt sie sich nicht so, daß sie Gott sieht, sondern sie giebt ihrer Kraft eine andere Richtung und mißbraucht sie für ihre Begierden.“⁵⁾ Und weil ein einzelnes vergänglichendes Gut oder ein einzelner sinnlicher Genuß die Seele, welche für den Inbegriff alles Guten, für Gott, geschaffen und berechnet ist, nicht auszufüllen und zu befriedigen vermag, so begann sie nach der Abwendung von Gott vielen Genüssen, ja allen nachzustreben,⁶⁾ und sie sucht noch immer neue zu erfinden, um

¹⁾ c. gent. 8.

²⁾ c. gent. 3.

³⁾ ἤρξαντο καὶ τὴν πρὸς τὰς ἐπιθυμίας σχέσιν ἔχειν. c. gent. 3. NB! Die Uebersetzung dieser Stelle bei Mähler, Athanasius, pag. 128, dürfte falsch sein.

⁴⁾ ἐρασθεῖσα [ἔστι] τῆς ἡδονῆς c. gent. 4.

⁵⁾ c. gent. 4.

⁶⁾ ποικίλως ἡδονὴν ἐνεργεῖν ἤρξατο. c. gent. 4.

sie zu genießen, und so ist sie im Sündigen unerfättlich geworden ¹⁾

Mit dieser Entwicklung des Begriffes Begierlichkeit, wie sie durch die Sünde und nach derselben, sich im Menschen geltend machte, hat Athanasius zugleich gezeigt, inwiefern man das Böse eine Macht nennen könne, und wie er verstanden sein wolle, wenn er von demselben rede als von einer Gewalt, die Gott selbst widerstreitet und seine liebevollen Absichten beeinträchtigt. Es ist nicht das Böse als solches eine „Macht“ oder „Gewalt“, sondern die an sich guten Geisteskräfte des Menschen sind eine „Macht“ und äußern sich, indem sie ein verkehrtes Ziel anstreben, als eine „böse Macht“. Namentlich verwahrt sich der Heilige, wo er von einer „Anlage“ (σχεσις) zum Bösen in der Seele spricht, vor der Auffassung, als ob selbe vielleicht eine in der Seele befindliche und von ihr verschiedene böse Substanz sei. Es sei nur durch die vom Satan veranlaßte Uebertretung des Gebotes die Richtung der Natur verkehrt worden, ²⁾ d. h. statt Gott den Geschöpfen zugewendet, „und so wurde infolge der Uebertretung des Gebotes der Mensch empfänglich für die Nachsaat des Feindes.“ ³⁾ Das Weggewendetsein von Gott hatte die unordentliche Hinneigung zum Geschöpflichen zur natürlichen Folge, oder was dasselbe ist, der sündhafte Zustand der Seele war zugleich eine „Anlage“ und „Empfänglichkeit“ zum Sündigen. ⁴⁾ Dieser aus der Sünde entsprungene „Sündenhang“ in der Seele, die „Einsaats des Bösen“ (ἐπισπορά) war zwar etwas Neues in der Seele; denn vor der Sünde „hatte Adam das Böse nicht

¹⁾ καὶ μὴ ἐνὶ κακῷ ἰστάμενοι, ἀλλὰ πάντα καινὰ καινοῖς ἐπινοοῦντες, ἀκόρεστοι περὶ τὸ ἁμαρτάνειν γεγόνασιν. de inc. 5.

²⁾ φύσεως παρατροπήν ἐκ παραβάσεως εἰργάσατο ὁ διάβολος. c. Apoll. I. 15.

³⁾ καὶ οὕτως ἐκ παρακοῆς ἐντολῆς Θεοῦ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος δεκτικὸς ἐπισπορᾶς τοῦ ἐχθροῦ. 1. c.

⁴⁾ ἐνήργει λοιπὸν ἡ ἁμαρτία ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου πρὸς πᾶσαν ἐπιθυμίαν. 1. c.

gekannt,“) aber nicht etwas von Gott Geschaffenes.³⁾ Ebenjowenig dürfe sie aufgefaßt werden, „als ob sie eine vom Teufel geschaffene Natur wäre“,³⁾ sondern sie ist nur etwas Formelles, ein dem Teufel zuzuschreibendes Geneigtsein der Seele zu etwas anderem, als wozu sie geneigt sein sollte.⁴⁾

Wie also die übrigen Attribute des sündhaften Zustandes, soweit sie nicht selbst die „Trennung von Gott“, sondern nur Folgen derselben sind, von Athanasius nicht als etwas an sich Sündhaftes, sondern nur als Concomitantia peccati bezeichnet werden, so erscheint nach ihm auch die Konkupiszenz, deren Wesen nichts anderes, als die Geschwächtheit der Erkenntnis und Willenskraft ist, nicht als etwas an sich Böses, als eine böse Natur, sondern sie ist nur zunächst eine Folge der ersten Sünde und eine Mangelhaftigkeit der guten Natur, infolge deren der Träger dieser Natur mit Leichtigkeit in weitere Sünden gerät.

„Sündhaft“ ist demnach der sündhafte Zustand, insoferne er Gottlosigkeit ist, welche durch einen geschöpflichen freien Willensakt herbeigeführt wurde. Und zwar ist diese Gottlosigkeit des Zustandes deswegen sündhaft und böse, weil sie im Widerspruche steht mit dem alles normierenden Willen Gottes, der die Seele in ewiger Gottesgemeinschaft wissen wollte.⁵⁾

3.

Die Erbsünde und ihre Folgen.

1. Hinsichtlich der Erbsünde sieht sich Athanasius nirgends in seinen Werken veranlaßt, eingehendere Erörterungen zu pflegen. Er spricht von derselben stets nur vor-

¹⁾ l. c.

²⁾ οὐ τοῦ Θεοῦ δημιουργήσαντος τοὺς ἀιχμαλωτίζοντας λογισμούς. c. Apoll. II. 6.

³⁾ οὐδὲ φύσεως ἀν εἴη δημιουργὸς ὁ διάβολος. c. Apoll. I 15.

⁴⁾ l. c.

⁵⁾ cf. c. gent. 3 ; de inc. 4.

übergehend und wie von einer Sache, welche allgemein anerkannt und genügend verstanden werde, aber immerhin so deutlich, daß wir genau wissen können, wie er sich dieselbe gedacht und was er über sie gelehrt habe. Nach ihm hat sich der sündhafte Zustand samt all seinen beschriebenen Attributen und Konsequenzen von Adam auf alle seine Nachkommen, d. h. auf das ganze Menschengeschlecht fortgeerbt. „Nachdem Adam sündigte, sagt er, ist die Sünde auf alle Menschen übergegangen.“¹⁾ „Den Adam hat der Teufel einst irreführt und von ihm hat er auf alle Menschen die Wirksamkeit der Bosheit ausgedehnt.“²⁾ Und so ist seitdem jeder Mensch von der ersten Stunde seines Lebens an befleckt; denn, sagt Athanasius, „der Wandel dessen, der rein ist von Schmutz, währt auch nicht eine Stunde auf Erden, wie Hiob bezeugt.“³⁾ Ja schon bevor der Mensch geboren wird, ist er dem Verderben verfallen; „bevor wir waren, waren wir dem Fluche des Gesetzes und dem Verderben unterworfen.“⁴⁾

Ist durch vorstehende Ausdrucksweisen die Thatsache der Fortvererbung der Sünde und des damit verbundenen Verderbens vorerst im Allgemeinen deutlich genug konstatiert, so werden von Athanasius weiterhin auch die Zugehörigkeiten und einzelnen Bestandteile des erbfindlichen Zustandes detailliert.

a) Vor allem charakterisiert sich derselbe, genau wie der Sündenzustand Adams, als ein Entblößtsein vom Göttlichen. „In Adam, sagt der Heilige, sind Alle Knechte geworden, so daß sie den göttlichen Sinn nicht mehr aufnehmen.“⁵⁾ Namentlich hebt er auch das Uebergehen des durch die Sünde eingetretenen Todes und der Verweslichkeit

¹⁾ τοῦ Ἀδάμ παραβάτος, εἰς πάντας τοὺς ἀνθρώπους ἐφθασεν ἢ ἁμαρτία. c. Ar. I. 51.

²⁾ ἐξ ἐκείνου εἰς πάντας τοὺς ἀνθρώπους ἐξέτεινε τῆς κακίας ἐνέργειαν. c. Apoll. II. 9.

³⁾ Festbr. p. 85.

⁴⁾ c. Ar. II. 14.

⁵⁾ ὥστε μὴ δεχεσθαι τὸν θεῖον νοῦν.

auf alle Menschen hervor mit den Worten: „Alle Menschen von Adam an sterben und bleiben todt; die Menschen, die nur von Adam abstammen, sind gestorben, und der Tod herrscht über sie.“¹⁾ „Alle die aus der Erde sind, müssen in Adam sterben“²⁾

b) Außerdem hat sich auch die Schwächung der Erkenntnis, welche beim ersten Menschen durch die Sünde eintrat, in gleicher Weise auf seine Nachkommen fortgeerbt; denn auch bei ihnen „ward die Erkenntnis des wahren Gottes verkümmert“ und es sank ihre Vernunft so sehr, „daß sie wie unvernünftige Tiere wurden.“³⁾

c) Nicht minder ward der Wille, wie im Stammvater, so auch in seinen Nachkommen oft genug schwächer, als die sinnlichen Gelüste, und diese Willensschwäche und Willensverkehrtheit nahm in Folge der stets zunehmenden Verstandesverdunkelung auch ihrerseits immer noch mehr zu. „Besiegt von den augenblicklichen Wollüsten und vom Trug und dem Gaukelspiel der Dämonen, überfüllten sich die Menschen mit mehreren Nebeln und Sünden.“⁴⁾

Nach Athanasius hat sich also mit der Sünde auch die Begierlichkeit auf das ganze Menschengeschlecht fortgepflanzt.

In welcher Weise oder nach welchem Gesetze sich der Heilige die Fortvererbung des Sündenzustandes gedacht habe, darüber verbreitet er sich zwar nirgends mit weiteren Ausführungen; aber wie man aus gelegentlichen Äußerungen sehen kann, betrachtete er als Grund des Uebergehens der Sünde vom ersten Menschen auf alle seine Nachkommen den Umstand, daß eben alle Menschen in jenem Einen, als derselbe seine Natur befleckte, enthalten waren. Jener war „das Menschengeschlecht,“ und das Menschengeschlecht ist nichts weiter als eine vielfach verästelte Ausgestaltung jenes Einen. „Wir alle, sagt er,⁵⁾ werden aus Adam in fortlaufender Abstammung

¹⁾ c. Ar. I. 44.

²⁾ c. Ar. IV. 30.

³⁾ de inc. 13.

⁴⁾ de inc. 12.

⁵⁾ de decr. nic. syn. 8.

geboren.“ Jeder einzelne Mensch existierte schon damals in ihm dem Reime nach, hat daher als Bestandteil des sündigenden Adam in ihm gesündigt und ist in ihm gestorben,¹⁾ d. h. sterblich und des ewigen Todes schuldig geworden. Eine hieher gehörige Stelle, aus welcher hervorgeht, wie Athanasius das Verhältnis des Menschengeschlechtes zum Stammvater gedacht habe, lautet: „Obgleich nur Adam allein aus der Erde gebildet wurde, so waren doch in ihm die Reime zur Fortpflanzung des ganzen Menschengeschlechtes.“²⁾

Zu bemerken ist hier noch, daß Athanasius, auf Andeutungen der heiligen Schrift gestützt, einige Männer des alten Bundes als von der Erbsünde frei gedacht habe. „Es gab, sagt er, viele Heilige und von aller Sünde Reine; auch Jeremias ward vom Mutterleibe aus geheiligt, und Johannes hüpfte, da er noch im Mutterleibe getragen wurde, bei der Stimme der Gottesgebärerin Maria vor Freude auf; und dennoch herrschte der Tod von Adam bis auf Moses auch über die, welche nicht auf ähnliche Weise sündigten, wie Adam gesündigt hatte.“³⁾

2. Wir müssen hier einen Augenblick die Art und Weise ins Auge fassen, wie Athanasius die Weiterentwicklung der Sünde unter den Nachkommen Adams bis zum Götzendienste aller Grade und zum Lasterkultus darstellt. Einerseits sieht man daraus, wie er alles gegenwärtige Sündenelend aus der ersten Sünde wie aus seiner Quelle herleitet; und anderseits wird hiedurch gleichsam an Beispielen erklärt und deutlich gemacht, was wir schon oben als eine Grundtheorie des Heiligen bei seiner Anschauung über die Sünde bezeichnet haben, daß nämlich das Böse, auch wo es sich in seiner häßlichsten Gestalt und wie eine zerstörende menschenmörderische Macht zeigt, dennoch nicht selbst eine böse Kraft,

¹⁾ cf. c. Ar. IV. 30.

²⁾ *εἰ γὰρ καὶ ὁ Ἀδὰμ ἐκ τῆς γῆς μόνος ἐπλάσθη, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἦσαν οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους.* c. Ar. II. 48.

³⁾ c. Ar. III. 33.

sondern nur die böse Wirkung einer auf Abwege geratenen guten Kraft sei.

Die an Erkenntnis und Willenskraft zurückgekommenen Menschen, führt Athanasius aus, „blieben in ihren Verirrungen nicht innerhalb bestimmter Grenzen stehen, sondern indem sie allmählich fortschritten, haben sie kein Maß mehr eingehalten. Sie überboten sich in jeder Gesetzesübertretung und blieben nicht bei einer Bosheit stehen, sondern indem sie immer Neues und Neues erfannen, sind sie im Sündigen unersättlich geworden. Denn es gab überall Ehebrüche und Diebstähle, und mit Mord und Plünderung ward die ganze Erde erfüllt. Kein Gesetz sicherte vor Verderbnis und Ungerechtigkeit, alles Böse wurde von Einzelnen und gemeinsam von Allen vollbracht. Städte führten Kriege gegen Städte und Völker erhoben sich gegen Völker, der ganze Erdkreis ward durch Aufstände und Kämpfe gespalten, indem Alle in Gesetzwidrigkeit wetteiferten.“¹⁾

Schließlich, beduziert der Heilige, habe sich die Seele in dem, was von Gott wegzieht, ganz verloren. „Denn da sie verschiedene Wollüste kennen gelernt und Vergessenheit des Göttlichen angezogen hatte, glaubte sie, indem sie mit Lust nur auf die Regungen des Körpers und nur auf die Gegenwart und ihren Wahn sah, daß es nichts weiter gebe als das Sichtbare,“²⁾ und so suchte sie selbst ihre Gottheit im Sinnlichen und begann den Götzendienst. „Denn wie einer, der in eine Tiefe getaucht ist, und das Licht nicht mehr sieht, noch das, was durch das Licht sichtbar wird, weil seine Augen abwärts gekehrt sind und das Wasser über ihn sich ergießt, und weil er nur wahrnimmt, was in der Tiefe vorgeht, glauben würde, daß nichts, als dieses vorhanden, und daß gerade das, was ihm in die Augen fällt, im eigentlichen Sinne sei; in gleicher Weise bildeten sich die thörichten Menschen in den alten Zeiten, indem sie sich in die fleischlichen Begierden und Vorstellungen tauchten,

¹⁾ de inc. 5.

²⁾ c. gent. 8.

und ihre Einsicht und Erkenntnis von Gott vergaßen, in ihrer schwachen Urteilskraft oder vielmehr in ihrem Unverstande das, was ihnen in die Augen fiel, zu Göttern und verherrlichten das Geschöpf mehr als den Schöpfer und erwiesen göttliche Verehrung lieber den Werken als Gott dem Herrn, der ihr Urheber und Schöpfer ist.“¹⁾)

Und so viele die Leidenschaften und Begierden der Menschen waren, so viele Götter bildeten sie sich. „Denn als die Menschen einmal in die Uvernunft der Leidenschaften und Lüste gefallen waren und nichts mehr sahen, als Lüste und fleischliche Begierden, ließen sie sich nach der Manigfaltigkeit ihrer Leidenschaften ebenso viele Götter verfertigen.“²⁾)

Endlich fanden die Menschen, in der Materie und im Sinnlichen wie in ihrem letzten und höchsten Gute gänzlich vergraben und darin ruhend, ihre Gelüste und Begierden nach demselben so sehr gerechtfertigt und sogar heilig, daß sie alle ihre Leidenschaften und Verbrechen auch ihren Göttern andichteten. „Denn was soll man von den Liebshafte: und Schamlosigkeit: des Zeus sagen die wir bei den Dichtern finden? Was dazu sagen, wenn wir hören, daß er den Ganymedes entführt, geheime Ehebrüche begeht, daß er von der Wollust besiegt, von Weibern beherrscht wird, und daß er ihretwegen in Gestalt von unvernünftigen, vierfüßigen und geflügelten Tieren sich in Gefahr begibt? Er hat so entsetzliche Thaten vollbracht und wird solcher Dinge beschuldigt, welche die Staatsgesetze der Römer nicht einmal dem gewöhnlichen Menschen zu thun gestatten. Denn, um wegen der Menge von dem Vielen nur Weniges anzuführen, wer, wenn er des Zeus' Gesetzwidrigkeiten gegen Semele, Leda, Alkmene, Artemis, Leto, Maja, Europa, Danae und Antiope sieht, oder wenn er sein fedes Unterjangen gegen die eigene Schwester wahrnimmt, die ihm zugleich Gattin und Schwester war. würde ihn nicht

¹⁾ contr. gent. 8, cf. 19.

²⁾ c. gent. 19.

verachten? Er beging Ehebrüche und versetzte die im Ehebruch erzeugten Kinder unter die Götter. Wer wird, wenn er den Ehebruch des Ares mit der Aphrodite und die Hinterlist wahrnimmt, die Hephästos gegen beide erfann, und an den übrigen angeblichen Göttern wahrnimmt, wie sie von Hephästos zum Anblicke des Ehebruches herbeigerufen werden, und wie sie kommen und ihre unzüchtige Handlung ansehen, nicht lachen und sich von ihrer Schlechtigkeit überzeugen? Oder wer müßte nicht lachen, wenn er wahrnimmt, daß Herakles sich im Rausche wie ein Wahnsinniger und Unzüchtiger beträgt?¹⁾

Vollends aber die Spitze und den Gipfelpunkt erreichte die von Gott abgewendete und bloß auf die Sinnenslust gerichtete Verkehrtheit der Menschen, als sie „in ihrer Gottlosigkeit noch weiter gehend, die Lust und die Begierde, welche sie zur Erfindung der Götter und zu ihrer eigenen Bosheit verleitet hatte, selbst vergötterten und sie anbeteten. So verhält es sich mit dem Eros und der Aphrodite in Paphos.“²⁾

War in solcher Weise die sündhafte Versenkung in das Materielle und Geschöpfliche die Ursache der Erfindung der Götzen und der Vergötterung der Sünde selbst gewesen, so haben hinwiederum diese vergötterten Begierden und begierlichen Gottheiten durch ihr „göttliches“ Beispiel eine stets noch gräßlicher verwildernde Rückwirkung auf das willig und eifrig nachahmende Menschengeschlecht ausgeübt. „Denn da die Menschen sahen, daß ihre Götter daran Vergnügen fänden, so ahmten sie sogleich selbst ihre Götter in diesen Verirrungen nach, indem sie die Nachahmung dessen, was sie für besser ansahen, auch ihrerseits für eine gute That hielten. Daher ließen sich die Menschen zu Menschenmord, Kindermord und allen Ausschweifungen verleiten. Denn fast jede Stadt ist wegen der Ähnlichkeit ihrer Sitten mit den Sitten ihrer Götter von allen Ausschweifungen an-

¹⁾ c. gent. 11. u. 12.

²⁾ c. gent. 9.

gefüllt, und niemand gilt unter den Götzendienern für einen braven Mann, außer derjenige, dessen Ausschweifungen bei ihnen bekannt sind. Da boten sich einst in alter Zeit in den Göztempeln Phöniziens Weiber an, welche den dortigen Göttern den Lohn, den sie mit ihrem Körper verdienten, zum Opfer brachten und der Meinung waren, sie könnten durch Unzucht die Gunst der Göttin erlangen und dieselbe sich hiedurch geneigt machen. Männer dagegen, welche ihre Natur verleugnen und nicht mehr Männer sein wollten, nahmen die Natur von Weibern an, als ob sie dadurch der Mutter der bei ihnen eingeführten Götter einen Dienst und eine Ehre erweisen könnten. Und Alle lebten in Gemeinschaft mit den Verworfensten und wetteiferten unter einander in der Schlechtigkeit, wie der heilige Diener Christi, Paulus, gesagt hat.¹⁾ Denn von Zeus haben sie Knabenschändung und Ehebruch, von Aphrodite Unzucht, von Rhea Ausschweifung, von Ares Mord, von Anderen anderes dergleichen gelernt, was von den Gesetzen gestraft wird, und wovon jeder vernünftige Mann mit Abscheu sich abwendet.²⁾

In dieser hier ausgeführten Weise zeigt Athanasius ins Einzelne eingehend, wie alles Böse in der Welt aus der ersten unglückseligen Abwendung des freierschaffenen Menschen von Gott sich herleite, und daß zur Erklärung desselben durchaus kein böser Schöpfungsakt Gottes, oder eine böse Gottheit oder eine von Ewigkeit her existierende böse Substanz angenommen werden müsse.

II. Das Böse in objektivem Sinne.

(malum in abstracto.)

1.

Das Böse ist keine Substanz.

Mit der Beantwortung der Frage, wie das Böse entstehe, was das Wesenskriterium der Sünde sei, und wie die-

¹⁾ cf. Röm. I. 26.

²⁾ c. gent. 25, 26.

selbe in Erscheinung trete, ist noch immer nicht erörtert, wie das Böse im objektiven Sinne definiert werden müsse, unter welche Kategorie das Böse in abstracto, d. h. wenn man von dessen konkreter Verwirklichung durch ein handelndes Subjekt abieht, einzureihen sein werde.

Nach Athanasius ist das malum in abstracto eigentlich überhaupt nur ein Begriff, dem keine Realität entspricht, weil es ein Böses nur gebe, insofern dasselbe durch ein freihandelndes Geschöpf konkret wird, und deswegen ist bei ihm das konkrete und abstrakte Böse, das Böse im subjektiven und objektiven Sinne im Grunde genommen immer nur Eines. Was aber die Natur und das Wesen desselben anlangt, so steht es nach ihm vor Allem fest, daß es keine Substanz, d. h. keine von jenen Wesenheiten sei, welche für sich allein und ohne eines anderen als Unterlage zu bedürfen, existieren können.

Der Gedankengang des Heiligen ist folgender: Alles, was außer Gott ein substantielles Sein hat, kann dieses nur aus Gott haben; daher ist jedes Seiende gut. „Was ist, das ist das Gute“; „und ich sage vom Guten deswegen, daß es ist, weil es in Gott, welcher ist, seine Urform hat.“¹⁾ Wenn das Böse Sein und Substanz wäre, so gäbe es entweder auch Wesenheiten, die nicht von Gott ihren Ursprung haben, und also unabhängig von Gott existieren, oder Gott wäre auch der Urheber des Bösen. In dieser Hinsicht drückt sich der Heilige aus, wie folgt: „Einige Heiden, sagt er wahrscheinlich mit Hinweisung auf Plato X de legg. 896, welche vom Wege abirrten und Christus nicht kannten, behaupteten, daß das Böse als Substanz und an und für sich sei,²⁾ und irrten in diesen zwei Richtungen, daß sie entweder den Schöpfer nicht als den Urheber dessen, was ist, gelten ließen; denn er wäre nicht Herr dessen, was ist, wenn nach ihrer Ansicht das Böse an sich eine Substanz und

¹⁾ c. gent. 4.

²⁾ ἐν ὑποστάσει καὶ καθ' ἑαυτὴν εἶναι τὴν κακίαν.
c. gent. 6.

Wesenheit hat; oder daß sie hinwiederum, wenn sie wollen, daß er alles gemacht hat, zugeben müssen, daß er auch das Böse gemacht habe; denn zu dem, was ist, gehört nach ihrer Ansicht auch das Böse.“¹⁾

Auch wo die Irrlehrer sagten, daß das Böse eine Substanz sei, nennt Athanasius dieses ein „wahnsinniges Geschwätz.“²⁾ Und wieder an einer anderen Stelle bezeichnet er es geradezu als „die kirchliche Lehre“ (*ἐκκλησιαστικῆ γνώσις*), daß das Böse keine Wesenheit besitze.³⁾ Das Böse sagt er, hat kein eigentliches Sein, wie die Substanzen; es ist nur etwas, was die Gedanken der Menschen, denen keine schöpferische Kraft innewohnt⁴⁾ ausgeheckt haben.⁵⁾ „Das Böse hat kein Sein, ein Sein hat nur das Gute, da es vom feindlichen Gotte ausgegangen ist.“⁶⁾ „Die Menschen hatten gelernt, die Bosheit, welche nicht ist, sich in Gedanken vorzustellen.“⁷⁾

An diesen und noch sehr vielen anderen Stellen, welche hier alle aufzuführen, nicht nötig ist, wird das Böse von Athanasius als ein Wesenloses, ein Nichtseiendes (*οὐκ ὄν*) bezeichnet.

2.

Das Böse ist nicht bloße Negation des Guten.

Wenn einerseits Athanasius mit so großem Nachdrucke betont, daß dem Bösen kein substanzielles Sein und keine Wesenheit zugestanden werden könne, so ist er andererseits ebensoweit davon entfernt, etwa behaupten zu wollen, daß dasselbe überhaupt nicht existiere, oder nur eine bloße Ne-

¹⁾ c. gent. 6.

²⁾ *παραφρονοῦσι*. c. gent. 6.

³⁾ *οὔτε οὐσία τις ἐστὶ κακοῦ*. c. gent. 7.

⁴⁾ cf. *Expos. fid.* 4; c. *Ar.* II. 21; ad *Afros* 8.

⁵⁾ *οὐκ ὄντα δὲ τὰ κακὰ λέγω, καθότι ἐπινοαίς ἀνθρώπων οὐκ ὄντα ἀναπέπλασται*. c. gent. 4.

⁶⁾ de inc. 4.

⁷⁾ c. gent. 8.

gation des Guten sei. Wenn Athanasius sagt: „Das Böse hat kein Sein“, so soll dieses keineswegs heißen, daß das Böse nicht vorhanden sei, oder wenn er es ein „Nichts“ nennt, so will er damit nicht auch gesagt haben, daß es nicht sei. Ein „substanzielles Sein haben“ ist eben etwas anderes als einfach „existieren“, und der Ausdruck „ein Wesenloses sein“ ist nicht das Gleiche, wie der Ausdruck „nicht sein“. Auch die Finsterniß oder die Kälte sind ein „Nichts“, denn sie sind an sich nichts Substantielles, sondern nur die Abwesenheit des Lichtes und beziehungsweise der Wärme, aber nichts destoweniger sind sie oft und an vielen Orten vorhanden. So ist auch das Böse gar sehr etwas, was vorhanden ist, und sein Dasein macht sich nach der Schilderung des Heiligen (s. o.) allenthalben in nicht wenig erschreckender Weise geltend, und zwar nicht bloß, wie dieses bei Finsternis und Kälte der Fall ist, als Nichtsein eines Guten, sondern als des Guten direktester Gegensatz. Und um diesen Gegensatz hier auch im Einzelnen einigermaßen hervorzuheben, brauchen wir nur aus dem Bisherigen Folgendes zu recapitulieren:

1) In erster Linie besteht das Böse darin, daß der Mensch, statt nach Gott hin zu trachten, Gott entgegengreht und sich von ihm hinwegwendet, daß er, statt mit ihm sich zu einigen, sich gewaltsam von ihm trennt und zwar im bewußten Gegensatz zu dem ewig unverrückbaren Plane des Schöpfers, nach welchem er mit ihm in ununterbrochener innigster Gemeinschaft stehen sollte. Es bedeutet also dieses Getrenntsein keineswegs bloß den an sich gleichgiltigen Abgang eines Guten, sondern einen Abgang, welcher eine Zerstörung der Intentionen und des Werkes der absoluten Gottheit involviert. Hier ist das „nicht mit Gott“ ein „wider Gott“ sein; es ist ein Gegensatz nicht wie ja und nein, sondern wie für und gegen, nicht bloß kontradiktorisch, sondern konträr, statt Werk Gottes, dieses Werkes Zerstörung, statt mit Gott wirken, Gottes Werke vereiteln.

2) Der Mensch sollte göttliches Leben haben, und

zwar wäre dieses allein der göttlichen Idee entsprechend, welche von Ewigkeit her im Logos das Menschenwesen vorbildet und normiert. Statt dessen ist er dem Tode verfallen, dem Tode der Seele und der Verweslichkeit des Körpers, und strebt dem Nichts entgegen, dem er entstammte. Hier erscheint also das Böse im Gegensatze zum Sein als ein Streben nach dem Nichtsein, im Gegensatze zum Leben als Tod, im Gegensatze zu ewiger Gesundheit als Verwesung.

3) Die menschliche Erkenntnis sollte Gott als das höchste Gut betrachten, sowohl ihren Anlagen und Fähigkeiten nach, als auch nach dem ausdrücklichen Willen Gottes. Statt dessen erkennt sie Gott nicht bloß, sondern betrachtet als Höchstes sich selbst und die Geschöpfe. Nach dieser Seite qualifiziert sich also das Böse im Gegensatze zur bestimmungsgemäßen Erkenntnis als Unwissenheit, im Gegensatze zur Wahrheit als Irrtum, als Gott verleugnende Selbsttäuschung und Lüge.

4) Der menschliche Wille sollte nur nach Gott hin gerichtet sein und in ungeteilter Liebe sich ausschließlich seinem Schöpfer entgegen neigen. Statt dessen ist er von ihm nicht bloß abgewendet, sondern nützt auch alle Kräfte seines Geistes und seines ganzen Wesens aus im Zuwiderhandeln gegen den Willen Gottes. Er vernachlässigt, verachtet, haßt, ja bekämpft Gott, um nicht vom Sinnlichen lassen zu müssen.¹⁾ Nach diesem Gesichtspunkte ist das Böse statt Gehorsam Widersetzlichkeit gegen Gott, statt schulbige Ehrfurcht Verachtung Gottes, statt gebührende und von Gott gewollte Liebe Haß gegen Gott, es ist eine Vernichtung Gottes und ein Umsturz der gesamten Weltordnung, wenigstens der Intention nach.

In Gemäßheit alles dessen schildert auch Athanasius die Folgen der Sünde nicht so, wie es zu erwarten wäre, wenn er die Sünde nur als eine Negation, als das Nichtsein eines sonst gleichgiltigen Guten auffassen würde, sondern er sagt: „Nachdem der Mensch gesündigt hatte und gefallen war,

¹⁾ de decr. nic. syn. am Ende.

war nach seinem Falle alles in Verwirrung geraten; es herrschte der Tod von Adam bis auf Christus, die Erde war verflucht, die Hölle geöffnet, das Paradies verschlossen, der Himmel erzürnt und endlich der Mensch verderbt und dem Vieh gleichgemacht, und der Teufel spottete unser.“¹⁾

Einer solchen Auffassung über das Wesen des Bösen kann, wie uns bedünken will, keineswegs der Vorwurf gemacht werden, „daß das Wesen des Bösen zu kraftlos bezeichnet sei“, wie Heinrich Voigt in seiner „Lehre des Athanasius“ p. 114 sich ausdrückt. Und wenn er, um diese Behauptung zu stützen, sich darauf bezieht, daß der Heilige sage, „Sorglosigkeit und später Trägheit seien die Anknüpfungspunkte für das Böse in der Natur des Menschen gewesen“,²⁾ so läßt er dabei unbeachtet, daß diese „Sorglosigkeit und Trägheit“ von Athanasius nicht als das Wesen des Bösen, sondern nur als die „Anknüpfungspunkte“ für das Böse in der Natur des Menschen bezeichnet werden. Das angeführte abfällige Urteil über die Sündetheorie des Heiligen von seiten Voigts muß umsomehr auffallen, als ja derselbe Gelehrte wenige Zeilen vorher sagt: „Wenn Athanasius das Böse das Nichtseiende nennt, so will er nicht damit sagen, daß es nicht eine in den kreatürlichen Geistern, den bösen Engeln und den Menschen, wirkende Macht sei. Das Böse ist ihm etwas Formales, aber etwas dessenungeachtet Kräftiges und Gewaltiges,“ (Seite 113). Diefem letzteren Urteile Voigt's können wir nur mit vollster Ueberzeugung beistimmen; aber je lebhafter wir dieses thun, desto unterschiedener müssen wir den vorher angeführten Vorwurf zurückweisen.

3.

Der Privationsbegriff des Bösen.

Einerseits ist das Böse ein „Nichts“, andererseits „ist es vorhanden,“ — was ist es also? Das Böse ist, damit

¹⁾ In „Omnia mihi tradita etc.“ 2.

²⁾ l. c.

wir es endlich sagen, das Nichtsein eines Seinsollenden. Die Handlungen des freien Menschen sollten nach Gott hin als letztem Ziele gerichtet sein, und sind es nicht, und sein Zustand sollte mit Gott verbunden sein, ist es aber nicht, — das ist das Böse. Es ist das Fehlen eines Dinges, dessen Abgang nicht gleichgiltig ist, sondern dem Willen Gottes widerspricht. Es ist kein böses Sein, sondern das Fehlen eines guten Seins, und zwar eines solchen welches nicht fehlen sollte. Wo immer das Böse konkret wird, ist eigentlich alles, was dabei sich vorfindet, gut, und nur dadurch, daß irgend etwas, was sich auch noch vorfinden sollte, nicht vorhanden ist, wird es böse. Gut ist das handelnde Subjekt, denn es ist Gottes Geschöpf. Gut ist die Freiheit des Willens und die Kraft zu handeln, beide sind sogar Gnadengeschenke Gottes. Gut ist das Handeln selbst, denn der Geist kann nicht anders als handeln, weil seine Bewegung sein Leben ist.¹⁾ Gut sind auch die geschaffenen Dinge, welche er anstrebt, und sind sogar vom Schöpfer für ihn bereitet worden. Das Böse am Werke ist nur, daß die Handlung nicht auf Gott, wie sie es sollte, sondern auf ein Geschöpf, wie sie es nicht soll, als auf ihr letztes Ziel hinzielt, daß sich der Mensch nicht mit Gott einigt, wozu er bestimmt ist, sondern bestimmungswidrig sich von Gott trennt. „Nicht das Werk Gottes, sondern die Handlung des Geschöpfes verdammt Gott.“²⁾

„Da die Seele“, sagt Athanasius, in ihrer Natur sehr beweglich ist, so bewegt sie sich, auch nachdem sie sich vom Guten abgewendet hat, doch beständig fort. Sie bewegt sich aber nicht in der Richtung der Tugend oder so, daß sie Gott sieht, sondern indem sie das in Erwägung zieht, was nicht existiert, gibt sie ihrer Kraft eine andere Richtung und mißbraucht sie für ihre Begierden. Wenn sie vom Guten sich abwendet, sinnt sie notwendig auf das Gegenteil, denn gänzlich kann sie die Bewegung nicht aufgeben, da sie, wie

¹⁾ cf. c. gent. 4.

²⁾ c. Apoll. I. 19.

vorhin gesagt wurde, in ihrer Natur sehr beweglich ist.“¹⁾ Und hierauf, um zu zeigen, wie alles Böse eigentlich nichts anderes sei, als der sonst guten Handlung ein verkehrtes Endziel geben, exemplifiziert er, auf das Einzelne eingehend, in folgender Weise: „Da der Körper Augen hat, um die Schöpfung zu sehen und in diesem kunstvollen Weltbau den Baumeister zu erkennen; da er auch ein Gehör hat, um die göttlichen Aussprüche und das Gesetz Gottes zu vernehmen; da er ferner Hände hat, um die notwendige Arbeit zu verrichten und sie beim Gebete zu Gott zu erheben, so gab die Seele es auf, das Gute zu betrachten und sich in demselben zu bewegen, und bewegte sich nunmehr in ihren Verirrungen in entgegengesetzter Richtung. Sie wendete das Auge, statt auf die Schöpfung zu schauen, auf die Begierde; sie verleitete die Hände, indem sie ihnen eine entgegengesetzte Richtung gab, zum Morde, verführte das Gehör zum Ungehorsam, und andere Glieder veranlaßte sie statt zur gesetzlichen Kindererzeugung zum Ehebruch, und die Zunge statt zur Segnung zu Lästerung, Schmähung und Meineid; die Hände hinwiederum zu Diebstahl und Mißhandlung des Nebenmenschen, den Geruch zu manigfaltigen Liebesgerüchen, die Füße zu schnellem Blutvergießen, den Bauch zur Trunkenheit und zu unerfättlicher Schlemmerei. Das sind lauter Gebrechen und Verirrungen der Seele; das Sündhafte dabei ist aber nur die Abwendung vom Besseren.“ „Die Seele ist der Meinung, daß sie, wenn sie sich nur in Bewegung setzt, ihre Würde wahre, und daß sie nicht fehle, wenn sie thut, was sie kann. Und sie begreift nicht, daß sie nicht zur Bewegung überhaupt, sondern zur entsprechenden Bewegung geschaffen ist.“ „Denn wie ein Wagenlenker, der auf dem Rennplatz die Leitung der Pferde übernommen hat, wenn er auf das Ziel nicht achtet, nach welchem er sie leiten soll, sondern indem er an diesem vorbeifährt, die Pferde bloß lenkt, wie er es kann, er kann es aber, wie es ihm beliebt, oft auf die Be-

¹⁾ c. gent 4.

gegnenden stößt, oft auch über Abhänge stürzt, indem er sich dahinreißen läßt, wohin ihn die Heftigkeit seiner Pferde fortreißt, in der Meinung, indem er so dahinstürmt, das Ziel nicht zu verfehlen, denn er blickt nur auf den Lauf und merkt nicht, daß er das Ziel verfehlt hat: — so kommt auch die Seele, wenn sie den Weg zu Gott verläßt und nicht die Glieder des Körpers in geziemender Weise lenkt, vielmehr mit ihnen sich von sich selbst lenken läßt, zum Falle und bringt an sich das Böse zur Darstellung, ohne zu sehen, daß sie vom Wege abgeirrt ist, und das Ziel der Wahrheit verfehlt hat, in dessen Anblick der selige Paulus, der Christussträger, sprach: „Ich verfolge das Ziel, den Siegespreis der himmlischen Berufung Jesu Christi.“¹⁾ Da also der Heilige auf das Gute sah, that er niemals das Böse.“²⁾

Nach Athanasius ist demnach das Böse nur eine Beraubung, eine Privation des Guten. Es kann aber keine Privation des Guten stattfinden, wo kein Gutes ist. Deswegen kann das Böse schon seiner Natur nach gar nicht vorkommen, außer in Verbindung mit dem Guten. Es bedarf des Guten als Unterlage, um existieren zu können, kann also für sich allein nicht bestehen, ist wirklich, wie der Heilige sich ausdrückte, keine „Substanz“. Die beiden Ausdrucksweisen, daß das Böse einerseits ein „Nichts“ und andererseits dennoch vorhanden sei, werden nun vollkommen klar. Dem substanzialen Sein gegenüber ist das Böse ein Nichtseiendes und Nichtiges, weil es, getrennt von der Substanz, gänzlich aufhört zu sein, und in Wahrheit nicht ist; es ist aber vorhanden und insoferne ein wirklich Seiendes, weil es dem Seienden, dem Subjekte schadet. Es ist am Seienden das Mangeln einer Beziehung, deren Nichtvorhandensein bewirkt, daß das Seiende nicht normgemäß sei, dem Willen Gottes widerspricht, ein Gegensatz zu dem ist, was sein sollte. Es kann das Seiende nicht aufheben, sonst würde es sich auch selbst aufheben; denn wenn das Seiende, an dem es haftet,

¹⁾ Phil. 3. 14.

²⁾ c. gent. 4. 5.

nicht mehr wäre, so wäre es auch selbst nicht mehr. Es korrumpiert nur das Seiende, und so ist das Böse nichts anderes, als ein korrumpiertes Gutes oder richtiger eine Corruption des Guten.

Es gehört nicht eigentlich in den Rahmen dieser Abhandlung, welche nur über die Sündetheorie des Heiligen, wie über eine geschichtliche Thatsache referieren will, zugleich auch ein weitläufiges Gutachten über dieselbe abzugeben. Ein einziges Wort aber möchten wir dennoch dazu sagen, nämlich dieses: die Auffassung vom Wesen des Bösen als einer „Privation des Guten“, wie wir sie im Vorstehenden von Athanasius dargelegt sehen, hat vor allen anderen Versuchen, das verhängnisvolle Welträtsel zu lösen, doch ganz unzweifelhaft vieles voraus. Nicht nur, daß die größten Theologen und Denker der ganzen christlichen Zeitrechnung, wie Clemens von Alexandrien, Augustinus, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Basilius, Dionysius Areopagita, Petrus Chrysologus, Hieronymus, Gregor der Große, Prosper, Leo der Große, Fulgentius, Boethius, Anselm von Canterbury, Duns Scotus, der hl. Bernhard, Bonaventura, Petrus Lombardus, Hugo von St. Viktor, Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Bellarmin, Leibniz u. A. ¹⁾ dieser Theorie beipflichten; sondern es sieht sich auch unsere eigene Vernunft, wenn sie die bösen Handlungen einzeln analysiert, eigentlich fast mit Notwendigkeit zu demselben Resultate hingedrängt. „In welchen Erscheinungen die Sünde auch hervortreten mag, es wird sich bei näherer Betrachtung immer zeigen, daß dasjenige, was an ihr das Wesenhafte ist, an sich gut ist, und daß sie das Gute immer zu ihrer Voraussetzung hat. Das Vergnügen, das wir suchen und das uns so oft zur Sünde verleitet, ist an sich gut, der Creatur verliehen zu einem guten Gebrauche.“ ²⁾ Namentlich aber weist Bischof Martin darauf hin, daß die Privationstheorie am leicht-

¹⁾ Vgl. die genaueren Citate bei Nirschl, *Wesen der Sünde*, S. 128.

²⁾ Dr. Martin, *Moral*; 5. Aufl. S. 210.

testen und vielleicht alle in die Schwierigkeit hebe, zwei gleich gewisse und feststehende Wahrheiten miteinander zu vereinigen, nämlich, daß Gott einerseits alles wahrhaft Seiende gewirkt hat und wenigstens als erste Ursache, noch immer wirkt; und daß er doch auf der anderen Seite die Sünde nicht wirkt, daß er zu dieser weder direkt, noch indirekt mitwirkt. Erkennt man die Sünde als etwas wahrhaft Seiendes oder Wesentliches an, so muß man an der Möglichkeit der Vereinigung dieser beiden Dogmen schlechterdings verzweifeln und entweder annehmen, daß es etwas wahrhaft Wesentliches gibt, was Gott nicht wirkt, mit anderen Worten, daß Gott nicht der Allwirkende und Allwirksame ist, oder man wird fortgetrieben zu dem schauerhaften Gedanken der Schweizer Reformatoren, daß Gott auch die Sünde wirke oder dazu mitwirke. ¹⁾

Wo Dr. Akberger ²⁾ von der Lehre des heiligen Athanasius über die Sünde spricht, drückt er sich folgendermaßen aus: „Athanasius scheint mit der Strafe der Sünde nicht recht ernst zu machen. Er lehrt zwar, daß durch die Sünde die geistigen Gaben des Menschen zugrunde gehen, faßt aber dieses Zugrundegehen als ein allmähliches und stufenweises, das davon abhängt, in welchem Grade sich die Menschen vom Geistigen ab- und dem Sinnlichen zuwenden. In Bezug auf die natürlichen Gaben ist eine allmähliche Verdunkelung und Schwächung durch die Sünde allerdings wahr, aber die übernatürlichen sind durch die Sünde in einem Augenblicke dahin. Da Athanasius zwischen beiden nicht ausscheidet, so erscheint seine Darstellung wenigstens mißverständlich.“ In diesem Punkte vermögen wir Herrn Dr. Akberger nicht beizustimmen. Bringt man alle hieher bezüglichen Stellen und Aussprüche des Heiligen mit einander in Zusammenhalt und Vergleich, so ergibt sich nach unserer Ansicht ein gänzlich anderes Resultat. Akberger läßt unbeachtet, daß nach der Gesamtaufassung des Atha-

¹⁾ Martin, a. a. O.

²⁾ Dogmalehre, Seite 156 und 160.

nafius das Wesen der Sünde auch schon das Wesen der Strafe für die Sünde sei. Sündigen heißt sich von Gott trennen, und von Gott getrennt sein ist die Strafe der Sünde, d. h. die Uebertretung des göttlichen Gebotes und der Verlust des übernatürlichen Lebensprinzipes, der Gemeinschaft mit Gott, stehen in so unmittelbarem Zusammenhange, wie sichgetrennthaben und getrenntsein, welche beinahe gleichbedeutend sind. „Den Herrn verlassen, welcher die Quelle des Lebens ist,“ heißt nach Athanasius soviel, wie „den heil. Geist nicht haben“, und „die den heil. Geist nicht haben, sind lebendig todt.“¹⁾ „Durch die Sünde wird man des Geistes verlustig,“²⁾ und „ohne den Geist sind wir fremd und ferne von Gott;“³⁾ und „der Sünder wird in demjenigen sein, welchem er sich unterworfen hat, wie es bei Saul der Fall war; denn von diesem wich der Geist Gottes, und ihn quälte ein böser Geist.“⁴⁾ Unser Kirchenvater bezeichnet also den geistigen Tod als unmittelbare und keineswegs nur allmähliche Folge der Abwendung von Gott. Der geistige Tod als Strafe für die Sünde erscheint bei Athanasius nicht etwa erst in der 2. oder 3. Generation nach Adam vollständig gezeitigt, als wie wenn vorerst eine allmähliche Abnahme des geistigen Lebens, soweit dasselbe übernatürliches Geschenk war, vorausgegangen wäre; sondern schon in Adam zog er mit so intensiver und furchtbarer Gewalt ein, daß nicht bloß er selbst, sondern auch schon sein Erstgeborener und „wir Alle in ihm gestorben sind;“⁵⁾ und nur deshalb traf und trifft auch uns noch der Tod, weil wir dem Keime nach schon in Adam enthalten waren.⁶⁾ Schon wo Athanasius in seiner Schrift *de Incarnatione* vom Eintreten des Todes als der Strafe für die Sünde spricht, beruft er sich ausdrücklich auf die Stelle der Schrift,

¹⁾ cf. de Trin. et sp. scto 20.

²⁾ c. Ar. III. 25.

³⁾ l. c. 24.

⁴⁾ l. c. 23 cf. de Trin. et. sp. s. 18 und 19.

⁵⁾ a. Ar. I. 44; IV. 30.

⁶⁾ c. Ar. II. 48.

welche der Sünde den Tod auf dem Fuße folgen läßt, indem sie lautet: „An welchem Tage ihr davon esset, werdet ihr des Todes sterben.“¹⁾ Aßberger selbst sagt irgendwo mit Berufung auf diese Stelle: „Der Sünde folgte die Strafe auf dem Fuße.“²⁾ Dieser Umstand gibt doch wahrlich keine Berechtigung dazu, den Athanasius der Auffassung zu zeihen, daß er sich das Verlorengehen des übernatürlichen Lebens nur als ein allmähliches gedacht habe und also hierin von der Kirchenlehre abgewichen sei. „Als der Mensch gesündigt hatte, lehrt Athanasius, herrschte der Tod von Adam an; die Erde war verflucht, die Hölle geöffnet, das Paradies verschlossen, der Himmel erzürnt, und endlich der Mensch verderbt und dem Vieh gleich gemacht.“³⁾ Hier werden der Tod, das Verfluchtsein der Erde, das Verwerfungsurteil für den Menschen, der Zorn des Himmels nicht nur als gleichzeitig eingetreten, sondern auch als schon über Adam verhängte Strafen der Sünde bezeichnet. Von dem Momente an, lehrt Athanasius, wo Adam gesündigt hatte, war auch das Todesurteil für ihn und sein ganzes Geschlecht rechtskräftig, und „es war nicht nur die Sünde, sondern auch der daraus folgende Tod vorhanden.“⁴⁾

Dem allem gemäß kann Athanasius an jenen Stellen, wo er den Verfall der Geistesgaben mit der immer weiteren Entfernung der Menschen von Gott zunehmen läßt, offenbar nur die natürlichen Geistesgaben des Menschen im Auge haben. Wie er die natürlichen und übernatürlichen Gaben, wo er von deren Besitz spricht, hinlänglich oft und genügend deutlich auseinandehält (Vgl. oben Seite 8 ff.), so markiert er den Unterschied zwischen beiden, auch nachdem der Mensch sie verloren und bezw. geschwächt hatte, noch sehr charakteristisch. Während er nämlich von der getrübbten Erkenntnis sagt, daß der Mensch mit eigener Kraft den Spiegel zum Schauen Gottes in seinem Innern wieder zu

¹⁾ Gen. 2,16 ; de inc. 3.

²⁾ Logoslehre, S. 210.

³⁾ In „Omnia mihi tradita etc.“ 2.

⁴⁾ cf. de inc. 7.

voller Reinheit herstellen könnte¹⁾, konstatiert er von dem durch die Sünde eingetretenen Tode, daß der Mensch weder durch Reue, noch durch sonst etwas sich hätte davon befreien können, und daß zu dessen Verbannung aus der Menschennatur eine Wiedervereinigung der Gottheit mit ihr, eine Fleischwerdung des Logos, d. h. eine übernatürliche Hilfe nötig war.²⁾

¹⁾ c. gent. 33 et 34.

²⁾ de inc. 7.

Zweiter Teil.

Die Lehre des heiligen Athanasius von der Erlösung.

Uebergang und Gliederung.

Die Lehre des heil. Athanasius von der Erlösung hängt mit seiner Lehre von der Sünde insofern auf das Engste zusammen, als es bei ihm wie eine *Necessitas congruentiae* erscheint, daß es bei der durch die Sünde angerichteten Zerstörung des göttlichen Schöpfungsplanes, bei der dadurch herbeigeführten Vernichtung des gottgeliebten Menschengeschlechtes nicht sein Bemenden haben konnte.¹⁾ Athanasius sucht vor allem begreiflich zu machen, daß nach den gegebenen Voraussetzungen auch schon der reine Menschenverstand des heidnischen Philosophen eine Erlösung als notwendig anerkennen müsse, und weiß alsdann eine Menge von *Convenienzgründen* dafür beizubringen, daß gerade der göttliche *Logos* das Amt eines Erlösers übernehmen sollte. Es wird von dem Heiligen ferner in eingehender Erörterung dargelegt, daß auch nach dem Urteile der menschlichen Vernunft eine Inkarnation des göttlichen Wortes in Ansehung des zu erreichenden Erlösungszieles als geradezu kongruenznotwendig zu erachten sei, und werden von ihm aus Anlaß

¹⁾ Auch das Menschengeschlecht selbst „seufzte und flehte in dem ihm angebornen Gesetze durch die unaussprechlichen Seufzer des Geistes (Jes. 26, 13) und rief: „Herr unser Gott erwirb uns wieder.“
c. Ar. II. 14.

dessen auch die Fragen über die Möglichkeit einer Menschwerdung Gottes, die Thatsache der Geburt aus der Jungfrau und die Einwürfe dagegen, die Vermittlung des heil. Geistes bei der Inkarnation, die Bedeutung der Gottes- und Menschennatur sowie der hypostatischen Union in der Einen göttlichen Person des Erlösers einer ausführlichen und sachgemäßen Besprechung unterzogen. Im Anschlusse daran geben wir hierauf eine Zusammenstellung jener Aussprüche des Heiligen, aus welchen hervorgeht, wie er sich die Lösung der Aufgabe des inkarnierten Logos gedacht habe; und wie er namentlich die Hauptaktion des Erlösungswerkes, welche von den Heiden zumeist als „Thorheit“ angegriffen wurde, den Kreuzestod und das Begräbnis Christi, vor dem Richtersthule der menschlichen Vernunft zu rechtfertigen wisse.

Schließlich wird zu erörtern sein, was Athanasius über die aus der Erlösung fließende Gerechtigkeit gelehrt, wie er ihr Wesen aufgefaßt, was er bei dem Rechtfertigungswerke dem heiligen Geiste zugewiesen, was er als Mittel zur Aneignung der von Christus verdienten Rechtfertigung angegeben, und welche Bedingungen zur Wirksamkeit der erlangten Rechtfertigung er aufgestellt habe. Und damit dürfte alles, was sich an hieher bezüglichen Theorien und Behauptungen in den Schriften des heil. Athanasius allenthalben zerstreut vorfindet, genügend erschöpft und ein möglichst umfassendes Bild seiner Erlösungslehre gegeben sein.

Erster Abschnitt.

Notwendigkeit und Wesen der Erlösung.

1.

Die Notwendigkeit der Erlösung.

Die Congruenznotwendigkeit einer Erlösung weist Athanasius aus der Gegenüberstellung zweier sich entgegengesetzter Notwendigkeiten, welche sich nur durch vermittelnde

des Eingreifen Gottes, das in unserem Falle mit einer Erlösung des Menschengeschlechtes gleichbedeutend ist, lösen lassen. Seine hieher bezüglichen Aussprüche gruppieren sich zu einem Schlußlogismus, und folgendes ist der

Obersatz:

Das Menschengeschlecht war dem Untergange verfallen.

a) „Es ist von Natur der Mensch sterblich, da er aus dem Nichts entstanden ist“,¹⁾ „und nur wegen des mit ihnen verbundenen Wortes hätte sich ihnen die natürliche Vergänglichkeit nicht genahet;“²⁾ und deshalb haben die Menschen dadurch, „daß sie sich vom Ewigen ab- und auf den Rat des Teufels dem Vergänglichen zuwendeten, sich selbst ihre Sinfälligkeit im Tode zugezogen. Und als dies geschehen war, starben die Menschen. Die Vergänglichkeit hatte über sie Gewalt und übte über das ganze Geschlecht mehr Macht, als der natürliche Zustand.“³⁾

b) Um so mehr hatten die Vergänglichkeit, Tod und Verwerfung eine obfiiegende Gewalt über die Natur, nachdem dieselbe des Göttlichen beraubt und vom Uebernatürlichen entblößt worden war, „weil sie auch die Androhung Gottes wegen der Uebertretung des Gebotes ihr gegenüber voraus hatten“. ⁴⁾ „Denn der Tod hatte eine gesetzliche Gewalt über uns, und nicht konnte man dem Gesetze enttrinnen, weil dieses von Gott wegen der Uebertretung eingeführt war“. ⁵⁾ „Dieses bezeugt die heilige Schrift, indem Gott in derselben spricht: „Von allen Bäumen im Garten sollst du essen, aber vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen sollt ihr nicht essen, denn an welchem Tage ihr davon esset, werdet ihr des Todes sterben“. ⁶⁾ „Ihr werdet des Todes sterben, was wäre das anders,

¹⁾ de inc. 4.

²⁾ de inc. 5.

³⁾ de inc. 5.

⁴⁾ de inc. 5.

⁵⁾ de inc. 6.

⁶⁾ Gen. 2. 16.

als nicht bloß sterben, sondern auch in der Verwufung des Todes verharren?“¹⁾ „Die Menschen waren dem angedrohten Todesurteile verfallen;“²⁾ „denn es wäre ungereimt, wenn Gott in seinen Worten die Unwahrheit sagte, so daß der Mensch, wenn Gott das Geſetz gegeben hatte, daß er des Todes sterben ſollte, wenn er das Gebot übertrete, nach der Uebertretung nicht sterben, und ſein Wort vereitelt würde. Denn Gott wäre nicht wahrhaft, wenn er ſagte, daß wir ſterben würden, der Mensch aber nicht ſtürbe.“³⁾ „Gott muß ſeinen Worten treu bleiben, und in ſeiner Beſtimmung in Betreff des Todes wahrhaft erſcheinen; denn es wäre ungeziemend, daß Gott, der Vater der Wahrheit, zu unſerem Nutzen und unſerer Erhaltung wegen als Lügner erſchiene.“⁴⁾ „Die gegen die Uebertretung ausgeſprochene Drohung hält uns im Verderben feſt, und es wäre unpaſſend geweſen, wenn das Geſetz vor ſeiner Vollſtreckung aufgehoben worden wäre;“ „und ſo mußte das vernünftige Geſchlecht zugrunde gehen, und die Verwufung des Todes über ſie herrſchen.“⁵⁾

An dieſe Darlegung von der unabweißbaren doppelten Notwendigkeit des Todes und Unterganges des ſündigen Menſchengeſchlechtes als Oberſatz reiht Athanaſius als zweite Prämiffe folgenden

Unterſatz:

Es geziemte ſich, daß das Menſchengeſchlecht gerettet würde.

In weiterer Ausführung deſſen ſagt der Heilige ſo: „Indem der vernünftige, nach dem Ebenbild geſchaffene Mensch zugrunde ging, ſank nebenbei auch das geſchaffene Werk hin.“ „Es wäre aber hinwiederum ungeziemend geweſen, daß die einmal entſtandenen vernünftigen Weſen, die

¹⁾ de inc. 3.

²⁾ de inc. 4.

³⁾ de inc. 6.

⁴⁾ de inc. 7.

⁵⁾ de inc. 8.

an seinem Worte teilgenommen haben, dessen ungeachtet zugrunde gehen und durch die Vernichtung wieder in Nichts zurückkehren sollten. Denn es schickte sich nicht für die Güte Gottes, daß das, was durch ihn entstanden war, durch den Betrug, den der Teufel den Menschen spielte, zugrunde ging. Außerdem wäre es ganz und gar ungeschicklich gewesen, daß das Kunstwerk Gottes an den Menschen vernichtet würde, sei es durch ihre Unachtsamkeit, sei es durch den Betrug der Dämonen.“¹⁾

„Da also die vernünftigen Wesen in's Verderben stürzten und solche Werke dem Untergange entgegen gingen, was hätte Gott thun sollen, welcher gut war? Hätte er gestatten sollen, daß das Verderben über sie Macht habe und der Tod über sie herrsche? Wozu waren sie dann im Ursange entstanden? Denn sie hätten lieber nicht entstehen, als, nachdem sie entstanden waren, vernachlässigt werden und zugrunde gehen sollen. Denn in der Vernachlässigung gibt sich nicht die Güte, sondern die Schwäche Gottes, wenn er sein Werk, nachdem er es geschaffen, dem Verderben anheimfallen läßt, in viel höherem Grade kund, als wie wenn er den Menschen von Anfang an nicht geschaffen hätte. Denn wenn er ihn nicht gemacht hätte, so würde niemand an seine Schwäche denken; nachdem er ihn aber gemacht und in's Dasein gerufen hat, wäre es höchst ungereimt, daß seine Werke zugrunde gehen, zumal unter den Augen des Schöpfers! Er durfte also dem Menschen nicht dem Verderben anheimfallen lassen, weil das ungeziemend und der göttlichen Güte unwürdig wäre.“²⁾ „Und da die Menschen zu unvernünftigen Tieren wurden, und der Betrug der Dämonen überallhin seine Schatten warf, und die Erkenntnis des wahren Gottes verkümmerte, was hätte Gott thun sollen? Hätte er zu diesem schrecklichen Zustande schweigen und es hingehen lassen sollen, daß die Menschen von den Dämonen irre geführt wurden und Gott nicht erkannten? Was würde es da nützen, daß

¹⁾ de inc. 6.

²⁾ de inc. 6.

der Mensch im Anfange nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen wurde? Denn er hätte entweder geradezu ohne Vernunft geschaffen werden sollen, oder er dürfte, wenn er vernünftig geschaffen war, nicht ein Leben wie unvernünftige Thiere führen. Oder was nützte es ihm überhaupt, daß er im Anfange eine Kenntnis von Gott erlangte? Denn wenn er nicht einmal jetzt würdig ist, sie zu erlangen, so hätte sie ihm auch im Anfange nicht mitgeteilt werden sollen. Was würde aber Gott dem Schöpfer wohl für ein Gewinn oder für ein Ruhm erwachsen, wenn die von ihm geschaffenen Menschen ihn nicht anbeten, sondern andere für ihren Schöpfer halten? Denn Gott erscheint dann als einer, der für Andere und nicht für sich die Menschen erschaffen hat. Denn es gestattet ein König, der doch ein Mensch ist, nicht, daß die von ihm gegründeten Städte anderen in die Knechtschaft ausgeliefert werden, noch, daß sie zu anderen übergehen; sondern er ermahnt sie in Briefen oder läßt sie oft auch durch Fremde mahnen oder erscheint selbst, wenn es nothut, und hält sie dann durch seine persönliche Gegenwart zurück, nur damit sie nicht in die Knechtschaft Anderer gerathen, und sein Werk sich nicht vergeblich zeige. Wird Gott nicht noch viel mehr für seine Geschöpfe sorgen, daß sie nicht von ihm abirren und dem Nichtseienden dienen, vorzugsweise, weil diese Verirrung ihnen Ursache des Unterganges und der Vernichtung wird. Es sollte nämlich das, was einmal mit dem Bilde Gottes in Gemeinschaft getreten war, nicht verloren gehen.“¹⁾ „Es geziemt sich fürwahr das große Werk (der Rettung) für die Güte Gottes. Denn wenn ein König, der ein Haus oder eine Stadt gebaut hat, diese wenn sie wegen der Sorglosigkeit der Einwohner von Räubern bedrängt wird, durchaus nicht außer acht läßt, sondern als sein Werk sie rächt und rettet, indem er nicht auf die Sorglosigkeit der Einwohner, sondern auf das schaut, was ihm geziemt, so hat noch viel weniger Gott, das Wort des überaus guten Vaters,

¹⁾ de inc. 13.

das durch ihn entstandene Menschengeschlecht außer acht gelassen, als es ins Verderben stürzte“.¹⁾

Will man alles dasjenige, was hier Athanasius anführt, um die relative Notwendigkeit einer Rettungsthat Gottes zu motivieren, in einem Satze zusammenfassen, so hätte derselbe etwa folgendermaßen zu lauten: Es war angezeigt, daß das Menschengeschlecht und überhaupt das Werk Gottes vom Untergange bewahrt würde, weil das Gegenteil der Güte und absoluten Macht Gottes so wenig entspräche, als es anderseits gar sehr mit dem obersten Zwecke der Schöpfung, wornach Gott von dem Menschengeschlechte erkannt, angebetet und verherrlicht sein wollte, kontrastieren würde.

Nach solcher Erörterung sowohl über die Notwendigkeit des Verderbens, als auch über die Notwendigkeit der Rettung des Menschengeschlechtes zieht Athanasius nachstehende

Schlussfolgerung:

Es ist zur Vermittlung eine Erlösung notwendig.

Der Heilige begegnet an dieser Stelle vor allem einem gewöhnlichen, weil naheliegenden Einwurfe gegen die Congruenznotwendigkeit der Erlösungsthat, daß nämlich Gott einfach hätte Reue fordern und daraufhin verzeihen sollen. Er sagt nach der Gegenüberstellung der beiden Notwendigkeiten in dieser Beziehung: „Was hätte nun Gott thun sollen? Hätte er von den Menschen Reue über die Uebertretung fordern sollen? Denn das könnte einer Gottes für würdig halten, und sagen, daß sie, wie sie durch die Uebertretung sterblich geworden sind, in gleicher Weise durch die Reue wieder zur Unsterblichkeit gelangen sollten. Allein die Reue hätte Gott der Treue im Worthalten nicht entbunden, denn er hätte die Wahrhaftigkeit nicht bewahrt, wenn die Menschen der Tod nicht bezwang. Auch befreit

¹⁾ de inc. 10.

die Reue nicht vom natürlichen Zustande, sondern hält bloß von der Sünde zurück¹⁾. Wenn daher nur die Sünde und nicht auch der daraus folgende Tod vorhanden gewesen wäre, so wäre die Reue am Plage gewesen. Wenn aber, da die Uebertretung einmal geschehen war, die Menschen dem natürlichen Tode preisgegeben waren, was hätte geschehen sollen?“²⁾)

Dieses, scheint dem Heiligen, müßte jedermann einleuchten, daß zwar einerseits der Untergang des Menschengeschlechtes habe verhindert werden müssen, daß es aber anderseits mit einem bloßen Akte der Verzeihung nicht habe abgethan werden können. Es mußte etwas geschehen von der Art, daß einerseits das rechtskräftig gewordene Todesurteil des gerechten, unabänderlich wahrhaftigen Gottes aufrecht erhalten blieb, und anderseits der Mensch erneuert und zur Unverweslichkeit zurückgeführt wurde.³⁾ Er war Geschöpf Gottes, und Gott wollte ja nicht eigentlich sein Geschöpf vernichtet haben, sondern nur die bösen Handlungen des Geschöpfes.⁴⁾

Gegen die Behauptung, daß durch den Verlauf der Menschengeschichte ein erlösendes Eingreifen Gottes nothwendig geworden sei, konnte die Einrede vorgebracht werden, daß also Gott im Laufe der Zeiten neue Entschlüsse gefaßt haben müsse, die er vom Anfange an nicht gehabt habe, und daß er demnach in seinen Ratschlüssen nicht unveränderlich und sogar von Handlungen seiner Geschöpfe dabei abhängig sei.

Daß die erst in späterer Zeit erschienene Erlösung nicht als Einwurf gegen die Unveränderlichkeit Gottes gebraucht werden könne, erläutert Athanasius durch folgende Auseinandersetzung: „Die Gnade, welche uns von dem Heilande zuteil wurde, ist zwar erst vor Kurzem

¹⁾ cf. c. Ap. II 6: „Dadurch, daß man nicht (mehr) sündigt, wird nicht die Sünde aufgehoben.“

²⁾ de inc. 7.

³⁾ cf. de inc. 7.

⁴⁾ cf. c. Apoll. I. 19.

erschieden, wie der Apostel sagt,¹⁾ und entstanden, nachdem derselbe angekommen ist; sie wurde aber bereitet schon ehe wir geboren wurden, oder vielmehr schon vor der Gründung der Welt, und die Ursache hiervon ist heilsam und wunderbar. Es hat sich für Gott nicht geziemt, später wegen unser sich zu beraten, damit es nicht scheine, als wüßte er unsere Angelegenheiten nicht. Demnach hat der Gott aller Dinge, da er uns durch sein eigenes Wort schuf und unsere Verhältnisse mehr als wir kannte, und da er vorher sah, daß wir, nachdem wir gut geschaffen waren, nachmals das Gesetz übertreten und wegen des Ungehorsames aus dem Paradiese wieder verstoßen werden, er, der Menschenfreund und Gütige, in seinem eigenen Worte, durch das er uns geschaffen hatte, die Anstalt unseres Heiles vorbereitet, damit wir, auch wenn wir, von der Schlange verführt, fielen, nicht gänzlich tot blieben, sondern im Worte die uns bereitete Erlösung und Rettung hätten, wieder auferstünden und unsterblich blieben.“²⁾ „Weil Gott immer gut ist, hat er dieses gewollt, indem er erkannte, daß unsere schwache Natur seiner Hilfe und Erlösung bedürfe. Und wie ein weiser Baumeister, wenn er beschlösse, ein Haus zu bauen, und zugleich im Sinne hätte, daßselbe, wenn es etwa nach dem Bauen einstürzen sollte, wieder herzustellen, gewiß in diesem Falle die zum Wiederaufbauen nötigen Materialien vorher bereite und dem Bauführer übergäbe, und auf diese Weise vor dem Hause die Vorbereitung zu dessen Wiederherstellung geschähe, ebenso wurde die Erneuerung unseres Heiles in Christo vor uns gegründet, damit wir in ihm auch wiederhergestellt werden könnten. Und so wurde der Rat schluß und das Vorhaben von Ewigkeit her bereitet, das Werk aber damals ausgeführt, als es die Notwendigkeit erheischte und der Heiland ankam.“³⁾

¹⁾ Tit. 2. II.

²⁾ c. Ar. II. 75.

³⁾ c. Ar. II. 77.

Nach zur Zurückweisung des zweiten Teiles obiger Einrede, als ob seine Deduktion von der Notwendigkeit einer Erlösung die Ratschlüsse Gottes von den Handlungen seiner Geschöpfe abhängig erscheinen ließe, legt Athanasius allen Nachdruck darauf, daß sämtliche Entschließungen und Vorsätze Gottes von Ewigkeit her und also vor seinen Geschöpfen gefaßt seien, und verweist ausdrücklich auf die Worte des Apostels, welche lauten: „Die Kraft Gottes hat uns berufen mit seinem heiligen Berufe, nicht unserer Werke wegen, sondern nach seinem Vorsatz und nach der Gnade, die uns gegeben wurde vor ewigen Zeiten.“¹⁾ „Er hat uns erwählt vor der Grundlegung der Welt und vorher bestimmt zur Annahme als seine Kinder durch Jesum Christum.“²⁾ Diese Ausführungen des Heiligen haben uns zugleich ein Fingerzeig zu sein, daß er die von ihm dargelegten sog. „Notwendigkeiten“ nur modifiziert als „Congruenznotwendigkeiten“ gefaßt wissen wolle.

2.

Das Wesen der Erlösung.

Wenn die zur Vermittlung zwischen der Wahrhaftigkeit und Barmherzigkeit Gottes notwendige Erlösung genauer definiert werden soll, so faßt sie nach Athanasius zwei Momente in sich:

Erstens „es soll gegen Alle die Treue des vom Vater ausgesprochenen Wortes aufrecht erhalten werden;“³⁾

Zweitens, es ist der dem Untergange verfallenen Welt wieder „Gnade und Erneuerung“⁴⁾ zu bringen, und „das Vergängliche zur Unvergänglichkeit zurückzuführen.“ „Es sollten die Menschen, die zur Sterblichkeit zurückgekehrt waren, wieder zur Unsterblichkeit zurückgebracht und vom Tode zum Leben zurückgeführt werden.“⁵⁾

¹⁾ 2 Tim. I. 8—10.

²⁾ Eph. I. 3—5 cf. c. Ar. II. 75.

³⁾ de inc. 7.

⁴⁾ I. c. cf. c. Ar. II. 53.

⁵⁾ de inc. 7.

Demgemäß schloß nach unserem Heiligen die Erlösung ein Doppeltes in sich: einerseits Genügeleistung gegenüber der göttlichen Wahrhaftigkeit und anderseits Wiederherstellung der gefallen Menschheit, eine Neugestaltung nach der ursprünglichen göttlichen Idee,¹⁾ eine Wiedervereinigung der Menschennatur mit Gott, was eine Erneuerung des göttlichen Lebens, der übernatürlichen Ebenbildlichkeit und Sohnschaft bedeutet, und das Wiederaufleben der ursprünglichen Gotteserkenntnis, Integrität und Unverweslichkeit in sich schließt. Mit einem Worte: die Erlösung mußte außer der Genugthuung an Gott eine Wiedervergöttlichung der Menschheit sein. Jrgendwo drückt dieses der Heilige sehr prägnant und bündig so aus: „Der Menschensohn hatte als Mittler zwischen Gott und den Menschen, das, was unser²⁾ ist, Gott darzubringen, und das was Gottes ist, uns zu geben.“³⁾

Zweiter Abschnitt.

Die Person und die notwendigen Attribute des Erlösers.

1.

Die Mitteleigenschaft des Logos.

Hören wir in erster Linie, wie Athanasius der Bekenntnis begreiflich zu machen sucht, daß und warum gerade die zweite göttliche Person, der Logos, am konvenientesten als Mittler und Erlöser zu fungieren hatte. Der Heilige thut dieses in so geistreicher und erschöpfender Weise, daß in den fünfzehnhundert Jahren, welche seitdem verfloßen sind, nichts wesentlich Neues zur Ergänzung ausfindig gemacht werden konnte.

1) Was zunächst die eine Seite der Vermittlung anlangt, die Aufrechterhaltung des vom Vater ausgesprochenen Wortes, welche für den Fall geschehener

¹⁾ cf. de Trin. et sp. sct. 9.

²⁾ c. Ar. IV. 6.

Uebertretung den Tod verfügte, motiviert Athanasius die Mittlerrolle des Logos mit folgendem Ausspruche: „Dem Worte kam es zu, gegen Alle die Treue des vom Vater ausgesprochenen Wortes aufrecht zu erhalten. Denn da er das Wort des Vaters und über Alle erhaben war, so hatte er infolge dessen allein die Fähigkeit, bei dem Vater für Alle Vermittler zu sein.“¹⁾ „Da durch das Wort gesagt wurde Staub bist du und sollst wieder zu Staub werden, so trat folgerecht durch dasselbe Wort und in demselben die Befreiung und die Aufhebung des Fluches ein.“²⁾

2) Namentlich aber hinsichtlich der zur Erlösung gehörenden Wiederherstellung scheint unserem Heiligen sowohl diese selbst, als auch jedes einzelne Moment derselben gerade den Logos und keinen anderen als Wiederhersteller zu erheischen.

Der Logos, sagt er, war einstens der Hersteller der Schöpfung, wem sollte passender die Wiederherstellung zufallen. „Man erkenne in würdiger Weise, daß die Erneuerung der Welt von dem Worte ausgegangen sei, das sie im Anfange geschaffen hat. Denn es wird darin kein Widerspruch erscheinen, wenn der Vater in dem durch welchen er sie erschaffen hat, auch ihre Erlösung vollbringt.“³⁾ „Wie alles durch ihn hergestellt worden ist, so sollte in ihm alles wiederhergestellt werden.“⁴⁾ „Was bedurfte es zur Erneuerung anders, als das Wort, welches im Anfange alles aus nichts gemacht hat. Denn ihm kam es zu, das Vergängliche zur Unvergänglichkeit zurückzuführen. Da er das Wort des Vaters war, so hatte er infolge dessen allein die Macht, alles wieder neu zu schaffen.“⁵⁾ „Indem der Apostel sagt: „Es geziemte ihm, denjenigen, um dessentwillen Alles und durch den Alles ist, der viele Kinder zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihres

¹⁾ de inc. 7.

²⁾ cf. c. Ar. II. 67.

³⁾ de inc. 1.

⁴⁾ In „Omnia mihi etc.“ 2.

⁵⁾ de inc. 7.

Heiles, durch Leiden zu vollenden“.¹⁾ zeigt er auch den Grund, warum niemand andern, als Gott das Wort selbst Mensch werden mußte; mit diesen Worten zeigt er, daß es nicht einem andern zukam, vom eingerissenen Verderben die Menschen zurückzuführen, als Gott dem Worte, der sie auch im Anfange geschaffen hatte.“²⁾

a) Betrachtet man die einzelnen Momente der Wiederherstellung, so ist das erste und das eigentlich wesentliche derselben die Wiedervereinigung mit Gott;³⁾ und wie das Vereinigtsein mit Gott ursprünglich darin bestand, daß der Sohn Gottes in den Menschen war, so werden auch die zu erlösenden Menschen „nicht mit dem Vater vereinigt werden, wenn sie den eigenen aus dem Vater natürlich gezeugten Sohn nicht haben, welcher selbst in dem Vater ist, und in welchem auch der Vater ist, wie der Sohn selbst gesagt hat, sondern die Unglücklichen werden der Gottheit beraubt bleiben“. ⁴⁾ „Kein Geschöpf kann die Geschöpfe mit Gott verbinden, da es selbst einen Verbinder sucht. Daher sandte Gott seinen eigenen Sohn“. ⁵⁾

b) Namentlich von dem Gesichtspunkte aus, daß die Erneuerung der Gottesgemeinschaft eine Repristinierung der „Kindschaft“ Gottes sein sollte erscheint dem Athanasius das „Kind Gottes“ κατ' ἕσθησιν, der wesensgleiche „Sohn“ des Vaters als Vermittler unumgänglich notwendig. „Denn, sagt er, wie ist es möglich, daß jemand Andere zu Söhnen mache, wenn er selbst nicht Sohn ist, zumal wenn Ein Vater da ist? Wenn er sich nur für sich Söhne macht, so wird er wohl Vater sein; macht er sie aber für den Vater, so muß er selbst Sohn sein, ja er muß vielmehr selbst der Sohn sein, wegen dessen auch die Andern zu Söhnen gemacht werden.“ „Der Sohn, welcher in uns ist, macht, daß, wenn er seinen Vater anruft, dieser auch unser Vater genannt

¹⁾ Hebr. 2. 10.

²⁾ de inc. 10 cf. ad Adolph. 8.

³⁾ ἵνα συναφθῶμεν τῇ θεότητι c. Ar. II. 41.

⁴⁾ c. Ar. II. 43.

⁵⁾ l. c. 69; cf. c. Ar. II. 67.

wird".¹⁾ „Es ist keine Annahme an Kindesstatt möglich, ohne den wirklichen Sohn".²⁾ „Andera können die Menschen nicht „Kinder" werden, weil sie von Natur Geschöpfe sind, wenn sie nicht den Geist des natürlichen und wirklichen Sohnes erhalten".³⁾

c) Die Erneuerung des Menschen ist ferner eine Wiedereingießung des heiligen Geistes, und da er der Geist des Sohnes ist, durch wen anders sollte die Zurückgabe dieser Gnade bewirkt werden, als durch den Sohn? „Den Geist mit Macht geben, ist nicht Sache eines Geschöpfes, denn die Geschöpfe werden selbst vom Geiste geheiligt; der Sohn aber wird von dem Geiste nicht geheiligt, sondern gibt ihn vielmehr selbst Allen; er gibt aber den Geist, weil er Gottes Wort ist, denn er war und ist immer im Besitze alles dessen, was der Vater hat, wie er selbst sagte".⁴⁾ „Niemand anderer konnte den Menschen mit dem heil. Geiste verbinden, als Du, der Du das Ebenbild des Vaters bist, nach dem wir auch im Anfange geschaffen wurden, denn Dein ist auch der heil. Geist".⁵⁾

d) Auch insoferne die Wiederherstellung des Menschen eine Erneuerung des übernatürlichen Lebens und der Unsterblichkeit zu sein hat, ist nach dem heil. Athanasius der geeignetste Wiederbelebende nur der Logos. „Es kam keinem Anderen zu, heißt es,⁶⁾ das Sterbliche unsterblich zu machen, als unserem Herrn Jesus Christus, der das Leben selbst ist." Und gegen die Arianer schreibt er: „Es konnte unser zweites Leben nur in Christus gegründet sein, weil in ihm auch Alles geworden ist, und er alles Leben vom Anfange an in sich hat, so daß wir, wenn wir einmal gesündigt haben, nur durch ihn wieder von der Sünde befreit werden können".⁷⁾

¹⁾ c. Ar. IV. 21—22.

²⁾ c. Ar. I. 39.

³⁾ c. Ar. II. 59.

⁴⁾ c. Ar. II 18.

⁵⁾ c. Ar. I. 49.

⁶⁾ de inc. 20

⁷⁾ c. Ar. II. 76—77.

e) Die Erneuerung des Menschen sollte außerdem eine Wiederherstellung des göttlichen Bildes, des verlorenen übernatürlichen Ebenbildes Gottes, in ihm sein, und wer sonst sollte im stande sein, in dieser Beziehung wieder den ursprünglichen Zustand zurückzuführen, als das „Bild Gottes“ selbst? „Nur der Logos als göttliches Bild oder göttliche Idee, sagt Athanasius, konnte die Gnade des Geschaffenseins nach dem Bilde wieder gewinnen, aber kein Geschöpf, nicht einmal die Engel, weil diese keine Abbilder sind“. ¹⁾ „Was hätte geschehen sollen, als daß das Ebenbild wieder erneuert wurde, heißt es an einer anderen Stelle, damit in demselben die Menschen ihn wieder erkennen konnten? Wie aber hätte dieses sein können, wenn nicht das eigene Bild Gottes, unser Erlöser Jesus Christus, zu uns gekommen wäre? Denn durch Menschen war es nicht möglich, da sie selbst nach dem Bilde geschaffen sind, ebensowenig durch Engel, denn sie sind selbst keine Bilder. Deshalb kam das Wort Gottes selbst zu uns, damit es, da es Bild des Vaters ist, den „ebenbildlichen“ Menschen wieder in's Dasein rufen könne. Niemand war hiezu sonst geeignet als das Bild des Vaters. Denn wie, wenn die auf Holz gemalte Gestalt durch den Schmutz von außen unkenntlich geworden ist, wieder derjenige erscheinen muß, welcher auf dem Gemälde dargestellt ist, damit das Bild am nämlichen Stoffe erneuert werden kann; — denn wegen dessen bildlicher Darstellung wird auch der Stoff, an dem es angebracht ist, nicht weggeworfen, sondern an ihm das Bild wieder erneuert! — so erschien deshalb auch der ganz heilige Sohn des Vaters unter uns, um den nach ihm geschaffenen Menschen zu erneuern und ihn, da er verloren war, durch die Sündenvergebung wieder zu finden“. ²⁾ „Niemand anderer hätte den Menschen mit dem Geiste verbinden können als das wahre Bild des Vaters, nach welchem wir im Anfange geworden sind“. ³⁾

¹⁾ de inc. 13.

²⁾ de inc. 13 und 14.

³⁾ c. Ar. I. 49.

f) Auch zur Wiederherstellung der wahren Erkenntnis Gottes war nach Athanasius Niemand geeigneter als die personifizierte göttliche „Erkenntnis“, das Wort. „Da der Götzenwahn und die Gottlosigkeit sich über die Welt verbreitete, sagt er, und die Kenntnis Gottes verschwunden war, wem kam es zu, die Welt über den Vater zu belehren? Wessen bedurfte es wieder, außer Gottes, des Wortes, das die Seele und den Geist sieht, das auch alle Dinge in der Schöpfung in Bewegung setzt und durch sie den Vater kennen lehrt. Denn dem, welcher durch seine Fürsorge und die Anordnung aller Dinge uns über den Vater lehrt, kam es auch zu, die nämliche Lehre wieder zu erneuern.“¹⁾ „Es kam keinem anderen zu, über den Vater zu belehren und den Götzendienst zu vernichten, als dem Worte, das Alles regiert und allein der eingeborne wahre Sohn des Vaters ist.“²⁾ Weil sich das göttliche Wort zu dem ewigen göttlichen Geiste, dessen Sohn es ist, so verhält, wie der in das Wort gekleidete menschliche Gedanke zum menschlichen Verstand oder Geist, so kommt es dem göttlichen Worte schon seiner Natur nach zu, den Vater zu offenbaren, beziehungsweise über ihn Belehrung und Auskunft zu geben. Denn auch das menschliche Wort, wenn es, indem es ausgesprochen wird, gleichsam körperliche Gestalt annimmt, offenbart den verborgenen unsichtbaren Geist, aus dem es geboren ist. Athanasius drückt diesen Gedanken folgendermassen aus: „Der Verstand ist nicht ohne Wort noch das Wort ohne Verstand; sondern der Verstand bildet das Wort und zeigt sich in demselben und das Wort zeigt den Verstand, in welchem es entstanden ist; und der Verstand ist gleichsam das im Innern bleibende Wort, das Wort hingegen gleichsam der hervorbrechende Verstand. Der Verstand geht in das Wort über, das Wort aber teilt den Zuhörern den Verstand mit; und so wird der Verstand vermittels des Wortes

¹⁾ de inc. 14.

²⁾ de inc. 20.

in die Seelen der Zuhörer versetzt, indem er durch das Wort in dieselben dringt. Und der Verstand ist gleichsam der Vater des Wortes, indem er in sich selbst ist; das Wort aber, gleichsam der Sohn des Verstandes, kann nicht außer demselben entstanden sein, sondern ist von ihm entsprossen. Auf dieselbe Weise hat auch der größte Vater und allgemeine Verstand, vor allem den Sohn, das Wort, zu seinem Dolmetscher und Boten“. ¹⁾

Dieses sind nach unserem Heiligen die Konvenienzgründe, warum gerade die zweite Person in der Gottheit, das personifizierte göttliche Wort, durch welches das Menschengeschlecht ursprünglich geschaffen, mit Gott verbunden, in die Kinderschaft Gottes aufgenommen, eines übernatürlichen Lebens und der Unsterblichkeit teilhaftig gemacht, zu einem leibhaftigen Ebenbilde Gottes gestaltet und mit der Erkenntnis des Vaters begnadigt worden war, die Rolle des Mittlers und Erlösers übernehmen sollte.

2.

Notwendigkeit einer Inkarnation des Logos.

Wenn es nach dem Bisherigen auch den heidnischen Philosophen, soferne sie in der Auffassung von einem Logos Gottes mit dem christlichen Dogma übereinstimmten, klar sein mußte, daß gerade dieser Logos am konvenientesten die Mittlerrolle zwischen Gott und der Menschheit zu übernehmen hatte, so geht Athanasius noch einen Schritt weiter und sucht es der Vernunft begreiflich zu machen, daß zur zweckmäßigsten Effektuierung und Erfüllung seines Mittleramtes der Logos sich als wahrer Mensch der Menschheit einverleiben mußte.

Wenn hier das Wort „müssen“ gebraucht wird, so soll ausdrücklich bemerkt werden, daß Athanasius, wie schon oben, wo von der Erlösung überhaupt die Rede war, so auch hier in Bezug auf die Menschwerdung keineswegs eine Natur-

¹⁾ Sent. Dionys. 23.

notwendigkeit, eine in oder außer Gott liegende Nötigung Gottes argieren wolle. Er mocht zur Verhütung solchen Mißverständnisses aufs deutlichste darauf aufmerksam, daß „der Grund zur Erscheinung des so großen väterlichen Wortes in Knechtsgestalt“ nicht etwa so zu denken sei, als ob „infolge seiner Natur der Erlöser einen Leib angenommen hätte“,¹⁾ sondern daß es lediglich geschah, „der Liebe und Güte seines Vaters entsprechend“.²⁾

Was nun die Frage der Menschwerdung selbst betrifft, so betrachtet sie der große Kirchenlehrer von den verschiedensten Gesichtspunkten aus, aber von allen kommt er immer wieder zu dem Schluß: Es war angemessen und höchst zweckentsprechend, daß das Wort Fleisch geworden ist.

a) Der erste Syllogismus, mittels dessen er zu diesem Resultate gelangt, erscheint, wenn wir die hieher bezüglichen zerstreuten Sätze des Heiligen zusammenstellen, als ein kleiner Kettenschluß, aus folgenden Teilen bestehend:

Das Menschengeschlecht mußte sterben³⁾, und aber ebenso sehr war es auch angemessen, daß das ganze Geschlecht gerettet wurde.⁴⁾ Es sollte also das Gesetz des Todes durch ein stellvertretendes Sterben unwirksam gemacht werden.⁵⁾ Die Stelle Aller hiebei zu vertreten aber war nur der Logos geeignet, und zwar nur, wenn er Mensch wurde. Athanasius gibt hier je zwei Gründe an, warum der stellvertretende Beteiligte des Todes sowohl Gott als auch Mensch sein mußte. Gott, und nicht ein bloßer Mensch, mußte er vor allem deswegen sein, damit er nicht ohnedies schon für sich sein Leben Gott schulde, so daß sein Tod nur als Abtragung einer persönlichen Schuld gelten könnte. Der Heilige drückt sich darüber so

¹⁾ ὅτι φύσεως ἀκολουθῶν σῶμα περιόρεσεν ὁ σωτήρ.

²⁾ κατὰ γιλανθροπιαν καὶ ἀγαθότητα τοῦ ἐαντοῦ πατρὸς de inc. 1 ef. c. Ar. II 68.

³⁾ de inc. 3, 5—8 f. v. S. 80—81.

⁴⁾ de inc. 6, 10, 13; vgl. v. S. 81—84.

⁵⁾ de inc. 8.

aus: „Nicht irgend ein Mensch hat sich für uns hingegen, weil jeder Mensch ohnehin des Todes schuldig ist nach dem, was zu Adam, und in ihm zu Allen gesagt wurde: „Du bist Erde und wirst wieder in die Erde zurückkehren.“ Daher ist das natürliche Wort um unseres Heiles willen körperlich Mensch geworden, damit es hätte, was es für uns darbringen könnte“. ¹⁾ Und der zweite Grund, warum der genughuende Repräsentant des Menschengeschlechtes kein Geringerer als Gott sein mußte, ist der Umstand, daß niemand sonst durch seine Leistung an die göttliche Gerechtigkeit (Wahrhaftigkeit) allein schon ein Aequivalent für die Leistung Aller bieten konnte, weil nur er „über Alle“ ²⁾ ist. Darum nahm sich Gott selbst einen Leib, ³⁾ „damit dieser durch die Teilnahme an dem über Alle erhabenen Worte zum Tode für Alle genügend würde.“ ⁴⁾ „Denn da das Wort über Alle erhaben ist,“ ⁵⁾ so hat es natürlich, indem es seinen Tempel und seine leibliche Werkstätte für das Leben Aller darbrachte, die Schuld in seinem Tode bezahlt.“ ⁶⁾ Daß aber Gott, das Wort, um die Todesschuld des Menschen zahlen zu können, durchaus Mensch werden mußte, hat in erster Linie seinen Grund darin, daß ja eben niemand anderer, als der Mensch, den rechtskräftigen Urteilspruch Gottes einzulösen hatte. „Denn da der Tod durch Menschen Macht gegen die Menschen erhalten hatte, deswegen ist wieder durch die Menschwerdung des Wortes die Zerstörung des Todes und die Auferstehung des Lebens eingetreten.“ ⁷⁾ „Durch dieselbe Natur, durch welche die Sünde hervortrat, geschah auch der Erweis der Gerechtigkeit“

¹⁾ ad Maxim. 3.

²⁾ ὑπὲρ πάντων, ἐπὶ πάντων. de inc. 9.

³⁾ λαμβάνει ἑαυτῷ σῶμα.

⁴⁾ ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλαβὼν, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ. de inc. 9.

⁵⁾ ὑπὲρ πάντων γὰρ ὧν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. de inc. 9.

⁶⁾ de inc. 9.

⁷⁾ de inc. 10.

feit.“¹⁾ „Das Wort nahm einen Leib an, und zwar einen solchen, der vom unserigen nicht verschieden war. Denn es wollte nicht bloß leibliche Gestalt annehmen, und wollte nicht bloß äußerlich erscheinen, sonst hätte es auch in einem anderen, besseren seine Gottheit erscheinen lassen können. Aber es nahm unsere Leibesgestalt an, und indem es so von unserem Stoffe einen ähnlichen Leib annahm, übergab es ihn, weil alle dem Verderben des Todes unterworfen waren, für Alle dem Tode, damit, wenn Alle in ihm gestorben wären, das Gesetz des Todes bei den Menschen aufgehoben würde, da es am Leibe des Herrn seine Macht aufgezehrt hat und gegen die ähnlichen Menschen nicht mehr Anwendung finden kann.“²⁾ Endlich mußte, nachdem nun einmal ein verwirktes Leben hinzugeben war, der unsterbliche Logos schon deswegen die Menschennatur an sich nehmen, um in ihr sterben zu können. „Weil das Wort erkannte, sagt Athanasius, daß das Verderben nicht anders beseitigt werden könne, als daß es geradezu sterbe, das Wort aber nicht sterben konnte, da es unsterblich und der Sohn des Vaters ist, deshalb nahm es einen Leib an, der sterben konnte.“³⁾ Und „nachdem der gemeinschaftliche Erlöser Aller für uns gestorben ist, verfallen wir als Christgläubige jetzt nicht mehr wie früher nach der Drohung des Gesetzes dem Tode; denn dieser Urteilspruch ist aufgehoben.“⁴⁾

So erscheint der Widerspruch zwischen den Anforderungen der göttlichen Wahrhaftigkeit und denen der göttlichen Barmherzigkeit in wunderbarer Weise gelöst. Statt Aller starb Einer, dessen kostbarer Genugthuungstod wegen seines unendlichen Wertes den Tod der Anderen überflüssig machte. Und der Eine, welcher starb, war überdies von der Art, daß er seinen Leib dem Tode wieder entreißen konnte, und dadurch allein, daß er der menschlichen Verwandtschaftskette angehörte,

¹⁾ c. Apoll. II. 6, 11.

²⁾ de inc. 8.

³⁾ de inc. 9.

⁴⁾ de inc 21. cf. c. Apoll. I. 14.

einen neuen göttlichen Lebenskeim unter ihnen bildete!) So war in Bewahrheitung des gerechten Urteilspruches das ganze Menschengeschlecht gestorben, aber nur, damit gemäß der göttlichen Barmherzigkeit Alle in neuem göttlichen Leben aufleben konnten.

b) Indem Athanasius sofort die Sache abermals von einer neuen Seite betrachtet, sagt er:

Es handelt sich nicht bloß darum, daß einer für die Menschen starb, um das nun einmal unabänderliche Todesurteil einzulösen und dadurch ungiltig zu machen, sondern auch um die Unsterblichmachung des sterblich gewordenen Fleisches. Wenn aber wer immer sonst in der Menschennatur starb, so blieb dieselbe im Tode, und wäre dann vielleicht auch die Todesschuld bezahlt, so wäre aber nicht das Fleisch mit Unsterblichkeit durchdrungen, welche ihr Keim und Unterpfand des Wiederauflebens, d. h. der Auferstehung sein könnte. Daher sollte kein Geringerer im Fleische erscheinen als das Leben selbst, und also der göttliche Logos die Menschennatur annehmen, um nicht bloß in ihr die Todesschuld zu zahlen, sondern auch die Unsterblichkeit wieder anzupflanzen. „Vom Tode nicht festgehalten werden, erläutert der Heilige, war dem Menschen nicht möglich, denn der Tod ist den Menschen eigen; deswegen ist das Wort, da es Gott war, Fleisch geworden, damit es, indem es dem Fleische nach starb, Alle durch seine Macht lebendig machte.“¹⁾ „Der Vater übergab dem Logos den Menschen, damit der Logos selbst Fleisch werden und das Fleisch, nachdem er es angenommen hatte, durchaus bessern möchte; denn das Fleisch wurde ihm übergeben als dem Leben, um den Todten zu erwecken.“²⁾ „Indem der unvergängliche Sohn des Vaters den Leib annahm und so durch die Wehlichkeit sich mit Allen verband, bekleidete er Alle mit Unsterblichkeit. Denn die Vergänglichkeit im Tode selbst richtet gegen die

¹⁾ de inc. 9.

²⁾ c. Ar. I. 44.

³⁾ Omnia mihi etc. 2.

Menschen nichts mehr aus wegen des Wortes, das unter ihnen in dem einen Leibe seine Wohnung aufgeschlagen hat. Und wie wenn ein großer König in eine Stadt kommt und in einem ihrer Häuser seine Wohnung aufschlägt, eine solche Stadt gewiß hoher Ehre gewürdigt wird, und kein Feind oder Räuber ihr mehr naht, um sie zu verheeren, ihr vielmehr jede Aufmerksamkeit geschenkt wird aus Rücksicht gegen den König, der in einem Hause derselben seine Wohnung genommen hat, so ist es auch mit dem König aller Dinge geschehen. Denn da er zu uns auf die Erde kam und in einem ähnlichen Körper wohnte, hat nun jede Nachstellung gegen die Menschen von seiten der Feinde aufgehört, und das Verderben des Todes, das vor Zeiten gegen dieselben Macht besaß, ist beseitigt worden. Der Sohn Gottes hat dem Tode ein Ende gemacht.¹⁾ „Der Leib (des inkarnierten Logos) unterlag, da er sterblich war, dem Tode nach Art der ähnlichen Leiber; aber indem sich das Wort in ihm niederließ, verfiel er nicht mehr infolge der eigenen Natur der Verwesung, sondern blieb wegen des in ihm wohnenden Wortes von der Verwesung frei.“²⁾ Alsdann fügt der Heilige zur Erläuterung dessen folgendes an: „Wir haben also hier zugleich zwei außerordentliche Thatsachen, daß sowohl der allgemeine Tod am Leibe des Herrn sich vollzog, als auch daß der Tod und die Verwesung durch das in ihm wohnende Wort vernichtet wurde. Da in der Gnade der Auferstehung die Verwesung aufgehört hat und vernichtet worden ist, so werden wir der Sterblichkeit des Leibes gemäß bloß durch die Zeit aufgelöst, die Gott einem jeden festgesetzt hat, damit wir einer besseren Auferstehung theilhaftig werden können. Denn nach Art der in die Erde gelegten Samentkörner gehen wir nicht durch die Auflösung unter, sondern werden, in die Erde gefät, auferstehen, indem wir in der Gnade des Erlösers den Tod überwinden.“³⁾ „Das Wort nahm von unserem Stoffe einen ähnlichen Leib an, damit es die Menschen,

¹⁾ de inc. 9.

²⁾ de inc. 20.

³⁾ de inc. 20—21.

die zur Sterblichkeit zurückgekehrt waren, wieder zur Unsterblichkeit brächte, indem es durch die Annahme des Leibes und die Gnade der Auferstehung den Tod in ihnen, wie die Stoppel im Feuer vertilge.“¹⁾ „Was sollte es mit dem Leibe für einen Ausgang nehmen, nachdem das Wort sich einmal mit ihm verlunden? Dem Tode konnte er nicht enttrinnen, da er ja sterblich war und für Alle dem Tode überliefert wurde. Im Tode aber konnte er auch nicht bleiben, weil er der Tempel des Lebens geworden war. Deshalb starb er, weil er sterblich war, kehrte aber ins Leben zurück wegen des in ihm wohnenden Lebens.“²⁾

Hier macht sich der Heilige selbst einen Einwurf, welchen man seiner Darlegung entgegenhalten könnte, „daß nämlich Gott, wenn er die Menschen erhalten wollte, dieses durch einen bloßen Wink hätte thun, und daß nicht sein Wort einen Körper hätte berühren sollen, wie er es ja auch schon ehemals machte, da er Alles aus nichts erschuf“. Er antwortet auf solche Einrede in sehr geistreicher Weise Folgendes: „Es ist zwar einst, da noch gar nichts da war, nur ein Wink und nur der Wille nötig gewesen zur Herstellung des Weltalls; da aber der Mensch geschaffen war, und die Notwendigkeit es erheischte, nicht das, was nicht war, sondern das, was schon geschaffen war, zu heilen, so war es angemessen, daß der Arzt und Heiland zu den schon geschaffenen Wesen kam, um das, was schon war, zu heilen. Denn nicht das, was nicht war, hatte Rettung nötig, so daß nur ein Befehl genügt hätte, sondern der schon geschaffene Mensch war verdorben und ging zugrunde. Ferner muß man auch dieses wissen, daß das entstandene Verderben nicht außerhalb des Körpers, sondern in ihm entstanden war, und es die Notwendigkeit erforderte, daß mit ihm, anstatt des Verderbens, das Leben sich verband, damit wie in dem Körper der Tod entstanden ist, so in ihm auch das Leben entstehen möchte. Wäre also der Tod außer dem

¹⁾ de inc. 8.

²⁾ de inc. 31. cf. c. Ar. II. 69; III. 57.

Leibe gewesen, so hätte auch das Leben außer ihm sein müssen. Lebte aber der Tod an dem Leibe und hatte er, weil er mit diesem verbunden war, über ihn Gewalt, so mußte auch das Leben mit dem Leibe sich verbinden, damit der Leib, nicht mehr mit dem Tode, sondern mit dem Leben bekleidet, die Vergänglichkeit abwerfen möchte. Uebrigens wäre, wenn das Leben außerhalb des Körpers und nicht in dem Körper hätte sein wollen, der Tod ganz natürlich von ihm zwar überwunden worden, weil der Tod gegen das Leben nichts vermag, das an dem Körper haftende Verderben aber wäre nichtsdestoweniger in ihm geblieben. Der Heiland hat also mit Recht einen Leib angezogen, damit der Leib, wenn er mit dem Leben verbunden wäre, nicht mehr als sterblich im Tode bliebe, sondern, weil er die Unsterblichkeit angezogen hatte, in der Folge auferstehen und unsterblich fortdauern möchte. Denn da er einmal die Verweslichkeit angezogen hatte, würde er nicht auferstanden sein, wenn er nicht auch das Leben angezogen hätte. Wie, wenn Jemand, da die Stoppel ihrer Natur nach vom Feuer verzehrt wird, das Feuer von der Stoppel entfernt, die Stoppel zwar nicht mehr verbrennt, aber dennoch immer eine Stoppel bleibt und die Gewalt des Feuers fürchtet, weil sie ihrer Natur nach von dem Feuer verzehrt wird; und wie, wenn Jemand die Stoppel mit vielem Aminate, welcher dem Feuer widerstehen soll, umgibt, die Stoppel, durch die unverbrennbare Hülle gesichert, das Feuer nicht mehr fürchtet; auf eben diese Weise könnte man auch von dem Körper und von dem Tode sprechen. Wäre nämlich der Tod bloß durch einen Befehl vom Körper abgewendet worden, so würde dieser in Folge der Natur der Leiber nichtsdestoweniger sterblich und verweslich geblieben sein; und damit nun dieses nicht geschehe, hat er das körperlose Wort Gottes angezogen, und so fürchtet er ferner weder den Tod mehr, noch die Verwesung, weil er das Leben zum Kleide hat, und in diesem die Verweslichkeit verschwindet.“¹⁾

¹⁾ de inc. 44.

„Allerdings hätte Gott, ohne daß er gekommen wäre, bloß sprechen und so den Fluch aufheben können. Allein man muß auf das sehen, was dem Menschen nützlich ist, und nicht darüber nachgrübeln, was Gott in allem vermag. Hätte Gott gemäß seiner Macht gesprochen, und wäre der Fluch aufgehoben worden, so hätte zwar die Macht des Befehlenden sich gezeigt, der Mensch wäre jedoch ein solcher geworden, wie Adam vor der Uebertretung war, welcher nämlich die Gnade von außen erhielt und dieselbe nicht in Verbindung mit dem Leibe besaß. Vielleicht sogar wäre er noch minder gut, weil er ja das Sündigen schon lernte. Und hätte sich dann der Mensch mit dieser Beschaffenheit wieder von der Schlange hintergehen lassen“, so wäre die Folge abermals der nämliche absolute Tod gewesen, wie er durch die erste Uebertretung sich des Menschen bemächtigt hatte, und wenn zur Aufhebung der Sterblichkeit wirklich ein bloßer Befehl als das Zweckmäßigste zu erachten wäre, „so hätte Gott wieder befehlen und den Fluch aufheben müssen; und so wäre dieselbe Notwendigkeit immer wieder eingetreten, und die Menschen wären desungeachtet mit Schuld belastet und Sklaven der Sünde geblieben. Immer sündigend, hätten sie aber immer des Verzeihenden bedurft und nie die Freiheit erlangt, weil sie wegen der Schwäche des Fleisches immer dem Gesetze unterlegen wären.“¹⁾

Treffender und peremptorischer hat noch bis zum heutigen Tage kein christlicher Theologe diese naheliegende Einrede gegen die Congruenznotwendigkeit einer Inkarnation Gottes zu widerlegen gewußt.

c) Wiederum einem neuen Gesichtspunkte sich zuwendend, findet der große Verteidiger des christlichen Erlösungsdogma's auch von diesem aus eine Menschwerdung des göttlichen Logos für angezeigt und sucht dieses in nachstehender Schlußfolgerung zu erweisen:

Nicht bloß Tilgung der Todesschuld und neues Leben bedurften die Menschen, sondern auch neue Erkenntnis

¹⁾ c. Ar. II. 68.

Gottes und neue Belehrung über ihn. Die Erkenntnis Gottes vermittelt aber am konvenientesten der Logos, welcher die personifizierte Erkenntnis Gottes ist, und zwar belehrt er die Menschen ohne Zweifel am zweckmäßigsten als Mensch: Also war es sachgemäß, daß der Logos als Mensch erschien.

In diesem Betreffe spricht sich Athanasius folgendermaßen aus: „Da der Götzenwahn und die Gottlosigkeit sich über die Welt verbreiteten, und die Kenntnis Gottes verschwunden war, wem kam es zu, die Welt über den Vater zu belehren? Vielleicht sagt einer: dem Menschen! Aber die Menschen waren nicht imstande, die ganze Erde zu durchwandern, noch hatten sie von Natur Kraft zu einer so weiten Reise, noch konnten sie hierin sich Glauben verschaffen, noch waren sie fähig, dem Betrug und dem Gaukelspiel der Dämonen aus eigener Kraft zu widerstehen. Denn da alle in der Seele vom dämonischen Betrug und der Thorheit der Götzen verwundet und verwirrt waren, wie war es möglich, die Seele eines Menschen und den Geist der Menschen umzuändern, da sie dieselben nicht einmal sehen konnten? Wie kann denn einer das, was er nicht sieht, zur Besserung führen? — Aber vielleicht mag einer sagen, daß die Schöpfung dazu genüge. Doch wenn die Schöpfung genügte, wären nicht so große Uebel entstanden. Denn es bestand die Schöpfung, und nichts destoweniger trieben sich die Menschen auf den gleichen Irrwegen in Betreff Gottes herum. Wessen bedurfte es also wieder außer Gottes des Wortes? Denn demjenigen, welcher durch seine Fürsorge und die Anordnung aller Dinge uns über den Vater belehrt, kam es auch zu, die nämliche Lehre wieder zu erneuern. Wie nun hätte das geschehen sollen? Vielleicht mag einer sagen, daß es durch das Nämliche möglich gewesen wäre, so daß er durch die Werke der Schöpfung wieder erkannt würde. Aber es gewährte das noch keine Sicherheit! Gewiß nicht; denn das vernachlässigten die Menschen zuerst und sie haben nicht mehr aufwärts, sondern abwärts die Augen gerichtet. Deshalb schlägt er,

da er den Menschen nützen will, natürlich als Mensch unter uns seine Wohnung auf und nimmt einen ähnlichen Leib wie jene an, damit die, welche ihn aus seiner Fürsorge für Alles und aus seiner Leitung nicht erkennen wollen, wenigstens aus den Werken des Leibes selbst das Wort Gottes im Leibe erkennen und durch dieses den Vater“. ¹⁾ „Die göttliche Gegenwart richtet sich nach dem Bedürfnisse eines Jeden“, ²⁾ „und die Menschen können von Menschen über das Bessere näheren Aufschluß erlangen“. ³⁾ „Wenn sie sagen, warum erschien er nicht in anderen schöneren Teilen der Schöpfung und warum hat er nicht eine schönere Werkstätte, wie die Sonne, den Mond, die Sterne, das Feuer oder den Aether, sondern nur den Menschen sich ausersehen? so mögen sie wissen, daß der Herr nicht kam, um Prunk zu machen, sondern um zu lehren. Einem Lehrenden aber kommt es zu, nicht einfach zu kommen, sondern auf den Nutzen der Bedürftigen zu schauen und sich so zu zeigen, wie sie es bedürfen und ertragen. Nichts von den geschaffenen Dingen hatte sich in der Kenntnis Gottes verirrt, außer der Mensch allein, die Menschen allein wendeten sich vom Guten ab; daher wählte er den menschlichen Leib zur Werkstätte und verband sich mit diesem; denn da sie Menschen sind, so werden sie im menschlichen Leibe und in seinen göttlichen Werken eher und leichter seinen Vater erkennen können“. ⁴⁾

d) Endlich als letzten Grund, warum eine körperliche Erscheinung des Sohnes Gottes kongruenznotwendig gewesen sei, führt Athanasius noch folgendes an:

Die abgeirrten Menschen suchten nur mehr das Körperliche, finden aber sollten sie das Geistige. Nun aber ist der sie belehrende Logos reiner Geist: also war es der Güte Gottes angemessen, daß der Logos, um von den Menschen gefunden zu werden, im Körper erschien.

¹⁾ de inc. 14.

²⁾ c. Ar. I. 63.

³⁾ de inc. 12.

⁴⁾ de inc. 43.

In weitläufigerer Besprechung dieses Punktes gibt darüber der große Kirchenvater zum Verständnisse desselben nachstehende Erörterung: „Da die Menschen von der Betrachtung Gottes abließen und, wie in einem Abgrund versunken, ihre Augen abwärts richtend, in der Natur und in den sinnlichen Dingen Gott suchten, indem sie sterbliche Menschen und Dämonen sich zu Göttern bildeten, so nimmt deshalb der liebevolle und gemeinsame Erlöser Aller, das Wort Gottes, einen Leib an und verkehrt wie ein Mensch unter Menschen, damit die, welche annehmen, daß Gott in leiblichen Dingen vorhanden sei, aus dem was der Herr in leiblichen Werken thut, die Wahrheit erkennen und durch ihn den Vater finden. Denn da sie Menschen waren und alles menschlich dachten, so sahen sie, daß sie, worauf sie nur immer ihre Sinne richteten, angezogen und überall in der Wahrheit unterrichtet wurden. Denn mochten sie die Schöpfung anstaunen, so sahen sie dieselbe Christum als Herrn bekennen. Oder mochte ihr Herz im Voraus für die Menschen eingenommen sein, so daß sie diese für Götter hielten, so erwies sich aus den Werken des Erlösers, wenn sie den Vergleich anstellten, nur der Erlöser unter den Menschen als Sohn Gottes, da es ja bei ihnen nichts solches gibt, wie das, was Gott das Wort gethan hat. Oder wenn sie für die Dämonen eingenommen waren, so sahen sie dieselben vom Herrn verscheucht und erkannten, daß dieser allein das Wort Gottes, und dieselben keine Götter seien. Oder wenn auch ihr Geist an die Toten gefesselt war, so daß sie Heroen und die von den Dichtern gefeierten Götter verehrten, so gaben sie, als sie die Auferstehung des Erlösers sahen, zu, daß jene falsch seien, und der wahre Herr nur das Wort des Vaters sei, das auch über den Tod herrscht. Deshalb erschien er als Mensch, indem er die Thaten der Menschen, die jemals lebten, durch seine eigenen Thaten abschwächte und in Schatten stellte, um die Menschen von da, wohin sie immer verleitet worden waren, wieder zurückzuführen und ihnen seinen wahren Vater zu zeigen! Denn da der Geist der Menschen

einmal auf die sinnlichen Dinge verfallen war, ließ sich das Wort herab, im Leibe zu erscheinen, um als Mensch die Menschen an sich zu ziehen und ihre Sinne auf sich zu lenken, und sie, da sie es nun als einen Menschen sahen, durch die Werke, die es vollbringt, zu überzeugen, daß es nicht bloß Mensch, sondern Gott und des wahren Gottes Wort und Weisheit sei“.¹⁾ „Dies alles zu thun, schien dem Erlöser sehr wohl zu geziemen, damit, wenn die Menschen seine Fürsorge im All nicht erkannten und seine Gottheit in der Schöpfung nicht begriffen, sie wenigstens infolge seiner leiblichen Werke ausblickten und durch ihn zur Kenntnis des Vaters gelangten“.²⁾

Uebersichten wir diese sämtlichen hier aufgeführten Nachweise für die Notwendigkeit einer Inkarnation Gottes, so finden wir, daß es eigentlich zwei Dinge waren, welche dieselbe erforderlich machten, die Wiedereinpflanzung übernatürlichen Lebens und die Erneuerung der ursprünglichen wahren Erkenntnis Gottes. Auch Athanasius faßt seine Anschauung in dieser Weise zusammen mit den Worten: „Mit Recht hat das Wort Gottes einen Leib angenommen, um eines Teils dem Leibe das Leben zu verleihen, anderenteils sich überall zu offenbaren, indem er nichts von seiner Gottheit und von seiner Erkenntnis entblößt ließ“.³⁾

3.

Die Möglichkeit der Inkarnation.

a) In Folge einer falschen mechanischen Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zur Welt stellten Einige zur Zeit unseres Heiligen die Möglichkeit in Abrede, daß der Logos sich in einem Leibe aufhalten könnte, also die Möglichkeit

¹⁾ de inc. 15—16.

²⁾ de inc. 19.

³⁾ de inc. 45.

einer Menschwerdung Gottes, und zur Berichtigung dieser Anschauung gibt der große Alexandriner folgende Antwort: „Die Heiden lachen über das, was keinen Spott verdient . . ., daß wir sagen, das Wort habe sich im Leibe gezeigt! Aber sie werden selbst zugeben, daß dieses nicht in ungereimter Weise geschehen sei, wenn sie anders Freunde der Wahrheit sind. Wenn sie nämlich überhaupt leugnen, daß es ein Wort Gottes gebe, so handeln sie übermütig, über das zu spotten, was sie nicht kennen. Wenn sie aber zugeben, daß es ein Wort Gottes gebe, und daß dieses die Welt regiere, und in ihm der Vater die Schöpfung gemacht habe, und daß durch seine Vorsehung Alles erleuchtet und belebt werde und bestehe, und daß es über Alles herrsche, so daß es aus den Werken seiner Vorsehung erkannt wird, und durch dasselbe der Vater, so siehe zu, ich bitte, ob sie nicht, ohne es zu wissen, sich selbst mit Spott überhäufen. Die Welt erklären die heidnischen Philosophen für einen großen Körper und sie sagen hierin die Wahrheit; denn wir sehen sie und ihre Teile in die Sinne fallen. Wenn also in der Welt als einem Leibe das Wort Gottes ist und es im Ganzen und in jedem einzelnen Teile sich befindet, wie ist es sonderbar oder ungereimt, wenn wir sagen, daß es sich in einem Menschen befindet? Wenn es überhaupt ungereimt ist, daß es in einem Leibe sich aufhalte, so wäre es auch ungereimt, daß es sich in der Welt befinde und Alles durch seine Vorsehung erleuchte und bewege. Denn ein Leib ist auch die Welt. Wenn es aber nicht ungeziemend ist, daß es mit der Welt sich verbinde, und in der Gesamtheit sich zu erkennen gebe, so wird es sich doch wohl auch ziemen, daß es in einem menschlichen Leibe erscheine, und dieser von ihm Licht und Thatkraft erhalte. Denn ein Teil des Ganzen ist auch das Menschengeschlecht. Wenn es aber ungeziemend ist, daß ein Teil ihm als Werkzeug für die Erkenntnis der Gottheit diene, so wäre es ganz ungereimt, wenn es sich in der ganzen Welt zu erkennen gäbe. Abgeschmackt müßten wir doch jenen mit Recht nennen, der, da doch der ganze Körper vom menschlichen Geiste bewegt und erleuchtet wird, sagen wollte,

in den Zehen könne seine Kraft nicht sein; denn er gebe zwar zu, daß er das Ganze, aber nicht die Teile durchbringe und in ihnen wirke. Wer demnach annimmt und glaubt, daß der Logos in der Gesamtheit sich befinde, und daß Alles von ihm erleuchtet und bewegt werde, der wird es auch nicht für ungereimt halten, daß ein menschlicher Körper von ihm bewegt und erleuchtet werde. Wenn sie aber deswegen, weil das Menschengeschlecht geworden und aus nichts geschaffen ist, glauben, daß die Erscheinung des Erlösers als Mensch nicht geziemend sei, so ist es an der Zeit, daß sie ihn auch aus der Schöpfung hinausbringen, denn auch diese ist aus dem Nichts durch das Wort ins Dasein getreten. Geht es also an, daß er in der gesamten geschaffenen Welt sei, so kann er auch im Menschen sein, denn was vom Ganzen gilt, das muß man auch vom Teile gelten lassen. Also ist es durchaus nicht ungeziemend, daß das Wort im Menschen sich befinde und Alles von ihm und in ihm Licht, Bewegung und Leben habe“.¹⁾ „Und wenn es nach ihrer Ansicht ungereimt wäre, daß aus den leiblichen Werken das Wort erkannt werde, so wäre es ebenso ungereimt, daß es aus den Werken der ganzen Welt begriffen werde“.²⁾

b) Ein anderer Einwurf gegen die Möglichkeit einer Inkarnation des Logos bestand darin, daß man sagte, wenn der Logos nach seiner ganzen Fülle in einem einzelnen Menschen sein sollte, so müßte die Welt, die er doch zu bewegen und zu regieren habe, von ihm verlassen gedacht werden. Athanasius antwortet: „Der Sohn Gottes war nicht so in einem Körper eingeschlossen, daß er nur im Körper und sonst nirgends gewesen wäre, noch wirkte er auf denselben ein, während etwa das Weltall seiner Thätigkeit und Fürsorge beraubt war; sondern da er das Wort war, wurde er von keiner Schranke umgeben und hielt vielmehr selbst Alles in Schranken. Und wie er sich in der ganzen Schöpfung be-

¹⁾ de inc. 41—42.

²⁾ de inc. 43.

findet und gleichwohl seiner Substanz nach außerhalb der Welt ist, in allem aber vermöge seiner Macht, indem er alles ordnet und seine Fürsorge in allem auf alles ausdehnt, und das Einzelne und Alles zugleich belebt, Alles umfaßt und nicht umfaßt wird, sondern nur in seinem Vater allein ganz im Ganzen ist, in gleicher Weise belebte er, da er im menschlichen Leibe war und ihn selbst belebte, begreiflicher Weise auch alle Dinge. Und er befand sich in Allem und war außerhalb aller Dinge. Und da er aus dem Leibe durch die Werke erkannt wurde, ließ er sich auch nicht unerkannt in der Thätigkeit des Weltalls. Es ist das Geschäft der Seele, auch was außerhalb des eigenen Leibes ist, durch Vernunftschlüsse zu erkennen, nicht jedoch außerhalb des eigenen Leibes thätig zu sein, oder auf das, was von diesem ferne ist, durch ihre Anwesenheit einzuwirken. Nicht von solcher Beschaffenheit war das Wort Gottes im Menschen. Denn es war nicht in den Körper gebannt, sondern herrschte selbst über ihn, daß es sowohl in diesem war, als auch in Allem sich befand, sowohl außerhalb der Dinge sich aufhielt, als auch im Vater allein ruhte. Und wunderbar war dies, daß es sowohl als Mensch lebte, als auch als Wort Alles lebendig machte und als Sohn beim Vater weilte.“¹⁾

c) Die Möglichkeit einer Menschwerdung des Logos wurde endlich auch bestritten von der Voraussetzung ausgehend, daß die Sündhaftigkeit gewissermaßen zum Wesen der Menschennatur gehöre. Auf diesem Standpunkte befanden sich die Apollinaristen, welche sagten: „Wenn die sündige Natur in Gott gewesen ist, ohne eine Sünde zu begehen, so wurde sie durch Zwang zurückgehalten, was aber durch Zwang gehalten wird, das ist in einem gezwungenen Zustande.“²⁾ Zu ihrer Widerlegung verweist Athanasius auf das, was mir schon bei seiner Lehre über die Sünde hervorgehoben haben, daß nämlich zur Menschennatur an sich und als solcher die Sünde nicht gehöre. Er

¹⁾ de inc. 17.

²⁾ c. Ap. II. 9, 8.

sagt: „Wenn das Nichtsündigen aus Zwang geschieht, so wird das Sündigen naturgemäß sein und ihr müßet also zugeben, daß der Schöpfer der Natur der Urheber der Sünde sei. Wenn aber dieses eine Gotteslästerung ist, und wenn das Sündigen notwendig erst zufälliger Weise eingetreten ist, so ist es offenbar, daß das Nichtsündigen der Natur gemäß war. Daher unterlag die Knechtesgestalt, welche an der Gottheit des Wortes erschien, nicht dem Zwange, sondern stellt durch ihre Natur und Kraft die Sündelosigkeit dar, nachdem sie das Gesetz der Sünde aufgehoben und den Tyrannen der Gefangenschaft gefangen genommen hat.“¹⁾

Schließlich führt der Heilige, um die Heiden mit ihren eigenen Autoritäten zu schlagen, für die Möglichkeit einer Inkarnation noch folgendes an: „Wenn selbst der von den Heiden bewunderte Plato²⁾ sagt, daß der Urheber der Welt, da er sieht, daß sie Stürmen preisgegeben und der Gefahr ausgesetzt ist, in den Ort der Unähnlichkeit zu sinken, sich an das Steuerruder der Seele setzt und Hilfe bringt und alle Schäden gut macht, warum wird es auf unserer Seite für unglaublich erklärt, wenn, da die Menschheit sich verirrt, das Wort in ihr seinen Sitz nahm und als Mensch erschien, um durch seine Steuermannskunst und Güte sie aus dem Sturme zu retten?“³⁾

4.

Die Geburt des Logos aus der Jungfrau und die Einwürfe dagegen.

Alles dasjenige was wir bei Athanasius über die Geburt des Sohnes Gottes aus der Jungfrau Maria ausgeführt finden, reduziert sich auf folgende Punkte:

1. Der Bericht des Evangeliums von der Geburt aus der Jungfrau ist von einer wirklichen Geburt des Sohnes Gottes aus einem menschlichen Weibe zu verstehen. „Marcion

¹⁾ l. c.

²⁾ Polit. c. 15. 273.

³⁾ de inc. 43.

und Manichäus sagen, Gott sei in der Jungfrau angekommen und ohne Berührung aus ihr hervorgegangen und sei nicht fähig, sich mit der menschlichen Natur zu verbinden, welche der Sünde verfallen gewesen sei; sondern er habe, sagen sie, ein eigenes Fleisch aus sich selbst, dem unserigen so gleich, als es ihm beliebte, zur Schau getragen, welches aus dem Himmel in die Erscheinung hervorgetreten war. ¹⁾ Gegen diese Theorie von einer Gleichwesentlichkeit des Leibes mit dem Logos bemerkt der Heilige: „Wenn das Wort mit dem Leibe von gleicher Wesenheit ist, so ist die Erwähnung und der Dienst der Maria überflüssig, weil der Leib vor Maria von Ewigkeit her sein kann.“ ²⁾ Ueber die Wirklichkeit eines eigentlichen Entstehens Christi aus der Jungfrau „nicht durch besondere Thätigkeit, sondern durch natürliche Geburt“, ³⁾ läßt die Schrift keinen Zweifel, „indem sie sagt: sie wickelte ihn in Windeln und selig wurden gepriesen die Brüste, welche er gesogen hat. Dieses Alles wies auf eine gebärende Jungfrau hin. Und Gabriel brachte ihr die frohe Botschaft auf eine vorsichtige Weise, indem er nicht so geradeweg sagte: „Was in dir gezeugt wird“, damit man nicht glaube, der Leib sei von außen in sie versetzt worden, sondern „was aus dir geboren wird“, auf daß man glaube, daß das Geborne der Natur nach aus ihr sei, indem die Natur selbst dieses deutlich zu erkennen gibt, daß es nämlich unmöglich sei, daß eine Jungfrau, welche nicht geboren hat, Milch habe, und daß es unmöglich sei, daß ein Leib mit Milch genährt und in Windeln eingewickelt werde, wenn er nicht vorher auf natürliche Weise geboren wurde.“ ⁴⁾ „Das Wort, welches von Ewigkeit her, ist, ward geboren aus der Jungfrau Maria; es nahm Alles aus der Jungfrau, was Gott im Anfange zum Bestehen des Menschen gestaltet und ge-

¹⁾ c. Apoll. II. 3.

²⁾ ad Epict. 4.

³⁾ c. Apoll. I. 6.

⁴⁾ ad Epict. 5.

schaffen hat, ohne die Sünde".¹⁾ „Er hat aus Maria Fleisch angenommen und ist als Mensch hervorgegangen, der Natur und dem Wesen nach Logos Gottes, dem Fleische nach aber aus dem Samen Davids und aus dem Fleische der Maria Mensch geworden".²⁾

2) Die Geburt des Logos aus der Jungfrau ist keineswegs so zu fassen, als ob aus ihr nur der Mensch Christus geboren, und mit diesem alsdann erst *nachher* die Gottheit vereinigt worden wäre, sondern es war eine Geburt Gottes, und Maria wahre „Gottesgebälerin“. „Der aus Maria Hervorgegangene war Herr und Gott; denn wenn nicht Gott im Leibe war, wie wurde er gleich bei seiner Geburt aus Maria Emanuel genannt, d. h. in unserer Sprache Gottmituns?"³⁾ „Die Verbindung des Fleisches mit der Gottheit des Wortes geschah vom Mutterleibe aus; denn von dort hat das Wort, nachdem es vom Himmel gekommen war, das Fleisch in das Dasein gerufen, welches nicht da war vor der „Gottesgebälerin“ (*θεοτόκος*) Maria".⁴⁾

3) Die Geburt des Logos geschah insoferne nicht nach den gewöhnlichen Gesetzen, als er „durch ein unerhörtes Wunder"⁵⁾ „von einer reinen, unbefleckten, vom Verkehr mit Männern wahrhaft unberührten Jungfrau geboren wurde."⁶⁾ „Josef und Maria waren zwei in Einem Fleische, wie geschrieben steht,⁷⁾ aber nicht durch gegenseitige Verbindung, sondern durch ihre Abstammung von Einem und demselben".⁸⁾ Athanasius bemerkt in dieser Beziehung, „er könne nicht begreifen, wie man sich auch nur zu denken erfreuen möge, daß der Logos nach

¹⁾ c. Apoll. II. 5.

²⁾ ad Epict. II.

³⁾ ad Epict. IO.

⁴⁾ c. Apoll. I. 4.

⁵⁾ c. inc. 20.

⁶⁾ de inc. 8.

⁷⁾ Gen. 2. 24.

⁸⁾ c. Apoll. I. 4.

der gewöhnlichen Ordnung der Natur Mensch geworden sei. Denn wäre dieses der Fall, so wäre die Erwähnung Mariens überflüssig, denn die Natur weiß von keiner Jungfrau, welche ohne Mann gebiert!“¹⁾)

Nachdem die Erscheinung des Logos unter den Menschen zur Manifestation seiner göttlichen Natur mit Wundern umgeben sein mußte, hält Athanasius schon von diesem Standpunkte aus die erwähnte Wunderbarkeit seiner Geburt für höchst zweckentsprechend. „Er bildete sich, sagt er, als er im Anfange zu uns herabkam, seinen Leib aus einer Jungfrau, um ein nicht geringes Kennzeichen seiner Gottheit allen zu gewähren, daß der, welcher diesen gebildet hat, auch der Schöpfer der übrigen gewesen sei. Denn wer, wenn er wahrnimmt, daß ein Leib ohne Mann bloß aus einer Jungfrau hervorgehe, kommt nicht auf den Gedanken, daß der, welcher in diesem Leibe erscheint, auch der Schöpfer und Herr der übrigen Leiber sei?“²⁾) „Welcher aus den Menschen, die je gelebt haben, hat sich aus einer Jungfrau allein einen Leib gebildet?“³⁾) „Das Wort bereitet sich in der Jungfrau den Leib zum Tempel, da es der Schöpfer aller Dinge ist.“⁴⁾)

4. Für diejenigen, welche etwa daran Anstoß nehmen wollten, daß Gott aus einem menschlichen Weibe sollte geboren sein, finden wir von Athanasius Folgendes zur Erwägung und Aufklärung nahe gelegt:

a) Wenn Gott einen Leib „von unserem Stoffe“ haben und keine andere, als gerade unsere gebrechliche Menschennatur annehmen sollte, so konnte dieses wohl nicht konvenienter geschehen, als mittels des Weges, welchen er selbst für Annahme der Menschennatur angordnet hat. „Wie hätte das Wort, da es sich eines Werkzeuges bedienen wollte, ankommen sollen, oder woher hätte es dieses nehmen sollen, wenn nicht von den schon geschaffenen Wesen

¹⁾ ad Maxim. 3.

²⁾ de inc. 18.

³⁾ de inc. 49.

⁴⁾ de inc. 8.

und denjenigen, welche seiner Gottheit mittels eines ähnlichen Körpers bedurften? ¹⁾ „Er hat die Geburt angeordnet und eingeführt“; ²⁾ „und alles, was er durch seinen Willen in der Natur angeordnet hatte, nahm er, insoweit er wollte, auf sich, so auch die Geburt aus einem Weibe“. ³⁾ „Da er nun einmal Mensch ward, so geziemte es sich, daß auch das Geborenwerden von ihm, wie von einem Menschen gesagt wurde, damit es an den Tag träte, daß er einen wahren und nicht einen Scheinleib habe.“ ⁴⁾ „Er ist aus einem Weibe gestaltet und aus einer Jungfrau geboren worden, um unseren irrenden Ursprung auf sich selbst zu übertragen und uns für die Zukunft zu einem heiligen Geschlechte und der göttlichen Natur theilhaftig zu machen.“ ⁵⁾

b) Es kann auch nicht von einer Verunreinigung des Logos durch die menschliche Geburt desselben die Rede sein. „Das Wort litt nicht, als die Jungfrau gebar, und wurde nicht, da es im Leibe sich aufhielt, befleckt, sondern heiligte vielmehr sogar den Leib. Auch nimmt es nicht, indem es sich in allem befindet, an allem theil. Denn wenn die Sonne, indem sie sich am Himmel herumdreht, durch die Berührung der irdischen Leiber nicht beschmutzt und nicht durch die Finsterniß unsichtbar gemacht wird, sondern vielmehr selbst diese erleuchtet und reinigt, so wurde umsomehr das ganz heilige Wort Gottes, der Schöpfer und Herr der Sonne, als er sich im Leibe zu erkennen gab, nicht befleckt. Wenn also die Gottesgelehrten sagen, daß er geboren wurde, so wisse, daß der Körper als Körper geboren und mit den entsprechenden Lebensmitteln ernährt wurde; Gott das Wort selbst aber, das im Körper weilte und alles regierte, sich nicht als einen Menschen, sondern als Gott das Wort zu

¹⁾ de inc. 44.

²⁾ de inc. 18.

³⁾ c. Ap. I. 17.

⁴⁾ de inc. 18.

⁵⁾ ad Adelph. 4.

erkennen gab.“¹⁾ „Es nahm, indem es den Leib als Werkstätte benützte, an nichts Leiblichem teil, sondern heiligte vielmehr selbst den Leib.“²⁾

5.

Die Vermittlung des heiligen Geistes bei der Menschwerdung.

Nach dem, was der hl. Athanasius vom heiligen Geiste und von seinem Verhältnisse zum Vater und Sohne in der heiligsten Dreifaltigkeit lehrt, erscheint es vollkommen sachgemäß und natürlich, daß die Verbindung der menschlichen Natur mit der Gottheit, wie sie in der seligsten Gottesgebärerin sich vollzog, gerade durch Vermittlung des heiligen Geistes geschah. Wie die Existenz des Logos auf dem ewigen Erkenntnisakte Gottes, so beruht nach ihm die Existenz und das Wesen des heiligen Geistes auf dem ewigen Akte des göttlichen Willens oder der göttlichen Liebe.³⁾ Der heilige Geist repräsentiert also in der Gottheit die Liebe. Außerdem erscheint er in der heiligen Dreifaltigkeit als das vollziehende Prinzip. „Was vom Vater und vom Sohne gegeben wird, das teilt der heilige Geist zu.“⁴⁾ „Der Vater wirkt durch den Sohn alles im Geiste.“⁵⁾ „Was durch den Logos geschaffen wird, das hat die Kraft des Seins vom Logos aus dem Geiste.“⁶⁾ Sowohl nun weil das Eingehen des Logos in das Fleisch der seligsten Jungfrau und die Vereinigung mit ihr ein Akt der göttlichen Liebe, als auch weil sie die Verwirklichung eines ewigen göttlichen Rathchlusses ist, fällt der Vollzug dieses göttlichen Werkes dem heiligen Geiste zu. Wer soll eine so innige Liebesvereinigung Gottes mit der Menschheit vollziehen, wenn nicht die personifizierte göttliche Liebe? „Wer

¹⁾ de inc. 17—18.

²⁾ de inc. 43.

³⁾ Vergl. Hbberger, Logoslehre, Seite 133.

⁴⁾ cf. ad Serap. I. 30.

⁵⁾ ad Serap. I. 28.

⁶⁾ ad Serap. III. 5.

wird uns Menschen, sagt Athanasius, mit Gott verbinden, wenn wir nicht den Geist Gottes haben?“¹⁾ „Wie von dem Vater durch den Sohn die Gnade verliehen wird, ebenso kann in uns die Teilnahme an der Gnade nicht eintreten, außer im heiligen Geiste. Denn sind wir dessen teilhaftig, so haben wir die Liebe des Vaters und die Gemeinschaft des heiligen Geistes.“²⁾ Dieser heilige Geist vollzog einstens die Liebesvereinigung, in welcher der Logos mit den Stammeltern stand;³⁾ als später das „Wort“ in die Propheten kam, um aus ihnen zu weis sagen, geschah es im heiligen Geiste;⁴⁾ und wenn mit den Wiedererlösten zur Erneuerung der Gotteskindschaft sich abermals der Eingeborne des Vaters verbindet, so wird auch bei dieser Vereinigung Gottes mit den Menschen das einigende Prinzip nur die göttliche Liebe, d. h. der heilige Geist sein.⁵⁾ Wie sollte es sich bei solcher Bewandnis nicht schon von vorneherein erwarten lassen, daß eine so innige Vereinigung Gottes mit der Menschennatur, wie sie sich im jungfräulichen Schooße der Gottesgebärerin vollzog, wohl nicht anders vor sich gehen könne, als durch jene göttliche Liebe, welche den liebenden Schöpfer mit dem geliebten Geschöpfe verbindet, d. h. durch Vermittlung des heiligen Geistes? Der Heilige sagt zur Erläuterung, daß für die Wirksamkeit des Wortes im Menschen, wie bei den Propheten so bei Maria, immer der heilige Geist vermittele, folgendes: „Wenn Agabus in der Apostelgeschichte sagt: „So spricht der heilige Geist“, so darf man es nicht anders verstehen, als so, daß da das Wort an ihn erging, der Geist es ihm eingab und in ihm redete, und daß er ankündigte, was dem Paulus zu Jerusalem begegnen werde. Ja, da der Geist wieder zu Paulus sprach, redete Christus selbst in ihm, so daß das Zeugnis des Geistes auch das Zeugnis des Wortes ist. Ebenso

¹⁾ ad Serap. I. 29.

²⁾ ad Ser. I. 30.

³⁾ Vergl. oben Seite 13.

⁴⁾ ad Serap. I. 31.

⁵⁾ cf. Seite 207.

ging, als das Wort in die heilige Jungfrau Maria sich niederließ, zugleich auch der Geist mit in sie ein, und das Wort gestaltete und machte sich durch den Geist den Leib zurecht, in der Absicht, die Geschöpfe durch sich mit dem Vater zu verbinden und alles in ihm wieder zu versöhnen.“¹⁾ „Darum sprach der Engel Gabriel, welcher zu Maria gesandt wurde, um anzukünden, daß das Wort in sie herabkommen werde: der heilige Geist wird über Dich herabkommen. Er wußte, daß im „Worte“ der „Geist“ ist, und daher fügte er sogleich bei: „Und die Kraft des Allerhöchsten wird Dich überschatten“; denn Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“²⁾ „Es ist zwar der Eingeborene der Schöpfer seines Leibes, aber dennoch sagt der Engel, daß dieser Leib von dem heiligen Geiste sei.“³⁾

6.

Die Gottesnatur in Christus.

Bezüglich der Gottesnatur im Erlöser Jesus Christus finden wir bei Athanasius ein Dreifaches behauptet, nämlich daß der wahrhaftige vollwesentliche Logos Gottes in Christus wohnte oder vielmehr Christus war; daß ferner die göttliche Natur durch die Annahme des Fleisches in keiner Weise depotenziert oder vermehrt worden sei; und schließlich daß zur wirksamen Vollbringung des Erlösungswerkes eben diese Göttlichkeit des Erlösers sich als notwendig erweise.

a) Was den ersten Punkt anlangt, daß Christus das wirkliche und dem Vater gleichwesentliche Wort Gottes war, so hatte Athanasius denselben bekanntlich besonders den Arianern gegenüber zu verteidigen und aufrecht zu erhalten. Er recapituliert die hieher bezügliche falsche

¹⁾ ad Serap. I. 31.

²⁾ ad Serap. III. 6.

³⁾ De Trin. et spir. sct. 12.

Lehre derselben mit folgenden Sätzen: „Sie sagen, daß Christus nicht wahrer Gott sei, sondern wie auch alle übrigen durch Teilnahme Gott genannt werde. Sie fügen auch noch bei, daß er nicht der Natur nach in dem Vater sei, und nicht der eigene Logos seiner Wesenheit und die eigene Weisheit, wodurch er auch diese Welt gemacht hat. Denn Gott, welcher war, habe den Sohn, welcher nicht ist, durch denselben Willen gemacht, durch welchen er auch alle Dinge hervorbrachte.“¹⁾ Demgegenüber weist er daraufhin, daß die Väter von Nicäa, „die Bischöfe, welche auf der nizänischen Synode von überall her versammelt waren“, „sich bei diesen Worten die Ohren zugehalten, sie einstimmig als Herei verdammt, mit dem Anathem belegt und als dem kirchlichen Glauben zuwider erklärt hätten.“²⁾ Und in Gemäßheit dieser autoritativen Entscheidung und der ununterbrochenen kirchlichen Ueberlieferung wird der große Glaubensverteidiger nicht müde, in tausendfältigen Variationen immer wieder den Satz zu reproduzieren: „Das Wort ist Fleisch geworden.“³⁾ Er erklärt diese Lehre als das eigentlich Spezifische der christlichen Religion, indem er sagt: „Das ist der Charakter des Glaubens an Christus, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist.“⁴⁾ „Der Logos hatte Erbarmen mit unserer Schwäche und ließ sich zu unserem Verderben herab und nahm einen dem unfrigen gleichen Leib an.“⁵⁾ „Es kommt das körperlose, unvergängliche und immaterielle Wort Gottes zu uns auf die Erde, obschon es auch früher von uns nicht ferne war.“⁶⁾ „Darum heißt Christus ein himmlischer Mensch, weil der Logos sich vom Himmel herabgelassen hat.“⁷⁾ „Es war kein bloßer Mensch, sondern Gott im

¹⁾ Ad episc. Aegypti et Lyb. 12.

²⁾ I. c. 13., Vgl. c. Apoll. I. 2.

³⁾ Joh. I. 14.

⁴⁾ ad Serap. II. 7.

⁵⁾ de inc. 8.

⁶⁾ I. c.

⁷⁾ c. Ar. I. 44.

Sei be.“¹⁾ „Als die Schöpfung wieder erneuert werden sollte, da bot der Logos sich an zur Herablassung und Verähnlichung mit der Schöpfung.“²⁾ „Der Heiland ist kein bloßer Mensch, sondern wahrhaft der Sohn Gottes, das Wort, die Weisheit und Kraft des Vaters.“³⁾ Athanasius beweist es aus den Thaten Jesu, daß er nicht Mensch, sondern Kraft und Wort ist, das diese vollbringt. Denn daß er den Dämonen befiehlt und diese sich vertreiben lassen, ist nicht ein menschliches, sondern ein göttliches Werk. Oder wer, wenn er sieht, daß er die Krankheiten heilt, denen das Menschengeschlecht unterworfen ist, würde ihn noch für einen Menschen und nicht für einen Gott halten?“⁴⁾ „Nicht einmal der Schöpfung hat er zu schweigen gestattet, sondern auf wunderbare Weise bekannte die Schöpfung sogar in seinem Tode, daß der, welcher im Körper erkannt wurde und litt, nicht einfach ein Mensch, sondern Gottes Sohn sei.“⁵⁾

b) Hinsichtlich des zweiten Lehrsatzes, daß nämlich die göttliche Natur durch die Annahme des Fleisches in keiner Weise depotenziert worden sei, warnt Athanasius ausdrücklich vor der thörichten Auffassung, als ob bei der Menschwerdung des Logos „das Wort selbst sich in Fleisch und Bein verwandelt hätte, sondern es sei nur im Fleische gewesen.“⁶⁾ „Das Wort hat sich nicht in Fleisch, Knochen, Haare, Nerven und in den ganzen Körper verwandelt und seine eigene Natur geändert.“⁷⁾ „Das Wort ist Fleisch geworden, indem es nicht in Fleisch sich verwandelt hat, sondern weil es das lebendige Fleisch für uns angenommen hat und Mensch geworden ist. Denn der Ausdruck „Das Wort ist Fleisch geworden“ heißt ebensoviel, als „Das Wort ist Mensch geworden.“⁸⁾

¹⁾ c. Ar. II. 12.

²⁾ c. Ar. II. 51.

³⁾ de inc. 18.

⁴⁾ de inc. 18.

⁵⁾ de inc. 19 cf. de inc. 49 et al.

⁶⁾ ad Epict. 8.

⁷⁾ ad Epict. 4.

⁸⁾ ad Epict. 8. cf. c. Apoll. I. 10; II. 1: c. Ar. II. 47.

Und nicht bloß keine Verwandlung, sondern auch nicht einmal eine Verminderung der Gottheit vollzog sich durch die Menschwerdung. „Das Fleisch hat dem Worte keine Unehre gebracht, das sei ferne! sondern das Fleisch ist vielmehr von jenem verherrlicht worden. So hat auch der Sohn, als er, obwohl er göttlicher Natur war, die Gestalt eines Knechtes annahm, von seiner Gottheit nichts verloren, sondern ist vielmehr der Befreier des gesamten Fleisches und der ganzen Schöpfung geworden“.¹⁾ „Das Wort wurde durch die Annahme des Leibes nicht herabgesetzt sondern es machte vielmehr das göttlich, was es angezogen hatte, und verlieh dieses dem Menschengeschlechte in größerer Fülle. Denn wie es, da es Wort Gottes und in Gottes Gestalt war, immer angebetet wurde, so hat es auch, nachdem es Mensch geworden und Jesus genannt worden ist, nichtsdestoweniger die ganze Schöpfung unter seinen Füßen, welche in diesem Namen die Knie beugt und bekennt, es gereiche seiner Gottheit nicht zur Unehre.“²⁾ „Durch die Ankunft unsers Herrn Jesus Christus wurden zwar wir besser gemacht, weil wir von der Sünde befreit wurden. Er selbst aber ist derselbe und ist dadurch, daß er Mensch wurde, — denn dieses muß ich wiederholen, — nicht geändert worden, sondern wie geschrieben steht (Isaj. 40. 8): „Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit.“³⁾

Es findet sich bei unserem heiligen Lehrer auch der Grund angegeben, warum die Inkarnation des Logos demselben in keiner Weise derogieren konnte, indem darauf hingewiesen wird, daß eben die Annahme eines Körpers nicht Folge der Natur des Logos war. „Nicht in Folge seiner Natur, sagt Athanasius, ist er in Körpergestalt erschienen; sondern, ob schon er unkörperlich von Natur und das Wort ist, hat er, der Liebe und Güte seines Vaters entsprechend, in menschlicher Gestalt sich uns ge-

¹⁾ ad Adolph. 4.

²⁾ c. Ar. I. 42.

³⁾ c. Ar. I. 48; cf. c. Ar. II. 51; c. Ar. IV. 31; Vita Ant. 74
c. Ar. II. 14. 16. 65.

offenbart.“¹⁾ „Das Wort wäre gewiß nicht Mensch geworden, wenn nicht das Bedürfnis der Menschen es veranlaßt hätte.“²⁾ „Und dann war ja das Wort nicht in den Körper gebannt, sondern herrschte selbst über ihn, so daß es sowohl in diesem war, als auch in allem sich befand und im Vater allein ruhte.“³⁾ „Das Wort war nicht wie eine gemachte Sache im Körper, noch wie ein Geschöpf im Geschöpfe, sondern Gott im Fleische und Schöpfer und Werkmeister und Verrfertiger in dem von ihm verfertigten Werke. Die Menschen werden, damit sie seien und bestehen, mit Fleisch umgeben; Gottes Wort aber ist Mensch geworden, damit es das Fleisch heilige.“⁴⁾ Demnach kann allerdings das Eingehen des Logos in das Fleisch nicht als das Hervortreten einer in seiner Natur bis dahin latent gebliebenen Schwäche oder als irgendwelche Beschränkung der immer allmächtigen, absolut schrankenlosen Gottheit erachtet werden.

Uebrigens ist der göttliche Logos bei seiner Menschwerdung nicht bloß insoferne unverändert geblieben, als er seine Natur weder verloren noch geschwächt hat, sondern es hat das „Wort des Vaters“ durch die Fleischwerdung auch nicht etwa einen Zusatz erhalten. „Diejenigen, welche meinen, daß durch den Leib ein Zusatz (für die Gottheit) entstanden sei, irren sich sehr, weil sie das Geschöpf dem Schöpfer gleichstellen und glauben, die Gottheit könne einen Zusatz annehmen. Sie wissen nicht, daß das Wort nicht wegen eines Zusatzes zur Gottheit Fleisch geworden ist, und nicht um vorzüglicher zu werden, sondern um das Menschengeschlecht zu erlösen. Der Leib hat zur Vergrößerung der Gottheit des Wortes, welches ihn lebendig machte, nichts beigetragen; vielmehr dem menschlichen Leibe ist durch die Verbindung und Vereinigung des Wortes mit ihm eine große Erhöhung zuteil

¹⁾ de inc. I.

²⁾ c. Ar. II. 56.

³⁾ de inc. 17.

⁴⁾ c. Ar. II. 10.

geworden; denn er ist aus einem sterblichen unsterblich, und da er tierisch war, geistig geworden“.¹⁾

c) Daß endlich der Erlöser und Wiederhersteller des Menschengeschlechtes kein Geringerer, als Gott selbst sein sollte, war nach Athanasius durch das Wesen der Erlösung bedingt. Es erhellt dieses schon zum größten Teile aus dem, was er für die Mittlereigenschaft des Logos²⁾ und bezw. für die Notwendigkeit einer Inkarnation Gottes³⁾ beibringt; und es erübrigt hier nur mehr, diejenigen Erwägungen hervorzuheben, welche für die Person des Mittlers, abgesehen davon, ob sie gerade der „Logos“ Gottes oder gerade ein „menschgewordener“ Gott sein sollte, die göttliche Natur überhaupt erheischen.

a) In erster Linie erscheint hierher dem Heiligen die Erwägung maßgebend zu sein, „daß ja ein Teil der Schöpfung nicht das Heil der Schöpfung sein könne, weil auch er selbst des Heiles bedarf.“⁴⁾ „Welche Hilfe kann Gleichen von Gleichen zuteil werden, wenn diese selbst der nämlichen Hilfe bedürfen?“⁵⁾ „Wäre (der Mittler) ein Geschöpf, so wäre auch er selbst einer aus den Seufzenden und hätte einen nötig, der ihn mit allen zum Sohne machte und uns erlösete.“⁶⁾ „Wenn (der Erlöser) nur ein Geschöpf wäre, nur auch so Einer aus den Nachkommen Adams, welcher einst vom Teufel hintergangen wurde, brauchte sich der Teufel nicht um ihn zu kümmern,“⁷⁾ „und der Teufel, welcher auch selbst ein Geschöpf ist, konnte beständig mit ihm weiterkämpfen.“⁸⁾

B) Wie sollte namentlich zur Hinwegnahme der Sünden irgend jemand anderer, als Gott allein befähigt sein?

¹⁾ Ad Epict. 9.

²⁾ Vergl. o. Seite 88—94.

³⁾ Vgl. o. S. 94—106.

⁴⁾ c. Ar. II. 69.

⁵⁾ l. c. 67.

⁶⁾ c. Ar. II. 72.

⁷⁾ l. c. 73.

⁸⁾ l. c. 70.

„Wie könnte, sagt Athanasius, ein Mittler, wenn er nur Geschöpf wäre, die Sünde nachlassen, da ja bei den Propheten geschrieben steht, daß dieses nur Gott zukomme: „Denn welcher Gott ist dir gleich, der du die Sünden hinwegnimmst?“¹⁾ Wie wäre es also möglich, daß von Geschöpfen die Sünde aufgehoben würde?“²⁾

γ) Nachdem ferner eine völlige Wiederherstellung des Menschen eine wahrhafte Vergöttlichung desselben zu sein hatte,³⁾ von wem sollte eine Wieder-Vergöttlichung bewerkstelligt werden können, als von Gott allein? „Wenn (der Mittler) ein Geschöpf gewesen und dann Mensch geworden wäre, sagt der Heilige, so wäre der Mensch beßeneachtet geblieben, wie er war und mit Gott nicht vereinigt worden. Denn wie kann ein Geschöpf als solches durch ein anderes Geschöpf mit dem Schöpfer vereinigt werden.“⁴⁾ „Der Mensch wäre nicht vergöttlicht worden, wenn nicht derjenige, welcher Fleisch wurde, das natürliche und wirkliche und eigene Wort des Vaters wäre.“ „Mit einem Geschöpfe verbunden, hätte der Mensch nicht vergöttlicht werden können!“⁵⁾

δ) Von hervorragender Wichtigkeit bei der Erlösung war es, daß der Menschennatur Unveränderlichkeit gegeben wurde, wenigstens in der Art, daß sie vom bösen Geiste nicht wieder, wie einst im Paradiese, bleibend verwüßtet werden konnte. Unveränderlichkeit aber kann nur der einzige Unveränderliche, Gott, verleihen. Athanasius sagt in dieser Beziehung: „Da die Natur der geschaffenen Wesen veränderlich ist, und ihre Handlungsweise nicht beständig, sondern es oft geschieht, daß der, welcher jetzt gut ist, nachher sich verändert und ein anderer wird, so daß, der vor kurzem noch gerecht war, nach kurzer Zeit ungerecht erfunden wird: deswegen war uns ein Unveränderlicher nötig. Weil nämlich der erste Mensch Adam sich

¹⁾ Mich. 7, 18.

²⁾ c. Ar. II. 67.

³⁾ Vgl. Einleitung, Seite 8 ff.

⁴⁾ c. Ar. II. 67.

⁵⁾ c. Ar. II 70.

geändert hatte, und der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen war, deswegen mußte der zweite Adam unveränderlich sein, damit, wenn die Schlange abermals nachstellte, ihr Betrug entkräftet und wegen der Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des Herrn die Schlange in ihren Versuchen gegen alle geschwächt würde. Folglich ward mit Recht der Herr, welcher immer und von Natur unveränderlich ist, selbst gesendet“.) Unser Kirchenlehrer fügt ausdrücklich hinzu, daß diese Art „Unveränderlichkeit“, dieses Geseitsein gegen die Macht des Versuchers ebenso „vom zweiten Adam auf alle Menschen übergehe, wie einstens die Sünde sich vom ersten Adam auf alle vererbt hatte“;*) und meint damit offenbar die Unzerstörbarkeit des Gotteskeimes, welcher allen, welche geistig von Christus abstammen, d. h. allen Getauften, eingesenkt wird, und der nicht unvergänglich sein könnte, wenn er nicht von der ewigen Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit selbst stammen würde. Daß er die Unverwüstlichkeit der Taufgnade meine, geht aus folgenden Worten hervor: „Wenn also Jemand durch irgend eine Sünde des Geistes verlustig wird, so bleibt doch die Gnade unwiderruflich bei denen welche wollen, und bei dem, welcher nach dem Falle Reue fühlt.“)

ε) Eine besonders tiefsinnige und geistreiche Begründung, warum nur Gott selbst das Rettungswerk der gefallenen Menschen übernehmen konnte und sollte, führt Athanasius an mit folgenden Worten: „Das Wort selbst hat seinen eigenen Leib für uns dargebracht, damit wir unseren Glauben und unsere Hoffnung nicht auf einen Menschen, sondern auf Gott das Wort selbst unsern Glauben setzen möchten“.*) „Es hat Gott gefallen, im Menschen seine Herrlichkeit kund zu thun und alle an sich zu ziehen; dieses durfte aber durch

1) c. Ar. I. 51.

2) l. c.

3) c. Ar. III. 25; cf. c. Ar. II. 65, 68; III. 38.

4) ad Max. 3.

keinen bloßen Menschen gesehen, damit wir nicht, wenn wir einen Menschen zum Herrn hätten, Menschenverehrer würden".¹⁾ „Es war geziemend, daß die Erlösungsleiden keinem anderen, sondern dem Herrn beigelegt wurden, damit auch die Gnade von ihm sei, und wir nicht Verehrer eines anderen, sondern wahre Gottesverehrer würden, weil wir keinen aus den Geschaffenen und keinen gemeinen Menschen, sondern den wahrhaften und natürlichen Sohn Gottes, welcher, obschon er Mensch geworden, doch nichts destoweniger Herr und Gott und Heiland ist, anrufen".²⁾ Hier sagt also der Heilige, der Erlöser habe mit dem Schöpfer identisch sein müssen, weil ja sonst die Menschen ihre Rettung, d. h. ihr Alles, einem andern, als Gott zu verdanken hätten, und eine solche Erlösung demnach die Menschen von Gott hinwegziehen und einem anderen zuführen, d. h. eine ihrem Zwecke entgegengesetzte Wirkung hervorbringen müßte!

Die übrigen Gesichtspunkte, welche für die Person des Mittlers die göttliche Natur erforderlich erscheinen lassen, sind, wie bemerkt wurde, von Athanasius schon bei anderer Gelegenheit, wo er nämlich von der Mittlereigenschaft des Logos und von der Notwendigkeit einer Inkarnation Gottes spricht, in Erwähnung gebracht und ausführlicher besprochen worden.

7.

Die Menschennatur in Christus.

Wie Christus wahrhaftiger und vollwesentlicher Gott war, ebenso wahrhaftig und wirklich war er nach der Lehre des heil. Athanasius auch ein vollkommener Mensch.

1. „Der Logos, sagt unser Kirchenlehrer, hat sich einen Leib gebildet“;³⁾ „der Logos hat das Fleisch getragen“;⁴⁾

¹⁾ c. Ar. II. 16.

²⁾ c. Ar. III. 32 cf. c. Ar. I. 49; II. 13, 14.

³⁾ de inc. 18.

⁴⁾ ad Adelph. 6.

„der Vater hat ihm einen Leib bereitet und ihn unter die Menschen versetzt“;¹⁾ „er hat Knechtsgestalt angenommen, welche das menschliche Fleisch war; denn das Wort, sagt Johannes (1. 14), ist Fleisch geworden“.²⁾

2. Mit besonderem Nachdrucke macht Athanasius hierbei aufmerksam, daß das vom Logos angenommene Fleisch nicht etwa ein Scheinleib, sondern ein wirklicher menschlicher Leib gewesen sei. „Das Wort trug nicht bloß dem Scheine nach die menschliche Gestalt zur Schau, wie die Ketzer in ihrem Irrtume behaupten“.³⁾ „Ihr Irrtum besteht darin, daß sie behaupten, der Herr habe nicht aus Maria Fleisch gehabt, er sei überhaupt nicht Mensch geworden, sei bloß erschienen, nicht aber wirklich gewesen. Er habe nur dem Scheine nach, nicht aber wirklich einen Leib gehabt und sei nur in der Gestalt eines Menschen erschienen, wie träumende Gesichte erscheinen“.⁴⁾ Solch falschem Wahne gegenüber betont der Heilige: „Er hatte Fleisch und Blut wie wir“.⁵⁾ Er hatte einen menschlichen Leib, „der geboren wurde, aß, trank, mit den entsprechenden Lebensmitteln ernährt wurde und litt . . . ; und es geziemte sich, da er einmal Mensch geworden war, daß auch dieses von ihm, wie von einem Menschen gesagt wurde, damit es an den Tag träte, daß er einen wahren und nicht einen Scheinleib habe“.⁶⁾

3. Ausdrücklich wird von dem heiligen Athanasius auch die Ansicht bekämpft, als ob vielleicht der Leib Jesu Christi ein göttlicher Leib in dem Sinne gewesen wäre, daß er mit der Natur des Logos gleiche Wesenheit hatte. „Das Fleisch, sagt er, ist der Natur nach Gott eigen geworden, hat aber nicht gleiche Wesenheit mit der Gottheit des Wortes, als wenn es mit ihm gleich

¹⁾ c. Apoll. II. 47.

²⁾ ad epps. Aegypt et Lyb. 17.

³⁾ c. Apoll. II. 1.

⁴⁾ c. Ar. II. 43.

⁵⁾ c. Ar. II. 9.

⁶⁾ de inc. 18; cf. ad Epict. 7.

ewig wäre, sondern es ist aus Samen Davids, Abrahams und Adams, aus welchem auch wir abstammen.“¹⁾ „Denn wenn das Fleisch mit dem Worte gleiche Wesenheit hätte, so wäre der Lob des Fleisches der Lob des Wortes.“²⁾ „Und wenn der Leib nicht aus Maria, sondern mit dem Worte selbst von gleicher Wesenheit wäre, so würde dadurch eine „Vierheit“ in Gott entstehen. Denn wie der Sohn, obschon er mit dem Vater gleicher Wesenheit, nicht der Vater selbst ist, sondern Sohn genannt wird, welcher mit dem Vater gleiche Wesenheit hat; ebenso wäre der Leib, welcher mit dem Worte gleiche Wesenheit hätte, nicht das Wort selbst, sondern etwas anderes als das Wort; wenn er aber etwas anderes ist, so wird die Dreiheit eine Vierheit sein.“³⁾ Es ist also festzuhalten, „daß der Körper, welchen der Herr unfertwegen getragen hat, etwas Gemachtes oder Geschaffenes ist“; ⁴⁾ „der Leib, welchen er unfertwegen angenommen hat, ist ein Geschöpf, von welchem Jeremias sagt: „der Herr hat etwas Neues in dem Weibe erschaffen.“⁵⁾ Denn es wurde nichts Neues in dem Weibe geschaffen, außer der Leib des Herrn, welcher von der Jungfrau Maria ohne Beiwohnung geboren wurde.“⁶⁾ Auch selbst durch seine Vergöttlichung hat der Leib Christi nicht aufgehört, Geschöpf zu sein.“⁷⁾

4) Als etwas wesentlich Wichtiges und Notwendiges wird es von Athanasius bezeichnet, daß der vom Logos angenommene Leib gerade unser Leib war, demselben sündigen Stammvater entsprossen, wie alle übrigen, der Leib, welcher mit allen aus der Sünde herrührenden Gebrechen und Mängeln behaftet war. „Das Wort nahm, sagt er, damit das Werk seines Vaters an den Menschen nicht vergeblich

¹⁾ c. Apoll. I. 12.

²⁾ l. c. 11.

³⁾ ad Epict. 9. cf. ad Epict. 2. 4.

⁴⁾ Expos. fid. 4.

⁵⁾ Jerem. 31. 22, nach der Uebersetzung des Aquila.

⁶⁾ l. c. 3.

⁷⁾ c. Apoll. I. 4, 10

wäre, einen Leib an, und zwar einen solchen, der vom unsrigen nicht verschieden war.“¹⁾ „es nahm einen Leib von unserem Stoffe an.“²⁾ „Unseren Menschen hat der Logos aus der unbefleckten Jungfrau Maria angenommen, und in diesem ist er für uns gekreuzigt worden.“³⁾ „Der Leib des Herrn war derselbe, wie der unsrige; denn Maria ist unsere Schwester, weil wir ja alle von Adam abstammen.“⁴⁾ „Der schöpferische Logos ist als Menschensohn erschienen, nicht als ein anderer, sondern als zweiter Adam. Damit meint der Apostel nicht zwei verschiedene Leiber, sondern einen und denselben. Darum heißt Christus nicht bloß „Mensch“, so daß er als neuer Mensch vom Himmel gekommen wäre, sondern „Sohn des Menschen.“⁵⁾

Als Grund, warum der Leib des Herrn gerade unser Leib sein mußte, gibt Athanasius in erster Linie an, daß er sich ja sonst nicht hätte für uns hingeben können. „Wie würde er sich, sagt er, für uns hingegen haben, wenn er nicht Fleisch getragen hätte?“⁶⁾ „Gott ist des Todes nicht fähig und bedarf auch nicht der Auferstehung, daher war es notwendig, daß Gott etwas hatte, was er für uns darbrachte, sei es im Tode oder im Leben, und darum erlöste das Wort gerade dadurch, daß es Mensch wurde.“⁷⁾ Zur Verdeutlichung und Bekräftigung dieser Lehre citiert der Heilige den Hebräerbrief, wo der Apostel sagt: „Weil die Kinder Fleisch und Blut gemein haben, so hat auch er es gleichfalls angenommen, damit er durch den Tod dem Teufel die Macht nähme.“⁸⁾ „Gott hat seinen Sohn in der Gestalt des sündhaften Fleisches der Sünde wegen gesandt und die

¹⁾ de inc. 8.

²⁾ de inc. 9.

³⁾ Expos. fid. 1.

⁴⁾ ad Epict. 7.

⁵⁾ c. Apoll. I. 8.

⁶⁾ ad Adolph. 6.

⁷⁾ c. Apoll. II. 7.

⁸⁾ Hebr. 2. 14.

Sünde im Fleische verdammt, damit die vom Gesetze geforderte Gerechtigkeit an uns erfüllt wurde.“¹⁾ Der Heilige will sagen: An jener Menschennatur, in welcher Adam, und welche in Adam sündigte, war das unabänderliche Todesurteil Gottes rechtskräftig geworden; und deshalb konnte es nicht entkräftet erscheinen, wenn es nicht gerade an dieser Menschennatur sich vollzog. „Indem das Wort, erläutert er, von unserem Stoffe einen ähnlichen Leib annahm, übergab es ihn, weil alle dem Verderben des Todes unterworfen waren, für alle dem Tode, damit wenn alle in ihm gestorben wären, das Gesetz des Todes bei den Menschen aufgehoben würde, da es am Leibe des Herrn seine Macht aufgezehrt hat und gegen die ähnlichen Menschen nicht mehr Anwendung finden kann.“²⁾ „Wir wären von der Sünde und dem Fluche nie befreit worden, wenn nicht das Fleisch, welches das Wort anzog, von Natur menschlich wäre, denn mit einer fremdartigen Sache hätten wir nichts gemein.“ „Der Logos nahm wirkliches menschliches Fleisch aus Maria, der immerwährenden Jungfrau; denn es würde uns Menschen nichts nützen, wenn nicht das Fleisch, welches er annahm, wirkliches Fleisch wäre.“³⁾

Ferner wenn gerade der aus Adam stammende, der menschliche Leib, der Wiedervergöttlichung bedurfte, und nicht ein ein anderer, was würde es diesem Leibe nützen, wenn der Logos irgendwo, aber nicht in ihm Wohnung genommen hätte? Wenn gerade der in Adam sterblich gewordene menschliche Leib zur Unsterblichkeit und Unverweslichkeit zurückgeführt werden sollte, in welchen anderen hätte dann der Logos kommen sollen?⁴⁾

5) Befehen wir uns genauer die bisher von der Menschennatur in Christus gebrauchten Ausdrucksweisen, welche fast durchgehends immer nur von „Fleisch“ und „Leib“ reden, so möchte man vielleicht auf den Gedanken geraten,

¹⁾ Röm. 8. 3.

²⁾ de inc. 9.

³⁾ c. Ar. II. 70; cf. c. Ar. I. 43, c. Ap. I. 11, c. Ar. II. 61.

⁴⁾ Vergl. de inc. 44 und oben Seite 101 ff.; c. Apoll. I. 7.

daß Athanasius die „Menschwerdung“ nicht als eine Annahme der ganzen Menschennatur, sondern nur des Leibes gedacht habe. Allein gerade dieses bekämpft der Heilige auf das energischste an Apollinaris und erklärt sehr nachdrucksam: „Wo das Fleisch genannt wird, dort ist der ganze Mensch zu verstehen mit Ausnahme der Sünde.“¹⁾ „Menschlicher Leib“ und „menschliches Fleisch“ ist ihm gleichbedeutend mit „vollkommener Mensch,²⁾ und ausdrücklich erläutert er, „das Wort ist Fleisch geworden“, sei soviel wie „es ist Mensch geworden.“³⁾ Auch macht er darauf aufmerksam, „daß es Sprachgebrauch der heiligen Schrift sei, den Menschen überhaupt „Fleisch“ zu nennen.“⁴⁾

Insbefondere warnt demgemäß unser großer Kirchenvater vor der irrigen Auffassung, als ob etwa in Christus die menschliche Seele durch den Logos sei vertreten worden. Die Apollinaristen lehrten nämlich, „anstatt des inneren Menschen in uns sei in Christus ein himmlischer Verstand gewesen.“ „Er hat, sagten sie, den Körper ohne den Verstand angenommen, so daß er selbst der Verstand in demselben war;“⁵⁾ „denn es sei unmöglich gewesen, daß er ein vollkommener Mensch wurde.“⁶⁾ Als Grund hiefür gaben sie an, „wo ein vollkommener Mensch sei, dort sei ja auch die Sünde. Wenn der Logos das, was in uns denkt und das Fleisch bewegt, in sich aufgenommen hätte, so würde in Christus wie in uns der Kampf der Sünde stattfinden, und würde er der bei uns gewöhnlichen Reinigung bedürfen.“⁷⁾ Zur Entkräftung dieses Grundes, worauf die Apollinaristen ihren Irrtum stützten, betont Athanasius, was wir schon oben bei seiner Lehre von der Sünde hervorgehoben haben, daß nicht etwa schon zur Menschennatur als solcher,

¹⁾ c. Apoll. II. 18.

²⁾ c. Ar. IV. 36; cf. de inc. c. Ar. 8.

³⁾ ad Serap. II. 7.

⁴⁾ c. Ar. III. 30.

⁵⁾ c. Apoll. I. 2.

⁶⁾ l. c.

⁷⁾ c. Apoll. I. 2. II. 6.

gleichsam als Wesensbestandteil derselben, auch die Sünde gehöre; denn wer dieses behaupten wollte, würde ein Ankläger des Schöpfers der Natur sein. ¹⁾ Und hierauf sucht der Heilige mit aller Berebtheit darzuthun und zu motivieren, daß und warum der erlösende Logos, „der zweite Adam, Seele und Leib und den ganzen ersten Adam gehabt habe und haben mußte.“ ²⁾ Vor allem führt er als Beweis für das Dasein einer menschlichen Seele in Christus seine rein menschlichen Seelenzustände an, indem er wörtlich sagt: „Der Herr ließ eine traurige, betrübte und geängstigte Seele an sich wahrnehmen; denn daß dieses die Natur der Gottheit sei, wird wohl niemand behaupten.“ ³⁾ Daß Christus eine menschliche Seele gehabt habe, sieht man ferner auch aus seinem Tode, welcher eben darin bestand, daß die menschliche Seele vom menschlichen Leibe sich trennte. ⁴⁾ „Denn als Jesus den Geist aushauchte, war das Aushauchen nicht eine Entfernung der Gottheit, sondern das Scheiden der Seele.“ ⁵⁾ Daß Christus eine menschliche Seele gehabt haben mußte, beweist Athanasius auch daraus, daß ja gerade die Seele im Menschen das sündigende Subjekt und die Quelle des Bösen sei, daß Gott also gerade auch über die Seele das Todesurteil verhängt habe, ⁶⁾ und demgemäß zur Lösung desselben eben diese Seele als Lösegeld hingegeben und von Christus wieder in gottgefälligem Zustande hergestellt werden mußte. Seine Worte lauten so: „Nicht konnte das eine als Lösegeld für das andere darangegeben werden; sondern den Leib hat Christus hingegeben für den Leib und die Seele für die Seele und seine vollkommene Subsistenz für den ganzen Menschen.“ ⁷⁾ „Wie hätte das Wort für den ganzen Menschen den Bösepreis hingegeben, oder wie wäre die

¹⁾ c. Apoll. I. 14—15.

²⁾ c. Ap. II. 10.

³⁾ c. Ap. I. 5, 15., II. 12, 17; c. Ar. III. 54—57; c. Ap. II. 1.

⁴⁾ c. Ap. I. 13—14.

⁵⁾ c. Ap. I. 18; cf. l. c. I. 19.

⁶⁾ c. Ap. I. 14.

⁷⁾ c. Ap. I. 17.

Herrschaft des Todes völlig vernichtet worden, wenn Christus das, was der Erkenntnis nach gesündigt hatte, nämlich die Seele, nicht in sich ohne Sünde dargestellt hätte? Es würde also der Tod auch noch über den äußeren Menschen herrschen; denn über wen anders hat er jemals geherrscht, als über die Seele, welche durch den Verstand gesündigt hatte, wie gesagt ist: „die Seele, die da sündigt, wird auch sterben“; und für diese hat Christus seine eigene Seele als Lösepreis hingegeben.“¹⁾ Die menschliche Seele vor allem, lehrt der Heilige, war der Gottesnatur beraubt, krank und besleckt. „In der vernünftigen Natur des Menschen hat der Teufel dadurch, daß er seinen Samen in sie streute, die Sünde bewirkt. Und wäre die Sündlosigkeit nicht in der Natur, welche gesündigt hatte (scl. in der Seele), erschienen, so wäre auch die Sünde im Fleische nicht verdammt worden, denn nicht im Fleische ist die sündhafte Wirksamkeit.“²⁾ Wendeten aber dagegen die Apollinaristen ein, „die menschliche Seele sei dadurch geheilt worden, daß der im seelenlosen Leibe wohnende Logos nicht sündigte,“ so antwortete er: „Dieses ist keine Zerstörung der Sünde, denn nicht im Logos hatte der Teufel im Anfange die Sünde bewirkt, so daß dadurch, daß der Logos nicht sündigte, die Sünde zerstört worden wäre.“³⁾ Der Logos mußte die Menschenseele restaurieren dadurch, daß er in sie kam, gerade so gut, wie der zu erneuernde Leib seiner bedurfte, und darum mußte Christus nicht bloß einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele haben; dieses ist der immer wiederkehrende Refrain, und darin gipfeln alle seine Erörterungen gegen Apollinaris.⁴⁾

6. Auch sogar schon das Vorhandensein eines rein menschlichen Willens in Christus ausdrücklich hervorzuheben,

¹⁾ c. Ap. I. 19.

²⁾ c. Apoll. II. 6.

³⁾ l. c.

⁴⁾ cf. c. Apoll. I. 17; ad Epict. 7 etc.

sah sich Athanasius fast 300 Jahre vor dem Auftreten des eigentlichen Monotheletismus veranlaßt. Sein Ausspruch lautet wörtlich: „Wenn Christus sagt, „Vater, wofern es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber, doch nicht mein Wille geschehe, sondern der deine,“¹⁾ und „der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach,“²⁾ so gibt er hier zwei Willen zu erkennen, nämlich den menschlichen, welcher jener des Fleisches ist, und den göttlichen, welcher der Wille Gottes ist. Der menschliche Wille nämlich bittet wegen der Schwachheit des Fleisches um Abwendung des Leidens, sein göttlicher Wille aber ist bereit und willig.“³⁾

7. So sehr war die menschliche Seele Christi derjenigen aller übrigen Nachkommen Adams wesensgleich und in allem ähnlich, daß sie auch die Beschränktheit der Erkenntnis und das Nichtwissen mit den Menschen gemein hatte. „Jesus frug, „wo Lazarus ruhe?“⁴⁾ „wofür ihn die Leute hielten?“⁵⁾ „Wie viel Brode habt ihr?“⁶⁾ „Was wollt ihr, daß ich euch thue?“⁷⁾ Denn das Nichtwissen ist Sache des Fleisches, und es meidet nicht etwa das Wort, weil es Gott ist, das Menschliche.“⁸⁾ Aus demselben Grunde wußte die menschliche Seele Jesu Christi auch den Tag des Gerichtes nicht.⁹⁾ Und fragt man, warum „das allerheiligste Wort Gottes auf diese Weise unsere Unwissenheit trug“, so lautet die Antwort, daß ja eben die unwissende menschliche Seele mit der personifizierten göttlichen Erkenntnis vereinigt werden sollte, „damit uns die Gnade verliehen würde, den Logos selbst und seinen einzigen wahren Vater zu er-

¹⁾ Mt. 26. 39.

²⁾ l. c. 41.

³⁾ de inc. contr. Arian. 21.

⁴⁾ Joh. 11. 34.

⁵⁾ Mt. 16. 13.

⁶⁾ Mt. 6. 36.

⁷⁾ Mt. 20. 33.

⁸⁾ c. Ar. III. 37—38.

⁹⁾ c. Ar. III. 43.

kennen, worin ja die größte Gnade besteht, die uns zu teil werden konnte.“¹⁾

Es gab in der menschlichen Seele Jesu Christi, wie in jeder anderen ein „Wachsen und Zunehmen an Weisheit und Gnade.“²⁾ Denn „es ist Sache der Menschen, zu zunehmen“; „sie können als Geschöpfe in irgend einem Grade fortschreiten und zunehmen.“³⁾ „Es nahm also nicht die Weisheit, insofern sie Weisheit ist, an sich selbst zu, sondern das Menschliche nahm in der Weisheit zu, indem es ein wenig über die menschliche Natur sich erhob und göttlich gemacht wurde.“⁴⁾ Der Grund, warum das Zunehmen der Menschennatur im unwandelbaren Gotte erfolgen sollte, war nach Athanasius, „damit auch das Zunehmen der Menschen wegen ihrer Gemeinschaft mit dem unwandelbaren Gotte unwandelbar bleibe.“⁵⁾ Zu was die Menschennatur in Christus sich entwickelt hat, das bleibt ihr unwandelbar eigen, weil seine unveränderliche Gottheit ihr den erreichten vollkommenen Zustand wahrte, und von dieser idealzuständlichen Menschennatur Christi strömt eine assimilierende, unverlierbare Vollkommenheit reisende Kraft seitdem auf alle lebendigen Glieder Christi über.

8. Die menschliche Seele Jesu Christi war auch versuchungsfähig. Es wollte ja der Logos eben jene Menschennatur annehmen, von welcher Gott einstens gewollt hat, daß sie mit Ueberwindung des Versuchers sich frei für Gott entscheide, um in derselben Natur, welche die Entscheidung für Gott bis dahin schulbig geblieben war, sie endlich zu leisten. Die Menschennatur Adams, die versuchungsfähige, und keine andere, war dem Versucher unterlegen und dadurch seitdem seine Sklavin. Gerade sie sollte daher der Sohn Gottes, der zweite Adam, an sich nehmen und in ihr auch tatsächlich versucht werden, damit gerade sie zur Siegerin über den bösen Feind gemacht würde und in Christus auch

¹⁾ c. Ar. III. 38.

²⁾ Luc. 2. 52.

³⁾ c. Ar. III. 51—52.

⁴⁾ l. c. 53.

⁵⁾ l. c.

Siegerin bleibe. Denn wie durch des ersten Adam Niederlage die Besiegbarkeit der Natur auf alle überging, so erben nun jene, welche Christo einverleibt werden, seine siegreiche Natur und werden dadurch gegen jede Versuchung unüberwindlich. Athanasius drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Indem das Wort die Knechtesgestalt dem Feinde entgegenstellte, trug es durch den, der ehemals besiegt worden war, den Sieg davon. Daher hat auch Jesus der ganzen Versuchung sich unterzogen, weil er alles angenommen hatte, was eine Versuchung erfahren konnte, und wodurch er für die Menschen den Sieg errang, weswegen er sagte: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden“.¹⁾ Denn nicht gegen die Gottheit, welche er in ihm verkannte, begann der Teufel den Krieg, denn dieses würde er nie gewagt haben; sondern gegen den Menschen, welchen er einst irre zu führen vermocht hatte, und von dem er auf alle Menschen die Wirksamkeit seiner Bosheit ausdehnte. Da aber Adams Seele durch die Verurteilung zum Tode gefesselt war, und auch diejenigen, welche Gott wohlgefielen und durch das natürliche Gesetz gerecht geworden waren, zugleich mit Adam sich in Fesseln befanden, so beschloß Gott, eine neue Erlösung zu bewirken und den Feind, welcher den Menschen aus Neid verführt hatte, zu vernichten“.²⁾ „Als der Herr angekommen war, wurde der Feind, weil er das Fleisch, welches Christus an sich trug, nicht täuschen konnte, forthin seit diesem und durch diesen ungeachtet seines Uebermutes wie ein Sperling sogar den Kindern zum Gespötte. Denn jetzt steckt das unmündige Kind seine Hand in die Höhle des Basilisten³⁾ und spottet über den, welcher die Eva betrogen hat; und alle, welche recht an den Herrn glauben, treten ihn mit Füßen“.⁴⁾

Uebrigens ist nach unserem Heiligen die Versuchungsfähigkeit der heiligsten Menschheit Christi keineswegs gleich-

¹⁾ Joh. 16. 33.

²⁾ c. Apoll. II. 9.

³⁾ Isaj. II. 8.

⁴⁾ Ad epps. Aegypt. et Lyb. 2.

bedeutend mit einer etwaigen „Sündefähigkeit“ derselben. Wegen der unendlich innigen Verbindung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen, welche zusammen „eine einzige Person“ darstellten,¹⁾ ward in ihm durch das präponderierende göttliche Wollen allein alles normiert und geleitet, und „Christus trug das Fleisch ohne fleischliche Gelüste und ohne menschliche Gedanken in einem neuen Bilde zur Schau; denn der Wille gehörte der Gottheit allein an.“²⁾ „In unserer Natur findet noch das Wuchern der Nachsaat des Teufels statt. Die Menschwerdung des Wortes aber, welche nach der göttlichen Natur geschah, war unempfänglich für die Dinge, welche von der früheren Zeit her noch in uns vorgehen. Darin liegt das Wunderbare, daß der Herr Mensch geworden ist, und zwar ohne Sünde.“³⁾ „Nicht als wäre er den Gesetzen unterworfen und auf beide Seiten lenkbar, liebt er dieses und hasset jenes; so daß er nicht aus Furcht zu fallen, das eine wählt und nicht wieder auf eine andere Weise veränderlich eingeführt werden kann.“⁴⁾ Christus konnte also nicht sündigen, so wenig, wie Gott selbst, und gerade eine solche unbefiegbare Menschennatur war ja eben dem Versucher entgegenzustellen, in welcher der Versucher die von ihm selbst bewirkte Hinfälligkeit und Anlage zum Bösen nicht vorfände. „Daher trat der Teufel zu Jesus, wie zu einem Menschen; als er aber in ihm von seiner alten Saat des Unkrautes keine Spur fand, noch irgend einen Fortschritt bei seiner gegenwärtigen Versuchung bemerkte, wich er beschämt und besiegt zurück und sprach in seiner Ohnmacht: Wer ist der, welcher von Edom kommt, d. h. aus dem Lande der Menschen, welcher mit mächtiger Kraft einherschreitet?“⁵⁾ Der Teufel fand in ihm nichts von dem, was er im ersten Adam gewirkt hatte, und auf diese Weise ward die Sünde in Christo zerstückt.“⁶⁾

¹⁾ οὐκ ἐν διαίρεσει προσώπων. c. Apoll. II. 10.

²⁾ c. Apoll. II. 10.

³⁾ c. Apoll. I. 17.

⁴⁾ c. Ar. I. 52.

⁵⁾ Jesaj. 68 1.

⁶⁾ c. Apoll. II. 10.

9. Der gottmenschliche Erlöser war aber nicht bloß sündelos, sondern von eminentester Vollkommenheit. Die Erhöhung der Menschennatur in Christus war nach Athanasius die denkbar gesteigertste; sie bestand, sagt er, darin, „daß sie zu Gott gemacht wurde“. ¹⁾ Der heilige Kirchenvater mißt dieser Erhöhung der menschlichen Natur in Christus, der makellosesten und reichstausgestatteten Vollkommenheit des Herrn eine entscheidende Bedeutung für das Erlösungswerk bei. Hatte ja die menschliche Natur Jesu Christi nach der Auffassung des heiligen Athanasius nicht bloß das Vorbild, sondern auch der Ausgangspunkt, die Grundlage und Wurzel zu sein für die Heiligkeit, und Vollkommenheit aller Erlösten, die Christo einverleibt werden sollten. ²⁾ Die ideale Vollendung und Heiligkeit, welche die menschliche Natur in Christus hatte und durch ihre Vereinigung mit dem Logos unmittelbar von ihm empfing, ³⁾ empfing sie zugleich für alle nachmaligen Glieder dieses Herrn Jesus Christus. ⁴⁾

Sollen wir der Uebersichtlichkeit halber noch einmal kurz zusammenfassen, was Athanasius über die Menschheit in Christus gelehrt habe, so ist es also folgendes: Der Logos hat einen menschlichen Leib angenommen, und zwar nicht etwa einen Scheinleib oder einen, der mit der Wesenheit des Logos selbst von gleicher Natur gewesen wäre, sondern gerade unseren aus Adam genommenen menschlichen Leib nahm er an, wodurch er in Wahrheit unser Blutsverwandter und Bruder wurde. Wenn Athanasius sagt, daß der Logos einen Leib angenommen habe, so will er damit die ganze menschliche Natur, bestehend in Leib und Seele, verstanden wissen. Christus hatte also auch eine wahrhaft menschliche Seele mit menschlichem Willen und geschöpflich beschränktem Wissen. Diese Seele war versuchungsfähig und wurde wirklich versucht, aber sie war wegen ihrer Vergöttlichung

¹⁾ c. Ar. I. 45.

²⁾ c. Ap. I. 21.

³⁾ c. Ar. II. 3; de inc. c. Ap. 2, 11; c. Ar. I. 46.

⁴⁾ cf. c. Arian. IV. 6, 7 etc. (Vgl. unten S. 212 ff. u. bes. S. 221.)

keiner Sünde fähig; und die Menschennatur in Christus war nach allen Beziehungen hin vollkommen und vollendet, wie sie eben als der Stamm und Anfang einer neuen Menschheit zu sein hatte.

8.

Bedeutung der hypostatischen Union in Christus.

1. Wie Athanasius eine vollkommene Gottesnatur und zugleich eine vollkommene Menschennatur in Christus annahm, jede unverkürzt und ungedändert, sowie durch ihre beziehungsweise spezifischen Eigentümlichkeiten sich genau von einander unterscheidend, so lehrte er auch eine Verbindung der beiden Naturen zu einer einzigen und zwar göttlichen Person. „Christus, sagt er, muß genannt werden vollkommener Gott und vollkommener Mensch, nicht als ob die göttliche Vollkommenheit in die menschliche Vollkommenheit verwandelt würde, und nicht als ob zwei Vollkommenheiten getrennt angenommen würden, sondern nach Art einer unmangelhaften Existenz, auf daß Einer beides sei, vollkommen in allem, Gott und Mensch zugleich.“¹⁾ „Wenn ihr das Wort als Gott und als Sohn Davids getrennt betrachten wolket, sagt er zu den Apollinaristen, so werden nach eurer Meinung zwei Dinge genannt werden; wenn ihr hingegen, belehrt von den heiligen Schriften, glaubet, daß das Wort, da es Gott war, Menschensohn geworden sei, so werdet ihr erkennen, daß Einer Christus und Gott und zugleich Mensch ist.“²⁾ „Christus ist Gott und Mensch und ein Christus.“³⁾ „Unser Herr Jesus Christus ist aus Gott und Mensch Einer.“⁴⁾ „Christus ist in Wahrheit der Natur nach Einer; wäre er ein anderer,

¹⁾ c. Ap. I. 16.

²⁾ c. Ap. I. 10.

³⁾ l. c. 13.

⁴⁾ c. Ap. II. 1.

als der in ihm befindliche himmlische Nus, und wäre auch der Nus vollkommen, so wären der Nus und Christus zwei.“¹⁾

Wenn also der Heilige zur Bezeichnung des menschlichen in Christus nach dem Vorgange der heiligen Schrift) bildliche Ausdrücke gebraucht, wie Haus, Tempel, Werkzeug des Logos,²⁾ oder wenn er sagt, daß der Logos „den Leib anzog,“³⁾ so daß die Menschheit als „Kleid“ gedacht wird, oder wenn er die Menschheit als eine „Umhüllung“⁴⁾ der Gottheit bezeichnet, so will er damit nicht sagen, daß die Menschheit nur äußerlich an der Gottheit gehangen habe; und gleichsam um solche Auffassung zu verhüten und eine vollständige Durchdringung der menschlichen Natur durch die göttliche zu lehren nach der Art, wie zwei miteinander vermengte Flüssigkeiten sich durchdringen, gebraucht er gegen Apollinaris den sehr bezeichnenden Ausdruck: „der Logos hat das Fleisch mit sich vermengt.“⁵⁾

Was das Einssein des Logos mit der Menschheit in Christus anlangt, so hat man nach Athanasius festzuhalten, „daß das Wort nicht bloß in den Menschen gekommen,“ sondern „Mensch geworden“ sei.“⁶⁾ „Gekommen“ ist das Wort z. B. in die Propheten und Heiligen des alten Bundes und hat sich mit ihnen verbunden, aber die Verbindung des Logos mit der Menschheit in Christus ist davon wesentlich verschieden. „Das Wort erging einst an jeden Heiligen und heiligte diejenigen, welche es würdig aufnahmen; es wurde aber, als jene geboren wurden, nicht gesagt, daß es Mensch geworden sei. Als es aber am Ende der Zeiten zur Zerstörung der Sünde aus Maria hervorging, damals wurde gesagt, daß es „Mensch.

¹⁾ c. Ap. I. 13.

²⁾ Bgl. Joh. 2. 21; Prov. 9. 1; Col. 2. 9.

³⁾ Bgl. c. Ar. III 52; c. Ar. IV. 34; ad Epict. 10; ad Adelph. 3. 4; de inc. 43.

⁴⁾ de inc. 44; c. Ar. III. 34; ad Epict. 2. 4.

⁵⁾ περιβολή de decr. nic. syn. 14.

⁶⁾ c. Ap. II. 16.

⁷⁾ c. Ar. III. 30.

geworden“ sei.“¹⁾ „Wenn das Wort im Menschen bloß erschienen wäre, wie es bei den andern der Fall war, so wäre es nichts Auffallendes gewesen, und die, welche es sahen, hätten nicht gesagt: warum machst du dich, der du ein Mensch bist, selbst zu Gott? Denn sie waren gewohnt, zu hören: „Und das Wort des Herrn erging an einen jeden Propheten.“²⁾ Hätte es sich, sagt der heil. Lehrer, bloß um eine Verbindung des Wortes mit einer von ihm verschiedenen menschlichen Person gehandelt, so wäre hiezu ebensowenig wie bei den Propheten eine übernatürliche Geburt aus einer Jungfrau notwendig gewesen. „Denn wenn das Wort, wie es in einen jeden der Propheten kam, so auch in einen gewissen Menschen, den Sohn Mariens, gekommen ist, warum ist dieser Mensch aus einer Jungfrau hervorgegangen, und warum ist nicht auch er von einem Manne und einem Weibe gezeugt worden?“ denn so ist auch ein jeder unter den Heiligen gezeugt worden!“³⁾ Und warum wird, wenn das Wort in Christus nur war, wie in den Heiligen, „nicht von einem jeden Heiligen, wenn er ißt und trinkt, leidet und stirbt, gesagt, das Wort selbst esse und trinke, leide und sterbe, sondern warum wird dieses nur von dem Sohne Mariens gesagt?“⁴⁾ Der Unterschied zwischen dem Zusammengehen des Logos mit den Propheten und seinem Zusammengehen mit der heiligsten Menschheit in Christus gipfelt darin, daß bei jener Vereinigung das Wort und der Prophet zwei Personen, hier aber der Logos und die von ihm angenommene Menschheit nur eine einzige Person waren. Daß nach Athanasius gerade hierin das Charakteristische des Unterschiedes liege, geht deutlich aus folgenden Worten hervor: „Wie wollen die Christen genannt werden, welche sagen, das Wort sei in einen heiligen Menschen gleichwie in einen der Propheten gekommen und nicht selbst durch die Annahme des Leibes aus Maria Mensch geworden, sondern ein anderer sei

¹⁾ l. c. 31.

²⁾ c. Ar. III. 30.

³⁾ ad Epict. II.

⁴⁾ l. c.

Christus und ein anderer der Logos Gottes, welcher vor Maria und von Ewigkeit her der Sohn des Vaters war“.¹⁾ Genannter Unterschied bedingt es, daß keiner von den Propheten, wohl aber Christus Gott war, und daß keiner von den Propheten, wohl aber Christus göttliche Werke verrichtete und die Welt erneuerte.²⁾

2. Diese hypostatische Union der beiden Naturen in Christus vollzog sich, nicht indem eine menschliche Person die göttliche Natur annahm, sondern umgekehrt,³⁾ sie vollzog sich, wie der Heilige sich ausdrückt, indem die göttliche Person des Logos die menschliche Natur „sich zu eigen machte“. „Der Logos, sagt er, macht sich unseren Körper zu eigen (*ιδιοποιεῖται*) als ein Werkzeug.“⁴⁾ „Es macht sich alles, was dem Körper eigen ist, selbst zu eigen, er, der Körperlose“.⁵⁾ „Es ist daher das Fleisch dem Sohne eigen geworden der Natur nach“.⁶⁾ Das Fleisch ward vom Logos „hinzugenommen“⁷⁾ und mit der Gottheit „verbunden“.⁸⁾ Demgemäß war die „Person“, zu welcher Gottheit und Menschheit in Christus vereinigt waren, nicht eine menschliche, sondern eine göttliche. Die göttliche Natur ist das hegemoniſche Prinzip in Christus und erscheint bei Athanasius überhaupt durchgehends mit einem dominierenden Uebergewicht über die angenommene menschliche Natur, um sie zu erlösen und zu vergöttlichen.⁹⁾

Frägt man näherhin, auf welche Weise der Logos sich das Fleisch zu eigen machte und mit sich verband, so antwortet Athanasius, dies sei durch natürliche Zeugung aus der Jungfrau geschehen, und man habe folglich hier eine

¹⁾ ad Epict. 2 cf. I. c. 12.

²⁾ cf. c. Ar. III. 31 c. Ap. I. 21.

³⁾ ὁ λόγος σὰρξ γέγονεν, οἷ χὶ ἡ σὰρξ λόγος γέγονεν c. Ap. I. 10.

⁴⁾ de inc. 8.

⁵⁾ ad Epict 6.

⁶⁾ c. Ap. I. 12.

⁷⁾ προσληφθεῖσα σὰρξ c. Ar. I. 47.

⁸⁾ συναφθεῖς c. Ar. IV. 7. 22. 32.

⁹⁾ Bgl. z. B. c. Ap. II. 10.

physische und zugleich unlösliche Einigung vor sich. „Der Logos, erklärt er den Apollinaristen, hat das Fleisch sich zu eigen gemacht durch natürliche Zeugung“.¹⁾ „Gott ist in physischer Weise geboren worden und hat ein ihm eigenes Fleisch gezeugt“.²⁾ „Nicht infolge einer Kraftwirkung hat er sich einen Leib in der Jungfrau gebildet, sondern durch natürliche Zeugung, damit der Leib in natürlicher Weise untrennbar von der Gottheit des Logos sei“.³⁾ Es war „eine physische unvermischte Einigung des Wortes mit dem Fleische, welches das seinige wurde“.⁴⁾ Und so „sind in Christus Gottheit und Menschheit nicht getrennt, sondern geeint durch eine physische Zeugung und unlösliche Einheit“.⁵⁾ „Das Fleisch ist untrennbar vom Logos gemäß seiner Einigung mit ihm“.⁶⁾

3) Eine unmittelbare Folge und also in umgekehrter Beziehung auch ein Beweis für die Einpersönlichkeit in Christus ist es, daß die Schrift Göttliches und Menschliches von ihm als von einem Subjekte aussagt und geschehen läßt. „Göttliches und Menschliches, sagt Athanasius, geschah eben nicht getrennt nach der Beschaffenheit der Wirkungen, so daß das Menschliche ohne die Gottheit, das Göttliche ohne die Menschheit zur Darstellung käme, sondern in sich verbunden geschah alles, und Einer war es, der alles durch seine Gnade vollbrachte in wunderbarer Weise, der Herr. Er brachte seinen Speichel hervor, wie ein Mensch, und doch war der Speichel göttlich, denn vermittels desselben machte er die Augen des Blindgeborenen wieder sehend. Und wenn er sich als Gott zu erkennen geben wollte, bedeutete er dieses mit der menschlichen Zunge und sprach: „Ich und der Vater sind eins.“⁷⁾ So thut er das Menschliche als Gott und das

¹⁾ c. Ap. I. 12.

²⁾ l. c. II. 5.

³⁾ c. Ap. I. 6.

⁴⁾ c. Ap. I. 10.

⁵⁾ c. Ap. II. 2.

⁶⁾ c. Ap. I. 12.

⁷⁾ ad Serap. IV. 14.

Göttliche durch seine Menschheit, immer aber ist der handelnde Siner, er selbst, Gott das Wort. „Man sagt auch das Menschliche von ihm, weil auch der Leib, welcher aß, geboren wurde und litt, nicht einem anderen, sondern dem Herrn angehörte, und weil, da er einmal Mensch geworden war, auch das von ihm als von einem Menschen gesagt werden mußte.“¹⁾ Es wird von dem Logos, welcher seiner Natur nach über alles unendlich erhaben ist, gesagt, daß „er erhöht worden sei.“²⁾ „weil der Leib, welcher erhöht und von den Toten in den Himmel aufgenommen wurde, ihm und keinem anderen gehörte. Da nun der Leib ihm gehörte, und das Wort nicht außer ihm war, so sagt man, wenn der Leib erhöht wird, mit Recht, er selbst werde als Mensch durch den Leib erhöht. Insoferne er Menschenlohn ist, heißt es von ihm, daß er in menschlicher Weise empfangen, was von ihm selbst kommt, weil nicht einem Andern, sondern ihm selbst der Leib gehört, der von Natur zum Empfang der Gnade fähig ist. Denn er empfing, insoferne der Mensch erhöht wurde.“³⁾ „Weil der Leib ihm gehörte, deshalb erscheint er selbst als geheiligt“⁴⁾ und auch sogar als „Geschöpf“, denn „er wurde unfertwegen erschaffen.“ „Nachdem er unsere Schwachheiten auf sich genommen hat, wird von ihm gesagt, er sei schwach, obgleich er nicht schwach ist, denn er ist die Kraft Gottes; ja er ist sogar zur Sünde (!) und zum Fluche (!) geworden, obschon er selbst nicht gesündigt, sondern weil er unsere Sünde und unseren Fluch getragen hat.“⁵⁾ „Das dem Körper Eigentümliche wird auf die Person des Logos selbst bezogen. Er selbst ist es, der seinen ihm eigenen Tempel als Gott auferweckt und das Leben seinem eigenen Fleische gibt.“⁶⁾

Daß immer die Person des Logos das handelnde

¹⁾ de inc. 18.

²⁾ Philip. 2. 9.

³⁾ c. Ar. I. 45.

⁴⁾ l. c. 47.

⁵⁾ c. Ar. II. 55.

⁶⁾ de inc. c. Ar. 2. 11; cf. ad Epict. 6.

Subjekt ist, sei es nun, daß Christus göttliche oder menschliche Handlungen vollzieht, und daß jede seiner göttlichen Handlungen zugleich auch eine menschliche, jede seiner menschlichen aber auch zugleich eine göttliche sei, wird von dem heiligen Athanasius auch noch in folgender Weise ausgesprochen und an Beispielen erläutert: „Indem der Herr, sagt er, Gott war und Mensch wurde, erweckte er als Gott die Toten, heilte alle mit seinem Worte, verwandelte das Wasser in Wein, denn das waren nicht Werke eines Menschen; insoferne er aber einen Leib an sich trug, hungerte er, ward müde und litt, denn das war nicht Sache der Gottheit.“¹⁾ „Aber die Werke, welche Christus im Körper vollbracht hat, sind nicht menschliche, sondern Werke Gottes, des Wortes; des Heilandes aller.“²⁾ „Als der Herr es für angezeigt erachtete, die Schwiegermutter des Petrus, welche am Fieber krankte, zu heilen, da streckte er in menschlicher Weise die Hand aus, in göttlicher Weise aber hob er die Krankheit. Und bei dem Blindgeborenen entnahm er dem Fleische den menschlichen Speichel, in göttlicher Weise aber öffnete er die Augen mittels der Erde. Bei Lazarus ließ er als ein Mensch eine menschliche Stimme vernehmen, in göttlicher Weise aber erweckte er als Gott den Lazarus von den Toten.“³⁾ „Wenn also der Herr durch das Werkzeug seines eigenen Leibes in göttlicher Weise handelt oder redet, so sollen wir erkennen; daß er als Gott dieses thut; und wiederum, wenn wir ihn in menschlicher Weise reden oder leiden sehen, so soll uns nicht unbekannt bleiben, daß er Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist, und in dieser Weise so handelt oder redet. Denn wenn wir das einem jeden Teile Eigene erkennen und sehen, und wahrnehmen, daß alles von Einem vollbracht werde, so haben wir den rechten Glauben,“⁴⁾ „den Glauben der Kirche.“⁵⁾ Dies sind nur einige von den unzählbaren Stellen,

¹⁾ ad Ser. IV. 14.

²⁾ de inc. 53.

³⁾ c. Ar. III. 32.

⁴⁾ l. c. 35.

⁵⁾ ad Ser. IV. 15.

an welchen Athanasius in markiertester Weise die Prädikatsgemeinschaft der beiden Naturen in Christus hervorhebt.¹⁾

Am stärksten erscheint die Personeneinheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus samt allen ihren Konsequenzen anerkannt und hervorgehoben, indem gesagt wird, daß die Menschheit Christi mit der göttlichen Person, welcher sie angehört, sogar die Anbetungswürdigkeit teile. Der Heilige erklärt sich darüber wie folgt: „Dem höchst heiligen und wahrhaft höchst verehrungswürdigen Leibe des Herrn, welcher von dem heiligen Geiste gestaltet und das Kleid des Wortes geworden ist, gebührt Anbetung.“²⁾ „Beten wir aber da nicht ein Geschöpf an? Keineswegs, sondern wir beten den Herrn der Schöpfung, das fleischgewordene Wort Gottes an. Denn wenn auch das Fleisch selbst, an und für sich betrachtet, ein Teil der Geschöpfe ist, so ist es dennoch Gottes Leib geworden. Wir trennen aber den Leib nicht von dem Worte und beten ihn nicht für sich an, aber wir entfernen auch, wenn wir das Wort anbeten wollen, dasselbe nicht von dem Fleische. Wer ist so unvernünftig, daß er zu dem Herrn sagen würde: Weiche von dem Körper, damit ich Dich anbeete? Kein solcher war jener Ausfällige, denn er fiel anbetend vor Gott, welcher im Leibe war, nieder und erkannte, daß er Gott war.“ „Wo könnten überhaupt die Gottlosen das Fleisch, welches der Heiland angenommen hat, für sich abgesondert finden, so daß sie sich erfreuen, zu sagen: „Wir beten nicht den Herrn zugleich mit dem Fleische an, sondern trennen den Leib und dienen dem Herrn allein.“ „Wenn also das Fleisch durchaus nicht von dem Worte getrennt werden kann, müssen dann nicht jene, welche das fleischgewordene Wort nicht anbeten, unter die Heiden oder Juden gezählt werden“³⁾ „Wir beten,

¹⁾ Vgl. 3. B. de inc. 18; de decr. 14; sent. Dionys. 9, 11, 27; ad epps Aeg. et Lyb. 17; c. Ar. II. 1; c. Ar. III. 27, 31, 33, 34, 35, 38, 39, 41, 53, 55–57; c. Ar. IV. 6, 7. 32, 34–36 et al. ad Epict. 6.

²⁾ ad Adelph. 7.

³⁾ a. l. Adelph. 3. 5.

wenn wir den Herrn im Fleische anbeten, kein Geschöpf an, sondern den Schöpfer, welcher den geschaffenen Leib angezogen hat, wie wir oben gesagt haben.“¹⁾

4) Gerade in der Prädicatsgemeinschaft liegt nach Athanasius die ganze Bedeutung der hypostatischen Union für das Erlösungswerk. Wenn nicht das, was der Mensch Christus that, göttlich war, so hatte es keine erlösende Kraft; und wenn nicht das, was der Logos wirkte, in der menschlichen Natur vollzogen wurde, so hatte die Menschheit keinen Teil daran. „Es würde uns Menschen nichts nützen, wenn weder das Wort der wirkliche und natürliche Sohn Gottes, noch das Fleisch, welches derselbe annahm, wirkliches Fleisch wäre.“²⁾ Derjenige, welcher die Menschennatur wieder zu erhöhen und zu vergöttlichen hatte, mußte Gott und Mensch in einer Person sein; denn war er bloß Gott, so bedurfte er keiner Erhöhung; war er bloß Mensch, so vermochte er sich selbst nicht zu vergöttlichen; indem aber der Menschenleib Leib Gottes ward, schwand seine Gebrechlichkeit und wurden seine Genugthuungen von einem unendlichen, alles ersehenden Werte. Folgendes sind einige Sätze des Heiligen, in welchen sich bald der eine, bald der andere von den bezeichneten Gesichtspunkten hervorgehoben findet: „Unser Herr, welcher das Wort und der Sohn Gottes ist, trug einen Leib und wurde Menschensohn, um als Mittler zwischen Gott und den Menschen das, was Gottes ist, uns, was aber unser ist, Gott darzubringen. Wenn also gesagt wird, daß er hungere, weine, müde werde, welches lauter menschliche Gebrechen von uns sind, so nimmt er diese von uns, opfert sie dem Vater und bittet für uns, daß sie in ihm vernichtet werden möchten. Wenn es aber heißt: „Mir ist Macht gegeben“ und „Ich habe empfangen“ und „Gott hat ihn erhöht“, so werden die uns von Gott durch ihn verliehenen Gnadengeschenke angedeutet. Denn das Wort war nicht bedürftend, und die Menschen

¹⁾ I. c. 6; cf. c. Ap. I. 6.

²⁾ c. Ar. II. 70.

waren dagegen nicht imstande, dieselben sich zu verschaffen. Darum ist er auch Mensch geworden, damit dieselben, als ihm gegeben, auf uns übergangen. Denn der bloße Mensch wäre derselben nie würdig geworden, das bloße Wort aber hätte derselben niemals bedurft. Von allem, was der Mensch empfing, wird gesagt, daß es das Wort empfangen habe, damit gezeigt würde, daß, weil der Mensch gemäß der Beschaffenheit seiner Natur nicht würdig war, dasselbe zu empfangen, er es dennoch durch das fleischgewordene Wort empfangen habe.“¹⁾ Diesen Ausführungen liegt, wie man sieht, der Gedanke zugrunde: War er nicht Gott, so war er nicht fähig, die Erlösungsgnade zu empfangen; und war der Empfangende ein anderer, als der zu erlösende Mensch, dann ist dieser letztere nicht erlöst.

Daß die genugthuenden Leiden des Menschen Christus, um die Gnade verdienen zu können, keiner anderen als gerade der göttlichen Person des Logos angehören mußten, wird in nachstehender Weise ausgeführt: „Wie wir sagen, daß es sein eigener Leib sei, so muß auch gesagt werden können, daß die Leiden des Leibes nur seine eigenen seien, obgleich sie seine Gottheit nicht berührten. Gehörte der Leib einem anderen an, so würde man diesem auch die Leiden zuschreiben, ist es aber das Fleisch des Wortes, so muß man notwendig die Leiden des Fleisches auch dem beilegen, dessen Fleisch es ist. Wem aber die Leiden beigelegt werden, wie da vornehmlich sind: verurteilt werden, gegeißelt werden, dürften, gekreuzigt werden, sterben und die übrigen körperlichen Schwächen, von dem rühren auch die großen Handlungen und die Gnade her.“²⁾ „Gott selbst und kein anderer, sagt der Heilige ferner, war es, welchem Schmach zugefügt wurde; dem Fleische und der Seele Gottes gehörte das Leiden und der Tod an“;³⁾ aber auch nur so war es ja möglich, daß der Gestorbene selbst wieder aufleben und in sich den Tod vernichten konnte; „denn wenn das Wort, nachdem es

¹⁾ c. Ar. IV. 6.

²⁾ c. Ar. III. 32.

³⁾ c. Ap. II. 16.

gestorben war, einen anderen nötig hatte, welcher es von den Toten auferweckte, so wird der Sieg nicht dem Worte zukommen, sondern demjenigen, welcher es auferweckt hat.“¹⁾)

Auch weil die geschaffene Menschheit Christi zugleich Repräsentant der ganzen Menschheit und gewissermaßen die neue Schöpfung war, zu welcher das Menschengeschlecht gemacht werden sollte,²⁾) mußte sie in so inniger Beziehung zum Logos stehen, daß man von dieser geschaffenen Menschheit sagen konnte: Der Logos selbst ist geschaffen worden, d. h. sie mußte mit dem Logos eine einzige Person ausmachen; „sonst ist nicht Er unfertwegen geschaffen worden; ist er aber nicht unfertwegen geschaffen, so sind wir nicht in ihm geschaffen worden; sind wir aber nicht in ihm geschaffen worden, so hatten wir ihn nicht in, sondern **außer** uns, wie, wenn wir die Lehre von ihm wie von einem Lehrmeister erhalten hätten. Hat es aber mit uns diese Bewandtnis, so dauert nichtsdestoweniger wieder die Herrschaft der Sünde des Fleisches fort und ist aus demselben nicht verdrängt worden.“³⁾)

Aus diesen und sehr vielen anderen Stellen bei Athanasius sieht man, daß der Heilige die hypostatische Union mit ihrer Prädikatsgemeinschaft für den eigentlichen Brennpunkt des ganzen Erlösungsgeheimnisses, insoferne im Brennpunkte alle Strahlen sich sammeln, und von da alsdann alles Licht ausgeht, gehalten habe. Nach seiner Auffassung drängen nämlich nicht bloß alle Erwägungen auf dieselbe hin und lassen sie als notwendig erscheinen, sondern es geht auch von ihr aus alles Licht, durch welches der unendliche Wert und die wahrhaft göttlichen Früchte des Erlösungswerkes für die Menschheit erst begreiflich werden.

5. Fragen wir um das Verhältnis, in welchem die Athanasianische Lehre über die hypostatische Union zur heutigen

¹⁾ I. c. 17.

²⁾ „Seine Menschheit ist die gesamte Kirche“ de inc. c. Ar. 21 cf. I. c. 6.

³⁾ c. Ar. II. 56; cf. 68.

Kirchenlehre stehe, so ist sie mit derselben ohne Zweifel und unbestreitbar identisch. Der ewige Logos des Vaters hat sich die volle menschliche Natur aus Adam durch physische Zeugung und Geburt aus der Jungfrau zu eigen gemacht und mit sich unzertrennlich verbunden in der Weise, daß er in seiner einen und ewig gleichen göttlichen Person eine vollkommene Gottesnatur und eine vollkommene Menschennatur unvermischt und jede mit ihren beziehungsweise Eigentümlichkeiten vereinigt, und daß seine göttlichen Handlungen in der menschlichen Natur verrichtet erscheinen, seine menschlichen aber als göttliche erachtet werden müssen. So lehrt bekanntlich auch jetzt noch die Kirche. Wollte man aber bei Athanasius bereits die seitdem bei den Theologen üblich gewordene Terminologie suchen, welche „Natur“ und „Hypostase“ gegenüber stellt und durch diese beiden Bezeichnungen streng unterschiedene Begriffe präzisiert, so würde dieses vergebliche Mühe sein. „In Christus waren die zwei vollkommenen Naturen nur Einer, denn die Menschennatur war vom Logos bloß hinzugenommen“, mit dieser Formulierung des Dogma's hat es bei dem Heiligen, wie wir gesehen haben, im allgemeinen sein Bewenden. Dazu ist noch zu sagen, daß nach der Ontologie des Heiligen der Hypostase nach vereinigt werden nur möglich sei bei Dingen, die sich nicht wesensgleich sind. Denn wenn sie sich wesensgleich sind, wie z. B. Vater und Sohn in der Gottheit, so könnten sie zwar Eins sein der Natur nach, nicht aber der Hypostase (Person) nach. Werden nun zwei nicht wesensgleiche Dinge der Hypostase nach vereinigt, so sind sie von da an nicht mehr zwei, sondern sind ein einziges in sich Vollendetes, eine einzige Hypostase; und zu einer solchen in sich einheitlichen „Hypostase“ sind die nicht wesensgleichen Naturen, die göttliche und die menschliche, in Christus verbunden.¹⁾ Wenn also der Heilige sagt: Die beiden Naturen sind „Einer“, so ist dieses gleichbedeutend, wie wenn er sagen würde: Die beiden Naturen sind „eine Hypostase“ (Person),

¹⁾ Vgl. c. Apoll. I. 12.

und wir hätten somit auch schon die Ausdrucksweisen, wie sie später gebräuchlich geworden sind. Indessen hält sich Athanasius an diese Bezeichnungen für die respektiven Begriffe keineswegs gebunden und gebraucht an anderen Stellen das Wort *ᾧσς* promiscue auch wieder für die Person-einheit der beiden Naturen,¹⁾ welche Personeneinheit er sonst „Hypostase“ nennt.

Ferner darf man bei Athanasius nicht fahnden nach einer wissenschaftlichen Erörterung darüber, wie und warum von einer vollen Menschennatur gesprochen werden könne, wenn dieselbe nicht auch zugleich menschliche „Person“ ist, sondern in einem anderen als ihrem persönlichen Träger subsistiert. Athanasius fühlt offenbar die hierin liegende Schwierigkeit; denn während er einerseits von dem „Menschen des Herrn“ spricht,²⁾ was ein mit dem Logos verbundenes zweites „Ich“ auszudrücken scheint, glaubt er andererseits nicht oft genug wiederholen zu können, „daß Christus nicht eine von dem in ihm wohnenden Nus verschiedene zweite Persönlichkeit“ sei.³⁾ Es war bei dem besagten Mangel an einer genau fixierten Terminologie dem Heiligen nicht gut möglich, prägnant klar zu machen, worin eigentlich die Schwierigkeit und der Schlüssel zu der uns überhaupt möglichen Einsicht in das Geheimnis liege. Hätte man für die beiden Begriffe welche man gegenwärtig durch die Ausdrücke „Person“ und „Natur“ unterscheidet, und deren Unterschied man damals ebensogut kannte wie heute,⁴⁾ auch damals schon je eine feststehende und für den Begriff ausschließlich usurpierte Bezeichnung gehabt, so wäre es nahe gelegen, zu einiger Aufhellung des Mysteriums auf die Wichtigkeit dieser Unterscheidung ausdrücklich hinzuweisen. Es gehört nämlich allerdings notwendig zum „vollen Menschenwesen“, daß es eine „geistig-vernünftige Natur“, nicht aber, daß es auch eine menschliche „Person“ sei. Und darum ist es möglich, daß

¹⁾ Vgl. c. Ap. I. 10, 13.

²⁾ *3. B. Expos. fid. 1.*

³⁾ Vgl. c. Ap. I. 13.

⁴⁾ Vgl. Seite 149 ff.

Christus ein vollkommener Mensch, und dennoch keine menschliche, sondern nur eine göttliche Person ist.

Dritter Abschnitt.

Das Werk des inkarnierten Logos.

In völliger Uebereinstimmung mit der Definition, welche der heilige Athanasius vom Wesen der Erlösung gab,¹⁾ unterscheidet er auch bei der Darlegung des thatsächlich vollbrachten Erlösungswerkes ein Doppeltes: Die Bezahlung der Todesschuld, welche infolge des rechtskräftig gewordenen göttlichen Urtheiles auf der Menschheit lastete, und die Wiederherstellung der durch die Sünde verwüsteten Menschennatur. Letztere habe sich vollzogen durch die erneute Mittheilung göttlichen Lebens und wahrer Erkenntnis Gottes, sowie dadurch, daß der Seele wieder die Möglichkeit und Kraft gegeben ward, statt der Werke des Teufels Werke nach dem Willen Gottes zu verrichten. Alle diese Momente zählt der Heilige auf mit folgenden Worten: „Der Heiland ist gekommen, damit er für uns „den Tod übernehme“ (Sühne!), die Menschen „zum Leben zurückrufe“ (Priesteramt!), „Zeugnis gebe“ (Behr- amt!) und „die Werke des Teufels zerstöre“ (Hirten- amt!).“²⁾

Wir werden zunächst von der Sühne und hierauf vom Erneuerungswerke des Sohnes Gottes sprechen.

1.

Die Bezahlung der Schuld und Strafe.

Wir haben gesehen, daß infolge des Sündenfalles auf dem Menschengeschlechte der Tod lastete, und zwar nicht bloß insoferne die Sünde eine Trennung von Gott, und Getrenntsein von Gott mit Aufhören der Unsterblichkeit gleichbedeutend

¹⁾ Siehe oben Seite 87 ff.

²⁾ c. Ar. II. 55.

ist, sondern auch insoferne ein bedingt gegebenes Todesgesetz Gottes durch Verwirklichung jener Bedingung rechtskräftig geworden war. Das Menschengeschlecht war an Gott verschuldet. Um nicht eine undispenfieri bare Forderung der göttlichen Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit unerfüllt zu lassen, mußte es sterben, der Tod war die Schuldsomme, welche von seiner Seite an Gott zu leisten war. Es hatte also der Tod außer der naturgesetzlichen auch eine in positivem Gesetze begründete juridische Macht über die Menschen, er herrschte gewissermaßen über sie wie ein Tyrann, dessen Fesseln sich niemand, auch nicht Einer, zu entwinden vermochte. Seine Gewalt war so stark und unabänderlich, wie das Wort Gottes, welches ihn einstens über die Menschen verhängte. Und bevor dieses Wort eingelöst, und dadurch nicht bloß die Schuld bezahlt, sondern auch das Menschengeschlecht von der Macht des Todes befreit war, konnte von einer Wiederherstellung desselben überhaupt nicht die Rede sein.

Dieser ersten Obliegenheit seines Erlöseramtes nun entsprach der Sohn Gottes, indem er eben in der des Todes schuldigen, verwüsteten und kranken Menschennatur aus Adam „anstatt aller“¹⁾ den Tod erlitt. „Als der Vater wollte, daß für alle das Lösegeld bezahlt und die Gnade allen zuteil würde, damals nahm, wie Aaron das lange Kleid, so das Wort das irdische Fleisch an, indem es Maria anstatt der unbearbeiteten Erde zur Mutter seines Leibes hatte, damit es als Hoherpriester etwas zum Opfern hätte, sich selbst dem Vater darbrächte und durch sein eigenes Blut uns alle von den Sünden reinigte und von den Toten erweckte.“²⁾ „Damals wurde, sagt Athanasius, die Welt als schuldig von dem Gesetze gerichtet; jetzt aber hat das Wort das Gericht auf sich genommen, und dadurch, daß es mit dem Körper für alle litt, allen das Heil verliehen.“³⁾

Indem der Logos in unserem Fleische starb, erläutert

¹⁾ *ἀντὶ πάντων* de inc. 20.

²⁾ c. Ar. II. 7.

³⁾ c. Ar. I. 60. cf. de inc. 8, 10, 21; siehe o. S. 106—107.

der Heilige, war es soviel, wie wenn wir alle gestorben wären, und gibt als Grund hiefür an, weil er „alle umfassende“ und „über alle“ ist. Boigt versteht dieses dahin, daß Athanasius die Repräsentationsfähigkeit des Logos als in seinem „königlichen Verhältnisse zur Welt und ihren Bewohnern“ begründet darstellen wolle (Seite 152). Nach unserer Ansicht gründet er sie auf seinen alle in sich begreifenden „Inhalt“ und auf seinen alle zusammen aufwiegenden „Wert“. Wenn er sagt, indem Christus starb, sind wir alle gestorben, denn Christus ist „alle umfassend“ und ist „über alle“,¹⁾ so liegt dieser Erklärung wohl der Gedanke zugrunde, den er ja anderwärts (siehe ob. Seite 3 u. 4), weitläufig genug ausgeführt hat: Im Logos, in welchem jeder einzelne und sie alle ihrer ewigen Idee nach existieren, weil sie alle nur in die Sichtbarkeit tretende geschaffene Erscheinungsformen des in ihm ewig ruhenden wesenhaften Urtypus sind, ist jede Handlung, welche er stellvertretend für sie ausüben will, in der That als eine Handlung aller zu erachten, denn Er allein ist „sie alle“. Von einem anderen Gedanken ausgehend, sieht man nicht gut ein, wie das repräsentative Sterben wirklich ein Sterben aller sollte genannt werden können, und doch will Athanasius offenbar dieses behaupten. Allerdings insoferne, von anderer Seite betrachtet, der Opfertod Christi nicht die Exekution des allgemeinen Todesurtheiles, sondern die Heimzahlung all der Liebeshingabe und Ehre sein sollte, welche dem ganzen Geschlechte an seinen Schöpfer zu leisten im göttlichen Weltplane unabänderlich beschieden war, brauchte der Ersatz leistende Repräsentant der Menschen nicht gerade „sie alle“ zu sein, sondern nur „Einer aus ihnen“, aber von einer Würde, daß seine Liebeshuldigung an Gott der aller übrigen zusammen an Wert wenigstens gleichkam. Indes auch von diesem Gesichtspunkte aufgefaßt, liegt die Repräsentationsfähigkeit Christi wiederum nicht in dem Umstande, daß alle zu ihm

¹⁾ ἐπὶ πάντων, ὑπὲρ πάντων de inc. 9.

im Unterthanenverhältnisse stehen, sondern in dem unendlichen Werte seiner Person und ihrer Handlungen.

Die soeben zuletzt definierte Auffassung vom Opfer Christi als einer stellvertretenden Ganzhingabe von unendlichem Werte zum Erfasse für den einst verweigerten und noch immer geschuldeten Gehorsam scheint dem Athanasius ebenfalls einigermaßen vorgeschwebt zu haben, als er nämlich schrieb: „Christus konnte nicht anderes für anderes hingeben als Lösegeld; denn er gab Leib für Leib und Seele für Seele und somit volles menschliches Wesen für den ganzen Menschen hin.“¹⁾ Das Menschengeschlecht hatte die Bestimmung erhalten, sich ohne Vorbehalt mit seinem ganzen Wesen nach Leib und Seele Gott hinzugeben. Der diesbezügliche Wille Gottes war noch nicht zur Verwirklichung gekommen, und dennoch mußte er verwirklicht werden. Wenn nun dieselbe menschliche Natur, welcher diese Leistung einstens zugeteilt ward, und welche sie immer noch rückständig war, in der Person des Logos im Gehorsam bis zum Tode die gänzlich rückhaltlose Hingabe an Gott nach Leib und Seele vollzog, so wurde durch diesen unendlich wertvollen Huldigungsakt des Einen vergöttlichten Menschen die Schuld aller übrigen beglichen; und erscheint somit das Opfer Christi, auch von dieser Seite betrachtet, als ein „Lösegeld.“²⁾

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so stellt sich der Tod des Erlösers dar als die Erfüllung der göttlichen Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, als die notwendige Einlösung des göttlichen Wortes, als die Bezahlung der auf der Menschheit lastenden Schuld, als das Lösegeld an Gott, ohne welches die Macht des Todes nicht gebrochen wäre, als Befreiung von den Banden des Todes, als die Nachleistung der bestimmungsgemäßen schuldigen Ganzhingabe der Menschennatur an Gott, und insoferne alle, auf denen der Fluch Gottes lasten

¹⁾ *σῶμα ἀντὶ σώματος καὶ ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς δέδωκε καὶ τελεῖαν ἵπαρξιν ὑπὲρ ὅλου ἀνθρώπου.* c. Ap. I. 17.

²⁾ *λίτρον.* l. c.

mußte, dem Satan verfallen waren, auch als Herausführung aus der Knechtschaft des Teufels.¹⁾ Was den letzteren Punkt anlangt, so wird von Voigt (p. 154) sehr richtig bemerkt, „daß sich die Vorstellung, als ob Christi Todesleiden auch als ein dem Teufel dargebrachtes Lösegeld anzusehen sei, bei Athanasius nicht finde“. Sein Tod war ein Lösegeld an Gott, und hiedurch allein ward mittelbar die Gewalt des Menschenmörders von Anbeginn überwunden.²⁾

Noch ist hervorzuheben, daß Christus seinen sühnenden und genugthuenden Erlösungstod nicht etwa bloß für einen Teil der Menschen, sondern für alle ohne Ausnahme gelitten habe. In unzähligen Wendungen findet sich bei Athanasius dieser Umstand immer wieder ausdrücklich ausgesprochen. „Zum Heile aller, sagt er, hat der Logos den Leib angenommen.“³⁾ „Indem der Logos für alle im Leibe litt, hat er allen das Heil erworben.“⁴⁾ „Zum Besten aller hat er den Leib zum Opfer gebracht.“⁵⁾ Da die Schuld aller abgetragen werden mußte, denn alle hatten den Tod verschuldet, deshalb brachte er das Opfer für alle dar, indem er für alle seinen Tempel dem Tode preisgab, um alle von der Verantwortung der alten Uebertretung und von dieser selbst zu befreien. Es mußte der Tod für alle eintreten, damit die Schuld aller abgetragen würde. Der Logos nun hat, verbunden mit seinem Leibe für alle gelitten und dadurch den Teufel ohnmächtig gemacht.“⁶⁾ „Der Herr nahm einen Leib an, um ihn als Opfer für alle dem Vater darzubringen.“⁷⁾ „Indem der unvergängliche Sohn des Vaters durch die Ähnlichkeit mit Allen vereinigt war, bekleidete er alle mit Unverweslichkeit.“⁸⁾

¹⁾ de decr. 27.

²⁾ cf. de inc. 20. ad Adelph. 8.

³⁾ de inc. 32.

⁴⁾ c. Ar. I. 60.

⁵⁾ de inc. 25.

⁶⁾ de inc. 20.

⁷⁾ de decr. 14.

⁸⁾ de inc. 9.

Schließlich wird es von Athanasius als ein spezifischer Vorzug des Sühn- und Lobopfers Christi bezeichnet, daß es ein in jedem Momente fortdauerndes, „ein treues, bleibendes, kein vergängliches Opfer“ sei. „Die Opfer des Gesetzes, sagt er, hatten die Eigenschaft „treu“ nicht, weil sie täglich vorübergingen. Das Opfer des Heilandes hingegen hat, einmal vollbracht, alles vollendet, und ist treu geworden, weil es allezeit bleibt.“¹⁾)

Soviel findet sich bei Athanasius ausgeführt über das von ihm gebrauchte bündige Wort, welches wir oben zitiert haben: „Der Logos gab als Mensch gewordener Mittler das, was der Menschen war, Gott;“ hören wir im Folgenden, was er sich des Näheren darunter gedacht habe, wenn er sagte: „den Menschen aber gab er das, was Gottes war.“

2.

Die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes.

a) Zusammenhang der Wiederherstellung mit der Genugthuung.

Nach der Auffassung des Athanasius hängt die Erneuerung des Menschengeschlechtes mit der Bezahlung der Schuld an Gott, welche als unablässige Vorbedingung derselben erscheint, aufs engste zusammen. Indem zur Berichtigung jener Schuld kein Geringerer als der Logos in der Menschennatur erschien, war eben damit auch bereits die Erneuerung dieser Natur nicht bloß eingeleitet, sondern dem Wesen nach eigentlich schon vollzogen. Denn wie die sündige Natur Adams auf seine Nachkommen überging, so sollte die vergöttlichte Natur Christi sich auf die Seinigen forterben.²⁾ Athanasius drückt sich über die enge Beziehung der Wiederherstellung zur Genugthuung folgendermaßen aus: „Indem der

¹⁾ c. Ar. II. 9.

²⁾ cf. c. Ar. I. 47, 51; IV. 6.

unvergängliche Sohn des Vaters durch die Ähnlichkeit sich mit allen verband, bekleidete er natürlicher Weise alle mit Unsterblichkeit. Denn die Vergänglichkeit im Tode selbst richtet gegen die Menschen nichts mehr aus wegen des Wortes, das unter ihnen in dem einen Leibe seine Wohnung aufgeschlagen hat. Und wie, wenn ein großer König in eine Stadt kommt und in einem ihrer Häuser seine Wohnung aufschlägt, eine solche Stadt gewiß hoher Ehre gewürdigt wird, und kein Feind oder Räuber ihr mehr naht, um sie zu verderben, ihr vielmehr jede Aufmerksamkeit geschenkt wird aus Rücksicht gegen den König, der in einem Hause derselben Wohnung genommen hat, so ist es auch mit dem Könige aller Dinge geschehen. Denn da er zu uns auf die Erde kam und in einem ähnlichen Körper wohnte, hat eine jede Nachstellung gegen die Menschen von seiten der Feinde aufgehört und das Verderben des Todes, das vor Zeiten gegen dieselben Macht besaß, ist beseitigt worden“.²⁾ Es war also das Einwohnen des Logos im Fleische nicht bloß die Ursache der Repräsentationsfähigkeit desselben zur Uebernahme des Lobes Aller, sondern auch die thatsächlich gegebene inchoative Wiedervergöttlichung der Menschennatur, und stehen mithin die Satisfactio und Reparatio in dem denkbar innigsten inneren Zusammenhange.

b) Wesen der Wiederherstellung.

Sucht man in den Schriften des Heiligen, wie er sich im einzelnen die Erneuerung des Geschlechtes vorgestellt habe, so findet man, wie schon oben (Seite 47 ff. u. 151) angedeutet wurde, daß ihm durchgehends ein dreifaches Verfallensein der ursprünglichen Menschennatur vorschwebte, und er dem entsprechend eine dreifache Heilung durch den Sohn Gottes habe behaupten wollen: eine Erneuerung des übernatürlichen Lebens, der zuverlässigen Erkenntnis Gottes und der

²⁾ de inc. 9.

Gleichförmigkeit des menschlichen Wollens mit dem göttlichen Willen. Das heißt mit anderen Worten, Athanasius faßte das welterneuende Erlöseramt Christi in Uebereinstimmung mit der Schrift als eine priesterliche, prophetische und königliche Thätigkeit, wie er einmal auch ausdrücklich sagt, daß das messianische Wirken Christi an die Stelle des alttestamentlichen Priester-, Propheten- und Königtumes getreten sei.¹⁾ Wir wollen daher, obgleich sich Athanasius selbst bei der stets nur gelegentlichen, ordnungslosen Hervorhebung der einzelnen Wiederherstellungsmomente durchaus nicht an diese Einteilung gebunden hielt, dieselben dennoch nach diesen drei Gesichtspunkten geordnet hier aufzählen.

a) Soweit zunächst seine priesterliche Thätigkeit, deren eine Hälfte nach der gewöhnlichen Auffassung bekanntlich in der Darbringung des Sühn- und Vobopfers bestand,²⁾ auch noch für die Erneuerung in betracht zu kommen hat, so charakterisiert sie sich bei Athanasius als Wiederherstellung der ehmaligen Kindtschaft Gottes und Wiedereingießung des heiligen Geistes, als Wiedervergöttlichung des Menschen, als Zurückgabe des übernatürlichen Lebens, des Paradieses, der Leidlosigkeit und Unsterblichkeit. Einige von den hieher bezüglichen Stellen lauten: „Die Gnadengeschenke, welche er in uns niederlegen wollte, sind zahlreich und übermenschlich,“ darunter „die Annahme an Kindesstatt und das Geschenk des heiligen Geistes.“³⁾ „Er ist Mensch geworden, damit wir Götter werden möchten.“⁴⁾ „Der Sohn verleiht das Leben, welchen er will; in ihm leben und schweben und sind wir.“⁵⁾ „Es ward ihm der Mensch übergeben als einem Arzte, um den Biß der Schlange zu heilen, als dem Leben, um den

¹⁾ de inc. 40.

²⁾ ἱερεὺς ἐτίγγανεν ὁ Χριστὸς ὡς ἑαυτὸν προσάγαγών
θυσίαν ἰπὲρ ἡμῶν. Fragm. in Math. pg. 1266.

³⁾ Ad epps. Aeg. 1.

⁴⁾ de inc. 54.

⁵⁾ In illud : Omnia etc. 5.

Toten zu erwecken.“¹⁾ „Als das Wort Fleisch wurde und unter uns wohnte, damals wurde es für uns Heil und Leben.“²⁾ „Er ist gekommen wegen unseres Heiles, damit alle von den Toten auferweckt würden.“³⁾ „Christus hat uns, da er auf Erden wandelte, Leben aus dem Tode und den Eingang in das Paradies verliehen, aus welchem Adam verstoßen wurde, und hat uns das Aufsteigen in den Himmel bereitet.“⁴⁾ „Er bewahrte und erhielt die leidenden Menschen, wegen welcher er die Leiden trug, in seiner Leidlosigkeit; er hat die ihm von den Menschen zugefügten Unbilden erduldet, damit wir Erben der Unsterblichkeit wurden.“⁵⁾

Alle diese erneuernden wunderbaren Früchte des priesterlichen Amtes Christi erscheinen bei Athanasius dem ganzen Menschengeschlechte dadurch gegeben, daß die Menschheit Christi durch ihre hypostatische Vereinigung mit der Person des Logos ihrer teilhaftig wurde. Es geschieht dieses nicht infolge Mangels einer richtigen Unterscheidung zwischen Wesen und Person; als ob, was dem Menschenwesen zugeteilt wird, eben damit auch schon Eigentum jeder einzelnen Persönlichkeit, welche Trägerin dieses Menschenwesens ist, wäre. Es wird vielmehr an zahlreichen Stellen jener Unterschied unzweideutig anerkannt, namentlich indem ausdrücklich gelehrt wird, die der Menschheit in Christo mitgeteilte Kraft müsse auf die einzelnen Individuen erst übergehen, und dieses werde bewerkstelligt durch deren Einverleibung in den Leib Christi mittels der Taufe. (Siehe unten Seite 221—224.)

B) Zur Wiedererneuerung der richtigen Erkenntnis Gottes waltete Christus seines messianischen Prophetenamtes, indem er gleich in seiner Person selbst, erkennbar durch die von ihm gewirkten Wunder, der abgeirrten Mensch-

¹⁾ I. c. 2.

²⁾ c. Ar. I. 64.

³⁾ c. Ar. II. 55.

⁴⁾ Expos. fid. I cf. ad Adolph. 6.

⁵⁾ de inc. 54.

heit den wahren Gott sichtbar vor Augen führte. Die Wiederherstellung der wahren Gotteserkenntnis ist dem Athanasius ein ganz wesentliches Moment der messianischen Thätigkeit Christi, welches er an Wert mit der Versöhnung und Erneuerung des inneren Lebens auf gleiche Stufe stellt und in unmittelbarer Verbindung damit zunächst hervorhebt, indem er sagt: „Zwei Liebesdienste erwies uns der Erlöser durch die Menschwerdung, 1) daß er den Tod aus uns entfernte und uns erneuerte, und 2) daß er, da er nicht wahrgenommen und gesehen werden konnte, sich durch seine Werke offenbarte und zu erkennen gab, daß er sei das Wort des Vaters, der Regent und Herrscher der Welt“.¹⁾ „Er offenbarte sich im Leibe, erklärt Athanasius in weiterer Ausführung dieses Gedankens, damit wir zur Erkenntnis des unsichtbaren Vaters kämen.“²⁾ „In passender Weise nahm das Wort Gottes einen Leib an und bediente sich einer menschlichen Werkstätte, um, wie es in der Schöpfung aus den Werken erkannt wird, auch im Menschen seine Thätigkeit zu äußern und sich überall zu offenbaren, und nichts von seiner Gottheit und Erkenntnis auszuschließen. Dies hat der Erlöser gethan, um, wie er alles ringsum mit seiner Gegenwart erfüllt, so auch alles mit seiner Erkenntnis zu erfüllen. Denn ist es einem nach dem Himmel zu schauen, nicht mehr möglich und erhebt er seinen Blick nur zu den Menschen, so sieht er in seinen Werken seine im Verhältnis zu den Menschen unvergleichliche Macht und erkennt, daß er allein unter den Menschen Gott das Wort ist. Und wenn sich einer zu den Dämonen verirrt hat und er für diese eingenommen ist, so sieht er ihn diese verschenden und nimmt daraus ab, daß er ihr Herr sei. Und wenn einer sich in die Tiefe des Wasserelementes versenkt hat und glaubt, daß dieses Gott sei, wie die Aegypter das Wasser verehren, so sieht er, daß dieses von ihm verwandelt werde und erkennt, daß der Herr sein Schöpfer sei. Oder wenn einer auch in die Unterwelt

¹⁾ de inc. 16.

²⁾ de inc. 54.

hinabgestiegen ist und die dort hinabgestiegenen Heroen als Götter anstaunt, so sieht er auch da seine Auferstehung und seinen Sieg über den Tod, und schließt daraus, daß auch unter diesen Christus allein wahrer Herr und Gott ist. Denn alle Teile der Schöpfung hat der Herr berührt und alles von jeglichem Truge befreit und überführt, wie Paulus sagt: „Er entwaffnete die Mächte und Gewalten und triumphierte am Kreuze,“¹⁾ damit niemand mehr betrogen werden könnte, sondern man überall das wahre Wort Gottes fände. Denn indem so der Mensch von allen Seiten eingeschlossen ist und überall, d. h. im Himmel, in der Unterwelt, im Menschen und auf der Erde die Gottheit des Wortes sich entfalten sieht, so wird er über Gott nicht mehr getäuscht und betet es allein an und erkennt in ihm deutlich den Vater. Daß wir die Wahrheit sagen, davon möge man sich überzeugen aus dem, was allen in die Augen fällt. Wann begannen die Menschen den Götzendienst zu verlassen, wenn nicht seitdem das Wort Gottes, der wahre Gott, unter den Menschen erschienen ist? Und wann haben die Orakel bei den Hellenen und überall aufgehört und sind verlassen worden, außer als der Heiland auf der Erde sich geoffenbart hat? Wann begann man zur Erkenntnis zu kommen, daß die, welche bei den Dichtern Götter und Heroen genannt werden, bloß sterbliche Menschen seien, als seit der Herr den Sieg über den Tod errungen und den angenommenen Leib, indem er ihn von den Toten erweckte, in Unvergänglichkeit erhalten hat? Und wann geriet der Trug und Wahnsinn der Dämonen in Verachtung, außer als das Wort, die Kraft Gottes, aller und auch ihr Herr, wegen der Ohnmacht der Menschen herabstieg und auf Erden erschien? Wann hat überhaupt die Weisheit der Heiden sich als Thorheit erwiesen, außer als die wahre Weisheit Gottes sich auf Erden offenbarte? Denn es waren einst die ganze Erde und jeder Ort in die Verirrungen des Götzdienstes gefallen, und die Menschen hielten nur die Götzen für Götter. Jetzt aber verlassen die Menschen auf

¹⁾ Col. 2. 15.

der ganzen Erde den Aberglauben des Götzendienstes, nehmen ihre Zuflucht zu Christus, und indem sie ihn als Gott anbeten, lernen sie durch ihn den Vater kennen, den sie nicht kannten.“¹⁾)

Es erscheint als eine Eigenheit des heiligen Athanasius, daß er den Schwerpunkt des messianischen Prophetenamtes Christi, wie man sieht, nicht hauptsächlich in die von ihm gesprochenen Lehrworte, sondern darein legt, daß die Gottheit, sichtbar erscheinend, durch ihre göttlichen Werke sich unmittelbar den Menschen erkennbar vor Augen gestellt habe. Wo er übrigens speziell von dem Lehrworte als solchem spricht, drückt er sich über dessen göttliche, die ganze Welt durchbringende und umgestaltende Kraft folgendermaßen aus: „Wer aus allen Menschen, die jemals gelebt haben, hat eine solche Lehre vorgetragen, daß sie allein und unverändert von einem Ende bis zum anderen überall so mächtig wirkte, daß seine Verehrung die ganze Erde durcheilte? Viele Könige und Herrscher der Erde gab es vor diesem; viele Weise und Magier werden aufgezählt; wer von diesen hat jemals so viel vermocht, daß er die ganze Erde mit seiner Lehre erfüllte und eine so große Menge von Menschen von der Abgötterei bekehrte, als unser Heiland von den Gözen zu sich bekehrt hat. Die griechischen Philosophen haben vieles mit Beredsamkeit und Kunst niedergeschrieben. Aber ihre Sophismen hatten nur bis zu ihrem Tode Ueberredungskraft; ja sogar schon, da sie noch lebten, erregte das, worin sie stark zu sein schienen, unter ihnen Streit und gab ihnen • Veranlassung zu gegenseitigen Zwistigkeiten. Das Wort Gottes dagegen hat, was sehr auffallend ist, mit weniger zierlichen Redensarten gelehrt und doch die scharfsinnigsten Sophisten verdunkelt, ihre Lehren unwirksam gemacht, alle an sich gezogen und seine Gemeinden angefüllt.“²⁾) „Die heidnischen Weisen, die so vieles schrieben, haben nicht einmal einige wenige aus der Nachbarschaft zum Glauben an die

¹⁾ de inc. 45—46 ff.

²⁾ de inc. 49—50.

Unsterblichkeit und zum tugendhaften Leben bewegen können; Christus allein aber überredete durch einfache Worte und durch Menschen, die keine Redekünstler waren, auf der ganzen Erde ganze Gemeinden, den Tod zu verachten, Unsterbliches zu denken, das Zeitliche gering zu schätzen und auf das Ewige zu schauen".¹⁾

γ) Was endlich das messianische Königtum anlangt, in dessen Ausübung Christus den abgeirrten Willen der Menschen wiederum zum Gehorsame gegen Gott und zur Gleichförmigkeit mit seinem göttlichen Willen anzuleiten hatte,²⁾ so findet sich bei Athanasius darüber folgendes gesagt: „Der Sohn Gottes ist erschienen, damit er die Werke des Teufels zerstöre“.³⁾ „Und alsbald sah man, wie nach seiner Anleitung die Menschen nicht mehr die Schändlichkeiten der Gözenopfer, Magie und Zauberei trieben“,⁴⁾ sondern „ihre Hände zum Gebete ausstreckten“,⁵⁾ wie „sie den irdischen Ruhm für nichts achteten und nur strebten nach himmlischem Ruhme“.⁶⁾ Christus „predigte“ äußerlich und „überredete innerlich die Herzen“, daß die Menschen „ihre angeborene Wildheit in den Sitten ablegten und dafür Tugend und Enthaltfamkeit übten“. Er machte, daß sie von der Grausamkeit des Mordens abstanden, ihre unersättliche Kriegslust aufgaben, statt dessen aber friedfertige und freundschaftliche Gefinnung hegten.⁷⁾ Kämpfen sah man sie von nun an nur mehr gegen den Teufel, und diesen überwandten sie durch Selbstverleugnung und Seelenstärke.⁸⁾ Die Jungfrauen Christi und die Jünglinge befeiligten sich der Reinheit.⁹⁾ Christus, der König aller

¹⁾ de inc. 47.

²⁾ βασιλεύς ὁ Χριστὸς ἐτίγγανεν ὡς τῆς ἀμαρτίας βασιλεύσας. Fragm. in Math. p. 1266.

³⁾ c. Ar. II. 54, 55 cf. 1. Joan. 3. 8.

⁴⁾ de inc. 48.

⁵⁾ l. c. 52.

⁶⁾ l. c. 47.

⁷⁾ de inc. 51.

⁸⁾ de inc. 52.

⁹⁾ de inc. 48.

Dinge, bewirkte, daß selbst Kinder, die noch nicht volljährig geworden waren, die nicht gebotene Jungfräulichkeit gelobten; ¹⁾ die schon unzüchtig gewesen waren, wurden keusch, und die Feigen tapfer.²⁾ Seit Christus sein Gesetz gegeben hat, dem Versuchter zu widerstehen,³⁾ überwinden die Menschen die Anfechtungen, harren aus in den Mühsalen, ertragen Mißhandlungen mit Geduld, machen sich nichts aus der Beraubung und verachten den Tod, um Märtyrer Christi zu werden.⁴⁾

Uebrigens beabsichtigt der Heilige gar nicht, alle einzelnen Vorschriften des göttlichen Sittengesetzes, welche vom Messias-könige wieder in Geltung und thatächliche Ausübung gebracht worden seien, in erschöpfender Weise aufzuzählen, sondern statt dessen sagt er kurz: „Die unveränderliche Gerechtigkeit des Wortes sollten die Menschen zum Muster und zum Vorbilde der Tugend haben.“⁵⁾ „Seinen himmlischen und höchst tugendhaften Lebenswandel wollte er uns zeigen, und stellte ihn daher in sich selbst dar, damit nicht leicht mehr einige von dem Feinde hintergangen würden, indem sie ein Pfand zur Sicherheit hätten, nämlich den Sieg, welchen er über den Teufel für uns errungen hat; so daß ein jeder, teils ihn sprechen hörend, teils wie auf ein Vorbild hinschauend von ihm Beispiele des Handelns nehme, dem Mahnrufe gemäß: Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig.“⁶⁾ Eine vollkommenerer Anleitung zur Tugend wird wohl niemand finden, als die ist, welche der Herr in sich selbst dargestellt hat. Denn du magst entweder die Erduldung der Unbilden, oder die Leutseligkeit oder die Milde oder den Starkmut oder die Barmherzigkeit oder die Gerechtigkeit betrachten, so wirst du alles in ihm vollbracht finden, so daß demjenigen nichts zur Tugend mangelt,

¹⁾ I. c. 51.

²⁾ I. c. 50.

³⁾ ad epps. Aeg. I.

⁴⁾ de inc. 52.

⁵⁾ c. Ar. I. 51.

⁶⁾ Math. 11. 29.

welcher das menschliche Leben des Herrn betrachtet. Der Herr, weil er wahrhaft Herr des Weltalls ist und für seine Werke Sorge trägt, gibt nicht bloß Gesetze, sondern hat sich selbst zum Vorbilde hingegeben, auf daß alle, welche wollen, die Kraft des Handelns kennen möchten¹⁾ Wie sich also Athanasius das die Gotteserkenntnis vermittelnde Prophetenamt hauptsächlich dadurch ausgeübt dachte, daß schon aus der sichtbaren Erscheinung Christi selbst die Gottheit herausleuchtete, so war ihm das Herausleuchten der ethischen Vollkommenheit aus der Person Christi der wichtigste Faktor für sein königliches Amt. Die vor Augen stehende Vollkommenheit Christi selbst predigt am verständlichsten sein Sittengesetz, ist der Beweis für dessen Ausführbarkeit und das Muster für das „Wie“ der Befolgung und zeigt zugleich lockend die Höhe, bis zu welcher der Mensch durch sein sittliches Streben es bringen könne.

NB! Bezüglich des „Königlichen Amtes Christi“ findet sich bei Voigt²⁾ folgendes gesagt: „Das „Königliche Amt“ wurde einerseits zu enge gefaßt, insoferne Athanasius fast durchgehends darunter nur die Weltherrschaft, das Regnum naturae des Logos, verstand; andererseits den beiden anderen Aemtern gegenüber doch auch wiederum zu weit, insoferne das prophetische Amt und das hohepriesterliche auf das königliche basiert wurden; denn das prophetische Amt offenbart den Sohn und durch ihn den Vater, aber vorzugsweise durch die in königlicher Macht vollbrachten Wunder; und das hohepriesterliche Amt erlöst von der Sünde und vom Tode, aber nicht ohne die Macht des Logos über beide.“³⁾ Daher erklärt es sich, daß Athanasius bei der sich oft wiederholenden Zusammenstellung der prophetischen und hohepriesterlichen Seite des Werkes Christi die königliche Seite in dem angegebenen Sinne ungesondert

¹⁾ Ad Marcell. 13.

²⁾ Athanasius, Seite 149—150.

³⁾ βασιλεὺς ὁ Χριστὸς ἐτύγγανεν, ὡς κατὰ τῆς ἀμαρτίας καὶ θανάτου βασιλείας. Fragn. in Math. p. 1266.

meistens mit durchfließen läßt, indem er die prophetische Seite als die vorzüglich durch die Wunder unterstützte Selbstoffenbarung des Logos und durch ihn des Vaters, die hohepriesterliche dagegen als die durch sein Sühnopfer und seine Macht herbeigeführte Erlösung vom Tode oder der Sündenfolge erscheinen läßt.“ Voigt imputiert hier dem Heiligen eine ganz falsche Auffassung vom „Königlichen Amte.“ Er stellt die Sache dar, als ob Athanasius die „göttliche Allmacht“ und das „messianische Hirtenamt“ Christi für kongruente Begriffe gehalten hätte. Es existiert aber kein Satz in allen Schriften des großen Kirchenlehrers, der zu dieser Auffassung berechtigte. Vielmehr sagt Athanasius ausdrücklich, das messianische Königtum habe darin bestanden, daß Christus über die Sünde und ihre Folgen die Oberhand gewann,¹⁾ oder „daß er die Werke des Teufels zerstörte,“ wie er anderwärts die zum Propheten- und Priesteramte noch hinzutretende Erlösungsthätigkeit Christi bezeichnet.²⁾ Dieses heißt doch mit anderen Worten: die „Königliche Thätigkeit“ des Messias bestand darin, daß er die Uebertretung der göttlichen Gebote bei den Menschen durch Werke derselben nach dem Willen Gottes ersetzte, daß er die Menschen, nachdem sie als hilflose Geschöpfe ohnedies der göttlichen Allmacht unterworfen waren, auch in ethischer Beziehung wiederum Gott unterwürfig und gehorsam machte. Das „messianische Königtum“ ist nach Athanasius eine „*βασιλευα της ἀμαρτίας*“ nicht aber „*regnum naturae*“. Dieses, scil. das *regnum naturae*, hat Christus vermöge seiner Gottheit allein, und zwar notwendig und unveräußerlich; er hat es als Schöpfer, und kein Geschöpf kann sich demselben entziehen. Die *βασιλευα της ἀμαρτίας* aber hat er als Erlöser, sie erstreckt sich nur auf die freien Menschen, welche und insofern sie von ihm erlöst wurden; sie hat nur ihr ethisches Verhalten zum Gegenstande, und es bleibt dem einzelnen als freiem Geisteswesen überlassen, ob er sich

¹⁾ Siehe das oben S. 163 Anm. 2 zit. Fragm. in Math. p. 1266.

²⁾ cf. c. Ar. II. 54 u. 55.

dieser *βασιλεια* jügen wolle oder nicht. Man kann also auch nicht sagen, daß bei Athanasius „das prophetische und priesterliche Amt auf das königliche basiert werde“; denn sie erscheinen zwar gegründet auf seine göttliche Natur und Allmacht, aber jowenig auf die messianische „Sirtenthätigkeit,“ daß vielmehr auch diese selbst, ebensogut wie Priester- und Lehramt, seine göttliche Allvermögenheit und Autorität zur Grundlage und Voraussetzung hat. Uns will bedünken, daß nicht so fast Athanasius, als vielmehr Herr Voigt im Unklaren darüber sei, welche messianische Funktionen zum „Königlichen Amte“ reffortieren, weil er irgendwo in demselben Kapitel „die Einpflanzung eines neuen Lebensprinzipes in das menschliche Geschlecht“ als Aufgabe des „Königlichen Amtes“ (!) bezeichnet.)

c) Verhältnis der Wiederherstellung zum Urstande.

Heinrich Voigt behauptet, dem Athanasius sei die Erlösung nicht bloß eine Erneuerung und Wiederherstellung des Schöpfungswerkes, sondern auch eine Bervollkommnung und Fortbildung desselben gewesen, und zwar in folgendem Sinne: „Der Herr, sagt Voigt, hat nach Athanasius für das Menschengeschlecht mehr erworben, als Adam verloren hat, oder überhaupt erlangen konnte. Da die Wandelbarkeit ein wesentlicher Zug alles aus nichts hervorgegangenen kreatürlichen Lebens ist; so war und blieb Adam und sein Geschlecht wandelbar, der Sünde und ihres Verderbens fähig, auch wenn der adamitische Sündenfall nie eingetreten wäre. Es wäre derselbe immer möglich gewesen, und diese Möglichkeit wäre, wenn auch nicht schon gleich in dem ersten Menschen, doch ohne Zweifel in seinem ihm folgenden Geschlechte zur Wirklichkeit geworden. Das menschliche Geschlecht war nach der ersten Schöpfung metaphysisch ungesichert gegen die Angriffe des überirdischen Reiches des Bösen, des Satans und seiner

1) Seite 146.

Engel. Denn der Wille des Menschen, die ethische Seite desselben, ist in allen Stadien wandelbar. Christus nun, der zweite Adam, er ist, weil der unwandelbare Logos in ihm Mensch ward, durchaus unwandelbar (*peccare non potuit*), und auch in dieser Unwandelbarkeit ist er das Urbild seines durch ihn erlösten Menschengeschlechtes. Wie die Schlange oder der Teufel, seine Arglist an ihm vergebens versucht hat, so hat er auch seinem Geschlechte in seinem Geiste die Kraft mitgeteilt, sich gegen des Teufels Reich unwandelbar im Besitze der Erlösungsgüter zu erhalten, und insofern steht das neue Menschengeschlecht metaphysisch höher, als das alte, insofern geht das Werk der Erlösung über das der Schöpfung hinaus. Weil die Natur der Geschöpfe, sagt Athanasius¹⁾ wandelbar ist, und der Menschen Thun nichts Beständiges hat, es sich vielmehr oft ereignet, daß der gegenwärtig Gute sich später ändert und ein anderer wird, so daß der augenblicklich Gerechte nach kurzem als ein Ungerechter erfunden wird, darum war ein Umwandelbarer nötig, damit die Menschen in der unwandelbaren Natur der Gerechtigkeit des Logos ein Vor- und Urbild (*εἰκὼν καὶ τύπος*) der Tugend besäßen.“ Nachdem Voigt in dieser Weise die Auffassung des Athanasius dargelegt und motiviert hat, übt er an derselben nachstehende vernichtende Kritik: „Es ist von Athanasius irrig, daß die Wandelbarkeit als ein an dem Wesen des Menschen als an einem kreatürlichen Wesen notwendig haftender Zug angesehen wird²⁾. Und insolge davon ist weiter irrig, daß die Notwendigkeit des metaphysischen Einflusses des Erlösers auf die menschliche Natur aus der Beschaffenheit desselben, wie sie durch die Schöpfung, und nicht wie sie durch den Sündenfall geworden ist, begründet wird. Der Grund dieses bei Athanasius sich findenden Irrtumes liegt unverkennbar in seinem einseitigen Freiheitsbegriffe. Die Freiheit des Menschen oder die sittliche Selbstbestimmung erscheint zwar auf ihrer ersten

¹⁾ c. Ar. I. 51.

²⁾ *ἔπειδὴ τῶν γενητῶν ἢ φύσις ἐστὶ τροπική*, I. c.

Stufe als Wahlfreiheit oder als die zum Guten und Bösen, zur Erfüllung und Uebertretung des göttlichen Gesetzes gleich fähige Selbstbestimmung. Die Vollziehung der Wahl, die Entscheidung des Willens für das Eine oder Andere, hat aber sofort für das Wesen des Menschen eine determinierende Folge, die Erfüllung oder die Uebertretung des Gesetzes, das Gute oder das Böse wird Lebenszug. Hätte der Mensch von Anfang an das Gesetz erfüllt, so wäre die formale Freiheit zur realen, die Wahlfreiheit zur notwendigen Freiheit geworden, d. h. zu der Selbstbestimmung, bei der das göttliche Gesetz, die Idee des menschlichen Wesens in ihm reales Lebensprinzip gewesen wäre, er wäre frei geblieben, aber nicht mehr wandelbar gewesen. Die primitive Uebertretung des göttlichen Gesetzes hat die entgegengesetzte Folge gehabt und die Sünde dem menschlichen Wesen insluiert. Athanasius nun hat nur den Begriff der formalen Freiheit im Auge; indem er die Freiheit als ein nothwendiges Attribut des menschlichen Wesens ansieht, sieht er darum zugleich die Wandelbarkeit als einen in Folge der Schöpfung an dem Menschen nothwendig haftenden Zug an. Da er aber fühlt, daß sie das Werk der Erlösung um seinen ewigen Segen bringen könne, so kommt er in der Consequenz seines Denkens zu den erörterten Folgesätzen und läßt den Logos durch sein zweites Werk sein erstes, durch die Erlösung die Schöpfung vervollkommen.“ Soweit Voigt.¹⁾

Wenn nun auch wir über die vorwürfige Frage zu handeln beginnen sollen, so müssen wir vor allem erklären, daß wir mit den Erörterungen Voigt's nicht einverstanden sein können. Er polemisiert hier gegen Lehrsätze, welche Athanasius nicht aufgestellt hat. Ausgehend von der Annahme, daß durch Bestehung der Freiheitsprobe im Paradiese die Vergöttlichung nicht gesichert worden wäre, deren Haltlosigkeit wir schon oben dargethan haben (siehe Seite 24 ff.), deduziert er aus denselben, vor- und rückwärts schließend,

¹⁾ Athanas. Seite 156—159.

verschiedene Irrtümer, welche er alle ohne Bedenken dem Athanasius unterchiebt. Rückwärts schließend findet er, daß Athanasius die ursprüngliche Schöpfung metaphysisch mangelhaft sein lasse und daß er in Gemäßheit dessen die Erlösung nicht bloß als eine Wiederherstellung, sondern auch als eine Fortentwicklung und Richtigstellung des Urstandes habe auffassen müssen; und aus dem gleichen Grunde sei er der Ansicht gewesen, daß die Notwendigkeit der Menschwerdung nicht erst durch die Sünde, sondern schon vom Anfange an durch die Mangelhaftigkeit der ersten Schöpfung bedingt worden sei. Athanasius habe ferner die Veränderlichkeit als notwendig zum Wesen der Menschennatur gehörig betrachtet und sei von einem falschen Freiheitsbegriffe befangen gewesen. Nach vorwärts, auf das Endergebnis der Erlösung hinschauend, glaubt er den Athanasius bezichtigen zu müssen, daß nach ihm die Welt ihr ursprünglich vorgestelltes Ziel ohne die Menschwerdung gar nicht hätte erreichen können.

Dem gegenüber wollen wir im Folgenden darthun:

1. daß Athanasius auch schon den Urstand als vollkommen bezeichne und in der Erlösung keine Fortbildung und Richtigstellung, sondern nur eine Erneuerung des Urstandes sehe mit dem zweckentsprechenden einzigen Vorzuge, daß die neue Wiedervergöttlichung schon ihrer Natur nach unverlierbar war, und nicht wieder erst durch einen freien Willensakt unverlierbar gemacht werden sollte.

2. Demgemäß ist die Notwendigkeit der Menschwerdung nicht schon durch die metaphysische Mangelhaftigkeit der Schöpfung, sondern erst durch den Eintritt des Sündenfalles bedingt worden.

3. Es kann nicht nachgewiesen werden, daß Athanasius die Veränderlichkeit als naturnotwendig zum Menschenwesen gehörig, und die Menschennatur als „in allen Stadien wandelbar“ bezeichnet habe.

4. Athanasius hatte nicht den falschen Freiheitsbegriff, welchen ihm Voigt imputiert, und

5. daß die Welt ohne die Inkarnation des Logos nicht zu ihrem bestimmungsgemäßen Ziele hätte gelangen können, wird von Athanasius nirgends behauptet.

Wir treten sofort den Beweis an:

ad 1) Frägt man, in welchem Verhältnisse die Wiederherstellung zum Urstande gestanden habe, so antwortet darauf Athanasius folgendermaßen: „Das Werk Gottes, d. i. der Mensch, war vollkommen geschaffen“; er „wurde durch die Uebertretung mangelhaft“; „es geziemt sich aber nicht, daß das Werk Gottes unvollkommen blieb“: „Darum zog das vollkommene Wort Gottes den unvollkommenen Leib an, damit es, was dem Menschen fehlte, durch sich selbst ersetzte und vollendete; es fehlte aber dem Menschen die Unsterblichkeit und der Weg in's Paradies, und dieses ist es, was der Heiland sagt: „Ich habe das Werk vollendet.“¹⁾ „Damals als das Wort Mensch wurde, hat es die Werke vollendet, da es unsere Wunden heilte und uns die Auferstehung von den Toten verlieh. Weil die Werke durch die Sünde unvollkommen und verstümmelt worden waren, wurde es geschaffen, damit es dadurch, daß es dieselben vollkommen und vollständig macht, dem Vater eine Gemeine darstelle ohne Flecken. Durch das Wort ist also das Menschengeschlecht vollkommen und wie es im Anfange gemacht war, oder vielmehr mit größerer Gnade wiederhergestellt worden, denn wir sind von den Toten erweckt und haben den Tod nicht mehr zu fürchten. Dieses ist uns aber zuteil geworden, weil das Wort Gottes selbst Fleisch angezogen hat und Mensch geworden ist.“²⁾ Die Folge davon ist, daß die Veränderlichkeit der einzelnen Menschen nicht wieder die Rettung des ganzen Geschlechtes in Frage stellen kann.³⁾ Dieses alles heißt doch mit anderen Worten: Das Werk Gottes war im Anfange vollkommen, und erst durch das Unvollkommenwerden desselben ist eine Erlösung notwendig geworden, weil es

¹⁾ Joh. 17. 4. c. Ar. II. 66.

²⁾ I. c. II. 67.

³⁾ c. Ar. I. 51; Vgl. oben Seite 123 ff.

sich gar nicht ziemen würde, daß das Werk Gottes unvollkommen sei. Die „Erneuerung“¹⁾ war, wie schon der Name sagt, mit dem Urstande dem Wesen nach gleich Und als ob Athanasius fürchten würde, daß man vielleicht seinen Ausdruck „vollenden“ im Voigt'schen Sinne mißverstehen könnte, betont er zweimal nacheinander, daß mit „vollenden“ nichts gesagt sein wolle, als daß Christus unsere Wunden heilte und uns die Auferstehung von den Toten verlieh. „Heilung von Wunden“ und eine „Auferstehung von den Toten“ war uns aber erst durch die Sünde notwendig geworden. Ja der Heilige hält sogar die Identität des Wiederherstellungszustandes mit dem Urstande für denknottwendig, indem er sagt: „Es wäre unpassend, daß die Schöpfung anders vom Anbeginn geschaffen wurde, und anders in den neuesten Zeiten geschaffen werde.“²⁾ Diesem Ausspruche liegt offenbar der Gedanke zugrunde: Die Beschaffenheit der Schöpfung, welche der unveränderlichen göttlichen Weisheit zur Zeit Christi als zweckmäßig erschien, mußte ihr auch schon für die ursprüngliche Schöpfung als zweckmäßig erschienen sein; und wenn Gott irgend einen Zustand für die ursprüngliche Schöpfung für gut fand, so kann er nicht später für dieselbe Schöpfung einen anderen für gut finden. Schon durch diesen Satz allein erscheinen alle Unterstellungen von „Fortbildung“ oder „Bervollständigung“ der ursprünglichen Schöpfung, soweit solche einen von der gewöhnlichen katholischen Auffassung abweichenden Sinn haben sollte, desavouiert. Die Wiederherstellung hatte vor dem Urstande allerdings einen Vorzug voraus, nämlich es hing ihr Bestand nicht mehr erst von einer freien Willensentscheidung des Menschen ab. Wenn die einzelnen Erlösten auch sündigen, so können sie durch Reue es wieder gut machen, weil die Taufgnade in ihnen nicht mehr durch die Sünde ausgeilgt zu werden vermag; und das ganze Geschlecht kann nie wieder in die Lage kommen,

¹⁾ ἀνανέωσις c. Ar. II, 53; ἀνίστησις c. Ap. I, 7.

²⁾ de Trin. et sp. 9.

neuerdings eines Erlösers zu bedürfen. Dieser Vorzug macht aber nicht, daß das Wesen des neuen Zustandes ein anderes sei, als das des alten; er ist eine Gnade für den zweiten Zustand, aber nicht ein Beweis für einen Wesensdefekt des ersten, und zwar einen Wesensdefekt von der Bedeutung, daß infolge desselben der erste Zustand jedenfalls noch der von Gott gehaßten Sünde hätte anheimfallen müssen.¹⁾ Es kann aus Athanasius nachgewiesen werden, daß nach seiner Auffassung das Kriterium der Beständigkeit auch schon dem ersten Gnadenstande zugebracht war und durch Bestehen der paradiesischen Freiheitsprobe eingetreten wäre.²⁾

ad 2) Daß die Notwendigkeit der Menichwerdung nicht schon durch die metaphysische Mangelhaftigkeit der Schöpfung, sondern erst durch den Eintritt des Sündenfalles bedingt worden sei, wird von Athanasius ausdrücklich und wiederholt hervorgehoben. „Da das Werk Gottes, das ist der Mensch, — so lautet eine schon oben zitierte Stelle — obwohl es vollkommen geschaffen war, durch die Uebertretung mangelhaft wurde und durch die Sünde starb, und da es sich nicht geziemte, daß das Werk Gottes unvollkommen blieb, darum zog das vollkommene Wort Gottes den unvollkommenen Leib an.“³⁾ „Unsere Schuld hat seine Herabkunft veranlaßt, heißt es wiederum, und unsere Uebertretung hat die Liebe des Wortes hervorgerufen, so daß der Herr zu uns kam und unter den Menschen erschien.“⁴⁾ „Durch das Wort ist das Menschengeschlecht vollkommen und wie es im Anfange war, wiederhergestellt worden;“ „weil die Werke durch die Sünde unvollkommen und verstümmelt worden waren, wurde das Wort (als Mensch) geschaffen“ (s. oben). Gott versetzte die ersten Menschen in eine Zuständlichkeit übernatürlichen Lebens, „auf daß sie in seligem Zustande verbleiben könnten, indem sie das wahre Leben der wahrhaft

¹⁾ Vgl. Voigt. I. c. S. 156.

²⁾ Vgl. o. S. 19, 20, 24 ff.

³⁾ c. Ar. II. 66.

⁴⁾ de inc. 4.

Heiligen im Paradiese lebten. Und da er wußte, daß der menschliche Wille nach zwei Richtungen hin sich neigen könne, so traf er Vorkehrung und suchte durch ein Gesetz die ihnen verliehene Gnade zu sichern.“ „Gott wollte, daß der Mensch unsterblich bleibe.“ Die Menschen aber wendeten sich von Gott ab, und verfielen insofgedessen schon der Natur der Sache nach, namentlich aber insofgedessen des ausgesprochenen göttlichen Urtheiles dem Tode. „Und weil das Wort erkannte, daß das Verderben der Menschen nicht mehr anders beseitigt werden könnte, als daß es geradezu sterbe, deshalb nahm es einen Leib an, der sterben kann.“ Mit diesen Ausführungen sucht Athanasius ¹⁾ zu erweisen, daß trotz der ursprünglichen Vollkommenheit und trotz des Willens und der positiven Veranstaltungen Gottes, dieselbe stabil zu machen, doch die Sünde eingetreten, und daß insofgedessen der Sünde die Menschwerdung notwendig gewesen sei. Und keinem Kenner der Schriften des Heiligen kann es entgehen, daß er sich alle mögliche Mühe gebe, ja nicht etwa einen Teil der Verantwortung für die erste Sünde auf einen Defekt der menschlichen Natur und damit auf den Schöpfer selbst zurückfallen zu lassen. Und so gewiß er dieses thut, so gewiß kann man ihm auch nicht zur Last legen, als habe er von der Menschwerdung, welche unmittelbar durch die Sünde veranlaßt wurde, behaupten wollen, sie sei mittelbar schon durch ein uranfängliches Unvollendetsein der Menschennatur, wie sie aus Gottes Hand hervorging, bedingt gewesen.

ad. 3) Die Stellen, aus welchen Voigt darthun will, daß nach Athanasius die Veränderlichkeit naturnotwendig zum Menschenwesen gehören solle, und dieses auch durch Bestehen der Freiheitsprobe nicht zu einem Beharren im Guten hätte konsolidiert werden können,²⁾ beweisen dieses nicht. Sie beweisen nur, daß Adam vor der Sünde auch zum Bösen hinneigen konnte, und daß wir, nachdem die von Gott gewollte Befestigung im Guten nicht erfolgt ist, auch jetzt noch

¹⁾ de inc. 3—9.

²⁾ Vgl. c. Ar. I. 51 und c. Ar. II. 68.

immer in die Sünde zu fallen vermögen, aber sie besagen in keiner Weise, daß für das ursprüngliche Menschenwesen eine solche Befestigung im Guten überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Man lese die zitierten Stellen nach, so wird man den von Voigt in sie gelegten Sinn als unterschoben kennzeichnen müssen. Athanasius sagt sogar ausdrücklich, daß die Menschennatur schon als solche der Sünde unabweisbar ausgesetzt sei, ist nicht wahr; das hieße Gott anklagen.¹⁾

ad 4) Um die Sätze von der Wandelbarkeit des ersten Menschen dahin verstehen zu können, daß der Mensch auch nicht durch Bestehung der Probe unabänderlich im Guten begründet worden wäre, muß Voigt dem Athanasius einen falschen Freiheitsbegriff unterlegen, was er auch ohne weiteres thut. Athanasius, sagt er, sei der Ansicht gewesen, zur Freiheit gehöre die Wandelbarkeit, und indem er die Freiheit als ein notwendiges Attribut des menschlichen Wesens ansieht, sieht er darum zugleich die Wandelbarkeit als einen infolge der Schöpfung an dem Menschen notwendig haftenden Zug an.²⁾ Demnach müßte also der große alexandrinische Platoniker über so elementare Begriffe, wie die Freiheit ist, im Unklaren gewesen sein und zwar so sehr, daß nach seiner Ansicht auch die Freiheit Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus und die einstige Freiheit der Auserwählten keine wirkliche Freiheit wäre. Denn ausdrücklich sagt er, daß Gott unveränderlich ist,³⁾ und von Christus, daß er nicht habe zwischen Gut und Böse schwanken können,⁴⁾ und von den Auserwählten, eben dieses sei ein Hauptvorzug der Erlösung, daß die derselben Theilhaftigen unveränderlich werden (siehe oben Seite 123).

Uebrigens pflog Athanasius sogar eine längere Erörterung darüber, daß es keineswegs als ein die menschliche Freiheit beschränkender Zwang anzusehen sei, wenn sich die menschliche Natur unver-

¹⁾ cf. c. Ap. II. 8. 9.

²⁾ Voigt l. c. 158.

³⁾ c. Ar. I. 52.

⁴⁾ c. Ar. I. 52.

änderlich im Guten befestigt sehe; es sei alsdann nur ihr Feind gebändigt, denn das Nichtsündigen sei naturgemäß, das Sündigen aber widernatürlich.“¹⁾ Er sagt, eben dadurch sei Adam „im Denken frei gewesen“, „weil er das Böse noch nicht durch Erfahrung kannte und nur von dem Guten wußte, folglich gleichsam nur eines Sinnes war,“ und erst dadurch, daß wir durch die Uebertretung sündhafte Gedanken bekamen, seien wir in die Knechtschaft versetzt worden.²⁾ „Man ist der Sklave dessen, von welchem man besiegt wurde.“³⁾ „Er hat sie unveränderlich gemacht,“ ist nach Athanasius soviel, als „er hat sie frei gemacht;“⁴⁾ und nachdem er gesagt hat, daß der Erlöser die Menschennatur unwandelbar hergestellt habe, zitiert er dazu die Worte des Apostels, in welchen von den Menschen prädicirt wird, „sie seien frei gemacht worden.“ „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“⁵⁾ Unter solchen Umständen ist es doch wahrlich nicht erlaubt, dem Heiligen, um einigen Sätzen desselben einen im Wortlaute nicht liegenden Sinn unterstellen zu können, auch noch einen falschen Freiheitsbegriff zum Vorwurfe zu machen.

ad 5) Was endlich die Behauptung betrifft, Athanasius habe die Menschwerdung für notwendig gehalten in dem Sinne, daß die Welt ohne sie sich überhaupt nie zu ihrer bestimmungsgemäßen Vollendung hätte entwickeln können, so kann dieselbe nicht erwiesen werden. Athanasius lehrt nirgends, daß der ersten Schöpfung ein Ingrediens gefehlt habe, dessen Abgang den notwendigen Zweck derselben unerreichbar machte. Denn, auch wenn Athanasius sagen würde, daß der hohe Grad von Vergöttlichung, deren nun die erlöste Menschheit fähig ist, durch Adams Gehorsam allein nicht hätte erlangt werden können, so

¹⁾ c. Ap. II. 9; cf. I. c. 8,

²⁾ c. Apoll. II. 6.

³⁾ I. c. 8.

⁴⁾ c. Ar. I. 51 am Ende; cf. c. Ar. II. 56.

⁵⁾ c. Ar. I. 6.

wäre damit nicht behauptet, daß nicht auch der Urstand mit allen Vorbedingungen der ihm als Ziel gesetzten Vollkommenheit ausgestattet war. Uebrigens sagt der Heilige weder dieses, noch jenes. Was von all seinen Theorien überhaupt hieher Bezug hat, beschränkt sich auf die beiden Sätze: „Ohne die Sünde wäre die Menschwerdung nicht erfolgt,“¹⁾ und „Es war Gottes Wille, daß die Sünde nicht geschah.“²⁾ Also hätte nach der Auffassung des Heiligen Gott die Consolidierung der Welt im Guten und ihre Vollendung gar nicht gewollt, oder er wollte auch die Sünde. Sowohl das eine aber, wie das andere wird von Athanasius ausdrücklich widersprochen, und kann deshalb nicht gesagt werden, dem Athanasius habe die Menschwerdung zur endlichen und vollen Verwirklichung des ursprünglichen Weltplanes unerläßlich geschienen.

Athanasius sagt irgendwo, daß die Erlösung schon von Ewigkeit vorherbestimmt gewesen sei, aber er gibt dafür nicht als Grund eine Mangelhaftigkeit der ersten Schöpfung an, sondern mit ausdrücklicher Betonung von deren „Gutsein“ basiert er die Vorausbestimmung der Erlösung auf das Vorauswissen Gottes von der Sünde.³⁾

Vierter Abschnitt.

Das Leiden und der Kreuzestod Christi.

1.

Das Leiden Christi.

Indem Athanasius außer seinen allgemeinen Angaben über die Bezahlung der Schuld und Strafe näherhin von den Leiden des Gottmenschen spricht, steht es bei ihm vor allem wie ein selbstverständliches Axiom fest, daß die gött-

¹⁾ f. o. S. 173 ff.

²⁾ f. o. S. 42 u. 43; f. cf. c. Ap. II. 8. 9.

³⁾ c. Ar. II. 75.

liche Natur in Christus weder gelitten habe, noch leiden konnte; sondern es habe allerdings die Person des Logos, aber nur insoferne sie Trägerin der menschlichen Natur war, gelitten.¹⁾

Anlangend die Frage, warum der inkarnierte Logos überhaupt habe leiden müssen, so findet sich dieselbe bei Athanasius zunächst und einfach damit motiviert, daß er eben das den Schmerzen zugängliche und den Leiden unterworfenene Fleisch angezogen hatte. „Die gefallene Menschennatur an sich haben“ und „leiden müssen“ sind ihm in gewisser Weise zwei unzertrennliche Dinge. „Mit dem Namen Fleisch,“ sagt er, „stehen das Leiden und der Tod in engster Verbindung.“²⁾ Uebrigens hatten bei Christus, wie der Tod, so auch die Leiden den Charakter stellvertretender Sühne.³⁾

Nebenher, sagt der Heilige, seien gerade auch die Leiden Christi ein weiterer und besonders drastischer Beweis, daß er wirklicher Mensch war. „Da er einmal Mensch geworden war, lautet eine seiner Wendungen, so geziemte es sich, daß auch das Leiden von ihm, wie von einem Menschen, gesagt würde, damit es an den Tag träte, daß er einen wahren, und nicht einen Scheinleib hatte.“⁴⁾ Und gegen Apollinaris schreibt er: „Wie kann der Sohn, welcher gleiche Wesenheit mit dem Vater hat und der göttlichen Natur nach von ihm untrennbar ist, empfänglich für das Leiden genannt werden, da er unveränderlich und unwandelbar ist, wenn er nicht aus dem jungfräulichen Mutterleibe die ganze Gestalt des menschlichen Wesens angenommen hat und Mensch geworden ist, um sowohl Mensch in dem Leiden, wie auch unveränderlich als Gott zu sein.“⁵⁾

Dadurch, daß die allen Leiden unterworfenene menschliche Natur vom Logos angenommen, durchdrungen und vergöttlicht

¹⁾ cf. c. Ap. II. 2 et al.

²⁾ l. c.

³⁾ *Evola*. ad Epict. 6; vgl.: „In seiner Erniedrigung wurde sein Urteil aufgehoben.“ de inc. 34.

⁴⁾ de inc. 18.

⁵⁾ c. Ap. II. 2.; cf. c. Ar. III. 55.

wurde, wurde diese Natur impassibel, d. h. für alles Leiden unzugänglich und unfähig gemacht. „Alles“, sagt Athanasius, „was der menschliche Leib des Wortes litt, bezog das Wort, welches mit dem Leibe verbunden war, auf sich selbst, damit wir der Gottheit des Wortes theilhaft werden können. Das unförperliche Wort war in dem leidensfähigen Leibe, der Leib aber hatte das keines Leidens fähige Wort in sich, welches die Schwachheiten des Leibes hinwegnahm. Dieses aber that er, und dieses geschah deswegen so, damit das Wort das Unsrige auf sich nähme und zum Opfer darbrächte und so gänzlich tilgte, dannuns das Seinige anzöge und so dem Apostel Gelegenheit gäbe, zu sagen:¹) „Dieses Verwesliche muß Unverweslichkeit anziehen, und dieses Sterbliche muß Unsterblichkeit anziehen.“²)

In dem Sinne der eben angeführten Stelle sagen wir auch, daß der Sohn Gottes die Leiden für uns getragen habe. „Der unsterbliche Gott“, erklärt Athanasius, „litt nicht für sich selbst, sondern für uns, so, daß er unsere Niedrigkeit und Armut in der Absicht auf sich nahm, um uns seinen Reichtum zu verleihen. Denn sein Leiden ist unsere Befreiung von Leiden, und seine Thränen sind unsere Freude; seine Beulen sind unsere Heilung, und seine Strafe ist unser Friede.“³) „Er hat nicht seinetwegen, sondern unsertwegen alles erduldet, damit wir durch seine Leiden Leidenlosigkeit und Unverweslichkeit anziehen und in Ewigkeit fortleben möchten.“⁴)

Endlich macht der Heilige noch darauf aufmerksam, daß die Leiden Christi, soferne sie schon von den Propheten vorausverkündigt waren, unter anderem auch ein Beweis für seine von den Juden so hartnäckig bestrittene Messianität seien. „Die ungläubigen Juden,“ sagt er, „finden ihre Wider-

¹) 1. Kor. 15 53.

²) ad Epict. 6.

³) de inc. ctr. Ar. 5.

⁴) ad Maxim. 4.

legung in den Schriften, die sie selbst lesen. Denn die Propheten führten die Nachstellungen der Juden und die von ihnen ihm angethanen Beschimpfungen ungeschert an, damit jedermann vernehme, was geschehen würde, und nicht in Irrtum verfiere. Sie jagen also: „Ein Mensch, der verwundet ist und die Schwachheit ertragen kann, weil sein Angesicht abgewendet ist. Er wurde entehrt und nicht geachtet. Dieser trägt unsere Sünden und leidet Schmerzen um unserwillen, und wir glaubten, daß er mit Schmerzen, Wunden und Trübsal zu kämpfen habe. Er aber wurde verwundet wegen unserer Sünden und sank in Ohnmacht wegen unserer Ungerechtigkeiten. Unseres Friedens wegen ruht die Bücktigung auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt worden.“)

Auf diese wenigen Einzelheiten beschränkt sich, was Athanasius von Christi Leiden als solchem an den verschiedenen Stellen, wo er darauf zu sprechen kommt, äußert.

2.

Der Tod Christi.

Die Notwendigkeit des Todes Christi erhellt dem Athanasius, abgesehen davon, daß ja mit dem Namen „Fleisch“, welches der Sohn Gottes angenommen hatte, der Tod an und für sich schon in engster Verbindung steht,¹⁾ vor allem daraus, daß der Erlöser eben zu dem Zwecke gekommen war, um durch stellvertretendes Sterben die über das ganze Menschengeschlecht verhängte Todesschuld thatsächlich zu zahlen. „Das Verderben der Menschen konnte nicht anders beseitigt werden, als daß das Wort geradezu sterbe.“²⁾ „Weil alle dem Verderben des Todes unterworfen waren, übergab er den von unserem Stoffe genommenen Leib für alle dem Tode, damit, wenn alle in ihm gestorben wären, das Gesetz des Todes bei den Menschen aufgehoben würde, da es am Leibe

¹⁾ Jesaj. 53. 3 ff. de inc. 34.

²⁾ c. Ap. II. 2. f. o.

³⁾ de inc. 9.

des Herrn seine Macht aufgezehrt hat und gegen die ähnlichen Menschen nicht mehr Anwendung finden kann.¹⁾“

Außerdem sagt Athanasius, mußte dem Erlöser daran liegen, durch eine glorreiche Auferstehung allen Menschen vor Augen zu stellen, daß der Tod nun wirklich überwunden sei. Diesen demonstrativen und für die Seinigen so überaus tröstlichen Triumph über den Tod hätte er aber denselben nicht vorführen können, ohne zuvor gestorben zu sein. Er drückt sich darüber mit folgenden Worten aus: „Es lag dem Herrn ganz besonders die Auferstehung des Leibes am Herzen, die er bewerkstelligen wollte. Denn das war ein Zeichen des Sieges über den Tod, diese allen vor Augen zu stellen und allen die sichere Ueberzeugung von der durch ihn bewirkten Vernichtung der Verwesung und von der künftigen Unverweslichkeit der Leiber zu verschaffen, als deren Unterpfeiler und als Zeichen der allen bevorstehenden Auferstehung er seinen Leib in Unverweslichkeit bewahrt hat;“²⁾ „der Auferstehung aber muß der Tod vorhergehen, denn es gäbe keine Auferstehung ohne vorhergehenden Tod.“³⁾

Christus starb also, (1) „weil er deshalb den Leib hatte, und (2) damit nicht die Auferstehung unmöglich gemacht würde;“⁴⁾ ob man aber von [der einen oder von der anderen Seite die Sache betrachtet, immer „war es unfernwegen, daß er den Tod erduldet.“⁵⁾

Ausdrücklich wird von dem Heiligen hervorgehoben, daß Christus den Tod hätte vermeiden können. „Warum hätte der“, sagt er, „welcher das Leben ist und andere dem Tode entreißt, selbst den Tod fürchten sollen? Erschrack wohl der, welcher gegen den Tod kam, vor dem Tode? Warum ist er dann, da er die Nachstellungen der Juden lange vorhergesagt hatte, nicht entflohen, und warum hat er vielmehr als man ihn aussuchte, gesagt: Ich bin es! Denn er

¹⁾ de inc. 8.

²⁾ de inc. 22.

³⁾ l. c. 23 cf. c. Ar. II. 55.

⁴⁾ de inc. 21.

⁵⁾ c. Ar. I. 41.

konnte ja den Tod vermeiden gemäß seinen Worten: „Ich habe Macht, mein Leben abzulegen, und habe die Macht, es wieder zu nehmen.“¹⁾ (Joh. X. 18.)

Indessen, obgleich Christus sich hätte dem Tode entziehen können, lehrt der Heilige, so wäre es doch nicht passend gewesen, wenn er es wirklich gethan hätte. „Sich den Nachstellungen der Juden entziehen, um seinen Leib ganz unsterblich zu bewahren“, sagt er, „ziemte dem Herrn nicht. Denn wie es dem Worte Gottes, da es das Leben war, nicht geziemte, seinen Leib von selbst dem Tode zu übergeben, so geziemte es sich auch nicht, dem sich zu entziehen, der ihm von anderen bereitet wurde, sondern vielmehr ihn aufzusuchen, um ihn zu vernichten. Deshalb legte er in passender Weise nicht von selbst seinen Leib ab, noch entzog er sich anderseits den Nachstellungen der Juden. Das aber war nicht ein Beweis von der Schwäche des Wortes, sondern ließ ihn vielmehr als den Erlöser und das Leben erkennen, weil er ja den Tod erwartete, um ihn zu vernichten, und dem ihm bereiteten Tode zur Rettung aller sich willig unterzog. Er nahm den Tod von den Menschen an, um diesen, wenn er in seinem Körper sich ihm genacht, gänzlich zu vernichten.“²⁾

Der Tod des Gottmenschen war nach unserem Heiligen ein wirklicher Tod, bestehend in der Trennung seiner menschlichen Seele von seinem menschlichen Leibe. „Als Jesus den Geist aushauchte“, sagte er, „war das Aushauchen das Scheiden der Seele.“³⁾ „Es wäre der Tod nicht möglich gewesen, wenn das Wort nicht den inneren und den äußeren Menschen in sich verbunden hätte, das ist Leib und Seele.“⁴⁾ „Er hat den äußeren und inneren Menschen in zwei Teile geteilt und ist im Grabe und in der Hölle erschienen.“⁵⁾

Athanasius legt auf diesen Umstand, daß der Tod Christi nicht irgendwelche andere Auflösung, sondern wie bei

¹⁾ c. Ar. III, 54.

²⁾ de inc. 22.

³⁾ c. Apoll. I, 18.

⁴⁾ l. c. 19.

⁵⁾ c. Ap. I, 17.

uns allen die Trennung von Leib und Seele war, aus dem Grunde einen besonderen Wert, weil ja sonst von ihm nicht unser Tod gelitten und also auch nicht gesühnt worden wäre. „Wenn bei ihm“, heißt es, „der Tod und die Tötung des Leibes durch eine Entfernung der Gottheit eingetreten wäre, so wäre er einen eigenen Tod gestorben und nicht den unsrigen. Hat aber ein Scheiden der Seele stattgefunden, so wurde deswegen gesagt, daß er unseren Tod auf sich genommen, d. h. unserer Auflösung sich unterzogen habe.“¹⁾

Frägt man, wie es denn überhaupt geschehen konnte, daß Jesus Christus, wenn er wirklich und wahrhaftiger Gott war, starb, so gibt darauf Athanasius folgende Antwort: „Der Tod trat ein, indem ihn der Leib seiner Natur nach annahm, das Wort aber dem Willen nach zuließ, und indem das Wort den eigenen Leib zum Tode überlieferte, damit er natürlicher Weise für uns litte und göttlicher Weise für uns auferstünde, und das ganze Geschäft des Todes auf unsere Auferstehung und Wiedererwerbung sich bezöge.“²⁾ „Er hat den Tod in seinem Fleische als Mensch erduldet.“³⁾

Als eine Thatsache von entscheidender Wichtigkeit wird es endlich von Athanasius betont, daß bei der sich vollziehenden Trennung des Leibes und der Seele im Tode Christi, die Gottheit weder vom Leibe, noch von der Seele sich geschieden habe, sondern sowohl mit jenem als mit dieser unlöslich vereinigt geblieben sei. „Am Kreuze“, sagt er, „trennte sich der Geist vom Leibe, und auf diese Weise erfolgte der Tod des Leibes und trat die Auflösung ein. Gott das Wort aber blieb sowohl in dem Leibe, als auch in der Seele . . . um unsere Auferstehung herzustellen, indem er aus der Hölle die Seele, aus dem Grabe aber den Leib zurückbrachte.“⁴⁾ Atha-

¹⁾ c. Ap. I. 18; cf. c. Ap. II 15, 16.

²⁾ c. Ap. I. 6.

³⁾ c. Ar. I. 41; cf. de inc. 50.

⁴⁾ c. Ap. II. 17.

nafius lehrt nämlich, nur dadurch sei die abgetriebene Seele zur Auferstehung befähigt worden und habe der tote Leib die Unverweslichkeit angezogen, daß mit beiden die Gottheit vereint geblieben war. „Wie hätte“, sagt er, „der vom unverweslichen Gotte getrennte Leib unverweslich bleiben können?“¹⁾ „Der Leib erhob sich, obwohl er eine sterbliche Natur hatte, durch das Wort, welches in ihm war, über seine Natur, verlor seine natürliche Verweslichkeit und wurde, weil er das über den Menschen erhabene Wort angezogen hatte, unverweslich.“²⁾ Und mit Rücksicht auf die Seele sagt er über die Wichtigkeit dieses Vereinigtbleibens folgendes: „Die Macht des Todes war nicht groß genug, um sich die menschliche Seele des Wortes zu unterwerfen und in Fesseln zu halten.“³⁾

Was schließlich noch die beim Tode Jesu geschehenen Wunder anlangt, so wird von Athanasius selbstverständlich nicht unterlassen, auf dieselben als auf unwidersprechbare Zeugnisse für die Gottheit des Sterbenden hinzuweisen. „In wunderbarer Weise“, sagt er, „bekannte die ganze Schöpfung sogar im Tode, oder vielmehr im Siegeszeichen des Todes, ich meine am Kreuze, daß der, welcher im Körper erkannt wurde und litt, nicht einfach ein Mensch, sondern Gottes Sohn und der Heiland aller sei. Denn da die Sonne ihr Antlitz abwendete, und die Erde erschütterte wurde, und die Berge barstten, so daß alle in Schrecken versetzt wurden, so bewies dies, daß der gekreuzigte Christus Gott, und die ganze Schöpfung ihm unterworfen sei und durch ihre Furcht die Gegenwart Gottes bezeuge.“⁴⁾

3.

Das gewaltfame, schmachvolle Ende am Kreuze.

Indem Athanasius daran geht, die Convenienzgründe aufzuzählen, warum der Erlöser, wenn er nun einmal sterben

¹⁾ c. Ap. II. 16.

²⁾ ad Epict. 10.

³⁾ c. Ap. I. 14; cf. l. c. II. 17. 15.

⁴⁾ de inc. 19.

sollte, nicht wenigstens eines natürlichen Todes gestorben sei, beginnt er seine diesbezügliche Erörterung mit folgender Wendung: „Warum, könnte man sagen, wenn es notwendig war, daß er seinen Leib dem Tode überlieferte, legte er denselben nicht als Mensch in gewöhnlicher Weise ab, sondern ging sogar in den Kreuzestod? Denn er hätte eher den Leib in ehrenvoller Weise ablegen, als unter Schmach einem solchen Tode sich unterziehen sollen!“

Und sofort sich selbst auf diese Einrede Antwort gebend, fährt er fort:

„Erwäge, ob diese Einwendung nicht menschlich, und was der Erlöser that, wahrhaft göttlich und aus vielen Gründen seiner Gottheit würdig ist, und zwar:

Erstens, weil der natürliche Tod der Menschen infolge der Schwäche ihrer Natur eintritt. Weil sie nicht lange bestehen können, gehen sie nämlich mit der Zeit der Auflösung entgegen. Deshalb fallen sie auch in Krankheiten und sterben an Entkräftung. Der Herr aber ist nicht schwach, sondern Gottes Kraft und Gottes Wort und das leibhaftige Leben. Wenn er also auf gewöhnliche Weise, wie es bei den Menschen zu geschehen pflegt, seinen Leib auf das Krankenlager hätte hinsinken lassen, so hätte man geglaubt, daß auch ihm infolge natürlicher Schwäche dieses begegnet sei, und er vor den übrigen Menschen keinen Vorzug habe. Da er aber (einerseits) Leben und Gottes Wort war, und (andererseits) der Tod für alle eintreten mußte, so teilte er, insoferne er Leben und Kraft war, die Stärke dem Körper mit, insoferne aber der Tod eintreten mußte, suchte er nicht in sich, sondern bei anderen die Gelegenheit zur Vollbringung des Opfers.“¹⁾

Aber abgesehen davon, daß bei Christus von einem infolge natürlicher Entkräftung eingetretenen Tode nicht die Rede sein könnte, weil bei ihm in diesem Sinne Entkräftung und Krankheit gar nicht natürlich waren, so

¹⁾ de inc. 20.

wäre ein hinsiehendes Kranksein, sagt Athanasius, schon aus dem Grunde unzweckmäßig gewesen, „weil doch derjenige nicht krank sein durfte, der die Krankheiten der übrigen heilte; und der Leib, in welchem er die Schwäche der übrigen in Kraft umwandelte, durfte nicht entkräftet werden.“¹⁾ „Es war ungeziemend, daß der, welcher die Krankheiten der übrigen heilte, seine eigene Werkstätte in Krankheiten hinsiechen ließ. Denn wie hätte man geglaubt, daß er die Ohnmacht der anderen beseitigt habe, wenn der eigene Tempel in ihm ohnmächtig war? Denn er wäre entweder, weil er die Krankheit nicht beseitigen konnte, dem Schatten verfallen, oder man hätte, wenn er es vermochte und nicht that, geglaubt, daß er auch gegen die übrigen lieblos sei.“²⁾ Athanasius will sagen: Eine natürliche Anlage zur Entkräftung lag nicht im Leibe Christi, weil und insoferne er der Leib des Wortes war, und es hatte ja eben deswegen der Menschenleib Leib des Wortes werden müssen, damit er ein der natürlichen Entkräftung nicht mehr zugänglicher Leib würde.

Zweitens findet Athanasius die soviel Aufsehen erregende Hinrichtung des Gottmenschen auch insoferne zweckentsprechend, als sein Tod ohne Zweifel mit möglichster Öffentlichkeit sich vollziehen sollte. Er sagt darüber: „Wenn er aber auch ohne Krankheit und irgend einen Schmerz gleichsam für sich allein in einem Winkel oder einsamen Orte oder in einem Hause oder sonst wo immer seinen Leib verborgen hätte und hierauf wieder plötzlich erschienen wäre und gesagt hätte, er sei von den Toten auferstanden, so hätten alle geglaubt, daß er Fabeln erzähle, und man hätte ihm noch viel weniger geglaubt, wenn er von der Auferstehung gesprochen hätte, da gar kein Zeuge seines Todes dagewesen wäre. Wenn der Tod des Leibes im Verborgenen vor sich gegangen wäre, so wäre auch, da der Tod nicht wahrgenommen wurde und nicht vor Zeugen eintrat, seine Auferstehung unbemerkt und unbezeugt geblieben. Oder warum

¹⁾ de inc. 21.

²⁾ de inc. 22.

hätte er, als er auferstand, seine Auferstehung verkündet, den Tod aber im Stillen eintreten lassen? Warum zeigte er nicht vor den Augen aller, daß das Sterbliche unsterblich geworden sei, damit man glaubte, daß er das Leben sei? Oder wie hätten seine Jünger von seiner Auferstehung sich zu reden erköhnt, wenn sie nicht hätten sagen können, daß er zuvor gestorben sei? Oder wie hätten sie mit der Behauptung Glauben gefunden, daß zuerst der Tod, dann die Auferstehung eingetreten sei, wenn sie nicht die, vor denen sie dies mit Zuversicht aus sagten, als Zeugen des Todes gehabt hätten? Denn wenn selbst unter so bewandten Umständen, da der Tod und die Auferstehung unter den Augen aller vor sich gingen, die damaligen Pharisäer nicht glauben wollten, sondern sogar die Augenzeugen der Auferstehung nötigten, diese zu leugnen, wie viele Vorwände für ihren Unglauben würden sie erst erfunden haben, wenn dies im Verborgenen geschehen wäre? Wie hätte die Vernichtung des Todes und der Sieg über ihn gezeigt werden können, wenn er ihn nicht vor den Augen aller herausgefordert und den Beweis geliefert hätte, daß er tot und von nun an durch die Unverweslichkeit des Leibes aus der Welt geschafft sei.“¹⁾)

Drittens. Gerade das Schmachvolle und Entsetzliche, wodurch der Kreuzestod als die schrecklichste aller Todesarten sich charakterisiert, macht eben diesen Kreuzestod besonders geeignet, Christus als Ueberwinder auch des furchtbarsten Todes zu zeigen. Athanasius erläutert hierüber folgendes: „Vielleicht könnte einer sagen: Wenn auch vor den Augen aller und vor Zeugen sein Tod eintreten mußte, damit auch das Wort der Auferstehung geglaubt wurde, so hätte er sich einen rühmlichen Tod auswählen sollen, um nur der Schmach des Kreuzes zu entgehen. Aber wenn er das gethan hätte, so hätte er gegen sich den Verdacht erregt, daß er nicht gegen jeden Tod Macht besäße, sondern nur gegen den, welchen er sich ausgewählt, und man

¹⁾ de inc. 23.

hätte nichts desto weniger wieder einen Vorwand gegen den Glauben der Auferstehung. Daher wurde ihm der Tod nicht von selbst, sondern durch Nachstellung zuteil, damit der Erlöser den Tod, den sie ihm bereiteten, vernichtete. Und wie ein edler Kämpfer, groß durch Einsicht und Tapferkeit, sich nicht selbst die Gegner auswählt, um nicht Verdacht zu erregen, als ob er sich vor einigen fürchte, sondern es der Wahl der Zuschauer überläßt, zumal wenn es Feinde sind, damit er den, welchen sie selbst ihm gegenüberstellen, niederschmetterte und für stärker als alle gehalten werde, so wählte auch das Leben aller, unser Herr und Heiland Christus, nicht für seinen Leib selbst die Todesart, damit es nicht scheine, als ob er eine andere scheue, sondern er ertrug den Tod durch andere, und zumal durch seine Feinde, und nahm den Tod am Kreuze auf sich, den sie selbst für schrecklich, entehrend und hassenswerth hielten, damit, wenn auch dieser überwunden ist, man von ihm glaube, daß er das Leben ist, die Macht des Todes aber gänzlich vernichtet sei. Es ist also etwas Wunderbares und Außerordentliches eingetreten; denn der Tod durch welchen sie ihn zu entehren glaubten, wurde zum Siegeszeichen gegen den Tod selbst.“¹⁾

Viertens. Auch insoferne die Todesart am Kreuze den Leib des Herrn ungeteilt ließ, scheint ihr vor vielen anderen Todesarten, welche für die Person des Erlösers allenfalls hätten in Anwendung kommen können, ein Vorzug zu gebühren. „Er litt“, sagt Athanasius, „nicht den Tod des Johannes durch Enthauptung, noch wurde er, wie Jesajas, zersägt, um auch im Tode seinen Leib ungeteilt und ganz zu bewahren, und nicht denen einen Vorwand zu verschaffen, welche die Kirche teilen wollen.“

Diesen Vernunftgründen für die Convenienz des Kreuztodes fügt hierauf Athanasius nach dem Geschmacke und Gebrauche seiner Zeit auch noch einige mystische Begründungen des Sterbens Christi am Kreuze bei, indem er mit einer

¹⁾ de inc. 24.

kleinen Uebergangswendung folgendes sagt: „Das Bisherige bezog sich auf die, welche außerhalb der Kirche sich in Spitzfindigkeiten ergehen. Wenn aber einer von uns nicht aus Zanksucht, sondern aus Wißbegierde fragt, warum er nicht in anderer Weise, sondern am Kreuze starb, so möge ein solcher vernehmen, daß es nicht anders, als so uns nützlich war, und daß der Herr dies unfertwegen in geziemender Weise auf sich nahm. Denn

a) wenn er kam, den über uns ergangenen Fluch zu tragen, wie wäre er anders „zum Fluche geworden,“ als daß er den durch den Fluch entstandenen Tod auf sich nahm? Dieser aber ist das Kreuz! Denn so steht auch geschrieben¹⁾: „Verflucht ist, der am Holze hängt.“

b) „Wenn der Tod des Herrn der Kaufpreis für alle ist, und durch seinen Tod die Wand des Gefängnisses durchbrochen wird, und die Berufung der Völker eintritt, wie hätte er uns herbeirufen können, wenn er nicht wäre gekreuzigt worden? Denn nur am Kreuze stirbt man mit ausgespannten Armen. Daher mußte der Herr auch dieses erdulden und seine Arme ausspannen, um mit dem einen das alte Volk, mit dem andern die von den auswärtigen Völkern an sich zu ziehen und beide Teile mit sich zu verbinden. Denn das hat er selbst gesagt, indem er andeutete, durch welchen Tod alle sollten losgekauft werden: ‚Wenn ich erhöht sein werde,‘ sagt er, ‚werde ich alle an mich ziehen.‘“²⁾

c) „Ferner wenn der Feind unseres Geschlechtes, der Teufel, vom Himmel verstoßen, in dieser unteren Luft herumirrt, und indem er da über die ihn begleitenden Dämonen, die ihm im Ungehorsame gleich sind, seine Herrschaft ausübt, durch dieselben den Menschen Gaukelspiele vormacht und sie hintergeht und die, welche aufwärts streben, zurückzuhalten versucht, wie auch hierüber der Apostel sagt: „Nach dem Fürsten

¹⁾ Gal. 3- I. 13.

²⁾ Joh. 12. 32.

der Macht in der Luft, des Geistes, welcher jetzt wirkt in den Söhnen des Ungehorsames;“¹⁾ der Herr aber kam, um den Teufel zu Boden zu strecken, die Luft zu reinigen und uns den Weg in den Himmel zu bahnen, wie der Apostel gesagt hat: „Durch den Vorhang, das heißt sein Fleisch,“²⁾ und dies durch den Tod geschehen mußte: — durch welchen anderen Tod wäre das geschehen, als durch den Tod in der Luft, nämlich am Kreuze? Denn nur dann stirbt einer in der Luft, wenn er am Kreuze sein Leben beschließt. Deshalb unterzog sich der Herr in entsprechender Weise diesem Tode. Denn indem er so erhöht wurde, reinigte er die Luft von den Nachstellungen des Teufels und jeder Nachstellung der Dämonen, wie er sagt: „Ich sah den Satan wie einen Blitz fallen.“³⁾

d) Endlich, sagt Athanasius, sei das Emporheben der Menschheit am Kreuze das Beginnen ihrer Erhebung zum Himmel gewesen. „Er bahnte uns,“ so lauten seine hieher bezüglichen Worte, „von neuem den Weg zum Himmel, indem er sagte: „Erhebet Euere Thore, ihr Fürsten, und erhebet euch, ewige Thore!“⁴⁾ Denn nicht das Wort selbst war es, das der Deffnung der Thore bedurfte, da es der Herr aller Dinge war, und nicht war etwas Geschaffenes dem Schöpfer verschlossen, sondern wir bedurften es, die er mit seinem eigenen Leibe emporhob. Denn wie er ihn für alle dem Tode preisgab, so bahnte er durch denselben uns wieder den Weg zum Himmel.“⁵⁾

Der Heilige schließt damit seine Motivierung des Kreuztodes und fühlt sich in Unbetracht alles dessen, was er vorgebracht hat, zu folgender Schlußformel berechtigt: „In geziemender und passender Weise hat er also für uns den Kreuzestod erlitten, und die Rechtfertigung desselben erscheint in allen Punkten wohlbegründet, und können schulgerechte

¹⁾ Eph. 2. 2.

²⁾ Hebr. 10. 20.

³⁾ Luc. 10. 18.

⁴⁾ Ps. 23. 7.

⁵⁾ de inc. 25.

Beweise erbracht werden, daß nicht anders, als durch das Kreuz die Erlösung der Welt geschehen durfte.“¹⁾)

Damit ferner niemand wegen des entsehllichen und so überaus ehrlosen Endes unseres Herrn Jesus seine messianische Würde bezweifle, so macht der Heilige insbesondere mit Rücksicht auf die das Kreuz verlästernden Juden wie oben hinsichtlich der Leiden, so auch hier darauf aufmerksam, eben dieses Kreuzesende sei bereits von den Propheten vorausverkündet gewesen, so daß dasselbe dem Glauben an seine Messianität nicht bloß keinen Eintrag thun könne, sondern darin sogar bestärken müsse. „Vielleicht aber,“ sagt er, „wünschest du, da du die Vorhersagung seines Todes vernommen hast, auch zu erfahren, was vom Kreuze verkündet wurde. Auch darüber ist nicht geschwiegen, sondern es ist ganz klar von den Heiligen geoffenbart worden. Moses verkündet es zuerst und mit lauter Stimme voraus mit den Worten: „Ihr werdet euer Leben vor eueren Augen hängen sehen und werdet nicht glauben.“²⁾) Und die Propheten nach ihm geben wieder hierüber Zeugnis, indem sie sagen: „Ich erkannte es nicht, wie ein unschuldigcs Lamm, das zur Schlachthant geführt wird. Sie sammeln gegen mich böse Ratschläge, indem sie sagen: Kommt, und laßt uns Holz unter sein Brot mengen und ihn vertilgen aus dem Lande der Lebendigen.“³⁾) Und wieder: „Sie haben meine Hände und Füße durchbohrt und alle meine Gebeine gezählt. Sie haben meine Kleider unter sich geteilt und über mein Gewand das Los geworfen.“⁴⁾) Der Tod aber in der Höhe und am Holze kann kein anderer sein, als das Kreuz. Und bei keinem anderen Tode werden ferner Hände und Füße durchbohrt, außer beim Kreuzestode“⁵⁾) „Und damit ihn niemand wegen seines Leidens für einen gewöhnlichen Menschen halte, haut die Schrift den Vermut-

¹⁾ de inc. 26.

²⁾ Deut. 28. 66.

³⁾ Jerem. 11. 19.¹⁾

⁴⁾ Ps. 21. 17—19.

⁵⁾ de inc. 35.

ungen der Menschen vor und erklärt seine Macht und die Verschiedenheit seiner Natur von der unsrigen mit den Worten: „Wer wird sein Geschlecht ergründen? Denn von der Erde wird sein Leben hinweggenommen, durch die Ungerechtigkeiten des Volkes wurde er in den Tod geführt. Und ich werde die Bösen für seine Beerdigung hingeben und die Reichen für seinen Tod. Denn er hat kein Unrecht gethan, und kein Betrug ward gefunden in seinem Munde. Und der Herr will ihn läutern von seiner Wunde.“¹⁾

Athanasius setzt mit Rücksicht auf die Kreuzeschmach überhaupt als selbstverständlich voraus, daß ehrlos sein und ehrlos behandelt werden zwei sehr verschiedene Dinge seien, und daß darum ein denkender Mensch keinerlei Rückschlüsse von der erniedrigenden Behandlung Christi auf seine Würde machen dürfe. Auch Plato, welchen er offenbar sehr genau kennt, hatte ja darauf ausdrücklich aufmerksam gemacht.²⁾ „Was ist besser“, hören wir Athanasius denjenigen Heiden zur Antwort geben, welche das Kreuztragen des Christengottes als ungeziemend verhöhnten, „da's durch die Nachstellungen boshafter Menschen aufgelegte Kreuz tragen und keine Todesart fürchten, oder das hinterlistige Nachstellen Typhons, das Kinderverschlingen Saturns, das Vaternorden . . . , was eure Weisheit von den Göttern fabelt?“³⁾ „Was ist besser, das Kreuz bekennen, oder Ehebrüche und Knabenschändungen euren sogenannten Göttern zuschreiben? Denn das, was wir sagen, ist ein Zeichen des Starkmutes und der Verachtung des Todes, eure Lehren aber sind Krankheiten der Ausschweifung.“⁴⁾ Stark sein gegen ungerecht zugefügte Schmach und Leiden, will Athanasius sagen, ist nicht entwürdigend, sondern ruhmreich; entwürdigend ist nur die Ausübung schmählischer Werke. Und weit entfernt also, daß uns

¹⁾ Jsaj. 58. 8—10. de incarnatione 34.

²⁾ Plato, Respubl. II. p. 36.

³⁾ Vit. Ant. 75.

⁴⁾ l. c. 74.

die Leiden und der Kreuzestod Christi zur Geringschätzung oder Anzweiflung seiner Persönlichkeit verleiten könnten, sollen sie uns vielmehr mächtig hinreißen zur höchsten Bewunderung seiner unermesslichen Liebe.

Athanasius unterläßt endlich nicht, in der ihm eigenen geistreichen Art auch noch auf folgendes hinzuweisen: Gerade weil der Ausgang, das Leiden und die Kreuzeschmach des inkarnierten Logos so ganz und gar nicht dem menschlichen Denken und Erwarten entsprechen, so liege darin ein neuer Beweis, daß alle hievon handelnden Glaubenssätze nicht menschliche Dichtung, sondern wahrhaft göttliche Thaten zur Grundlage und Voraussetzung haben. Seine Worte lauten: „Je mehr das Wort von den Ungläubigen verspottet wird, ein desto größeres Zeugnis gibt es von seiner Gottheit, weil es das, was die Menschen als unmöglich nicht begreifen, als möglich zeigt, und was die Menschen als ungeziemend verspotten, durch seine Güte als geziemend darstellt, und was die Menschen in eitler Weisheit als menschlich verlachen, das durch seine Macht als göttlich darthut, indem es den glänzenden Schein der Götzen durch seine anscheinende Niedrigkeit am Kreuze vernichtet.“¹⁾)

Fünfter Abschnitt.

Begräbnis, Höllenfahrt und Auferstehung Christi.

1.

Das Begräbnis Christi.

Athanasius findet es aus einem dreifachen Grunde für zweckentsprechend, daß Christus begraben werden und weder zu kurz, noch zu lange im Grabe verbleiben wollte. Er drückt sich hierüber folgendermaßen aus: „Indem er seinen Tempel, den Körper, nicht lange ruhen ließ, sondern

¹⁾ de inc. I.

bloß zeigte, daß er im Kampfe mit dem Tode zum Leichnam geworden sei, erweckte er ihn sogleich am dritten Tage und trug als Siegestrophäen über den Tod die dem Körper mitgeteilte Unverweslichkeit und Freiheit von Leiden davon. Er hätte wohl auch gleich nach dem Tode den Körper auferwecken und in's Leben zurückrufen können. Aber auch das hat der Erlöser aus weiser Vorsicht nicht gethan. Denn es hätte jemand sagen können, er sei gar nicht gestorben oder es habe der Tod sich seiner nicht vollständig bemächtigt, wenn er sogleich die Auferstehung hätte eintreten lassen. Wohl auch würde, wenn der Tod und die Auferstehung in die gleiche Zeitabteilung gefallen wären, der Ruhm der Unverweslichkeit nicht an's Licht getreten sein. Deshalb wartete das Wort, damit es an den Tag träte, daß der Leib tot sei, einen Zwischentag ab und zeigte am dritten Tage allen seine Unverweslichkeit. Damit also der Tod am Leibe an den Tag träte, erweckte er diesen erst am dritten Tage. Damit man ihm aber nicht, wenn er ihn erst nach langer Zwischenzeit und nach vollständiger Verwesung auferweckt hätte, den Glauben verweigern möchte, als ob er nicht den nämlichen, sondern einen andern Leib hätte, — denn man hätte wegen der Länge der Zeit, wenn er wieder erschien, ihm nicht glauben und das Geschehene vergessen können, — so ließ er es deshalb nicht länger als drei Tage anstehen und hielt die, welche von seiner Auferstehung gehört hatten, nicht lange hin; sondern da die Rede noch in ihren Ohren wiederhallte, und noch ihre Augen des Anblicks harrten, und ihre Seele noch voll Erwartung war, und die Mörder noch auf Erden lebten und noch da waren und vom Tode des Leibes des Herrn Zeugnis ablegten, da zeigte der Sohn Gottes selbst in der dritten Zeitabteilung, daß der dem Tode anheimgefallene Leib unsterblich und unverweslich geworden sei, und es wurde allen klar bewiesen, daß der Leib nicht durch die Schwäche der Natur des in ihm wohnenden Wortes gestorben sei, sondern damit in ihm durch die Kraft des Erlösers der Tod vernichtet würde“.¹⁾ Nach diesen Aus-

¹⁾ de inc. 26.

fährungen des Heiligen wollte also Christus begraben werden und nicht vor dem dritten Tage das Grab wieder verlassen, 1. damit sein Tod um so unleugbarer sei, und 2. damit die Unverweslichkeit des restaurierten Menschenleibes an den Tag träte. Damit aber 3. auch zugleich die Auferstehung sich möglichst der Beachtung aufdränge und nicht erst folge, nachdem sie schon in Vergessenheit geraten und kein Interesse für sie mehr vorhanden war, wollte er die Wiederaufweckung des begrabenen Leibes auch wieder nicht bis über den dritten Tag hinaus verschieben. Athanasius geht, wie man sieht, von der Ueberzeugung und Voraussetzung aus, daß nichts bei dem großen Erlösungswerke ohne Sinn und Bedeutung gewesen sei, und bemüht sich, die Gedanken und Absichten Gottes, welche bei jenem wunderbaren Gottesdrama zum Ausdruck kamen, möglichst richtig aus demselben herauszulesen.

2.

Die Höllenfahrt Christi.

„Der Leib Christi,“ sagt Athanasius, „kam bloß bis zum Grabe, die Seele hingegen gelangte bis in die Hölle; die körperliche Ankunft wurde vom Grabe aufgenommen, denn dorthin kam der Leib, die unkörperliche aber von der Hölle.“¹⁾ Damit lehrt der Heilige in unzweideutigster Weise, daß die Seele Jesu Christi bei seinem Tode zu den Ältern in die Vorhölle hinabgestiegen sei.

Das Hinabsteigen der Seele Christi an jenen Ort, wo alle durch den Tod abgeschiedenen menschlichen Seelen sich einzufinden hatten, hatte nach Athanasius dieselbe Bedeutung für die menschliche Seele, welche Christi Begräbnis hatte für den Leib. „Wo der Leib des Menschen eine Beute der Verwesung wurde,“ sagt er, „dorthin sendet Jesus seinen eigenen Leib; und wo die menschliche Seele in der Gewalt des Teufels war, dort stellt Christus die menschliche Seele als ihm eigen dar . . ., auf daß da, wo die Verwesung gesät worden war,

¹⁾ c. Ap. I. 14.

die Unverweslichkeit aufgehe, und da, wo der Tod in Gestalt der menschlichen Seele geherrscht hatte, der Unsterbliche zugegen sei und die Unsterblichkeit darstelle.“¹⁾ Der Herr stellte den Seelen, welche in Banden festgehalten wurden, die Gestalt seiner eigenen Seele, welche für die Fesseln des Todes unempfänglich war, als empfänglich für dieselben dar, gegenwärtig den Gegenwärtigen, um so die Fesseln der in der Hölle festgehaltenen Seelen zu zerbrechen und die Grenze der Auferstehung festzusetzen; auf daß der, welcher den Menschen geschaffen und gestaltet und der Verdammnis unterworfen hatte, selbst gegenwärtig, durch sich selbst den Menschen in seiner eigenen Gestalt vollkommen befreite. Denn die Macht des Todes war nicht groß genug, um sich die menschliche Seele des Wortes zu unterwerfen und sie in Fesseln zu halten.“²⁾ „Durch die Seele Christi wurde die Herrschaft des Todes aufgehoben und die Auferstehung aus der Hölle bewirkt und den Seelen verkündigt, durch den Leib Christi aber die Verwesung vernichtet und die Unverweslichkeit aus dem Grabe dargestellt.“³⁾

Die Bedeutung, welche Athanasius der Höllenfahrt Christi für das Erlösungswerk zuschreibt, basiert, wie man sieht, auf der Voraussetzung, daß dasjenige, was der individuellen menschlichen Seele Christi gegeben war, eben damit auch schon allen Seelen der Erlösten zugeteilt gewesen sei. Die Seele Christi ist ihm repräsentativ die Menschenseele überhaupt, und damit, daß seine Seele auch aus der nach dem Abscheiden vom Körper eingetretenen unterweltlichen Zuständigkeit sich wieder zur Auferstehung erheben konnte, sei diese Auferstehungsfähigkeit auch den übrigen menschlichen Seelen schon erworben gewesen. Er nimmt eben an, wie wir später sehen werden, daß die einzelnen erlösten Persönlichkeiten durch die Taufe der Wesenheit der begnadigten und erlösten Menschennatur Christi eingezweigt werden, wodurch

¹⁾ c. Ap. I. 17.

²⁾ c. Apoll. I. 14.

³⁾ c. Apoll. II. 15.

alsdann ja alle Eigenschaften und Eigentümlichkeiten seiner vergöttlichten Natur auch den einverleibten Gliedern derselben zukommen werden.

3.

Die Auferstehung Christi.

1. Die Auferstehung Christi erfolgte nach Athanasius nicht etwa bloß in der Weise, daß die Gottheit anstatt einer menschlichen Seele fortan den Leib belebt hätte, sondern indem seine menschliche Seele sich wiederum mit seinem menschlichen Leibe vereinigte. Der Heilige legt auf die Hervorhebung dieses Umstandes einen besonderen Wert, weil ja sonst die Auferstehung Christi nicht unsere Auferstehung wäre. ¹⁾

2. Der auferstandene Leib Christi war ferner identisch mit dem aus Maria geborenen, der begraben worden war. Unser Kirchenvater hebt dies ausdrücklich hervor mit folgenden Worten: „Als nach seiner Auferstehung von den Toten einige meinten, daß sie den Herrn nicht in dem aus Maria geborenen Leibe sähen, sondern anstatt desselben einen Geist schauten, sprach er ²⁾: Sehet meine Hände und meine Füße und die Nägelmale! Ich bin es selbst! Rühret mich an und sehet! Denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich es habe. Und indem er dieses sagte, zeigte er ihnen Hände und Füße.“³⁾

3. Anlangend die Gründe, warum Christus auferstand, sagt Athanasius, es sei die Auferstehung Christi erfolgt, weil es für die menschliche Natur so notwendig gewesen sei, und damit die Vernichtung des Todes an den Tag trat. ⁴⁾ Uebrigens habe sie schon der Natur der Sache nach erfolgen müssen, weil auch nach dem Tode Christi sowohl mit seinem Leibe, als mit seiner Seele die Gott-

¹⁾ c. Apoll. II. 15.

²⁾ Luc. 24. 39—40.

³⁾ Ad Epict. 7.

⁴⁾ de inc. 30.

heit war ¹⁾, ein göttlicher Leib und eine göttliche Seele aber nicht im Tode bleiben können. „Im Tode“, sagt der Heilige, „konnte der Leib nicht bleiben, weil er der Tempel des Lebens geworden war. Er starb, weil er sterblich war, kehrte aber ins Leben zurück wegen des in ihm wohnenden Lebens.“ ²⁾

Es hat also niemand anderer den Herrn Jesus von den Toten auferweckt, sondern er selbst hat seinen Leib wieder lebendig gemacht. Damit kontrastiert auch nicht, daß die heilige Schrift sagt, „Gott habe ihn auferweckt.“ „Denn“, sagt unser heiliger Lehrer, „wenn der Vater durch sein Wort und durch seinen Sohn alles gemacht hat, so ist offenbar, daß er auch die Auferstehung des Fleisches desselben durch ihn bewirkt hat. Durch ihn also erweckt er ihn und durch ihn gibt er ihm das Leben. Er wird zwar auferweckt dem Fleische nach als Mensch und erhält das Leben als Mensch. Er selbst aber ist es, der als Gott den eigenen Tempel aufrichtet und seinem Fleische das Leben gibt.“ ³⁾ Eine andere Schriftstelle sagt: „Der Vater hat seinen Sohn von den Toten auferweckt“, und sie drückt sich richtig aus; denn er hat durch sein Wort und seinen Sohn das Fleisch seines Sohnes auferweckt.“ ⁴⁾

4. Die Auferstehung Christi ist auch unsere Auferstehung. In ihm ist die menschliche Natur auferstanden, und von da an können alle Träger dieser menschlichen Natur der gleichen wunderbaren Auferstehung teilhaftig werden. „Wegen der Verwandtschaft des Fleisches wird er der Erstgeborene unter vielen Brüdern genannt; aus ihm und nach ihm ist die Auferstehung der Toten.“ ⁵⁾ „Der Erstling ist Christus; mit ihm wurde auch die übrige Masse durch jene Kraft zugleich auferweckt und mit versehen gemäß dem Ausspruche: Er hat uns mit

¹⁾ Vgl. o. S. 183.

²⁾ de inc. 31. cf. c. Apoll. I. 14. & c. Ar. II. 44.

³⁾ de inc. contr. Ar. 2.

⁴⁾ l. c. 11.

⁵⁾ c. Ar. II. 63.

auferweckt und mit versehen.“¹⁾ „Zuerst also hat der Herr seinen eigenen Leib von den Toten auferweckt und in sich selbst erhöht; in der Folge wird er die Glieder seines Leibes erwecken, um ihnen alles zu verleihen als Gott, was er selbst als Mensch erhalten hat.“²⁾ „Wie die Reben mit dem Weinstocke von gleicher Natur sind und aus ihm hervorgehen, so empfangen auch wir, die wir Leiber haben, welche mit dem Leibe des Herrn von gleicher Art sind, aus dessen Fülle und haben ihn als Wurzel der Auferstehung.“³⁾

Aber nicht bloß deswegen sind wir nach Athanasius Genossen der Auferstehung des Herrn, weil wir Genossen seiner leiblichen Natur sind, sondern insbesondere auch, seit der nämliche göttliche Geist in uns wohnt, der einstens Christum nicht im Tode bleiben ließ. „Wenn“, sagt er mit Berufung auf Röm. 8. 10, „der Geist dessen, der Jesum Christum auferweckte von den Toten, in euch wohnt, so wird er auch euere sterblichen Leiber wieder lebendig machen, weil sein Geist in euch wohnt.“⁴⁾

Demgemäß ist also fortan unser Tod nur mehr etwas Vorübergehendes wie der Tod des Samentorns, das nach der Verwesung wieder keimt und aufersteht. „Da in der Gnade der Auferstehung“, heißt es, „die Verwesung aufgehört hat und vernichtet worden ist, so werden wir der Sterblichkeit des Leibes gemäß bloß durch die Zeit aufgelöst, die Gott einem jeden festgesetzt hat, damit wir einer besseren Auferstehung theilhaftig werden können. Denn nach Art des in die Erde gelegten Samens gehen wir nicht durch die Auflösung unter, sondern werden, wie in die Erde gesät, auferstehen, indem wir in der Gnade des Erlösers den Tod überwinden.“⁵⁾ Dazu bemerkt der Heilige noch ausdrücklich, daß auch unser wiederauferstandener Leib einstens die Vorzüge der Unver-

¹⁾ Eph. 2. 6.

²⁾ de inc. c. Ar. 12.

³⁾ Sent. Dionys. 10.

⁴⁾ de Trin. et sp. scto. 2. cf. ad. Ser. I 19.

⁵⁾ de inc. 21.

weslichkeit und Unsterblichkeit an sich haben werde, indem er mit Berufung auf Paulus¹⁾ sagt: „Dieses Verwesliche muß die Unverweslichkeit anziehen und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit. Wenn aber dieses Verwesliche die Unverweslichkeit angezogen hat und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit, dann wird das Wort der Schrift sich erfüllen: Verschlungen ist der Tod im Siege! Wo ist, o Tod! dein Stachel? Wo dein Sieg, o Hölle?“²⁾ „Nach der heilsamen Auferstehung erstreckt sich unser Leben in endlose Zeiten.“³⁾

5. Besonders anziehend und originell ist die Art, wie Athanasius den Zweiflern die Thatsache der wirklich geschehenen Auferstehung des Gottmenschen zu erweisen sucht. „Wenn ein Gestorbener,“ sagt er nämlich, „nichts mehr wirken kann, und die Gewogenheit ihn nur bis zum Grabe begleitet und von da an zu Ende ist, die Thätigkeit aber und die Einwirkung auf die Menschen nur den Lebenden zukommen, so möge dann, wer will, mit den Augen sehen und nach dem Gesehenen entscheiden und die Wahrheit zugeben. Denn wenn der Erlöser so Großes unter den Menschen wirkt und täglich auf allen Seiten eine so große Menge von den Bewohnern Griechenlands und des Auslandes unbemerkt überredet, daß sie sich seinem Glauben anschließen und alle seine Lehre hören, wird noch jemand in seinem Herzen Zweifel hegen, ob der Erlöser auferstanden ist und Christus lebt, oder vielmehr selbst das Leben ist? Kommt es einem Toten zu, die Herzen der Menschen zu erschüttern, daß sie die Gesetze der Väter abschwören und sich der Lehre Christi unterwerfen? Oder wie, wenn er keine Thätigkeit mehr übt — denn das ist den Toten eigen, — wie thut er der Thätigkeit der Thätigen und Lebenden Einhalt, so daß der Ehebrecher nicht mehr die Ehe bricht, der Mörder nicht mehr mordet, der Ungerechte nicht mehr habfüchtig, der Gottlose von nun an gottesfürchtig ist? Und wie, wenn er nicht auferstanden,

¹⁾ I. Cor. 15. 53—55.

²⁾ I. c. 21.

³⁾ Expos. Psalm. 11. 9.

sondern tot ist, vertreibt, verfolgt und überwindet er die falschen Götter, von denen die Ungläubigen sagen, daß sie leben, die von ihnen angebeteten Dämonen? Denn wo Christus und der Glaube an ihn genannt ist, da wird jeder Götzendienst vernichtet, jeder Betrug der Dämonen entdeckt, und kein Dämon erträgt auch nur den Namen, sondern ergreift, sobald er ihn gehört, die Flucht. Das ist aber nicht das Werk eines Toten, sondern eines Lebenden und zumal Gottes. Es wäre lächerlich, zu behaupten, daß die von ihm verfolgten Dämonen und vernichteten Götzen ein Leben haben, von dem aber, der sie vertrieb und durch seine Macht sie verschwinden machte, den sie sogar alle als den Sohn Gottes bekannten, zu behaupten, daß er tot sei.“¹⁾

„Einen gewichtigen Beweis gegen sich selbst finden die, welche an die Auferstehung nicht glauben, darin, daß alle Dämonen und die von ihnen angebeteten Götter den von ihnen für tot gehaltenen Christus nicht verfolgen, sondern daß vielmehr Christus beweist, daß sie alle tot seien. Denn wenn es wahr ist, daß der Tote keine Thätigkeit mehr entwickelt, der Erlöser aber täglich soviel wirkt, indem er zur Gottesfurcht hinreißt, zur Tugend überredet, über die Unsterblichkeit belehrt, zur Sehnsucht nach dem Himmlischen bewegt, die Kenntniss des Vaters enthüllt, die Kraft gegen den Tod einflößt, einem jeden sich zu erkennen gibt und die Gottlosigkeiten des Götzdienstes abschafft; daß aber davon die Götter und Dämonen der Ungläubigen nichts vermögen, sondern vielmehr durch die Gegenwart Christi das Leben verlieren, indem sie in ihrer Ohnmacht und Leerheit erscheinen, durch das Zeichen des Kreuzes aber jede Zauberei schwindet und alle Beschwörungskunst kraftlos gemacht wird, alle Götzbilder einsam und verlassen stehen, jedes tierische Vergnügen aufhört und jeder von der Erde zum Himmel schaut, wen soll man da wohl für tot halten? Christus, der so Großes wirkt? — aber einem Toten ist es nicht eigen, eine Wirksamkeit zu entfalten, — oder nicht vielmehr den, der durchaus

¹⁾ de inc. 30.

keine Thätigkeit entfaltet, sondern wie unbelebt daliegt, was den leichenartigen Dämonen und Götzenbildern eigen ist? Denn der Sohn Gottes lebt und ist thätig und arbeitet täglich und bewirkt die Rettung aller. Und vom Tode selbst zeigt es sich täglich, daß er ohnmächtig wird, und von den Götzen und Dämonen, daß sie immer mehr dem Tode verfallen, so daß deshalb niemand mehr an der Auferstehung seines Leibes zweifeln darf.“¹⁾)

Nach Athanasius ist also das allen sichtbare beständige Fortwirken Christi auf Erden und besonders die Vernichtung der Dämonen durch ihn der beste und unmittelbarste Beweis, daß er wirklich fortlebe, d. h. auferstanden sei. Ja es beweise, fügt er bei, dieses Fortwirken Christi so sicher und denknotwendig seine Auferstehung, wie durch die sichtbare Schöpfung die Existenz des unsichtbaren Gottes, und wie überhaupt aus der Wirkung das Vorhandensein der nicht in die Erscheinung tretenden Ursache erwiesen wird. Seine Worte lauten: „Wenn man deswegen, weil man ihn nicht sieht, an seine Auferstehung nicht glaubt, so müssen die Ungläubigen auch das Naturgemäße in Abrede stellen. Denn Gott ist es eigen, nicht gesehen, sondern aus den Werken erkannt zu werden, wie wir eben gesagt haben. Wenn daher die Werke nicht vorhanden sind, so verweigert man mit Recht demjenigen den Glauben, was sich nicht zeigt. Wenn aber die Werke ihre Stimme erheben und klares Zeugnis geben, wie können sie es über sich gewinnen, das Leben der Auferstehung, das so klar hervortritt, in Abrede zu stellen? Denn wenn sie in ihrem Herzen verblendet sind, so können sie mit den äußeren Sinnen die unbestreitbare Macht und Gottheit Christi wahrnehmen. Denn selbst ein Blinder, wenn er auch die Sonne nicht sieht, erkennt, wenn er die von ihr ausgehende Wärme empfindet, daß eine Sonne über der Erde ist. So sollen auch die, welche widersprechen, wenn sie auch noch nicht glauben, weil sie für die Wahrheit noch blind sind, wenn sie die Kraft anderer wahrnehmen, welche glauben,

¹⁾ de inc. 31.

die Gottheit Christi und seine Auferstehung nicht in Abrede stellen. Denn wenn Christus tot ist, so ist es offenbar, daß er die Dämonen nicht vertriebe und den Götzen keine Beute abnähme; denn einem Toten würden die Dämonen nicht gehorchen. Wenn sie aber durch das Aussprechen seines Namens offenbar vertrieben werden, so ist es auch am Tage, daß er nicht tot ist, zumal da die Dämonen, weil sie sehen, was die Menschen nicht sehen, nämlich ob Christus tot ist, auch erkennen und ihm den Gehorsam durchaus verweigern könnten. Nun aber sehen die Dämonen, was die Gottlosen nicht glauben, daß er Gott ist, und fallen vor ihm nieder und sagen, was sie sagten, als er noch im Fleische wandelte (Luc. 4. 34): „Wir wissen, wer du bist, du bist der Heilige Gottes. Und so möge niemand der Wahrheit, daß der Erlöser seinen Leib auferweckte, eine feste Stirne entgegensehen“.¹⁾

Was Athanasius außerdem noch als einen Beweis für die Auferstehung anführt, stellt sich nicht bloß als ein Beweis dafür, daß Christus auferstanden ist, dar, sondern es erhellt daraus auch, wie notwendig jene Auferstehung war, um bei den Anhängern Christi jene allgemeine Todesverachtung zu ermöglichen, ohne welche das Christentum über seine entsetzlich blutdürstigen Verfolger wohl kaum je triumphiert hätte. Der Heilige schreibt nämlich: „Daß der Tod vernichtet sei, dafür ist kein geringer Beweis und eine offenbare Bestätigung, daß er von allen Jüngern Christi verachtet wird, und alle im Glauben an Christus ihn wie einen Toten mit Füßen treten. Denn ehemals war selbst den Heiligen der Tod furchtbar; jetzt aber, nachdem der Erlöser den Leib auferweckt hat, ist der Tod nicht mehr schrecklich, und alle, die an Christus glauben, treten ihn mit Füßen, als ob er nichts wäre, und ziehen es vor, zu sterben, als den Glauben an Christus zu verleugnen. Denn sie wissen gewiß, daß sie durch den Tod nicht zugrunde gehen, sondern leben und durch die Auferstehung zur Unverweslichkeit gelangen“.²⁾ „Selbst schwache Kinder

¹⁾ de inc. 32.

²⁾ de inc. 27.

eilen in den Tod, und es denken auf den Kampf gegen ihn nicht nur Männer, sondern auch Frauen. Er ist so ohnmächtig geworden, daß sogar die früher von ihm hintergangenen Frauen ihn jetzt als tot und kraftlos verspotten. Denn wie, wenn ein eingedrungener Herrscher vom rechtmäßigen Könige besiegt und an Händen und Füßen gebunden ist, dann alle, die vorübergehen, ihn verspotten, schlagen und herumzerren und sich vor seiner Wut und seiner Grausamkeit nicht mehr fürchten, weil der König gesiegt hat, so treten auch, nachdem der Tod besiegt und vom Erlöser am Kreuze zur Schau ausgestellt und an Händen und Füßen gebunden ist, alle, die in Christo vorübergehen, ihn mit Füßen und verspotten den Tod. Oder ist das ein geringes Zeugnis des Sieges, den der Erlöser über den Tod errungen, wenn die Christenkinder und junge Mädchen das gegenwärtige Leben verachten und zu sterben wünschen? Denn von Natur fürchtet der Mensch den Tod und die Auflösung des Körpers“.¹⁾ „Wenn zuerst der Tod mächtig und deshalb furchtbar war, jetzt aber nach dem Tode des Erlösers und der Auferstehung seines Leibes verachtet wird, so ist es offenbar, daß von Christus der Tod vernichtet und besiegt worden sei“.²⁾ Nur die Auferstehung also hat die auch für den Fortbestand des Christentumes so notwendige Geringschätzung des Todes möglich gemacht, ebenso wie anderseits für eine so großartige Erscheinung, wie die allgemeine Furchtlosigkeit vor dem Tode war, auch wiederum nur allein die wirklich geschehene und geglaubte Auferstehung des Erlösers eine genügende Erklärung abzugeben vermag.

Mit diesen hier angeführten Punkten ist alles, was sich bei Athanasius über die Auferstehung des Erlösers und über deren Bedeutung im Erlösungswerke gesagt findet, erschöpft. Wenn man bedenkt, daß Athanasius eben nicht speziell über die Auferstehung geschrieben, sondern nur ge-

¹⁾ de inc. 27—28.

²⁾ de inc. 29.

legentlich und bei verschiedenen Anlässen über dieselbe vereinzelte Bemerkungen gemacht hat, so kann man wohl nichts Vollständigeres erwarten.

Sechster Abschnitt.

Die aus der Erlösung fließende Gerechtigkeit.

1.

Wesen der Gerechtigkeit.

1. Nachdem Athanasius, wie wir oben sahen, gelehrt hat, die Erlösung sei nur eine Wiederherstellung zum ursprünglichen Zustande gewesen (vgl. S. 87 u. 167 ff.), mußte er offenbar das Wesen der durch die Erlösung wiedererlangten Gerechtigkeit mit dem Urstande identisch fassen, was er auch gethan hat. Die Rektifizierung der gefallenen Menschennatur, sagt er, oder was dasselbe ist, deren Rechtfertigung, besteht in einer bis zur Vergöttlichung sich steigernden Vereinigung der Menschennatur mit Gott. Seine Worte sind folgende: „Wie der Logos vor seiner Menschwerdung als Wort den Geist als ihm eigen den Heiligen verlieh, ebenso heiligt er auch, nachdem er Mensch geworden ist, alle mit dem Geiste und sagt zu seinen Jüngern: Nehmet hin den heiligen Geist.“¹⁾ „Das Wort ist Fleisch geworden, damit wir, seines Geistes theilhaftig gemacht, Götter werden könnten, was wir anders nicht würden erlangt haben, wenn nicht er selbst unsern geschaffenen Leib angezogen hätte. Denn so fingen wir endlich an, Menschen Gottes und Menschen in Christo genannt zu werden.“²⁾ „Er ist Mensch geworden, damit wir Götter werden möchten.“³⁾ „Er hat, selbst Mensch geworden, die Menschen zu Göttern gemacht.“⁴⁾ „Da er Gott war, wurde

¹⁾ c. Ar. I. 48.

²⁾ de decr. 14.

³⁾ de inc. 54.

⁴⁾ c. Ar. I. 38.

er nachher Mensch, um uns zu Göttern zu machen“. ¹⁾ „Er hat die Erneuerung der Menschheit bewirkt nach seinem Gutbefinden, damit der Mensch wahrhaft Gott sei.“ ²⁾

Wie einstens die Vergöttlichung des paradiesischen Zustandes durch das Einwohnen zunächst der zweiten göttlichen Person, des Logos sich vollzogen hatte, wodurch das Verhältnis des begnadigten Menschen zu Gott näherhin sich als Sohnschaft und Kindschaft darstellte, so ist nach Athanasius auch in der wieder rektifizierten Menschennatur zunächst der Sohn das ihr einwohnende göttliche Prinzip, so daß auch der Zustand der Wiederherstellung sich als eigentliche „Kindschaft“ Gottes qualifiziert. „Er legte seine Liebe zu den Menschen an den Tag, heißt es, damit auch wir, die wir von Natur Knechte sind, nach dem Empfange des Geistes des Sohnes denjenigen, welcher der Natur nach unser Herr ist, der Gnade nach Vater zu nennen uns getrauten.“ ³⁾ „Der Sohn nahm das ganze Los des gegen uns verhängten Gerichtes für uns durch das Fleisch auf sich, damit wir dann in ihm zu Kindern gemacht würden.“ ⁴⁾ „Wir sind durch das Wort „Kinder“ geworden.“ ⁵⁾ „Wie Christus wahrhaftiger Sohn ist, so werden wir, indem wir den Geist empfangen, zu „Kindern“ gemacht. Indem wir mit dem Geiste getränkt werden, trinken wir zugleich Christum. Ihr habt, heißt es, den Geist der Kindschaft empfangen. Da wir aber durch den Geist zu „Kindern“ gemacht werden, so ist es offenbar, daß wir in Christo Kinder Gottes genannt werden. Denn allen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden.“ ⁶⁾

„Wenn wir also das Wesen der wiederlangten „Gerechtigkeit“, wie sie von Athanasius gesagt wird, ganz präzise und kurz ausdrücken wollen, so muß gesagt werden: „Der Sohn Gottes im Menschen ist seine Gerechtigkeit“, welche

¹⁾ l. c. 39.

²⁾ c. Ap. II. 5.

³⁾ c. Ar. II. 51.

⁴⁾ c. Ar. II. 76.

⁵⁾ c. Ar. III. 61.

⁶⁾ ad Ser. I. 19.

Formel Athanasius auch wirklich gebraucht.¹⁾ Mit dem Logos vereint, hat eben Gott ursprünglich den Menschen gewollt, und wenn er wieder wirklich mit demselben vereint ist, ist er wieder „rechtgemacht“.

2. Wie zum Teile schon aus den bisherigen Stellen zu ersehen ist, hat derselbe heilige Geist, welcher im Urstande die Vereinigung des Logos mit dem Menschen vermittelte (siehe oben Seite 13), diese vereinigende Mittlerrolle auch zur Wiederherstellung des „rechten“ Zustandes im erlösten Menschen. „Ohne den Geist“, sagt Athanasius, „gibt es keine Verbindung mit Gott.“²⁾ „Im Geiste führt das Wort die Menschen, indem es dieselben zu Göttern und Kindern macht, zu dem Vater. Der Geist verbindet die Schöpfung mit dem Worte, und der, welcher die Geschöpfe zu Kindern macht, ist dem Sohne nicht fremd. Es ist der Geist der Gottheit des Vaters eigen, durch welchen auch das Wort die Geschöpfe göttlich macht.“³⁾ „Wie der Sohn die Weisheit ist, so haben wir, wenn wir den Geist der Weisheit empfangen, den Sohn. Und wenn uns der Geist gegeben wird — denn „nehmet hin den heiligen Geist“, sprach der Heiland, — so ist Gott in uns.“⁴⁾ „Der heilige Geist ist vom Logos untrennbar.“⁵⁾ „Der heilige Geist ist das Siegel, womit der Logos alles besiegelt. Das Siegel aber hat die Gestalt Christi, des Siegelnden, an sich; und an dieser Gestalt haben die Besiegelten teil, werden nach ihr gestaltet, wie der Apostel sagt: „O meine Kinder! die ich abermals in Schmerzen gebäre, bis Christus gestaltet wird.“⁶⁾ „Wenn wir aber auf diese Weise besiegelt sind, werden wir natürlicher Weise der göttlichen Natur teilhaftig,“ wie Petrus (2. Petr. 1. 4) sagt, „und so wird die ganze Schöpfung in dem Geiste des Wortes teilhaftig.“⁷⁾ „Der Sohn verbindet uns durch den Geist,

¹⁾ cf. c. Ar. I. 41.

²⁾ ad Ser. I. 29.

³⁾ ad Ser. I. 25.

⁴⁾ ad Ser. I. 19.

⁵⁾ ad Ser. I. 39.

⁶⁾ Gal. 4. 19.

⁷⁾ ad Ser. I. 23.

welcher in ihm ist, mit dem Vater. Denn dieses lehrt Johannes, da er schreibt (1. Joh. 4. 13): „Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat.“ Wir werden durch die Teilnahme an dem Geiste der göttlichen Natur teilhaftig.“¹⁾ „Wir sind alle der Gottheit teilhaftig durch den Geist, denn der Apostel spricht: Wisset ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid, und daß der Geist Gottes in euch wohnt?“²⁾ „Wenn wir durch den Geist erleuchtet werden, so ist es Christus, welcher uns durch denselben erleuchtet.“ „Wie der Sohn die Weisheit ist, so haben wir, wenn wir den Geist der Weisheit empfangen, den Sohn.“³⁾

3. Obgleich es sich nach der Trinitätslehre des heiligen Athanasius von selbst verstünde, daß mit dem Sohne und dem heiligen Geiste auch der Vater in den Gerechtfertigten eingehe, wird dieses dennoch von dem Heiligen auch noch ausdrücklich hervorgehoben und genügend deutlich ausgeführt in folgender Weise: „Der Geist ist nicht außer dem Worte, sondern ist, da er im Worte ist, vermittels desselben auch in Gott. Der Vater selbst wirkt und gibt alles durch den Sohn im heiligen Geiste. Wenn wir des Geistes teilhaftig sind, so haben wir die Gnade des Wortes und durch dieses die Liebe des Vaters. Da der Geist im Worte ist, so ist es einleuchtend, daß der Geist durch das Wort auch in Gott ist. Und so wird, wenn der Geist zu uns kommt, der Sohn und der Vater kommen und Wohnung bei uns nehmen.“⁴⁾ Denn ungeteilt ist die Dreieinigkeit und Eine ist die Gottheit derselben.“⁵⁾

Obgleich also der Sohn in uns unsere Gerechtigkeit ist, und der heilige Geist uns mit dem Sohne verbindet, so ist es doch eigentlich der Vater, der uns die Gerechtigkeit gibt. „Paulus“, sagt der Heilige, „führt alles auf Einen Gott,

¹⁾ ad Ser. I. 24.

²⁾ l. c.

³⁾ ad Ser I. 19.

⁴⁾ Joh. 14. 23.

⁵⁾ ad Ser. III. 6; cf. IV. 4.

auf den Vater als das Haupt zurück mit den Worten: Verschieden sind die Wirkungen; es ist aber nur Ein Gott, der alles in allem wirkt. Denn was der Geist einem jeglichen austheilt, das wird von dem Vater durch das Wort gegeben; und daher sind die Dinge, welche von dem Sohne im Geiste gegeben werden, wahrhafte Gnadengaben des Vaters. Und wenn der Geist in uns ist, so ist auch das Wort, welches diesen verleiht, in uns, und in dem Worte ist der Vater, und so geschieht folgendes: ‚Kommen werden ich und der Vater und Wohnung bei ihm nehmen‘, wie bereits gesagt wurde. Die Gnade und Gabe, welche in der Dreifaltigkeit verliehen wird, wird von dem Vater durch den Sohn in dem heiligen Geiste verliehen. Denn wie von dem Vater durch den Sohn die Gnade verliehen wird, ebenso kann in uns die Teilnahme an der Gabe nicht eintreten, außer in dem heiligen Geiste. Denn sind wir dessen theilhaftig geworden, so haben wir die Liebe des Vaters und die Gnade des Sohnes und die Gemeinschaft des hl. Geistes“. ¹⁾

4. Die wiedererlangte Gerechtigkeit hat zur Folge oder vielmehr ist gleichbedeutend mit dem wiedererlangten übernatürlichen Leben und der Unsterblichkeit. „Das Wort, welches in unser Fleisch sich herabläßt,“ sagt Athanasius in dieser Beziehung, „ist von Ewigkeit her gegründet, und ehe die Erde gemacht ward, und ehe die Berge gesetzt wurden und die Wasserquellen hervorbrachen, damit nicht, da die Erde, die Berge und die Gestalten der sichtbaren Dinge am Ende der gegenwärtigen Zeit vergehen, auch wir wie diese veralten, sondern damit wir auch nachher Leben möchten, indem wir das vor jenen Dingen im Worte selbst infolge der Auserwählung uns bereitete geistige Leben haben. Denn so werden wir nicht ein vergänglichliches Leben haben, sondern nachher ewig in Christo leben können, weil vor allen jenen Dingen unser Leben in Jesus Christus gegründet und bereitet worden ist.“²⁾ „Der Herr, nachdem

¹⁾ ad Ser. I. 30.

²⁾ c. Ar. II. 76.

er Mensch geworden, hat uns, die wir sterblich und zeitlich sind, unsterblich gemacht.“¹⁾ „Christus sagte von dem Geiste, welchen diejenigen empfangen sollen, die an ihn glauben: „Das Wasser, so ich ihm geben werde, wird in ihm selbst zur Quelle eines Wassers werden, das bis in das ewige Leben quillt.“ (Joh. 7. 39.)²⁾ „Die Menschen erhielten, als teilhaftig der göttlichen Natur durch ihn, Gewalt gegen die bösen Geister und wurden befreit von der Vergänglichkeit.“³⁾

5) Außer der Unsterblichkeit liegt in der Wiedervereinigung der Erlösten mit Christus für sie auch die Teilnahme an seiner Leidlosigkeit. „Er ist Mensch geworden,“ sagt Athanasius, „damit wir Götter werden möchten; und er hat die von den Menschen zugefügten Unbilben erduldet . . . der leidenden Menschen wegen und bewahrte und erhielt sie so in seiner Leidlosigkeit.“⁴⁾

6) Das Fleisch bleibt zwar einstweilen auch nach der Wiedererlangung der Gerechtigkeit schwach,⁵⁾ aber einstens wird die Begierlichkeit aufhören. „Da wir mit Gott vereint sind,“ heißt es in dieser Beziehung, „werden wir nicht mehr auf der Erde bleiben, sondern wie er selbst sprach, (Joh. 14. 3.) wo er sein wird, da werden auch wir sein und dann die Schlange nicht mehr fürchten. Auch werden wir uns nicht mehr vor den Lockungen eines Weibes zu hüten haben, denn in der Auferstehung nimmt und gibt man nicht zur Ehe, sondern sie sind wie die Engel Gottes; und in Christo wird ein neues Geschöpf sein, weder Mann noch Weib, sondern alles und in allem wird Christus sein. Wo aber Christus ist, was kann es da noch für eine Gefahr geben?“⁶⁾

7) Nach der bisher geschilderten Auffassung vom Wesen

¹⁾ c. Ar. I. 48.

²⁾ ad Serap. I. 23.

³⁾ c. Ar. III. 40.

⁴⁾ de inc. 54.

⁵⁾ ad monach. 2. und ad eps. Aeg. et Lyb. I.

⁶⁾ c. Ar. II. 69.

des wiedererlangten Gnadenstandes ist es nur folgerichtig, wenn Athanasius sagt, derselbe sei eigentlich der „Typus“ der künftigen himmlischen Seligkeit. Seine Worte lauten: „Die Gnadengeschenke, welche er in uns niederlegen wollte, sind zahlreich und übermenschlich, denn es sind diese der Typus (τύπος) des himmlischen Lebens; die Gewalt gegen die Dämonen, die Annahme an Kindesstatt, und was jede Wohlthat übertrifft und das Vorzüglichste ist, die Erkenntnis des Vaters und seines Wortes und das Geschenk des heil. Geistes.“¹⁾ Athanasius lehrt eigentlich, die heiligmachende Gnade, welche wir hier empfangen, und die einstige ewige Seligkeit seien dem Wesen nach gleich; die Gnade der Rechtfertigung sei bereits die anfangende „Spur“ unserer einstigen Herrlichkeit; das Wesen der wiedererlangten Gerechtigkeit sei gerade das Unterscheidende, das Wesensmerkmal der wiederzuerlangenden Seligkeit. Daß der Heilige dieses und nichts anderes mit den oben angeführten Worten sagen wollte, erhellt daraus, daß er zum Unterschiede von der ewigen Seligkeit als das Wesensmerkmal der Verdammnis das „Beraubtsein vom heiligen Geiste“ bezeichnet. „Die Unglücklichen,“ sagt er, „werden von der Gottheit verlassen und derselben beraubt bleiben.“²⁾ „Sie werden tot sein, indem sie des Geistes beraubt und von ihm verlassen sind.“³⁾ „Du wirst wegnehmen,“ heißt es, „ihren Geist, und sie werden vergehen und wieder in ihren Staub zurückkehren.“⁴⁾

8) Als eine natürliche Folge der Thatsache, daß allen Getauften eine und dieselbe Natur Jesu Christi mitgeteilt wird, erscheint es dem Athanasius, daß die Erlösten auch unter sich aufs engste verbunden und gewissermaßen Eins werden. Das Wesen der wiedererlangten Gerechtigkeit ist von der Art, daß es die Teilhaber an derselben gleichsam eines Geistes und eines Leibes macht, d. h. auf das denkbar

¹⁾ ad epps. Aeg. et Lyb. I.

²⁾ c. Ar. II. 43.

³⁾ ad Ser. I. 32.

⁴⁾ de inc. c. Ar. 13. cf. Ps. 103. 29.

innigste sie nicht bloß mit Gott, sondern auch untereinander verbindet. Bei Joh. 18, 23, sagt Athanasius, höre man Christus für die Erlösten stehen, „daß auch sie Eins werden durch den Leib in mir und seine Vollkommenheit, daß auch sie vollkommen werden, indem sie die Einheit mit ihm haben und Eins in ihm werden; daß sie alle, gleichsam sämtlich von mir getragen, ein Leib und ein Geist seien und ein vollkommener Mann werden. Denn wir alle, die wir an ihm teilnehmen, werden ein Leib, weil wir nämlich einen Herrn in uns haben“. ¹⁾ „Da der Heiland von uns sagte: ‚damit auch sie in uns Eins seien‘, war es eine Bitte an den Vater, daß er durch ihn denen, die da glauben, den Geist verleihen möchte, durch welchen auch wir in Gott seien, und durch welchen wir in ihm verbunden zu werden scheinen, . . . daß auch wir durch den Geist Eins zu werden scheinen im Worte“. ²⁾

2.

Verhältnis der Gerechtigkeit Christi zur Gerechtigkeit der Erlösten.

Wir lernen die Auffassung, welche der hl. Athanasius vom Wesen der Gerechtigkeit hatte, noch genauer kennen, wenn wir hören, wie er sich das Verhältnis dieser Gerechtigkeit der Erlösten zur Gerechtigkeit Christi selbst gedacht habe. Wenn wir hier von der Gerechtigkeit Christi sprechen, so verstehen wir darunter die übernatürliche Ausstattung der dem fleischgewordenen Logos individuell zugehörenden Menschennatur; und ist zur vorliegenden Frage folgendes zu sagen:

Der ewige Logos und eingeborne Sohn Gottes des Vaters ist in dem einen Menschen Jesus von Nazareth Mensch geworden. Durch seine Einheit mit dem Logos ist zunächst

¹⁾ c. Ar. III. 22.

²⁾ c. Ar. III. 25.

dieser eine Mensch Jesus von Nazareth einerseits von dem Verderben frei geblieben, das durch Adam in die Welt gekommen ist, anderseits all' der göttlichen Güter theilhaftig gemacht worden, zu deren Erlangung der Mensch überhaupt fähig und berufen war. Mit anderen Worten, es ist zunächst dieser eine Mensch wieder in dem Zustande hergestellt worden, in welchem nach Gottes ursprünglichem Willen der Mensch überhaupt existieren sollte; es ist zunächst dieser eine Mensch wieder „recht“ gemacht oder gerechtfertigt worden. Und mit dieser Gerechtigkeit des Jesus von Nazareth, lehrt Athanasius, ist die Gerechtigkeit der Erlösten nicht bloß gleichwertig, sondern auch gleichwesentlich, eigentlich sogar identisch. Denn in der Einheit mit dem Logos ist der eine Mensch Jesus von Nazareth auch Universal-mensch, der Vertreter und das Haupt des ganzen menschlichen Geschlechtes, in welchem alle Menschen von Adams Verderben erlöst und der erneuerten übernatürlichen Güter theilhaftig werden sollen. Die einzelnen Gerechtfertigten sind nach Athanasius nur eine Vervielfältigung des ersten Gerechtfertigten. „Seine Menschheit ist die gesamte Kirche.“¹⁾ Die Kirche ist nur der in den einzelnen sich ausgestaltende Christus; „der Leib des Herrn ist der erste Anfang der Kirche.“²⁾ „Alle Menschen sind seine Glieder, und die vielen Glieder sind sein Leib, welcher da ist die Kirche.“³⁾ „Alles, wovon die Schrift sagt, daß es der Sohn erhalten habe, sagt sie in Bezug auf seinen Leib, welcher der Erstling der Kirche ist; denn der Erstling, sagt der Apostel, ist Christus. Da nun der Erstling einen Namen erhielt, welcher über alle Namen ist, wurde auch die übrige Masse durch jene Kraft zugleich mit auferweckt und mitversezt. Und daher haben die Menschen die Gnade erlangt, daß sie Götter und Kinder Gottes genannt werden. Zuerst also hat der Herr seinen eigenen Leib in sich selbst erhöht; in der Folge aber wird er den Gliedern seines Leibes alles verleihen als Gott, was er

¹⁾ de inc. c. Ar. 12.

²⁾ l. c.

³⁾ de inc c. Ar. 5.

selbst als Mensch erhalten hat.“¹⁾ „Sein Fleisch, weil es der Leib des Wortes geworden war, ist unter allen zuerst erhalten und befreit worden, und dann werden wir, als mit ihm dem Körper nach vereint, durch jenen seinen Leib erlöst. Denn in diesem wurde der Herr unser Führer zum Himmelreiche und zu seinem Vater, weswegen er (Joh. 10. 9) spricht: „Ich bin der Weg und die Thüre; durch mich müssen alle eingehen.“²⁾

Der Grund also unserer Rechtfertigung ist unsere Teilnahme an der vergöttlichten Menschennatur. Und zwar nehmen wir nicht bloß insoferne an der Natur Christi teil, als Christus unsere kranke Natur angenommen hatte, womit uns an sich wenig gedient wäre, sondern insoferne wir die wiederhergestellte Menschennatur Christi überkommen und erben, nicht durch einen leiblichen Geburtsakt aus Christus, wohl aber durch einen geistigen, die Taufe. Athanasius dachte sich die Einverleibung in Christus durch die Taufe nicht bloß als eine Teilnahme an seiner göttlichen, sondern auch an seiner menschlichen, eigentlich als eine Teilnahme an seiner gottmenschlichen Natur. Die Getauften stammen in geheimnisvoller Weise nicht bloß geistig sondern auch körperlich von Christus ab, die geheiligte Menschennatur Christi wird ihnen eingepflegt und auf sie übertragen, sie werden derselben eingezweigt. „Wir sind Glieder Christi,“ jagt Athanasius, „wie geschrieben steht, aus seinem Fleische und aus seinen Gebeinen.“³⁾ Der Heilige findet das Wesen der Erlösung darin, daß der Logos das menschliche „Fleisch“ als der Sünde unfähig dargestellt hat⁴⁾, und nennt die Erlösten geradeweg „Abkömmlinge Christi dem Fleische nach“ in folgender Stelle: „Hat er einen ungeschaffenen Leib angenommen, so ist dahin der vorbildliche Adam, von welchem wir bis auf den heutigen Tag der Abkunft des Fleisches

¹⁾ de inc. c. Ar. 12.

²⁾ c. Ar. II. 61.

³⁾ c. Ar. I. 13.

⁴⁾ c. Ar. I. 7.

zufolge Abkömmlinge sind.“¹⁾ Wie wir alle, die wir aus Erde sind, in Adam sterben, ebenso werden wir, aus Wasser und Geist von oben wiedergeboren, alle in Christo lebendig gemacht, gleich als wäre das Fleisch nicht mehr irdisch, sondern bereits zum Worte gemacht wegen des Wortes Gottes, welches unfertwegen Fleisch geworden ist.“²⁾ „Wie der Herr durch die Annahme des Leibes Mensch geworden ist, so werden wir Menschen, nachdem wir durch das Fleisch des Wortes angenommen worden sind, von ihm göttlich gemacht“.³⁾ „Dadurch, daß wir den Leib des Wortes selbst annehmen, werden wir zu Göttern gemacht“.⁴⁾

Wie allen diesen eben angeführten, so liegt auch jenen Stellen, wo Athanasius erklärt, daß alles der Menschheit Christi Gegebene uns gegeben sei, die Anschauung zugrunde, daß die Erlösten an der geheiligten Menschheit Christi partizipieren. „Von dem Heilande, heißt es, ob schon er der Geber des Geistes war, wird dennoch gesagt, er werde jetzt gesalbt, damit er, indem es heißt, er werde als Mensch mit dem Geiste gesalbt, auch uns zur Wohnung und zu Freunden des Geistes mache. Dieses deutet auch der Herr selbst in eigener Person an, indem er sprach: ‚Ich heilige mich selbst für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt seien‘. Was sagt er anders als: Ich, der ich das Wort des Vaters bin, gebe mir selbst, nachdem ich Mensch geworden bin, den Geist und heilige mich, da ich Mensch geworden bin, in demselben, damit dann in mir alle geheiligt werden. Wenn er aber unfertwegen sich selbst heiligt und dieses thut, da er Mensch geworden ist, so ist es offenbar, daß der Geist, als er am Jordan auf ihn herabstieg, auch auf uns, weil er unseren Leib trug, herabgestiegen, und daß dieses nicht, um das Wort besser zu machen, sondern eben zu unserer Heiligung geschehen ist, und damit wir seiner Salbung teilhaftig werden möchten, und damit

¹⁾ c. Ap. I. 4.

²⁾ c. Ar. III. 33.

³⁾ l. c. 34.

⁴⁾ ad Mon. 2

zu uns gesagt werden könnte: Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid, und daß der Geist Gottes in euch wohnt?¹⁾ Denn da der Herr den Geist empfing, waren wir diejenigen, welche von ihm fähig gemacht wurden, denselben zu empfangen. Seit jener Zeit fingen auch wir an, die Salbung und das Siegel zu empfangen, wie Johannes²⁾ sagt: Auch ihr habt die Salbung von dem Heiligen. Und der Apostel schreibt: Auch ihr seid versiegelt worden mit dem heil. Geiste.³⁾ Dieses also ist für uns gesagt. Wenn ferner, wie der Herr selbst sagte, der Geist sein ist und von ihm empfängt, und er selbst denselben sendet, so wird nicht das Wort, insoferne es Wort und Weisheit ist, von dem Geiste, welchen er selbst gibt, gesalbt, sondern das von ihm angenommene Fleisch ist es, welches in ihm und von ihm gesalbt wird, damit die in dem Herrn als Menschen ausgegossene Heiligung auf alle Menschen übergehe.⁴⁾ „Es ist nicht das Wort, insoferne es Wort ist, welches besser wurde; sondern die Menschen sind es, welche in demselben und durch dasselbe den Anfang des Empfangens haben. Wenn es also heißt, daß er der menschlichen Natur nach gesalbt wurde, so sind wir es, die in ihm gesalbt werden; und wenn er getauft wird, sind wir es, die in ihm getauft werden. Ueber dieses alles sagt der Heiland zu dem Vater: die Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast, habe ich auch ihnen gegeben. Wegen unser verlangte er also die Herrlichkeit, . . . damit nämlich wir empfangen, er uns gebe, und wir in ihm erhöht werden, wie er auch für uns sich selbst heiligt, auf daß wir in ihm geheiligt werden.“⁵⁾ „Wir haben den Geist erhalten, weil gesagt wird, daß das Wort im Fleische gesalbt wurde. Denn weil das Fleisch, welches das Wort angenommen hatte, zuerst geheiligt wurde

¹⁾ 1. Kor. 3. 16.

²⁾ 1. Joh. 2. 20.

³⁾ Eph. 1. 13.

⁴⁾ c. Ar. I. 46—47.

⁵⁾ c. Ar. I. 48.

und von ihm gesagt wird, daß es als Mensch den Geist wegen des Fleisches empfangen habe, so haben wir die nachfolgende Gnade des Geistes aus seiner Fülle erhalten.“¹⁾

Alle diese verschiedenen Wendungen, wie man sieht, gipfeln in dem Gedanken und gehen davon aus, daß der Logos sein göttliches Leben ähnlich, wie er es dem Menschen Jesus von Nazareth angeeignet hat, allen Auserwählten mitteile, indem er sie an seiner eigenen gottmenschlichen Natur teilnehmen läßt. Was die Menschheit des Logos von dem ihr inwohnenden Sohne Gottes empfing, das sollte jeder Erlösten Menschennatur zukommen. Wie der Logos seine Menschennatur durch den heiligen Geist an sich genommen hatte, in ähnlicher Weise soll jede Menschennatur durch denselben heiligen Geist den gleichen Logos in sich aufnehmen.²⁾ Und wenn von der Menschennatur des Logos gesagt wird, sie sei vom heiligen Geiste gesalbt worden, so soll jede Menschennatur, indem sie dieser ersten gesalbten einverleibt wird, als Glied derselben von dem nämlichen heiligen Geiste in gleicher Weise gesalbt werden. Und wenn der Mensch Jesus von Nazareth durch den ihm einwohnenden Logos „Sohn Gottes“ ward, so sollen alle, welchen als Abzweigungen jenes Jesus vermittelt des heiligen Geistes derselbe Sohn innewohnt, in Wahrheit Söhne und Kinder Gottes sein.

Obgleich aber Athanasius den Parallelismus zwischen der vergöttlichten Menschennatur Christi und der vergöttlichten Natur der Erlösten aufs stärkste betont und die Gnadenattribute der menschlichen Natur Christi Zug für Zug auf alle Erlösten überträgt, so kann es dennoch nicht verkannt werden, daß der Heilige durch die Menschwerdung des Logos in Jesus von Nazareth diesen einen Menschen viel inniger mit Gott verbunden denkt, als alle übrigen Menschen, daß er Christo eine viel größere Fülle des göttlichen Lebens beilegt, als je ein anderer Mensch empfangen kann, soweit,

¹⁾ c. Ar. I. 50; cf. c. Ar. II. 65.

²⁾ de inc. c. Ar. 8.

daß der Menschheit Christi sogar Anbetung gebührt. ¹⁾ Ausdrücklich wird von Athanasius wie zur Verhütung eines Mißverständnisses im vorliegenden Betreffe folgendes bemerkt: „Wir werden durch die Einweihung (scil. Taufe) wahrhaft Kinder Gottes; aber obschon der Logos will, daß wir seinen eigenen Vater auch unseren Vater nennen, so dürfen wir uns doch deswegen dem Sohne der Natur nach nicht gleichstellen, denn er wird vermittels des Sohnes so von uns genannt. Denn der Geist des Wortes, welcher in uns ist, nennt durch uns seinen eigenen Vater gleichsam unser.“ ²⁾ „Da der Heiland sagte: „Wie du, Vater, in mir und ich in dir“, wollte er damit nicht sagen, daß wir so wie er werden würden; sondern es ist eine Bitte an den Vater, daß er durch ihn denen, die da glauben, den Geist verleihen möchte, durch welchen auch wir in Gott zu sein, und durch welchen wir in ihm verbunden zu werden scheinen. Und wenn er sagt „Wie wir“, so bedeutet dieses nichts anderes, als daß diese den Jüngern verliehene Gnade des Geistes fortdauernd und unwiderruflich werden sollte. Denn was dem Worte im Vater von Natur innewohnt, das will es durch den Geist uns unwiderruflich geben lassen.“ ³⁾ Der eigentlich spezifische Unterschied, wodurch die „vergöttlichten“ Erlösten von dem aus dem Menschengeschlechte genommenen „vergöttlichten“ Erlöser sich unterscheiden, besteht darin, daß jene *ἄνθρωποι πνευματόφοροι*, dieser aber *θεὸς σαρκόφορος* ist. ⁴⁾ Jene sind menschliche Personen, welche mit göttlicher Natur begnadigt werden, dieser ist eine göttliche Person, welche die menschliche Natur aus Gnade angenommen hat. Bei jenen ist das creatürliche Wesen die vorherrschende Substanz, bei diesem das göttliche. Im Menschen Jesus von Nazareth wurde der Sohn Gottes Mensch, die Person des Logos vertrat in

¹⁾ ad Adelph. 7; vgl. S. 145.

²⁾ de deor. 31; cf. c. Ar. III. 25.

³⁾ c. Ar. III. 25.

⁴⁾ de inc. c. Ar. 8.

ihm auch die Stelle der menschlichen Person, so daß Göttliches und Menschliches in einer Person vereinigt war; in den Erlösten ist und bleibt die Person menschlich, und es wird diese menschliche Person nur mittelbar vergöttlicht, indem sie Trägerin der durch den Logos vergöttlichten menschlichen Natur wird.

Eben weil Jesus von Nazareth die göttliche Person des Logos selbst ist, ist auch das Sohnesverhältnis desselben zum ewigen Vater ein anderes, als in den übrigen „Kindern“ Gottes. „Nicht wie der Sohn,“ sagt Athanasius, „im Vater ist, so sind auch wir im Vater. Denn der Sohn ist nicht des Geistes teilhaftig, damit er im Vater sei, und er erhält nicht den Geist, sondern teilt diesen vielmehr selbst allen mit. Und nicht der Geist verbindet das Wort mit dem Vater, sondern vielmehr der Geist erhält dieses von dem Worte. Und der Sohn ist in dem Vater als dessen eigenes Wort, wir aber sind ohne den Geist fremd und ferne von Gott, und werden nur durch die Teilnahme an dem Geiste mit der Gottheit verbunden, so daß es nicht unser Werk ist, daß wir im Vater sind, sondern das des Geistes, welcher in uns ist.“¹⁾

Wenn wir also auch Christi Gerechtigkeit erben, so werden wir ihm dennoch nie gleich, sondern nur ähnlich; wir werden ihm ähnlich, „nicht durch die Wesenheit, sondern durch die Kindschaft, deren wir durch ihn teilhaftig werden;“²⁾ und auch durch unsere „Kindschaft“ vermögen wir nie in das gleiche unmittelbare Verhältnis zum Vater gerückt zu werden, in welchem Christus zu ihm stand und ewig bleiben wird, sondern nur in ein ähnliches.

Der Heilige verfolgt, wie man sieht, den Parallelismus des gottmenschlichen Lebens der Gläubigen und ihres Herrn bis zur äußersten Linie seiner Berechtigung, ohne diese jedoch zu überschreiten; und es ist wohlthwendig bei der Lektüre seiner Schriften, die genaue Gewissenhaftigkeit zu beobachten,

¹⁾ c. Ar. III. 24.

²⁾ de syn. 53; cf. ad Afros. 7.

mit welcher er bei der Schilderung unserer Verübernatürlichung die ihrer Natur nach ewig unantastbare Grenze zwischen Kreatürlichem und Göttlichem unverfehrt läßt. Es wird der erlöste, gottgeliebte Mensch im denkbar höchsten Grade Gott ähnlich gemacht durch Vereinigung mit ihm, aber er bleibt ein Mensch, d. h. ein Geschöpf. Die Erlösung bewirkt nach Athanasius eine unendlich erhabene und des so großen göttlichen Urhebers derselben wahrhaft würdige Verklärung der Schöpfung und innige harmonische Vereinigung mit ihm, aber der Heilige ist weit entfernt, die Schöpfung pantheistisch mit Gott identifiziert werden oder in Gott aufgehen zu lassen. Dies wäre auch nicht so fast eine Verklärung und Befeligung der Schöpfung, sondern ein Aufhören und eine Zerstörung derselben. Sehr treffend sagt Julius Müller über diesen Punkt: „Das Prinzip der höchsten Vereinigung mit Gott ist die Liebe; diese aber schließt, wie den beharrenden Unterschied der Person, so im Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer unstreitig auch den des Wesens in sich. Sie setzt die innigste dynamische Durchdringung des kreatürlichen Lebens durch das sich selbst mitteilende Leben Gottes, eine Durchdringung, welche ein wahrhaftes Sein und Wohnen Gottes in der sich ihm hingebenden Kreatur, in der Menschheit, ausgehend vom Gottmenschen, ist, und in welcher das Geschöpf alle Impulse seines Lebens von ihm empfängt; aber sie wahrt dabei als heilige und in allen Aeonen der Zukunft unverrückbare Grenze den substanzialen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Verlöre das Geschöpf durch die mit Gott vereinigende Liebe seine kreatürliche Substantialität und ginge in die göttliche über, so würde folgen, daß eine wirkliche Gemeinschaft der Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht möglich sei, daß nicht das Geschöpf als solcher Gegenstand der göttlichen Liebe sein könne, sondern nur Gott; oder anders gesagt, es würde folgen, daß die nach außen gehende Liebe Gottes ihren Gegenstand nicht in seinem eigentümlichen Sein beständige und verkläre, sondern zerstöre.“¹⁾

¹⁾ Deutsche Zeitschr. 1850. Nr. 43. Vergl. Voigt, Athanasius S. 160—165.

Zum Schluß dieser Darlegungen müssen wir noch einen hier einschlägigen Punkt berühren, welcher leichtlich zu einem Mißverständnisse Anlaß geben könnte. Nämlich auf Grund jener Stellen, in welchen das der Menschheit in Christus Gegebene als eben damit auch schon allen erlösten Personen zugeteilt bezeichnet wird, könnte man sich berechtigt glauben, dem Heiligen vorzuwerfen, daß er zwischen Wesen und Person nicht gehörig unterschieden habe, und dieser Mangel an genauer Unterscheidung der Begriffe sei die Ursache jener eigentümlichen Ausdrucksweise gewesen.

Allein abgesehen davon, daß man eine so große Unklarheit und Verwirrung in Bezug auf Begriffe einem Denker vom Range des Athanasius nicht ohne die gewichtigsten Gründe schuld geben darf, hat derselbe ja in seinen Schriften sogar ausdrücklich zwischen Wesen und Person unterschieden¹⁾. Es fehlte damals allerdings noch eine feststehende Terminologie für die fragliche Unterscheidung, aber keineswegs jene Unterscheidung selbst. Dem hl. Athanasius war der Unterschied zwischen Wesen und Person ohne Zweifel mindestens ebenso deutlich bewußt, wie uns, weil er sonst nicht seine tiefsinnigen Erörterungen über die drei Personen in der einen göttlichen Wesenheit hätte zu geben vermocht.

Athanasius ist nicht durch Begriffsverschwommenheit zu den in Rede stehenden Ausdrucksweisen verleitet worden, sondern hat dieselben lediglich gebraucht, von dem Gedanken ausgehend, daß das, was dem Weinstocke gegeben wird, eben damit auch schon den ihm später einzuverleibenden Rebzweigen gegeben sei. Mit anderen Worten, er gebraucht jene Redeweisen nicht, als ob er etwa in Gedanken Wesen und Person identifizieren würde, sondern in dem Sinne, in welchem er anderwärts²⁾ behauptet, daß das gottmenschliche Wesen Christi allen ihm durch die Taufe einzuverleibenden

¹⁾ Vgl. c. Apoll. I. 12: τὸ ὁμοούσιον πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἔνωσιν καὶ ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχόμενον ἔστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν καὶ ὑπόστασιν δὲ τὴν ἰδίαν τελειότητα ἐκδεικνύμενον.

²⁾ Vgl. ob. Seite 213 ff.

Erlösten werde kommuniziert werden. Nicht die gottmenschliche Wesenheit Christi identifiziert er mit den Personen der Erlösten, sondern es ist ihm nur das gottmenschliche Wesen, welches in Christus ist, identisch mit demjenigen, an welchem die einzelnen Erlösten werden Anteil haben können.

Daß Athanasius namentlich auch, was die Zuteilung der Erlösungsgnaden an die Menschennatur betrifft, gar sehr die Vergöttlichung des Menschenwesens in Christus von der Vergöttlichung der einzelnen Personen unterschieden habe, erhellt doch vor allem deutlich daraus, daß er die der Menschheit in Christus gegebene Verübernatürlichung den einzelnen Erlösten erst je durch die Taufe mitgeteilt werden läßt.¹⁾ Nur weil und insoferne die einzelne Persönlichkeit dem geheiligten Menschenwesen des Logos eingezweigt wird, nimmt sie an jenem vergöttlichten Menschenwesen und an den Eigenschaften desselben teil; und eben weil eine Menschennatur nur einer Menschennatur eingezweigt werden kann, indem der Zweig mit dem Stamme gleichartig sein muß,²⁾ darum hatte der Logos Mensch werden wollen. „Indem das menschliche Wesen in Christus begnadigt wurde,“ sagt Athanasius, „sind die einzelnen menschlichen Personen fähig gemacht worden, den Geist zu empfangen“,³⁾ womit doch gesagt ist, daß sie ihn damit nicht auch schon hatten. In Christus waren nur insoferne auch schon alle anderen zugleich begnadigt, als damit ein „Erstling“ gegeben war,⁴⁾ von welchem die Gnade auf die anderen überfließen konnte. „Denn wir haben die nachfolgende Gnade des Geistes aus seiner Fülle erhalten.“⁵⁾

3.

Mittel zur Aneignung der Gerechtigkeit.

Hinsichtlich der Aneignung der durch Christus wiedererworbenen Gerechtigkeit hat Athanasius mit bestimmter Un-

¹⁾ Siehe unten Seite 223—224.

²⁾ Vgl. c. Ar. II. 74.

³⁾ c. Ar. I; 47.

⁴⁾ de inc. c. Ar. 12.

⁵⁾ c. Ar. I. 50—51.

zweideutigkeit wiederholt und nachdrücklich ein Sakrament als den Einweihungsakt bezeichnet, welcher als Mittel zur Aneignung der verlorenen Gnade unerläßlich sei, und auf welchem daher das Wesen unseres Glaubens beruhe, ohne welchem die Berufung und der Glaube allein nichts nützen würden. „Wie Adam,“ sagt der Heilige, „nachher geschaffen wurde, indem er den Lebenshauch erhielt, und so der Mensch zu einem lebenden Wesen ward, den hl. Geist hatte und dadurch geistig war; so empfangen alle Heiligen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes durch die Auflegung der Hände des Priesters Gottes den heil. Geist und werden wieder in den alten Zustand zurückversetzt, in welchem sie vor der Uebertretung Adams waren.“¹⁾ Wer an der Rechtfertigung, d. h. an der Vergöttlichung teilhaben will, muß aus dem hl. Geiste geboren werden; „denn der Herr lehrte den Nikodemus, daß diejenigen, welche ihn aufnehmen, von dem heiligen Geiste neugeboren werden müssen. Und zuvor hatte er bemerkt: Was aus dem Fleische geboren ist, das ist Fleisch, was aber aus dem Geiste geboren ist, das ist Geist. Diejenigen, welche durch himmlische Geburt geboren, aus dem heiligen Geiste wiedergeboren werden, sind aus Gott geboren.“²⁾ „Er befahl, daß wir im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft werden sollen; denn auf diese Weise eingeweiht, werden wir wahrhaft Kinder Gottes.“³⁾ Die Taufe ist ein Wiedergeboren- und Neugeschaffenwerden zur Ebenbildlichkeit.⁴⁾ Die Taufe im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit ist die „Einweihung aller“; sie geschieht, „um uns mit der Gottheit zu vereinigen.“⁵⁾ Die nicht gültig getauft sind, „werden mit dem Vater nicht vereint werden, weil sie den eigenen aus dem Vater natürlich gezeugten Sohn nicht haben, welcher selbst in dem Vater ist, und in welchem auch

¹⁾ de Trin. et spir. scto. 21.

²⁾ l. c. 12.

³⁾ de decr. 31.

⁴⁾ de inc. 14.

⁵⁾ c. Ar. II. 41.

der Vater ist, wie der Sohn selbst gesagt hat.“¹⁾ „Auf der hl. Taufe beruht das Wesen unseres ganzen Glaubens; sie wird im Vater und dem Sohne und dem heil. Geiste erteilt“²⁾. „Indem Christus unsere Einweihung, wodurch er uns mit sich und durch sich mit dem Vater verband, im heil. Geiste bestimmte, gebot er seinen Jüngern folgendes: „Geht hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes.“³⁾ „Es wurde der hl. Geist denen, die wiedergeboren wurden, gegeben durch die Auflegung der Hände der Apostel.“⁴⁾ Und mit Berufung auf Tit. 3. 4. sagt Athanasius: „Er hat uns selig gemacht durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des hl. Geistes.“⁵⁾

2. Es vervollständigt die Lehre des hl. Athanasius von der Aneignung der „Rechtfertigung“ und stellt die Wichtigkeit des von ihm namhaft gemachten Aneignungsmittels noch mehr ins richtige Licht, wenn er ausdrücklich hervorhebt, daß niemand selbst sich die Gerechtigkeit zu geben vermöchte, indem „sie nicht unser Werk ist, sondern Werk des hl. Geistes,“⁶⁾ und daß man aber insbesondere nicht etwa schon durch bloße Nachahmung Christi ihrer teilhaftig werde. „Ihr sagt“ schreibt er gegen die Apollinaristen, „durch die Gleichheit und Nachahmung werden die Gläubigen selig, nicht aber durch die Erneuerung und durch den Erstling. Aber wie wäre dann Christus „der Erstgeborene aus vielen Brüdern und der Erstling der Entschlafenen, der da ist das Haupt des Leibes der Gemeinde.“⁷⁾ Damit will der Heilige offenbar sagen: Nicht dadurch wird man gerechtfertigt, daß man einfach Christo nachahmt, sondern dadurch, daß man Christo einverleibt wird. „Vergebens,“ sagt er im gleichen Sinne

¹⁾ I. c. 43.

²⁾ c. Ar. IV. 21.

³⁾ ad Serap. I. 6.

⁴⁾ I. c. 6.

⁵⁾ ad. Ser I. 22.

⁶⁾ c. Ar. III. 24.

⁷⁾ cf. Kol. I. 18. c. Apoll II. 11.

auch noch an einer anderen Stelle, „bildet ihr euch ein, daß ihr die Erneuerung des in euch denkenden und das Fleisch bewegenden Prinzipes in euch selbst wirken könntet, nämlich durch Nachahmung. Wenn die Menschen die Erneuerung des das Fleisch bewegenden Prinzipes für sich ohne Christus bewirken könnten, was bedürfte es da noch der Ankunft Christi?“¹⁾)

3. Was den die Gerechtigkeit vermittelnden Taufakt selbst anlangt, so wird von Athanasius behauptet, er habe die Ungültigkeit der Negertaufe gelehrt,²⁾ und zwar geschieht dieses auf Grund folgender Stelle: Die nicht an die Gottheit des Logos glauben, „laufen am Ende noch Gefahr, die Vollständigkeit des Mystериums, ich meine die Taufe, zu verlieren. Denn wenn die Einweihung im Namen des Vaters und des Sohnes erteilt wird, jene aber nicht den wahren Vater aussprechen, weil sie das, was aus ihm und seinem Wesen gleich ist, leugnen; und wenn sie den wahren Sohn leugnen und einen anderen nennen, welchen sie sich als aus nichts geschaffen erdichten, wie soll da nicht die Taufe, welche von ihnen erteilt wird, durchaus leer und unnütz sein, da sie zwar den Schein von Gottesverehrung hat, in der That aber zu derselben nichts beiträgt? Denn die Arianer erteilen die Taufe nicht im Namen des Vaters und des Sohnes, sondern im Namen des Schöpfers und des Geschöpfes, des Machers und des Gemachten. Wie also das Geschöpf von dem Sohne verschieden ist, so ist auch die Taufe, welche diese zu erteilen scheinen, von der wahren Taufe verschieden, ob schon sie den Namen des Vaters und des Sohnes nach dem Ausspruche der Schrift dem Scheine nach aussprechen. Denn nicht der, welcher bloß sagt: Herr! gibt auch, sondern nur derjenige, welcher mit dem Namen auch den rechten Glauben hat. Daher hat der Heiland nicht nur zu taufen befohlen, sondern er sagt zuerst: „Lehret!“ und dann: „Taufet im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“, damit uns aus der Lehre der rechte

¹⁾ c. Apoll. I. 20.

²⁾ Vgl. Voigt, Athan. 169.

Glaube entspringe, und mit dem Glauben die Weihe der Taufe verliehen werde. Auch bei vielen anderen Sekten, welche bloß die Namen aussprechen, aber wie gesagt, nicht richtig denken und den gesunden Glauben nicht haben, ist das Wasser, welches sie geben, unnütz, weil die fromme Gesinnung dabei fehlt, so daß derjenige, den sie besprengen, vielmehr mit Gottlosigkeit besleckt, als gereinigt wird. So verdienen auch die Heiden, obgleich sie Gott im Munde führen, dennoch den Vorwurf der Gottlosigkeit, weil sie den wirklichen und wahren Gott, nämlich den Vater unsers Herrn Jesus Christus, nicht erkennen. So sind die Manichäer, die Phrygier und die Schüler des Samosaten, obschon sie die Namen vorbringen, nichtsdestoweniger Ketzer. So täuschen ferner auch die Anhänger des Arius, obwohl sie die Namen aussprechen, doch diejenigen, welche sich von ihnen taufen lassen, weil sie weit gottloser als die übrigen Sekten sind“. . . . „Denn diejenigen, welche im Namen dessen, der nicht ist, die Taufe zu empfangen scheinen, werden nichts erhalten haben, sondern, mit dem Geschöpfe vereint, von der Schöpfung keine Hilfe erlangen“. ¹⁾

Sollen wir nun sagen, was wir unsererseits von dieser Stelle halten, so scheint uns in den angeführten Aussprüchen des Heiligen nur behauptet zu werden, daß die Taufe derjenigen ungültig sei, welche der Taufformel mit den Namen der drei göttlichen Personen einen unrichtigen Sinn unterschieben.²⁾ Daß Athanasius die Taufe aller Sektierer überhaupt, also auch derjenigen, welche nicht hinsichtlich der allerheiligsten Dreifaltigkeit, sondern nur in Bezug auf anderweitige Dogmen von der kath. Kirche abweichen, für ungültig gehalten habe, dürfte aus den angeführten Stellen um so weniger mit Recht herauszulesen sein, als ja bekanntlich der heil. Athanasius auf dem Concil zu Nicäa ganz besonders durch seine Orthogorie vor allen Vätern glänzte und das Nicänum sein ganzes Leben lang

¹⁾ c. Ar. II. 42—43.

²⁾ cf. ad Ser. I 30.

wie keiner verfocht, gerade dieses Nicänum aber durch seinen 8. Canon den Ausspruch des Concils von Arles bestätigte, welcher die Rebertaufe für gültig erklärte. Die Taufe der antitrinitarischen Paulianisten, welche die Taufformel geändert hatten, ward von der Synode zu Nicäa im 19. Canon¹⁾ als ungültig bezeichnet; und wenn Athanasius von den Arianern sagt, „sie laufen am Ende noch Gefahr, die Vollständigkeit des Geheimnisses, ich meine die Taufe, zu verlieren“, weil sie die Dreifaltigkeit nicht in richtigem Sinne fassen, so hat er offenbar den 19. Canon des Nicänums im Sinne, ohne den 8. desavouieren zu wollen.

4. Endlich scheint es uns noch erwähnenswert, daß Athanasius, wo er von der Mittheilung des hl. Geistes in der Taufe spricht, dieselbe wiederholt als durch „Handauflegung“ geschehen bezeichnet.²⁾ Nachdem er nicht minder auch das „Wasser“ bei der hl. Taufe erwähnt und die „Besprengung“ mit demselben³⁾ und sie ausdrücklich ein „Bad“⁴⁾ nennt, so läßt sich diese Ausdrucksweise nur erklären aus dem unmittelbaren Zusammenhange, in welchem damals zugleich mit der Taufe auch die Firmung gespendet wurde. Nach der Stelle ad Ser. I. 6 gewänne es beinahe den Anschein, als sei es dem Heiligen nicht ganz klar bewußt gewesen, daß die „Handauflegung“ ein vom „Taufbade“ verschiedenes Sakrament sei. Behauptet aber kann dieses nicht werden, weil bei aller Vermengung, welche sich hinsichtlich der beiden Sakramente bei Athanasius findet, immerhin doch von einer „Wiedergeburt“ (*παλιγγενεσις*), die durch ein „Bad“ (*λουτρόν*) bewirkt wird,⁵⁾ und von der „Mittheilung des hl. Geistes“, welche durch „Handauflegung“ geschehe,⁶⁾ gesondert gesprochen wird. Jedenfalls heißt es die bezügliche Lehre des Heiligen mangelhaft und mißverständlich darstellen, wenn Voigt (a. a. C.

¹⁾ vgl. Mansi, tom. II. p. 666; Harduin, tom. I. 326 et 331.

²⁾ cf. ad Ser. I. 6; *de Arm. et sp.* s. 21.

³⁾ cf. c. Ar. II. 43.

⁴⁾ ad Ser. I. 4.

⁵⁾ ad Ser. I. 4.

⁶⁾ ad Ser. I. 6.

8. 169) einfach sagt: „Die Taufe ist (nach Athanasius) zu vollziehen im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes durch Auflegung der Hände des Priesters“.

Abgesehen von dieser Einweihung durch das „Bad“ und die „Handauflegung“ kommt Athanasius auf die übrigen Sakramente nicht des weiteren zu sprechen. Nur vorübergehend erwähnt er noch den Genuß der Gottheit und des vergeistigten Leibes Christi in der hl. Kommunion.¹⁾

5. Sehr zu unterscheiden von dem die Rechtfertigung mitteilenden Taufakte ist der die Rechtfertigung einleitende Prozeß, welcher der Taufe der Erwachsenen vorausgehen muß, damit sie würdig und wirksam empfangen werde. Der Rechtfertigungsprozeß von seinem ersten Ursprunge bis zum Empfange der Taufe stellt sich nach Athanasius folgendermaßen dar:

a) Der Heiland ladet den Menschen innerlich ein. Er zwingt ihn nicht mit Gewalt, etwa so wie der Teufel, weil er keine Wahrheit hat, mit dem Beile und der Art seinen Angriff macht und die Thüren derjenigen einsprengt, welche ihn aufnehmen sollen. Vielmehr sanftmütig sagt der Heiland: „Wenn mir jemand nachfolgen will“ und „Wenn jemand mein Jünger sein will.“ Und wenn er zu jemanden geht, braucht er keine Gewalt, sondern „klopft vielmehr an“ und spricht: „Deffne mir, meine Schwester! meine Freundin!“ Derjenige also, welcher den Rechtfertigungsprozeß beginnt, ist Gott, indem er mit seiner zuvorkommenden Gnade den Menschen einladet, ohne jedoch seinen freien Willen zu vergewaltigen.

b) An dem Menschen ist es alsdann, durch eigenes Wollen der göttlichen Einladung zuzustimmen und Folge zu leisten. „Der Heiland klopft,“ heißt es im Anschlusse an die obigen Worte; „und wenn man öffnet, so geht er hinein; wenn man aber zaudert und nicht will, so geht er hinweg.“²⁾ Es beruht also das Zustandekommen der Rechtfertigung

¹⁾ cf. ad Ser. IV. 19.

²⁾ l. c. 33.

fertigung auf einem Zusammenwirken Gottes und des Menschen. Gott bietet die Gnaden an, und der Mensch muß sie empfangen wollen: Selbst aber auch zu diesem Wollen ist nach Athanasius der Mensch nur fähig mittels der göttlichen Gnade. „Niemand,“ sagt er mit Beziehung auf Joh. 6. 44, „kommt zum Herrn, wenn ihn nicht der Vater zu ihm zieht.“¹⁾

c) Wenn so durch die gnadenvolle Einladung und durch die gläubige Hinwendung zu Gott die notwendigen Vorbedingungen erfüllt sind, empfängt der Mensch die Taufe. Erst durch diese geschieht die wirkliche Mitteilung des heil. Geistes, und wird tatsächlich die Rechtfertigung vollzogen, wie wir oben sahen.

Also nicht die zuborkommende Gnade, und auch nicht der Glaube oder das bereitwillige Wollen ist es, was die Verbindung mit Gott wieder herstellt, sondern das Sakrament der Taufe. Die gnadenvolle Berufung und die gläubige Bereitwilligkeit erscheinen bei Athanasius nur als die selbstverständlichen Erfordernisse, daß man überhaupt zur Taufe kommen könne. Aus dem Gesagten folgt, daß nach unserem Heiligen die Mitteilung der Rechtfertigung nicht zunächst ein ethischer, sondern ein physischer Prozeß ist, und daß demgemäß Athanasius, wenn er überhaupt auf die Kindertaufe wäre zu sprechen gekommen, wohl ohne Zweifel deren Gültigkeit verteidigt hätte, so sehr es sich auch bei Erwachsenen der Natur der Sache nach von selbst versteht, daß sie ohne Glauben nicht zur Taufe kommen können. Heinrich Voigt a. a. O. S. 166 sagt, es sei die Aneignung der Erlösung an die einzelnen Auserwählten nach Athanasius „kein physischer, sondern ein ethischer Prozeß“; die Aneignung von seiten des hl. Geistes finde nur bei jenen Menschen statt, welche ein bestimmtes sittliches Verhalten ihrerseits beobachteten. Voigts Ausdrucksweise vom „ethischen Prozesse“ muß umsomehr befremden, als er zu gleicher Zeit sagt, daß die Mitteilung des hl. Geistes und die Vereinigung mit Gott durch

¹⁾ Sent. Dionys. 10.

die Taufe vollzogen werde, und Berufung und Glaube nur als Vorbereitung hiezu zu betrachten seien. Offenbar unterscheidet er nicht genügend zwischen dem Mittel zur Mitteilung der Gnade und den Bedingungen zur Wirksamkeit derselben. Nicht die Mitteilung der Gnade ist ein „ethischer“ Prozeß, denn die Rechtfertigung vollzieht sich nicht durch Nachahmung (siehe oben), wohl aber ist die Wirksamkeit der Gnade von einem bestimmten „ethischen“ Verhalten des Menschen abhängig, wie wir sogleich sehen werden.

4.

**Bedingungen zur Wirksamkeit und Vollendung der erlangten
Rechtfertigung.**

Wie ohne gnadenvolle Berufung Gottes und ohne gläubige Zustimmung des Menschen wenigstens von Erwachsenen die Taufe nicht würdig empfangen werden könnte, so kann die in derselben mitgeteilte Gnade nur unter gewissen Bedingungen die ewige Seligkeit wirken, oder was dasselbe ist, sich bis zu dem Grade entfalten, daß sie den Menschen, dem sie innewohnt, zu einem an Gottes Leben, Erkennen und Wollen teilhabenden seligen Wesen macht. Wir haben nämlich gehört, daß nach der Auffassung des heiligen Athanasius die heiligmachende Gnade eigentlich nichts anderes sei, als der Anfang der ewigen Seligkeit (Vgl. oben Seite 209—211), da der Besitz Gottes auch das Wesen der ewigen Seligkeit ist. Allein es ist die heiligmachende Gnade immerhin doch noch nicht das ausgebildete himmlische Leben, sondern erst die „Spur“ (*τύπος*), der erste Anfang desselben, und sie ist also einer Entwicklung, Ausgestaltung und Vollendung bedürftig. Im Gerechtfertigten, der die Gottesnatur empfangen hat, wohnt dieselbe nicht so wie im natürlichen Sohne Gottes, sondern es handelt sich hier nur um eine „Teilnahme“ an der Gottesnatur, und folglich gibt es hier, was beim wesensgleichen Sohne Gottes nicht der Fall sein könnte, ein Zunehmen und Wachsen der Göttlichkeit, wie wir es am Jesusknaben sehen, welcher, soferne er Mensch war, ebenfalls „zu-

nahm“ an Gnade. Und das Zunehmen besteht darin, daß man sich immer mehr vom Sinnlichen losschält und von Tag zu Tag inniger mit dem Logos vereinigt, d. h. daß man die Göttlichkeit immer mehr im Innern sich entfalten läßt.¹⁾

Zu diesem Wachstum der Gnade im Menschen nun, und damit sie zur „Seligkeit“ sich ausreifen könne, ist es unerlässlich, daß der Mensch auch seinerseits die Vereinigung mit Gott bethätige und zwar vor allem

a) durch bereitwilligen Glauben. „Der Geist, sagt Athanasius, ist in uns und bleibt in uns, solange wir ihn durch das Bekenntnis in uns bewahren, wie denn Johannes²⁾ sagt: „Wer bekennet, daß Jesus ist der Sohn Gottes, in dem bleibet Gott und er in Gott.“³⁾ Wir sehen, so gewiß Athanasius die Taufe als Aneignungsmittel für den hl. Geist bezeichnet hat, so gewiß erklärt er hier den Glauben als Bedingnis, daß der hl. Geist in uns auch bleibe.

b) Außer dem Glauben „ist ein guter Lebenswandel, eine reine Seele und eine christliche Tugend notwendig, damit der Geist, durch diese einherwandelnd, das, wornach er strebt, erlangen und das Wort Gottes, so sehr die menschliche Natur es vermag, fassen kann. Er muß die Seele durch heiligen Wandel abwaschen und reinigen, damit er die den Heiligen im Himmel bestimmten Belohnungen empfangen, Belohnungen, welche kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, und welche in keines Menschen Herz gekommen sind, welche denen bereitet sind, so nach der Vorschrift der Tugend leben und Gott und den Vater lieben und Jesum unsern Herrn.“⁴⁾ Nur also, wenn der gläubige Mensch auch tugendhaft ist, wächst sozusagen das Göttliche in ihm; denn, sagt Athanasius, „was ist das Zunehmen anders, als die von der Weisheit den Menschen verliehene Gnade und Göttlichkeit, da in ihnen die Sünde und die Vergänglichkeit

¹⁾ Vgl. c. Arianos III. 52—53.

²⁾ 1. Joh. 4. 15.

³⁾ c. Ar. III. 24.

⁴⁾ de inc. 57.

zerstört wird?“¹⁾ Gerechte Werke sind die Bedingung, daß der Logos im Menschen sich entwickle und wachse und ihn zu göttlicher Herrlichkeit verkläre; in diesem Sinne sagt der Heilige: „Durch gerechte Werke werde ich mich selbst mit deiner Herrlichkeit erfüllen.“²⁾

Indem Athanasius mehrere gute Werke, welche von den Getauften zu üben sind, auch im einzelnen namhaft macht, stellt er obenan die Liebe und nennt sie „das größte aller Geschenke an Gott“, da auch der Heiland sie unter den Geboten oben angestellt habe.“³⁾ „Indem der Psalmist sagt: „der einhergeht ohne Makel“ — erläutert der Heilige weiter — lehrt er, wodurch wir das selige Ende erlangen werden; und zwar erstens, wenn wir den makellosen Weg wandeln, welcher Christus ist; zweitens, wenn wir Gerechtigkeit üben; drittens, wenn wir unser Herz zur Wohnung der Wahrheit machen; viertens, wenn wir keine trügerische Zunge haben; fünftens, wenn wir dem Nächsten nichts Böses thun; sechstens, wenn wir den Nächsten nicht übermütig behandeln und schmähen; siebentens, wenn wir nicht auf die Person sehen; achtens, wenn wir die Treue des Eides nicht verletzen; neuntens, wenn wir nicht auf Wucher leihen; zehntens, was auch die Krone alles Guten ist, wenn wir uns durch Geschenke nicht bestechen lassen. Wer dieses unwandelbar befolgen gelernt hat, dem wird ein unerschütterlicher Besitz der Güter zu teil werden.“⁴⁾ Außerdem werden bei Athanasius als gute Werke genannt die freiwillige Armut⁵⁾, die stete Keuschheit⁶⁾, liebreiches Wesen, Beharrlichkeit im Gebete, Sanftmut, anhaltendes Wachen, außerordentliche Geduld, Fasten, Lagerstätte auf bloßer Erde⁷⁾, überhaupt Strenge asketischen Lebens⁸⁾

¹⁾ c. Ar. III. 53.

²⁾ Expos. in Ps. 16. vers. 15.

³⁾ Expos. in Ps. 17, 2 & 3.

⁴⁾ Expos. in Ps. 14. vers. 22.

⁵⁾ Vita Ant 2.

⁶⁾ de inc. 48; vit. Ant. 54.

⁷⁾ vit. Ant. 4.

⁸⁾ l. c. 3.

und Abtötung des Leibes¹⁾, Liebe zu den Armen, Almofengeben²⁾, Mäßigkeit³⁾, Kreuztragen und Martertod um Chrifti willen.⁴⁾

Wenn also dem Menschen die Taufgnade etwas nützen foll, fo muß er glauben und das göttliche Geſetz befolgen in Ausübung guter Werke; „denn darüber wird ein jeder gerichtet, ob er den Glauben bewahrt und die Gebote recht erfüllt hat“.⁵⁾ „Die Unſterblichkeit und das Himmelreich iſt die Frucht des Glaubens an Chriſtus in der frommen Verehrung gegen ihn, wenn die Seele nach ſeinem Geſetze ihr Leben einrichtet.“⁶⁾ Wo der Glaube und die Beobachtung der Gebote Gottes fehlen, wer ſündigt, in dem wird zwar die Taufgnade nicht ausgelöſcht, ſo daß er wieder Buße thun kann⁷⁾, aber ſolange er im Falle bleibt, iſt er nicht mehr in Gott; der heilige Geiſt iſt von ihm gewichen, und er verfällt dem Satan.⁸⁾ Und „wie denen, die ihren Wandel nach Gottes Willen einrichten, das ewige Leben als Preis zu teil wird, ſo trifft auch jene, welche den entgegengeſetzten Weg und nicht den Weg der Tugend wandeln, große Schande und ein ſtrenger Richterspruch am Tage des Gerichtes, weil ſie, obſchon ſie den Weg der Wahrheit kannten, gegen ihre beſſere Einſicht gehandelt haben.“⁹⁾

Uebrigens, lehrt Athanaſius hiñſichtlich der guten Werke, legt ſich der Gerechte dieſelben nicht prahleriſch ſelbſt bei, ſondern „er legt die von allem Prahlen entfernten Urfachen ſeiner guten Werke Gott bei.“¹⁰⁾ Es verriichtet ja kein gutes Werk der Menſch allein; ſondern „wenn

¹⁾ l. c. 7.

²⁾ l. c. 30.

³⁾ de inc. 49.

⁴⁾ de inc. c. Ar. 7 & de inc. 48—50.

⁵⁾ Vita Ant. 33.

⁶⁾ c. gent. 47.

⁷⁾ cf. Expos. in Ps. 17 v. 21.

⁸⁾ c. Ar. III. 25.

⁹⁾ c. gent. 47.

¹⁰⁾ Expos. in Ps. 17. v. 21.

wir ein asketisches Leben führen, so haben wir den Herrn zum Helfer, wie geschrieben steht: Einem jeden, der das Gute wählt, wirkt Gott mit zum Guten.“¹⁾)

Wir schließen hier die Rechtfertigungslehre des heiligen Athanasius und möchten allen denjenigen, welche sich für die diesbezügliche Lehre der katholischen Kirche interessieren, die Bektüre unseres großen Kirchenlehrers dringend empfehlen, weil er nicht bloß die Rechtfertigungstheorie der katholischen Kirche vollkommen rechtgläubig darstellt, sondern auch ein Beweis dafür ist, daß diese Kirche vor anderthalbtausend Jahren über die vorwürfige Frage schon ganz genau ebenso gelehrt hat wie heute. Den Menschen „rechtfertigen“ heißt ihn „recht“ machen, und „recht“ ist er dann, wenn er wieder so ist, wie ihn Gott ursprünglich gewollt und geschaffen hat; nun hat ihn aber Gott ursprünglich in innigster Vereinigung mit dem göttlichen Worte gewollt und geschaffen; und wenn diese durch die Sünde einst zerissene Vereinigung wieder vollzogen ist, ist der Mensch wieder „recht“ gemacht oder „gerechtfertigt“. Dieser Begriff von Rechtfertigung ist vor allem festzuhalten. Denn mit diesem Begriffe allein schon hängt es als Konsequenz zusammen, daß nicht der Mensch selbst sich die Rechtfertigung zu geben vermag, sondern daß sie ihrer Natur nach ein freies Geschenk der erbarmenden Liebe Gottes sei. Und wenn man sagt, die Katholiken glauben durch „Werke“ gerechtfertigt zu werden, die Protestanten aber durch den „Glauben allein“, so ist darauf zu antworten, daß nach der von Athanasius dargelegten katholischen Lehre die Rechtfertigung weder durch „gute Werke“ noch durch den „Glauben“ erlangt wird, sondern durch das Sakrament der Taufe. Durch sie werden wir Christo einverleibt und wieder göttlicher Natur teilhaftig, und das ist die Gerechtigkeit. Der Glaube und die Befolgung der Gebote Gottes in guten Werken sind unerläßliche Bedingungen für jeden Erwachsenen, damit die Taufgnade ihm zur Seligkeit werde, aber sie sind nicht das Mittel, dieselbe zu em-

¹⁾ Vita Ant. 19.

pfangen. Diese Lehre gibt in Wahrheit Gott, was Gottes, und der Mitwirkung des Menschen, was der Natur der Sache nach des Menschen sein muß. Gott beginnt die Rechtfertigung durch gnadenvolle Berufung, unterstützt den freien Willen, daß er sich zu Gott hinwende, und wirkt überhaupt bei allem Guten des Menschen helfend mit. Andererseits aber ist der sittliche Wert des Menschen doch nicht lauter passives Verhalten, nicht bloß etwas Ungethanes, Aufgezwungenes, sondern der Mensch bethätigt auch seinerseits frei den Liebeszusammenhang mit Gott, und ein Liebeszusammenhang des freien Geschöpfes mit Gott muß seiner Natur nach frei sein. Durch jede andere Art, das freie Geschöpf mit sich zu verbinden, würde Gott die von ihm selbst geschaffene Freiheit nicht verklären und vollenden, sondern vernichten.

Schlufwort.

Somit haben wir die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung in ihrem systematischen Zusammenhang darzustellen versucht. Bei jedem Satze, welchen der Heilige an irgend einer Stelle seiner umfangreichen Schriften in hieher gehöriger Beziehung aussprach, hatte er diesen systematischen Zusammenhang aller einzelnen Teilsätze des Erlösungsdogma's im Auge, aus diesem Zusammenhang heraus suchte er sie zu begründen und zu erläutern, und der Umstand selbst, daß die Teilwahrheiten des Dogma's ein logisches Gefüge von Lehrensätzen in der Weise bilden, daß immer einer den anderen stützt, oder bezw. als kongruenznotwendige Folge erheischt, wird von Athanasius als ein Hauptbeweis für die Wahrheit des Christentumes der neu-platonischen Schule gegenüber geltend gemacht.

Die Gedankenreihenfolge des Heiligen, um sie hier in Kürze zu rekapitulieren, geht von dem Satze aus, Gott hat die Welt aus freier Liebe erschaffen, und zwar durch das

ewige Erzeugnis seines göttlichen Intellektus, den Inbegriff all seiner ewigen Ideen, durch seinen ihm wesensgleichen Sohn. Die Welt ist ein einheitliches Gefüge von geschaffenen Abbildern der das Wesen des Logos bildenden Ideen, der Logos lebt in der Welt, wie die Seele in ihrem Körper, der von ihr Leben und Bewegung empfängt, und alle naturgesetzlichen Vorgänge im Universum geschehen auf den Wink des Logos und durch seine Kraft.

Insbefondere der Krone der irdischen Schöpfung, dem Menschen, ist das Bild des Logos deutlich eingeprägt worden, denn er hat einen Geist erhalten mit Erkenntnisraft und freiem Willen, ähnlich wie der Logos selbst in Geist mit Erkenntnisraft und freiem Willen ist. Und diese natürliche Ähnlichkeit mit dem Logos, die Naturverwandtschaft mit ihm, — welcher Ausdruck allerdings nicht mißverstanden werden darf, — ist der Anknüpfungspunkt und die Basis für eine übernatürliche Erhöhung der menschlichen Natur, für eine Vergöttlichung derselben geworden. Der Logos vereinigte sich nämlich mit seinem von ihm geschaffenen Lieblichen, denn die Liebe verlangt nach Vereinigung; und diese Vereinigung vollzog die Liebe des göttlichen Sohnes und des Vaters, der heil. Geist. Wegen der Gleichartigkeit der sich vereinigenden Naturen konnte gewissermaßen ein Ineinanderfließen, eine Art Assimilierung, eine Teilnahme der geschaffenen Natur an der des Schöpfers stattfinden, wodurch der begnadigte erste Mensch in seinem Leben, Erkennen und Wollen verübernatürlich, sowie mit vollkommener Integrität, leiblicher Schmerzlosigkeit und Unsterblichkeit ausgestattet ward.

Die ersten Menschen sollten nun die von Gott vollzogene Liebesvereinigung mit ihnen auch ihrerseits durch einen freien Willensakt gewissermaßen ratifizieren und bethätigen, weil eine wahre Liebesvereinigung ihrer Natur nach nicht ein einseitiger Gnadenakt sein darf, sondern auf beiderseitigem freiem Willensentschlusse beruhen muß; — und die Stammeltern haben aber diese Selbsthingabe an Gott nicht vollzogen, sondern sich von ihrem liebenden Schöpfer abgewendet, um sich den Geschöpfen und ihrer eigenen Lust hinzugeben. Diese

Verkehrung des rechten Zieles von seiten der Menschen ist die erste Sünde und die Quelle alles Bösen in der Welt. Es ist also nicht Gott der Urheber des Bösen, auch existiert nicht ein Böses von Ewigkeit her, sondern das Geschöpf ist Urheber des Bösen, welches keine Substanz, überhaupt kein wirklich Seiendes, sondern nur etwas Formales, das Verkehrtheit des Endzieles für die geschöpflichen freien Handlungen ist.

Durch die Sünde wurde der Mensch des Logos verlustig, und weil er nur in ihm alle seine übernatürlichen Vorzüge besessen hatte, fiel er durch diese Trennung der Ohnmacht seiner eigenen Natur anheim, welche, weil aus dem Nichts entnommen, auf sich allein angewiesen, dem Nichts und der Auflösung entgegenstrebte. Hinsichtlich seines Lebens, Erkennens und Wollens geschwächt und resp. auf Abwege geraten, waren auch seine Integrität und somit seine Immunität von Leiden und Schmerzen sowie die leibliche Unsterblichkeit dahin.

Die sich ergänzenden Ansprüche der göttlichen Wahrhaftigkeit (Gerechtigkeit) und der göttlichen Güte machen den von Ewigkeit her gefassten göttlichen Heilsplan der Erlösung erklärlich, welche einerseits eine Einlösung des durch die Uebertretung rechtskräftig gewordenen, von Gott verhängten Todesurtheiles und anderseits eine Wiederherstellung des verlorenen Gnadenstandes in den Menschen sein sollte.

Als die zumeist und allein geeignete Person zur Uebernahme der Erlösungsthat erscheint der göttliche Logos, und sogar die menschliche Vernunft vermag sich zahlreiche Kongruenzgründe hiefür zu konstruieren. Von wem anders als vom „Worte“ Gottes sollte das Wort Gottes wieder eingelöst werden, und wenn durch dieses Wort im Anfange die Welt hergestellt worden war, durch wen sollte passender deren Wiederherstellung erfolgen? Der Logos hatte bei der ersten Begnadigung sich mit dem Menschen verbunden, und so wahr die zweite Begnadigung nur eine Erneuerung der ersten sein sollte, konnte wiederum nur durch den Logos jene Erneuerung sich vollziehen. Die Erneuerung sollte die

ehemalige „Gotteskindschaft“ wieder herstellen, „Kind“ Gottes wird aber der Mensch nur, wenn der „Sohn“ sich ihm einverleibt. Der Logos allein vermag uns die volle Erkenntnis des Vaters wiederzugeben, weil gerade Er und nur Er des Vaters personifizierte Erkenntnis selbst ist und das naturgemäße Organ zur Offenbarung des göttlichen Geistes, wie beim Menschen das Wort das natürliche Mittel ist, um das Innere des Geistes, aus dem es erzeugt wird, zu offenbaren.

Zur Ausführung des Erlösungswerkes verleibte sich der Logos der Menschheit ein und nahm von einer Tochter Adams, der heiligsten Jungfrau und Gottesgebärerin, die gefallene Menschennatur an, so daß er vollkommener Gott und vollkommener Mensch in einer Person war. Gott mußte er sein, sonst konnte er nicht vollgültigen Ersatz leisten und nicht göttliche Natur verleihen; Mensch mußte er sein, sonst kam seine Genugthuung nicht den Menschen zu gute, und die zu vergöttlichende Menschennatur blieb der Vereinigung mit ihm beraubt.

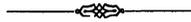
Der infarnierte Logos löste das Todesurteil ein durch die Hingabe seines Lebens am Kreuze; und eben dadurch, daß er der Menschennatur sich einverleibt hatte, erschienen derselben alle Prerogativa der Göttlichkeit zurückgegeben, wie sie die erste begnadigte Menschennatur gehabt hatte, sogar noch mit dem glücklichen Nebenumstande, daß die Menschheit das Göttliche in ihr nie mehr unwiderruflich verlieren konnte. Es hatte sich ja in Christus eine unzertrennliche Vereinigung der Gottes- und Menschennatur vollzogen, und dieser unauflöslich mit der Gottheit verbundenen heiligsten Menschheit des Erlösers sollten die Erlösten durch die Taufe eingezweigt werden, um an allen Vorzügen derselben, auch an deren Inkorruptibilität und Unabänderlichkeit teilzunehmen.

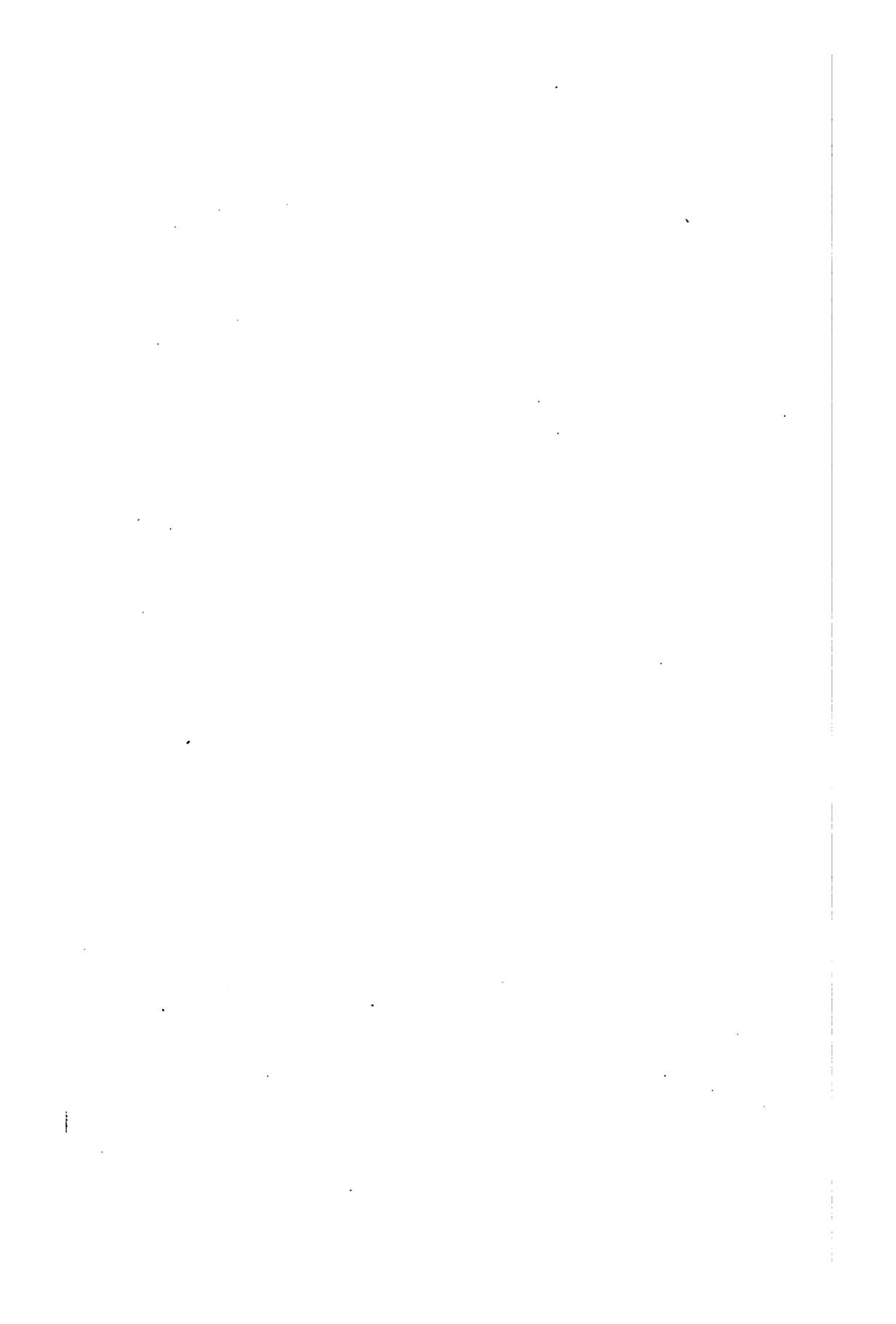
Die so wiedererlangte Teilnahme des Einzelnen und der Gesamtheit am Göttlichen ist das Wesen des ursprünglichen Gnadenstandes, ist der Zustand, in welchem Gott ursprünglich den Menschen gewollt hat, ist das abermals

zurückgewonnene „Rechtsein“ oder die wiedererworbene „Gerechtigkeit“.

Weil die neue „Gerechtigkeit“ die Teilnahme des Menschen an der Gottesnatur ist, ist sie der Anfang und der Keim seiner einstigen ewigen Seligkeit, welche er durch bereitwilligen Glauben und tugendhafte Beobachtung der göttlichen Gebote in sich zur vollen Ausgestaltung und Reife zu bringen hat.

Dies ist nach Athanasius der innere Zusammenhang der einzelnen Hauptdogmen des Christentumes. Die klare Erfassung desselben ist ohne Zweifel ein glänzendes Zeugnis für die hohe Begabung und erleuchtete Einsicht unseres großen Kirchenlehrers, und wir müssen noch heute in Anerkennung seiner Meisterschaft demütig von ihm lernen. Seine Erörterungen gewähren uns einen tiefen und erfreulichen Einblick in das Zentraldogma des Christentumes und geben uns eine deutliche Aufklärung, in welchem Verhältnisse es zu den übrigen Sätzen des christlichen Dogmensystemes stehe. Insbesondere aber, — und dies scheint uns vor allem wichtig und wertvoll zu sein, — wird der hl. Athanasius durch seine eben wiedergegebenen Ausführungen in unwidersprechbarster Weise ein Zeuge für die Treue der katholischen Uebersetzung, nicht bloß, was die Glaubenssätze selbst, sondern auch, was deren Auffassung anlangt, und es muß einem katholischen Theologen notwendig zur Genugthuung gereichen, einen solchen Zeugen mit seinem Zeugnisse vorzuführen und auf ihn hinweisen zu können. —





Im Verlage von **M. Waldbauer's** Buchhandlung, (Max Coppenrath) Passau, ist ferner erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Arvisenet Claud. Memoriale vitae sacerdotalis. Cum precibus ante et post missam. Ed. tertia. Cum approb. Rmi ordinariatus Passav. kl. 8°. 376 Seiten

M. 2.20

in einf. Lederband geb.

M. 3.20

Bekenntnisse des hl. Augustin. Mit Anhang seiner ferneren Lebensgeschichte. 32°. 264 Seiten. 7. Auflage brosch.
M. — 75.

Deharbe J. S. J. Anleitung zur Gewissenserforschung für Priester, bes. solche, welche Exercitien machen. Mit bischöfl. Approb. 2. Aufl. 8°. 362 Seiten brosch.
M. 1.50

Dippel Dr. Jos. Der russ. Nihilismus. Auf Grund zuverlässigen Quellen dargestellt. 8°. 173 Seiten brosch.
M. 1.—

Hasler Dr. Jd. Lycealprofessor Über das Verhältnis der Volkswirtschaft und Moral. Ethisch sociale Abhandlung. gr. 8°.
M. 1.—

Huchselner Simon. Pf. Leben der Heiligen Gottes auf alle Tage des Jahres. gr. 8°. 4. Aufl. 1 Bd. 492 Seiten (Januar bis Juni). 2. Bd. 471 Seiten (Juli bis Dezember). 2 Stahlstiche. Preis jeden Bandes M. 2.—

Kachberger Otto. Christus ist mein Leben (Phil. 1,21) oder Erklärung der Litanei z. hl. Namen Jesus. Eine Weihgabe zum göttl. Herzen Jesu. Mit oberhirtl. Erlaubnis. 494 Seiten brosch. 8°.
M. 2.—

Köhm J., Domkapitular und Lycealprofessor. Predigten auf die Feste der seligsten Jungfrau. 8°. 382 Seiten.
M. 2.—

Schrödl Dr. Carl von. Nachträge, Erläuterungen und Ergänzungen zur „Passavia sacra“. Lex.-Form. 48 Seiten
M. 1.—

Weber[†] Jos. von. Die letzten Tage unseres Herrn Jesu Christi nach Markus. 3. Aufl. 32°. 454 Seiten brosch.
M. — 50



June 14, 1916





